

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Letras
Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários

Ananda Nehmy de Almeida

**TRANSCULTURAÇÃO NARRATIVA:
DOS DIÁLOGOS DE ÁNGEL RAMA E BERTA RIBEIRO
À EDIÇÃO DE *ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA***

Belo Horizonte
2022

ANANDA NEHMY DE ALMEIDA

**TRANSCULTURAÇÃO NARRATIVA:
DOS DIÁLOGOS DE ÁNGEL RAMA E BERTA RIBEIRO
À EDIÇÃO DE *ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA***

Versão final

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção de título de Doutora em Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientadora: Profa. Dra. Haydée Ribeiro Coelho

Belo Horizonte
2022

FICHA CATALOGRÁFICA

A447t Almeida, Ananda Nehmy de.
Transculturação narrativa [manuscrito] : dos diálogos de Ángel Rama e Berta Ribeiro à edição de *Antes o mundo não existia* / Ananda Nehmy de Almeida. – 2022.

1 recurso online (292 f. : il., tabs., color.) : pdf.

Orientadora: Haydée Ribeiro Coelho.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 270-292.

Exigências do sistema: Adobe Acrobat Reader.

1. Rama, Ángel, 1926- – Transculturación narrativa em America Latina – Crítica e interpretação – Teses. 2. Antes o mundo não existia – Crítica e interpretação – Teses. 3. Ribeiro, Berta G. (Berta Gleizer) – Correspondência – Teses. 4. Rama, Ángel, 1926- – Correspondência – Teses. 5. Ribeiro, Darcy, 1922-1997. – Correspondência – Teses. 6. Índios Desana – Religião e mitologia – Teses. 7. Transculturação – Teses. I. Coelho, Haydée Ribeiro. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD: A860.9



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese intitulada *TRANSCULTURAÇÃO NARRATIVA: DOS DIÁLOGOS DE ÁNGEL RAMA E BERTA RIBEIRO À EDIÇÃO DE ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA*, de autoria da Doutoranda ANANDA NEHMY DEALMEIDA, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras: Estudos Literários.

Área de Concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada/Doutorado
Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Haydée Ribeiro Coelho - FALE/UFMG - Orientadora

Prof. Dr. Reinaldo Martiniano Marques - FALE/UFMG

Prof. Dr. Rômulo Monte Alto - FALE/UFMG

Profa. Dra. Carla Dameane Pereira de Souza - UFBA

Prof. Dr. Luiz Henrique Silva de Oliveira - CEFET/MG

Belo Horizonte, 31 de outubro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Reinaldo Martiniano Marques, Professor do Magistério Superior**, em 31/10/2022, às 18:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Haydee Ribeiro Coelho, Presidente de comissão**, em 01/11/2022, às 14:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, Coordenador(a)**, em 01/11/2022, às 14:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carla Dameane Pereira de Souza, Usuária Externa**, em 02/11/2022, às 11:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Henrique Silva de Oliveira, Usuário Externo**, em 07/11/2022, às 15:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rômulo Monte Alto, Servidor(a)**, em 08/11/2022, às 15:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1855385** e o código CRC **732ECF6C**.

Referência: Processo nº 23072.260030/2022-49 SEI nº 1855385

file:///C:/Users/Ananda Nehmy/Downloads/Folha_de_Aprovacao_1855385 (9).html

A Charles Veiga de Almeida

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Haydée Ribeiro Coelho pela dedicada orientação desta tese e por me levar a conhecer as correspondências de Berta Ribeiro e Ángel Rama e o acervo da antropóloga.

Ao arquiteto José Ronaldo Alves da Cunha, presidente da Fundação Darcy Ribeiro, pelo apoio recebido.

À bibliotecária Margareth Gonçalves pela recepção no Memorial Darcy Ribeiro e colaboração para que fossem localizados materiais do arquivo de Berta Ribeiro analisados na tese.

Aos Professores Reinaldo Marques e Rômulo Monte Alto pelas sugestões de leituras no exame de qualificação.

Aos Professores da banca de doutorado Carla Dameane Pereira de Souza, Luiz Henrique Silva de Oliveira, Myriam Corrêa de Araújo Ávila, Reinaldo Marques, Rômulo Monte Alto e Silvina Liliana Carrizo.

Ao Programa de Pós-graduação em Letras – Estudos Literários (PÓS-LIT) pelo constante diálogo com o corpo discente.

Aos professores da pós-graduação pelos aportes teóricos recebidos.

Aos contatos com as colegas da pós-graduação Suelen Trevizan, Beatriz Azevedo da Silva e Luciana Veredas. Aos amigos Rodrigo Santos de Oliveira e Flávia Freitas pelas conversas sobre o andamento da pesquisa.

Ao corpo administrativo da Escola Estadual Professor Caetano Azeredo por atender demandas ligadas à pesquisa. Aos alunos e ao corpo docente do ensino médio da Escola Estadual Professor Caetano Azeredo pela inspiradora convivência.

A meus irmãos Inácio e Bárbara e ao meu companheiro Carlos Ferdinando pela colaboração e paciente espera da conclusão desta tese. Aos meus pais (*in memoriam*), que, devido ao trabalho com artesanato, despertaram meu interesse pelo mito de origem de *Antes o mundo não existia*.

Nacidas de una violenta y drástica imposición colonizadora que – ciega – desoyó las voces humanistas de quienes reconocían la valiosa “otredad” que descubrían en América; nacidas de la rica, variada, culta y popular, enérgica y sabrosa civilización hispánica en el ápice de su expansión universal; nacidas de las espléndidas lenguas y suntuosas literaturas de España y Portugal, las letras latinoamericanas nunca se resignaron a sus orígenes y nunca se reconciliaron con su pasado ibérico.

Ángel Rama

Este é o sabor do saber indígena. Ou nas palavras da “Declaração de Belém”, 1992: “ preservação da biodiversidade – o mais rico patrimônio da floresta tropical – é essencial para o futuro da civilização no planeta, tal como a preservação da diversidade cultural nas relações entre povos, nações e estados.”

Berta Ribeiro

De sua boca saltaram diversas riquezas que cobriram o *pari*. Eram acangataras e outros enfeites de penas de cabeça, colares com pedra de quartzo, colares de dentes de onça, placas peitorais e forquilhas de segurar cigarro.

Umúsin Panlõn Kumu e Tolamãñ Kenhíri

RESUMO

O objetivo desta tese é retomar *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama (2008) e, a partir do enfoque do crítico uruguaio, em relação à passagem das tradições orais indígenas para o material impresso, abordar *Antes o mundo não existia* (1980), prefaciado por Berta Ribeiro. O enfoque se justifica em decorrência de o crítico uruguaio, no texto da transculturação narrativa, dar destaque à contribuição da antropóloga. Para o desenvolvimento da tese, foram utilizadas fontes bibliográficas e de arquivo, pesquisado no Memorial Darcy Ribeiro, onde estão alocados os acervos e as bibliotecas de Berta e Darcy Ribeiro. O acervo de Berta Ribeiro oferece subsídios, para elucidar o processo de edição do livro, relacionado à mitologia desana, à participação dos indígenas e a outros aspectos ligados à transculturação, ao arquivo e ao repertório. Com base no exposto, esta tese estrutura-se em quatro capítulos, a saber: “Contrapontos da transculturação”, “Transculturação, arquivo e repertório”, “Da correspondência à edição” e “Catálogo de exposição e edição crítica”. O primeiro capítulo revê a recepção crítica do livro de Rama, principalmente os estudos de Barros Cunha (2005), e as fontes básicas, utilizadas pelo crítico uruguaio como *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de Fernando Ortiz, além dos ensaios antropológicos de José María Arguedas. A tese também retoma o embate crítico entre Ángel Rama e Vargas Llosa sobre *Los ríos profundos* e o romance latino-americano, para observar como a etnografia e as tradições orais ressurgem na leitura proposta pelo crítico uruguaio. Com o objetivo de rediscutir o conceito de transculturação narrativa, no âmbito da memória, no segundo capítulo, relaciono-o às noções de arquivo e repertório, segundo Diana Taylor (2013), e à concepção de mito em Lévi-Strauss (2003). Acompanham essa revisão o estudo da correspondência entre Ángel Rama e Antonio Candido, organizada por Pablo Rocca em 2018, e a mantida pelo crítico uruguaio com Darcy e Berta Ribeiro, publicada em 2015 e organizada por Haydée Ribeiro Coelho e Pablo Rocca. Os capítulos seguintes contextualizam a publicação e a divulgação da primeira edição de *Antes o mundo não existia*. Foram selecionadas cartas de Berta Ribeiro que elucidam como ocorreu o contato e a transculturação narrativa das culturas orais e escritas, de modo a viabilizar a etnografia e a primeira edição de *Antes o mundo não existia*. É analisada, ainda, a correspondência entre Berta Ribeiro e os padres salesianos Franz Knobloch e Casimiro Békšta. O estudo da correspondência de Berta Ribeiro com a antropóloga Francesa Dominique Buchillet, que revisa a 2ª edição de *Antes o mundo não existia* complementa esse conjunto. São selecionadas cartas que contêm relatos das antropólogas, referentes a suas pesquisas de campo e à organização da exposição “Os índios das águas pretas”. A tese se encerra com a comparação entre essas edições de *Antes o mundo não existia* mediadas por trechos do manuscrito do mito de origem.

Palavras-chave: transculturação narrativa, arquivo, repertório e correspondência.

ABSTRACT

The objective of this thesis is to retake *Transculturación narrativa en América Latina*, by Ángel Rama (1982) and, from the perspective of the Uruguayan critic in relation to the passage from indigenous oral traditions to printed material, approach *Antes o mundo não existia* (1980), prefaced by Berta Ribeiro. The thesis focus is justified by the Uruguayan critic's highlights in the text showing the contribution of the anthropologist. To the development of the thesis were used bibliographical and archival sources researched in Memorial Darcy Ribeiro where Berta and Darcy Ribeiro's collections and libraries are located. Berta Ribeiro's collection offers subsidies to elucidate the book's edition process connected to Desana mythology, the participation of indigenous people and other aspects related to transculturation, to the archive and to the repertoire. So, this thesis is structured in four chapters, namely: "Contrapoints of transculturation", "Transculturation, archive and repertoire", "From correspondence to edition" and "Exhibition catalog and critical edition". The first chapter reviews the critical reception of Rama's book, mainly Barros Cunha's (2005) studies, and the basic sources used by the Uruguayan critic as *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* by Fernando Ortiz, in addition to the anthropological essays by José María Arguedas. This thesis retakes the critical clash between Ángel Rama and Vargas Llosa about *Los ríos profundos* and the latin-american romance observing how ethnography and oral traditions reappear in the reading proposed by the Uruguayan critic. To re-discuss the narrative transculturation concept within the memory, in the second chapter, I relate it to the notions of archive and repertoire, according to Diana Taylor (2013) and to the conception of myth in Lévi-Strauss (2003). This review brings the study of the correspondence between Ángel Rama and Antonio Candido, organized by Pablo Rocca in 2018, and the one maintained by the Uruguayan critic with Darcy and Berta Ribeiro, published in 2015 and organized by Haydée Ribeiro Coelho and Pablo Rocca. The next chapters contextualize the publication and dissemination of the first edition of *Antes o mundo não existia*. Letters from Berta Ribeiro elucidate how the contact and narrative transculturation of oral and written cultures took place, in order to enable the ethnography and the first edition of *Antes o mundo não existia*. The correspondence between Berta Ribeiro and the Salesian Fathers Franz Knobloch and Casimiro Békšta is also analyzed. The study of the Berta Ribeiro's correspondence with the French anthropologist Dominique Buchillet, who reviews the 2nd edition of *Antes o mundo não existia*, complements this set. Letters containing reports by the anthropologists refer to their field research and the organization of the exhibition "Os índios das águas pretas". This thesis ends with the comparison between these editions of *Antes o mundo não existia* mediated by excerpts from the manuscript of the origin myth.

Keywords: narrative transculturation, archive, repertoire and correspondence.

RESUMEN

Lo que se propone en esta tesis es retomar *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama (2008) y, desde la perspectiva del crítico uruguayo con respecto a la escritura de las tradiciones orales indígenas en material impreso, examinar *Antes o mundo não existia* (1980), con prefacio de Berta Ribeiro. Dicho enfoque se justifica en razón del crítico uruguayo, en el texto acerca de la transculturación narrativa, destacar la aportación de la antropóloga. En el desarrollo de esta tesis, se han utilizado fuentes bibliográficas y de archivo, se ha investigado en el Memorial Darcy Ribeiro en el que se encuentran los acervos y las bibliotecas de Berta y Darcy Ribeiro. El acervo de Berta Ribeiro ofrece fundamentos para elucidar el proceso de edición de la obra, relacionado a la mitología del pueblo desana, a la participación de los indígenas y a otros aspectos vinculados a la transculturación, al archivo y al repertorio. Con base en lo expuesto anteriormente, esta tesis se estructura en los cuatro capítulos siguientes: “Contrapuntos de la transculturación”, “Transculturación, archivo y repertorio”, “De la correspondencia a la edición”, y “Catálogo de exposición y edición crítica”. El primer capítulo revisita la recepción crítica de la obra de Rama, sobre todo los estudios de Barros Cunha (2005) y las fuentes básicas empleadas por el crítico uruguayo como es el caso de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de Fernando Ortiz, además de los ensayos antropológicos de José María Arguedas. Esta tesis retoma, igualmente, el embate crítico entre Ángel Rama y Mario Vargas Llosa en torno a *Los ríos profundos* y la novela latinoamericana, para investigar cómo la etnografía y las tradiciones orales resurgen en la lectura propuesta por el crítico uruguayo. Con el propósito de rediscutir la noción de transculturación narrativa en el ámbito de la memoria, en el segundo capítulo, la relacionamos a las nociones de archivo y repertorio, de acuerdo a Diana Taylor (2013) y conforme a la concepción de mito en Lévi-Strauss (2003). Forman parte de esta revisión el estudio de la correspondencia entre Ángel Rama y Antonio Candido, organizado por Pablo Rocca en 2018, y el de la correspondencia intercambiada con Darcy y Berta Ribeiro, publicada en 2015 y organizada por Haydée Ribeiro y Pablo Rocca. Los siguientes capítulos son un ejercicio de contextualización de la publicación y la divulgación de la primera edición de *Antes o mundo não existia*. Para ello, se han seleccionado cartas de Berta Ribeiro que ponen en claro cómo se ha generado el contacto y la transculturación narrativa de las culturas orales y escritas, de modo a hacer factibles la etnografía y la primera edición de *Antes o mundo não existia*. Se examina, igualmente, la correspondencia entre Berta Ribeiro y los curas salesianos Franz Knobloch y Casimiro Békšta. El análisis de la correspondencia de Berta Ribeiro con la antropóloga francesa Dominique Buchillet, que actúa como revisora de la 2ª edición de *Antes o mundo não existia*, complementa el estudio. Se han seleccionado cartas que contienen relatos de las antropólogas relativos a sus investigaciones de campo y a la organización de la exposición “Os índios das águas pretas”. La tesis se cierra con la comparación entre estas ediciones de *Antes o mundo não existia* intercaladas por fragmentos del manuscrito del mito originario.

Palabras-clave: transculturación narrativa, archivo, repertorio y correspondencia.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Retábulo ayacuchano de Joaquín López Antay	68
Figura 2 – Capa da biografia <i>Antônio José Góes</i>	156
Figura 3 – Lição Primeira do curso de nheengatu de <i>O selvagem</i>	208
Figura 4 – Argumento da fábula “Jabuti e anta do Mato”	209
Figura 5 – Argumento e trecho da fábula “Jabuti e anta do Mato”	209
Figura 6 – Capa de <i>Primeiras letras para o povo Kohoroxitári - Yanomami</i>	215
Figura 7 – Quarta capa e capa de <i>1ª cartilha Tukano</i>	215
Figura 8 – Ilustração da <i>1ª cartilha Tukano</i>	216
Figura 9 – <i>1ª cartilha Tukano</i> : ilustração e nota de tradução	220
Figura 10 – <i>1ª cartilha Tukano</i> : ilustração e nota de tradução	220
Figura 11 – <i>1ª cartilha Tukano</i> : grafismos e segmentação silábica	220
Figura 12 – <i>1ª cartilha Tukano</i> : frases e grafismos	220
Figura 13 – Ilustração do catálogo da exposição “Os índios das Águas Pretas”	226
Figura 14 – Desenho da <i>ëmëkho patolé</i> (manuscrito)	261
Figura 15 – Capa da 1ª edição de <i>Antes o mundo não existia</i>	261
Figura 16 – Capa da 3ª edição de <i>Antes o mundo não existia</i>	263
Figura 17 – Capa da 4ª edição de <i>Antes o mundo não existia</i>	263

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Grafias e traduções de designações de padrões trançados	176
Tabela 2 – Língua desana: <i>Antes o mundo não existia</i> (1980) e manuscrito	239
Tabela 3 – Notas de rodapé de <i>Antes o mundo não existia</i> (1ª e 2ª edições)	243

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ANPOCS	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
CEBRAP	Centro Brasileiro de Análise e Planejamento
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil

CSN	Conselho de Segurança Nacional
FINEP	Financiadora de Estudos e Projetos
FLONAS	Florestas Nacionais
FOIRN	Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNARTE	Fundação Nacional de Artes
GTI	Grupo de Trabalho Interministerial
GTME	Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
IHGB	Instituto Histórico Geográfico Brasileiro
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INPA	Instituto de Pesquisas da Amazônia
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA	Instituto Socioambiental
MINTER	Ministério do Interior
MRE	Ministério das Relações Exteriores
PCN	Projeto Calha Norte
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SIL	Summer Institute of Linguistics
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UCIRT	União das Comunidades Indígenas do Tiquié
Unidi	União das Nações Indígenas do Distrito de Iauareté
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UNIRT	União das Nações Indígenas do Rio Tiquié

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 CONTRAPONTO DA TRANSCULTURAÇÃO	28
1.1 Contraponto e alegoria.....	28
1.1.1 Alegoria medieval e transculturação	29
1.1.2 Guerras literárias: cosmopolitas versus regionalistas	41
1.1.3 Plasticidade cultural e seleções literárias	54
1.2 Réplica à crítica de jornal	56
1.2.1 Romances latino-americanos primitivos e criativos	63
1.2.2 Novela-ópera: ensaio da performance	75
1.2.3 O narrador etnógrafo	78
2 TRANSCULTURAÇÃO, ARQUIVO E REPERTÓRIO	83
2.1 Cartografias da América Latina.....	83
2.1.1 Retorno a Lévi-Strauss	86
2.1.2 A transculturação narrativa e os mapas de Lévi-Strauss	91
2.2 Correspondência de Ángel Rama	95
2.2.1 História, memória e teoria na correspondência	99
2.2.2 Notícias esparsas do Chile.....	100
2.2.3 Estilo epistolar entre edições e exílios	105
2.2.4 Rama e o “Capítulo final americano”	110
2.2.5 Literatura latino-americana: do mapa à biblioteca	117
2.3 Percursos da Mitologia indígena	124
2.3.1 Desvio de método	125
2.3.2 A mitologia Desana entre cartas	129
2.3.3 A voz de Umusi Pārōkumu.....	134
2.3.4 Camadas de leitura: livro, correspondência e manuscrito	140

3 DA CORRESPONDÊNCIA À EDIÇÃO.....144

3.1	Correspondência de Berta Ribeiro e Franz Knobloch	144
3.1.1	Mediações de Franz Knobloch	145
3.1.2	Relatos de viagem dos Tapuitingas	148
3.2	Contrapontos salesianos em Maturacá	153
3.2.1	Documentário <i>Agonia di un popolo che canta</i>	158
3.2.2	Ritual, escrita e performance	162
3.2.3	Vozes e grafismos da casa de canto	173
3.2.4	Territórios e línguas indígenas	181

4 CATÁLOGO DE EXPOSIÇÃO E EDIÇÃO CRÍTICA187

4.1	Duas antropólogas no alto Rio Negro	187
4.1.1	Experimentos do laboratório Tukano	188
4.1.2	Miniexposição “Os índios das águas pretas”	194
4.1.3	Línguas e rituais indígenas no internato	205
4.1.4	Polêmicas de um catálogo de exposição	221
4.2	Crítica, edição e transculturação narrativa	234
4.2.1	As notas e os mitos	235
4.2.2	Os objetos cerimoniais do mito de origem	245
4.2.3	Cartografias indígenas e transculturação narrativa	257

CONCLUSÃO265

REFERÊNCIAS270

INTRODUÇÃO

Transculturación narrativa en América Latina lança uma perspectiva conflitiva às origens das letras latino-americanas em seus panoramas literários. Seu recorte de obras do subcontinente dispõe, ao revisar sequências literárias, as de caráter transculturador. Seguindo o estilo entrecortado do discurso epistolar, as correspondências do crítico uruguaio com intelectuais brasileiros contribuem para que esta tese proponha a leitura dos bastidores críticos que envolveram o exercício teórico de reposicionar escritores e suas respectivas obras no cânone literário latino-americano. A possibilidade de desenvolver pesquisa sobre a teoria da transculturação narrativa e as correspondências de Ángel Rama decorre de disciplina ministrada (“Trânsitos críticos e literários contemporâneos no Brasil e na América Latina”) pela professora Haydée Ribeiro Coelho.

Nesse contexto, foi elaborado o projeto de doutorado desta tese, tendo em vista a leitura de *Diálogos latino-americanos: correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*, livro organizado por Haydée Ribeiro Coelho e Pablo Rocca e, ainda, *Antes o mundo não existia*, de Firmiano Arantes Lana e Luiz Gomes Lana. A partir da pesquisa de documentos de arquivo relacionada à Literatura Indígena pude retomar, no doutorado, sob orientação de Haydée Ribeiro Coelho, o percurso da minha formação universitária e, indiretamente, a experiência de docência na educação básica. No Acervo de Escritores Mineiros (Fale-UFMG), obtive bolsa de iniciação científica e desenvolvi pesquisa de Mestrado resultante desse contato com as bibliotecas e coleções de escritores, ambas orientadas pelo professor Reinaldo Marques. Contemporaneamente, Marques lançou *Arquivos Literários e a reinvenção da literatura comparada* que contribuiu para considerar as relações entre arquivo e edição da mitologia desana.

Em 2006, iniciei, simultaneamente à pesquisa de mestrado, a docência na educação básica. A análise do *corpus* selecionado para a tese, principalmente, no que se refere a alguns temas que abordam o contexto educativo, relaciona-se a meu percurso posterior à graduação da Fale-UFMG. É necessário avaliar como materiais didáticos, paradidáticos, bibliotecas escolares e projetos de ensino e aprendizagem incorporam as orientações da Lei 11.645/08 que inclui a obrigatoriedade dos currículos de redes de ensino abordarem temas relacionados à “História e cultura afro-brasileiras e indígenas”. Os estudos sobre a transculturação narrativa, a correspondência de Berta Ribeiro e os produtos da pesquisa etnográfica levam também a analisar os contatos entre tradições orais e escritas protagonizados por setores educacionais ou

por lideranças comunitárias indo-mestiças e indígenas na América Latina em espaços de difusão da cultura e de escolarização da leitura.

O objetivo desta tese é retomar *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama (2008), em função de o crítico uruguaio fazer referência a *Antes o mundo não existia*, prefaciado por Berta Ribeiro. Conforme foi constatado pelo ensaio da professora Haydée Ribeiro Coelho (2015), a crítica sobre a transculturação não atentou para este aspecto de extrema importância que se confirma na correspondência entre Ángel Rama e Berta Ribeiro. A discussão, iniciada em Ángel Rama, segundo a qual a passagem das tradições orais indígenas para o material impresso exemplifica a ocorrência da transculturação narrativa na região amazônica. A compreensão desse aspecto é complementada pelos estudos etnográficos e etnológicos de Berta Ribeiro e pelos materiais de seu arquivo¹ (manuscritos e correspondência²) associados à edição da mitologia desana. Para tratar dessa questão, fiz pesquisa no Memorial Darcy Ribeiro onde estão a biblioteca de Berta e Darcy Ribeiro e a documentação produzida pelos intelectuais. O acervo de Berta Ribeiro oferece materiais que explicariam, sob a perspectiva do arquivo e do repertório, como esse processo de mediação entre as tradições orais e escritas se desenvolveu a partir de negociações entre principais atores sociais.

Nesta introdução, retomarei parte da recepção crítica de *Transculturación narrativa en América Latina* a fim de localizar melhor como esta tese pode contribuir para as pesquisas da gênese do conceito de transculturação narrativa. Desses estudos, retomo principalmente a tese de Roseli Barros Cunha, defendida em 2005 e publicada em 2007, que refaz o trajeto interdisciplinar de Ángel Rama influenciado também por seus diálogos com a intelectualidade latino-americana. O percurso argumentativo conduzido pelo crítico uruguaio nos artigos e ensaios anteriores à publicação definitiva de *Transculturación narrativa en América Latina* em 1982 é confrontado por Cunha (2007, p. 17) às obras que constituíram o referencial teórico-metodológico do crítico literário. Publicações em *Climanen*³, *Entregas de La Licorne*⁴ e principalmente *Marcha*, selecionadas como corpus da pesquisa de Barros Cunha (2007),

¹ Foram consultados, em 2019, os materiais dos arquivos de Berta Ribeiro preservados no *Memorial Darcy Ribeiro* com a autorização de José Ronaldo Cunha, presidente da Fundação Darcy Ribeiro, tendo em vista que, em 2019, a Biblioteca do Memorial estava fechada e o acesso da consulta pública suspenso.

² Conferir localização da correspondência de Berta Ribeiro com Franz Knobloch e Dominique Buchillet nos *Inventários dos Arquivos Pessoais de Darcy e Berta Ribeiro*, organizado pela Fundação Darcy Ribeiro.

³ Cf. artigos de Ángel Rama revistos por Roseli Barros Cunha (2007) que foram publicados em *Climanen*: “*Sobre la composición del gaúcho Martín Fierro*” (RAMA, 1947 *apud* CUNHA, 2007, p. 19), “*Temporada de Teatro Nacional*” (RAMA, 1940 *apud* CUNHA, 2007, p. 19), “*La Fontaine y sus fábulas, por Carlos Vossler*” (RAMA, 1948 *apud* CUNHA, 2007, p. 20), “*Generación va y generación viene*” (RAMA, 1948 *apud* CUNHA, 2007, p. 20).

⁴ Segundo Cunha (2007, p. 19) e Blixen (*apud* CUNHA, 1986, p. 20), as publicações da revista *Entregas de La Licorne* voltam-se a temas latino-americanos.

contribuíram para o desenvolvimento progressivo dos conceitos de Ángel Rama. Seus artigos e ensaios publicados em *Marcha*⁵ geralmente tratavam de aspectos políticos, sociais, econômicos e culturais latino-americanos ou criticavam as metodologias aplicadas à análise desses temas. Além disso, Cunha (2007, p. 21) associa as experiências em artes dramáticas com docência, atuação⁶, escrita de ensaios⁷ e peças⁸ ao interesse de Rama pelos acontecimentos culturais desse contexto não restritos à literatura e à sua preferência pela “dinâmica do diálogo intelectual”⁹ geradora de discursos polêmicos.

Ángel Rama expõe inicialmente sua perspectiva latino-americana em publicações avulsas cujo repertório teórico-crítico se amplia gradualmente. Dessa rede teórica, Cunha (2007, p. 111-128) retorna às bases antropológicas do ensaio *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de Fernando Ortiz, como o positivismo e o funcionalismo de Malinowski, e explica como a plasticidade cultural, estabelecida pelo antropólogo Vittorio Lanternari, ressalta o caráter criativo da transculturação narrativa latino-americana. Confronta também os discursos de integração cultural do subcontinente em Pedro Henríquez Ureña, Mariano Piccón Salas e Ángel Rama, este influenciado pelas pesquisas de Antonio Candido, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro.

Ligia Chiappini (2013, p. 47-65) acentua a identificação desse intercâmbio teórico com a antropologia ao citar mais referências da teoria de Ángel Rama à antropologia estrutural e funcionalista, a exemplo de Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski, Franz Boas, Marcel Mauss e Ruth Benedict, a linha hermenêutica ou simbólica de Clifford Geertz e a aproximação do ritual ao drama social em Victor Turner. Cunha (2007, p. 199) acrescenta a influência dos ensaios de antropologia cultural do etnólogo peruano José María Arguedas recopilados pelo crítico uruguaio em 1975. O romance *Los ríos profundos*, de Arguedas, constitui, para Cunha (2007,

⁵ Ver artigos de Ángel Rama selecionados e revistos por Roseli Barros Cunha (2007) que foram publicados em *Marcha*: “*Profecías de América*” (RAMA, 1961 *apud* CUNHA, 2007, p. 92), “*Malas noticias para Latinoamérica*” (RAMA, 1961 *apud* CUNHA, 2007, p. 92), “*Esto es América*” (RAMA, 1962 *apud* CUNHA, 2007, p. 92).

⁶ Ángel Rama participou do grupo teatral organizado por Lincoln Machado Ribas, em 1943, que produziu “Jornadas arqueológicas de teatro”. Montaram *Antígona*, de Sófocles, e *Hipólito*, de Eurípedes, peças clássicas nas quais foi dirigido por José Pedro Díaz e Amanda Berenguer. Fez parte do elenco de *Numancia*, na versão de Rafael Alberti, representada pelo *Teatro del Sodre* sob direção de Margarita Xirgu. Informações retiradas de “Cronologia”, de Hortensia Campanela e Enrique Mrak (2010, p. 39).

⁷ Das críticas teatrais, Cunha (2007, p. 21) cita o artigo de Ángel Rama “*Irrisión e inconsecuencia en el concurso de radioteatralización de la vida de José Gervasio Artigas*”, publicado em *Marcha* em 1950.

⁸ Ángel Rama escreveu *Lucrecia*, estreada pela Comédia Nacional em 1959; *La inundación*, de 1958, e *Queridos Amigos*, peça com menção no concurso da Comédia Nacional de 1958. Ver essa informação em “Cronologia”, de Hortensia Campanela e Enrique Mrak (2010, p. 42).

⁹ Ver “dinâmica do diálogo” em *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*, de Roseli Barros Cunha (2007, p. 21).

p. 198), o “caso exemplar” da transculturação narrativa analisado anteriormente pelo crítico literário.

A convergência da oralidade, do mito, da dramatização e da música no gênero romance caracterizam a série literária da qual o romance arguediano constitui o principal exemplo de transculturação narrativa. As categorias “oralidade” e “drama” estendidas pelo crítico uruguaio à produção literária latino-americana transcultural são abrangentes se confrontadas às noções mais específicas de vocalização do discurso oral e performance aplicadas posteriormente por Paul Zumthor (1993, p. 285) à poesia oral da Idade Média. A partir desse *corpus*, Zumthor (1993, p. 285) acusa o gênero romance e a literatura de marginalizar as tradições antigas medievais ao recusar sua oralidade restringindo as tradições a ela relacionadas à cultura popular. Paradoxalmente, o medievalista (ZUMTHOR, 1993, p. 285) reconhece que a literatura não se livra de ser influenciada pela “lógica discursiva” e pela “nostalgia da voz viva”, pois há uma difusão das tecnologias responsáveis pela gravação dos sons que reforçariam a valorização da voz.

Em *Introdução à poesia oral*, ao lançar as bases de uma poética da voz, Zumthor (2010, p. 10-11) ressalta que as tradições orais se fazem presentes nas manifestações escritas ocidentais, além de manterem forte influência em culturas à margem do escrito. No tratamento estético dado às diferentes tradições da oralidade, aproxima a poesia oral da Idade Média às culturas ameríndias e africanas ao reconhecer a anterioridade dessa abordagem em pesquisas de antropologia e etnografia. A perspectiva de Zumthor, ligada diretamente à performance, é semelhante à de Rama no que diz respeito à ênfase aos aspectos estéticos das tradições orais e à valorização das interferências delas na escrita literária. Ambos expõem o etnocentrismo característico de concepções de literatura restritas ao texto escrito.

Para complementar a gênese da transculturação narrativa realizada por Roseli Barros Cunha a partir do neologismo de Fernando Ortiz e de outras referências de antropologia e estudos culturais, acrescento a pesquisa à recorrência do ensaio cubano à lírica e às alegorias medievais. Nesse aspecto, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* enfatiza, de forma semelhante a Zumthor¹⁰, o papel das tradições orais medievais, mas como recurso

¹⁰ As pesquisas de Zumthor são frequentemente revisitadas em estudos de edições de narrativas indígenas, como *A captura da voz*, de Sônia Queiroz e Maria Inês de Almeida. Por sua vez, Graça Graúna, em *Contrapontos da literatura indígena no Brasil*, retorna ao conceito de transculturação em Fernando Ortiz e Ángel Rama. Pretendo abordar essa diferença no capítulo da tese em que analisarei o livro *Antes o mundo não existia*, de Umusi Pārökumu e Kēhírī Tōrāmã. O uso da alegoria em Ortiz e Rama e relacioná-la à “literatura” produzida na Idade Média já indicariam que ambos já identificavam as tradições orais nos textos europeus e latino-americanos.

argumentativo utilizado por Ortiz recuperado em Ángel Rama para analisar as polêmicas literárias latino-americanas.

Em *Transculturación narrativa en América Latina*, a seleção de obras nas quais as tradições orais poderiam ser tomadas como “matéria plástica” recuperada pela narrativa literária constituiu-se em meio às contendas literárias e políticas que tensionam o contexto cultural de Ángel Rama. Marcela Croce¹¹ publicou, em 2006, uma antologia de discursos polêmicos da América Latina no século XX, ligados ao caso Padilha e aos embates entre José María Arguedas, Julio Cortázar e Mario Vargas Llosa. A argumentação de Ángel Rama explora a belicosidade discursiva da cena intelectual hispano-americana no período de 1968 a 1971, sobretudo no que tange às críticas às limitações do êxito comercial latino-americano aos escritores que fizeram parte do *boom*.

Mabel Moraña (2013) examina os dilemas dessa contenda desenvolvida nas sociedades pós-coloniais da região andina vinculadas à cultura Ocidental. Tais impasses constituem paradoxos ou ambiguidades retomados pelas temáticas e pela relação dos personagens com a cultura indígena latino-americana nos romances *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, e *El hablador*, de Mario Vargas Llosa. A mesma instabilidade compõe as performances desses escritores que contribuíram para a divulgação de suas obras aliada, no primeiro, à utopia e ao suicídio em 1969, e, no segundo, ao êxito de alcançar o Prêmio Nobel de Literatura em 2010. Para interpretar o processo tradutório dessas obras e as ações de seus autores, Moraña recorre ao conceito de *double bind* (duplo-vínculo), de Gayatri Spivak¹², segundo o qual é possível gerar mensagens conflitantes no processo tradutório (SPIVAK, 2012 *apud* MORAÑA, 2007, p. 27).

As ambiguidades das mensagens envolveriam performances e textualidades de escritores atravessadas pelas tensões da abertura do mercado nacional ao global e pelas sobreposições de idiomas e culturas. Moraña (2007, p. 27) nota também que a admiração de Ángel Rama pela transculturação do quéchua ao espanhol em *Los ríos profundos* é “desqualificada” pelo questionamento de Vargas Llosa em *La utopia arcaica* à “autenticidade dos conteúdos culturais” do romance arguediano. Para Llosa (2019), a transculturação se operou numa matéria alheia à realidade, moldada pela escrita de Arguedas como “fabulação literária” a partir de suas experiências históricas subjetivadas da mesma forma que suas traduções do quéchua para o espanhol constituíram recriações. O arcaísmo da utopia arguediana, assimilado à barbárie, ao primitivismo e ao telurismo, configuraria a ficção do indigenismo.

¹¹ Ver *Polemicas intelectuales en América Latina*, de Marcela Croce (2008, p. 86).

¹² Ver *double bind* (duplo-vínculo) em *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, de Gayatri Spivak.

A leitura de Llosa procura redimensionar a polêmica entre Arguedas e Cortázar e expõe o *double bind* da utopia e do dilema arguedianos. O “conservadorismo cultural” de Arguedas apontado por Llosa tomaria forma de duplo-vínculo do pré-modernismo à modernidade, do pensamento mágico quéchua ao marxismo, do reconhecimento da marginalidade em que vivia o mundo indígena à busca por superá-la. Segundo Moraña (2013), esses conflitos interculturais expandidos para o campo latino-americano durante a Guerra Fria situam a dimensão simbólica das sociedades pós-coloniais num campo de batalhas em torno da língua. O jogo retórico da cena literária latino-americana desse contexto se deixa envolver pela dinâmica do duelo¹³.

Em *Transculturación narrativa en América Latina*, o uso da alegoria¹⁴ atenua as previsíveis reações negativas de setores envolvidos nessas polêmicas culturais e políticas do contexto da Guerra Fria. Embora contribuísse para evitar que a argumentação de Rama se amparasse no biografismo ou na ilusão referencial, a escolha dessa estratégia é acompanhada pelo caráter redentor de seus panoramas literários. Ao situar as disputas literárias no mapa latino-americano e encobri-las com a alegoria do combate de estilos de época, explorada no primeiro capítulo desta tese, o discurso crítico de Ángel Rama se modaliza. Evita, assim, expor diretamente os agentes (escritores) envolvidos na contenda cosmopolitas versus indigenistas ou regionalistas. Mesmo adotando esse recurso, identifica as inconsistências produzidas pelas avaliações da recepção crítica direcionadas às narrativas transculturais como o romance *Los ríos profundos*.

A alegoria já se fazia presente no ensaio de Fernando Ortiz que constituiu base para o conceito de transculturação narrativa. A introdução de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* contém uma breve citação ao *Libro de buen amor*, de Juan Ruiz, escritor pertencente à tradição literária medieval. A alegoria e a paródia medievais de Ruiz, mediadas pela teoria musical, ajudam a compor o estilo e o conceito de Fernando Ortiz. Sob a lente da transculturação, o ensaísta cubano examina o histórico do povoamento, os contatos interculturais, a economia e a cultura cubanos. Ángel Rama utiliza esse conceito antropológico para rever os debates polarizados de escritores e críticos literários de 1960 a 1980 distribuídos nas concepções de universal e local, tradição e vanguarda / modernidade, cosmopolitismo e regionalismo / (neo) indigenismo. Recorre também à alegoria e ao contraponto musical a fim

¹³ Jaime Vilarreal (2020), assim como Moraña (2013), identifica uma relação de combate ou conflitiva apresentada pelos ensaios de Ángel Rama. Vilarreal (2020) aproxima essa estratégia argumentativa em Rama à concepção de alegoria das derrotas desenvolvida por Idelber Avelar (2000) para explicar a presença de uma tradição redentorista entre escritores pós-modernos na América Latina.

¹⁴ Ver alegorias da leitura, formas e perspectivas de ler aplicadas à obra de José María Arguedas em *Descaminhos do moderno em José María Arguedas*, de Rômulo Monte Alto (2011, p. 33-38).

de expor como as fases de ruptura estética desses movimentos redimensionam as tradições orais no discurso literário e interferem na linearidade da historiografia literária. Os conflitos gerados pelas polarizações repercutiriam nas narrativas do subcontinente, principalmente concentradas no gênero romance.

A antropologia e o domínio de conteúdos das artes dramáticas conduzem a crítica de Ángel Rama às limitações do mapeamento literário aplicado a romances latino-americanos pelo artigo “*Novela primitiva y novela de creación en América Latina*”, de Mario Vargas Llosa em 1969. Como alternativa à leitura de Llosa do romance *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, o crítico uruguaio identifica os narradores etnógrafo e transculturador, utiliza o conceito de transculturação e categorias retiradas da teoria musical e da dramaturgia. A alegoria, o conceito oritiziano de transculturação e a produção de panoramas literários da América Latina introduzem a segunda operação argumentativa efetuada em *Transculturación narrativa en América Latina*: rever a superficialidade de parte da recepção crítica ao comentar ou ignorar as relações interculturais e interartísticas de *Los ríos profundos*.

Ángel Rama alia a tessitura do romance arguediano à etnografia e às relações entre tradições orais indo-mestiças, gêneros literários e idiomas. Esse segundo movimento pretendia alterar as coordenadas de estudo da literatura latino-americana limitada às séries literárias e culturais hispano-americanas em *La utopia de America*, de Pedro Henríquez Ureña. A transculturação narrativa parece retomar o estudo das plantas das aldeias no primeiro volume de *Mitológicas*¹⁵, de Lévi-Strauss (2004, p. 63), ao relacionar literatura, música e tradições orais à perspectiva geocultural da América Latina com o conceito de comarca cultural. Nesse aspecto, a montagem da teoria de Rama se assemelha à de Silviano Santiago em “O entre-lugar do discurso latino-americano”. Ambos buscam conceitos para explicar a produção literária da América Latina relacionados à antropologia e à filosofia.

No âmbito biográfico, a correspondência entre Ángel Rama e Antonio Candido, Darcy e Berta Ribeiro apresenta breves relatos sobre o exílio e a expansão das ditaduras na América Latina. Desencadeiam também reflexões teóricas e trocas de repertórios bibliográficos. O conceito de sistema literário, estabelecido por J. Tynianov (1976, p. 106-117), é instrumental teórico comum a Antonio Candido e Ángel Rama¹⁶. Adaptaram o conceito formalista aos seus objetivos de seleção e ordenação de obras literárias que incluem analisar os seus contextos de

¹⁵ Cf. Esquema teórico e planta da aldeia bororo em *Mitológicas I: O cru e o cozido*, de Claude Lévi-Strauss (2004), p. 62-63.

¹⁶ Em *Ángel Rama, Emir Rodríguez Monegal y el Brasil: dos Caras de un proyecto latinoamericano*, Pablo Rocca (2006, p. 250-256) demonstra como as teorias de Antonio Candido e Ángel Rama recorrem ao conceito de sistema literário elaborado inicialmente por J. Tynianov em “Da evolução literária”.

produção e recepção literárias brasileiras e hispano-americanas. A função contrastiva possibilitaria correlacionar aspectos formais das obras limitadas à determinada série literária a outras séries e sistemas.

Mobilizadas pelos intelectuais latino-americanos, essas ferramentas teóricas formalistas reúnem, dinamicamente, conjuntos de obras sob critérios geopolítico-culturais da América Latina. As séries e o contraste entre os sistemas da obra e da Literatura estabelecidos por Tynianov (1976, p. 106-117) repercutiram nas revisões do campo literário do subcontinente em *Transculturación narrativa en América Latina*. Esse ponto de convergência metodológico dos intelectuais identificado por Pablo Rocca (2006, p. 250-253) constitui tópica apresentada pela correspondência de Rama e Candido. Entrelaçam-se a ela relatos fragmentados que tematizam o contexto histórico e editorial de produção das cartas referente às décadas de 1970 e 1980, período marcado pela proliferação de regimes autoritários em países latino-americanos e pela Guerra Fria.

As correspondências de Rama, Darcy Ribeiro e Berta Gleiser Ribeiro também trazem relatos entrecortados pelos bastidores históricos de suas atividades intelectuais. O contato inicial deve-se ao deslocamento compulsório de Darcy Ribeiro para o Uruguai, posteriormente acompanhado por sua esposa Berta Gleiser Ribeiro. Darcy Ribeiro foi docente na *Universidad de la República* após sua chegada ao Uruguai. Ángel Rama o entrevistaria para periódico *Marcha*. Esses contatos promoveram intercâmbio de repertórios políticos, disciplinares e culturais localizado no campo teórico desses intelectuais. A transculturação narrativa contém pontos de contato com a antropologia de Darcy Ribeiro no que se refere às revisões ao mapa político-cultural latino-americano e ao conceito de transfiguração étnica, explicitado pelo antropólogo em 1970 ao lançar *Os índios e a civilização*.

Por sua vez, a correspondência mantida entre Berta Gleiser Ribeiro e o intelectual uruguaio o leva a conhecer a publicação brasileira mais próxima à antropologia e à etnografia exercidas por José María Arguedas. *Transculturación narrativa en América Latina* revê os ensaios antropológicos de Arguedas recopilados pelo crítico uruguaio em *Formación de una cultura nacional indoamericana* (edição de 1975); a recepção crítica do romance *Los ríos profundos* além de tecer breve comentário sobre o relato desana de autoria indígena editado com a colaboração de Berta Gleiser Ribeiro. É preciso considerar que a pesquisa da antropóloga e o livro de mitologia *Desana Kehípōrã* estabelecem um contraponto ao exemplo de transculturação narrativa e à mestiçagem cultural identificados pelo crítico literário na obra de José María Arguedas. É nesse sentido que enfoco *Antes o mundo não existia*.

Diante do exposto, esta tese se estrutura em quatro capítulos. O primeiro capítulo “Contrapontos da transculturação” retoma a base do conceito de transculturação narrativa. Revisita-se a sua elaboração no ensaio de Fernando Ortiz mediada pela “literatura” medieval, bem como as especificações introduzidas pela teoria de Ángel Rama ao pesquisar as abordagens das tradições orais nas narrativas latino-americanas, principalmente a desenvolvida em *Los ríos profundos*. Para tanto, recorre-se à concepção de que a alegoria é um *tropo* com definições adaptáveis a diferentes conceitos e finalidades, seguindo a releitura dessa figura em Benjamin a partir da pesquisa de João Adolfo Hansen em *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. As concepções de história na ensaística de Fernando Ortiz e Ángel Rama serão relacionadas às hipóteses de leitura da recepção em geral e, principalmente, às suas referências antropológicas identificadas pela tese de Roseli de Barros Cunha.

O capítulo “Transculturação, arquivo e repertório” retorna ao mapeamento tradicional da literatura latino-americana e às alterações propostas pela transculturação narrativa. Rama as justifica ao rastrear o repertório oriundo das tradições orais indígenas e mestiças em narrativas e avaliar a metodologia etnográfica e antropológica usada na pesquisa de relato mítico. Em “Cartografias da América Latina”, compara-se a abordagem da antropologia e da etnografia na transculturação narrativa a de outras teorias. Destacam-se, nesse recorte, a releitura do imaginário europeu no início da colonização realizada pelos ensaios de Pedro Henríquez Ureña, a noção de entre-lugar proposta por Silviano Santiago como alternativa crítica à polarização localizada nos termos “selvagem” e “civilizado”, além do “jogo da diferença” estabelecido por Jacques Derrida como contraponto às concepções saussurianas de signo, significante e significado.

Serão consideradas também as limitações do arquivo identificadas pelas pesquisas de Diana Taylor voltadas à memória viva que gera repertório e de Reinaldo Marques que propõe uma atuação anarquivista nos estudos dos materiais pertencentes a acervos. Em “Arquivos literários e a reinvenção da literatura comparada”, Marques (2015, p. 13-28) propõe que se pense o arquivo da cultura letrada numa perspectiva multilíngue de forma a promover uma “literalidade responsável”. Trata-se de examinar também a prática tradutória, resgatar rastros das línguas em extinção no material arquivado e abordar seu caráter heterogêneo sem se restringir a textualidade da cultura letrada.

A revisão do conceito de arquivo é acompanhada pelo estudo da correspondência de Ángel Rama com intelectuais brasileiros. Em 2015, Haydée Ribeiro Coelho e Pablo Rocca¹⁷

¹⁷ Cf. *Diálogos latino-americanos: correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*, organizado por Haydée Ribeiro Coelho (2015) e Pablo Rocca (2015).

organizaram a correspondência do intelectual uruguaio com Berta e Darcy Ribeiro. Paralelamente, o crítico uruguaio mantém correspondência com Antonio Candido publicada apenas por Pablo Rocca¹⁸ em 2018. Fragmentos dessas vozes compõem rastros de um conjunto de circunstâncias que obriga o crítico uruguaio a buscar alternativas de trabalho junto a outros intelectuais latino-americanos a fim de superar as restrições impostas pelo contexto político-cultural. A análise da correspondência, desenvolvida pelo capítulo, explora características composicionais desse gênero textual estabelecidas por Geneviève Harouche-Bouzinac em *Escritas epistolares*.

Em “História, memória e teoria na correspondência”, foram analisadas as contribuições dos diálogos de Ángel Rama com Antonio Candido¹⁹, Darcy e principalmente Berta Ribeiro²⁰ que são relevantes para esta tese. A correspondência desses intelectuais foi produzida no contexto histórico da Guerra Fria e da expansão das ditaduras na América Latina. A linguagem mobilizada pelo discurso epistolar contém relatos fragmentados que encenam as dimensões cotidiana, profissional e política desse período. É justamente a experiência de exílio que possibilita o contato de Ángel Rama e Berta Ribeiro e, por conseguinte, posteriormente, leva-o a conhecer a pesquisa de campo desenvolvida pela antropóloga e o material dela resultante.

O segundo capítulo se encerra, em “Percurso da mitologia indígena”, com a análise da correspondência de Ángel Rama e Berta Ribeiro publicada e organizada por Haydée Ribeiro Coelho e Pablo Rocca. A primeira edição do livro *Antes o mundo não existia: a mitologia heroica dos índios Desana*, de Umusi Pārōkumu (Firmiano Arantes Lana) e Tōrām̃ Kēhíri (Luiz Gomes Lana)²¹, foi enviada por Berta Ribeiro a Ángel Rama que acaba por dedicar uma breve análise a esse livro em *Transculturación narrativa en América Latina*. A mitologia, publicada no suporte livro, é exemplo de transculturação narrativa apresentado pela teoria de

¹⁸ Cf. *Conversa cortada*: a correspondência entre Antonio Candido e Ángel Rama: o esboço de um projeto latino-americano 1960-1983, publicação organizada apenas por Pablo Rocca (2018).

¹⁹ Trata-se da correspondência publicada e organizada por Pablo Rocca (2018) em *Conversa cortada*: a correspondência entre Antonio Candido e Ángel Rama: o esboço de um projeto latino-americano 1960-1983.

²⁰ Trata-se da correspondência publicada e organizada por Haydée Ribeiro Coelho (2015) e Pablo Rocca (2015) em *Diálogos latino-americanos*: correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro.

²¹ Na primeira edição do livro, publicada em 1980 pela Livraria Cultura Editora, que contou com a colaboração de Berta Ribeiro, os nomes dos escritores indígenas apresentam a seguinte grafia: Umúsin Panlōn Kumu e Tolamān Kenhíri. A antropóloga (RIBEIRO, 1980, p. 47) consultou Miriam Lemle, linguista do Museu Nacional, para fixar os símbolos gráficos na transcrição de palavras nas línguas desana e tukano. Mudam a grafia para “Umusi Pārōkumu” e “Toram̃ Kēhíri” na segunda edição do livro, publicada em 1995 pela União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIR), com a revisão e organização da antropóloga Dominique Buchillet, Umusi Pārōkumu e Toram̃ Kēhíri. Essa mudança talvez se explique, seguindo as informações oferecidas por Carlos Alberto Ricardo (1995, p. 12) na apresentação da segunda edição, pela escolha de Dominique Buchillet realizar a grafia das palavras indígenas de acordo com “Proposta para uma grafia unificada da língua Tukano”, documento resultante das discussões realizadas nos seminários destinados aos professores Tukano da região organizados pela linguística Odile Renault-Lescure. À exceção da grafia de “Umusi”, permanecem com a mesma grafia na edição de 2019 pela editora Dantes, organizada por Anna Dantes.

Rama. Além da correspondência, aborda-se a produção intelectual de Berta Ribeiro resultante do seu trabalho etnográfico, o perfil de Casimiro Békšta²² delineado pelas crônicas de José Ribamar Bessa Freire e os conceitos de tradução e edição utilizados nas pesquisas de Sônia Queiroz e Maria Inês de Almeida.

O capítulo “Da correspondência à edição” divide-se em duas seções. Na primeira, seleciono registros que mostram como Franz Knobloch mediou a correspondência entre Berta Ribeiro e Luiz Gomes Lana, repassando cartas de ambos. Contextualizo também os pedidos de referencial bibliográfico de Franz Knobloch a Berta Ribeiro. Constituem cópias de relações de viagem produzidas por padres jesuítas centro-europeus que atuaram no estado do Grão Pará durante o período colonial reunidas por Alberto Lamago em *A terra Goytacá*. Consulto, ainda, a edição semidiplomática desses documentos produzida por Maycon Henrique dos Santos Pereira (2020) e a pesquisa de Cássio Pinheiro Prudente (2017). Analiso o ensaio de *Lungo il Cauaboris (Storia di una missione)* no qual Franz Knobloch apresenta um panorama da atuação missionária e pontua aspectos da cultura indígena do alto Rio Negro.

Para contextualizar a passagem dos salesianos nessa região, foram destacados trechos da biografia de Antônio José Góes produzida por Leonardo Ferreira de Almeida. Na segunda seção do capítulo, complemento esse contraponto salesiano ao tradicionalismo da ordem com a análise do documentário *Agonia di un popolo che canta* e do ensaio “*La grande festa delle ossa carbonizzate*”, do padre Luigi di Stefano. O capítulo se encerra com a retomada dos conceitos de transculturação narrativa e performance associados à concepção de ritual veiculada nas partes do capítulo e em trechos de *Antes o mundo não existia*.

O quarto capítulo da tese, intitulado “Catálogo de exposição e edição crítica” volta-se à análise da produção intelectual e da correspondência de Berta Ribeiro, Dominique Buchillet e Casimiro Békšta. Além de analisar e comparar o relatório “Os índios do Rio Tiquié (AM) e o Projeto Calha Norte”, de Berta Ribeiro (1989), e o artigo “O laboratório Tukano do Projeto Calha Norte”, de Dominique Buchillet, selecionei tópicos das cartas dessas antropólogas que pontuam as suas dificuldades de realizarem suas pesquisas de campo e divulgarem os resultados do trabalho etnográfico. Acrescentei referencial bibliográfico ao capítulo que permitisse estabelecer relações entre os nomes citados pelos missivistas nas cartas e o contexto histórico, político-cultural das comunidades indígenas do alto Rio Negro.

A polêmica estabelecida nas cartas de Berta Ribeiro e Casimiro Békšta sobre o catálogo da exposição “Os índios das águas pretas: uma área cultural no noroeste do Amazonas” também

²² Na *Cartilha Tukano*, de autoria do sacerdote, seu nome é grafado “Casimiro Békšta”. Manteve-se o nome da cartilha. Outras publicações o citam com as seguintes variantes: “Casimiro Beksta” e “Casimiro Béksta”.

constitui outra t3pica do discurso epistolar abordada no quarto cap3tulo. Esse evento foi reproduzido em formato de miniexposi33o realizada nos povoados ind3genas de Pari-Cachoeira e S3o Jo3o Batista. A media33o, o conflito e a insist3ncia em manter a interlocu33o entre os missivistas ser3o alvo da an3lise de seus discursos epistolares. Esse material cont3m desde coment3rios sobre tradu33o, refer3ncias de material bibliogr3fico, relatos acerca da dificuldade das pesquisas de campo, seus produtos e envolvimento com as comunidades ind3genas.

Para contextualizar a pr3tica educativa de Casimiro B3k3sta, de forma a tornar mais complexa, o cap3tulo analisa cartilhas de l3nguas ind3genas por ele elaboradas confrontadas a sua entrevista que refaz, na forma de relato de experi3ncia, o seu trajeto de docente das comunidades em contato com a cultura dos alunos ind3genas. A abordagem aqui apresentada para a introdu33o do salesiano no contexto educativo amaz3nico parte tamb3m da an3lise do curso de l3ngua geral *O selvagem*, de Jos3 Vieira Couto de Magalh3es. Os crit3rios de sele33o de mitos e a concep33o de l3ngua e linguagem dessa obra ser3o confrontados 3s abordagens do nheengatu oferecidas pela etnografia de Ermanno Stradelli e Maximiano Jos3 Roberto e an3lise da *Grammatica e Vocabul3rio portuguez-nhe3ngat3 e nhe3ntat3-portuguez*, de Stradelli.

A segunda parte do cap3tulo compara as notas de rodap3 da 1ª edi33o de *Antes o mundo n3o existia* 3s da 2ª e ao manuscrito que deu origem ao livro. As palavras ind3genas desses materiais ser3o confrontadas 3 luz das pesquisas etnolingu3sticas de Odile Renault-Lescure (1991) e Bruna Franchetto (2008). Em “As notas e os mitos”, ser3o relacionadas as particularidades lingu3stico-discursivas da mitologia manuscrita 3 sua textualiza33o em paratextos e textos que integram as duas edi333es de *Antes o mundo n3o existia*. As notas podem ser predominantemente tomadas pela diversidade das l3nguas ind3genas, como ocorre na primeira edi33o, ou acompanhadas de imagens, a exemplo da segunda edi33o.

Por fim, nas se333es dedicadas a objetos cerimoniais do mito de origem e a cartografias ind3genas, prop3e-se uma leitura para a mitologia *Desana Keh3p3r3* voltada aos seus processos de tradu33o, textualiza33o, 3 signific33o da sua iconografia e 3 musicalidade tematizada nos mitos. Ser3o analisadas as tem3ticas da performance, do artes3o e das tecnologias ind3genas incorporadas aos projetos editoriais de *Antes o mundo n3o existia*, principalmente os referentes 3s edi333es de 1980 e 1995. Para tanto, recorro ao conceito de transcultura33o narrativa, de 3ngel Rama, 3 pesquisa etnol3gica de Berta Ribeiro desenvolvida principalmente em *Arte ind3gena, linguagem visual* (1989), “A mitologia pict3rica dos Des3na” (1992; 2000)²³ e *Dicion3rio de artesanato ind3gena* (1988). Consultei tamb3m o livro *Os 3ndios das 3guas pretas: modo de*

²³ No t3tulo do artigo de Berta Ribeiro, a palavra “Des3na”, segue a orienta33o da linguista Miriam Lemle. Outras publica333es seguem a grafia “Desana”.

produção e equipamento produtivo, de Berta Ribeiro (1995), por relacionar aspectos simbólicos do mito de origem às tecnologias do artesanato e aos conhecimentos botânico e ictiológico indígenas. Encerro a tese com a seção intitulada “Cartografias indígenas e transculturação narrativa”, que retoma os documentos referentes ao Projeto Maloca-museu Indígena do Rio Tiquié, formulado por Tõrãmẽ Kẽhíri com a colaboração de Berta Ribeiro em 1990.

1 – CONTRAPONTO DA TRANSCULTURAÇÃO

A teoria de Ángel Rama recorre a outras disciplinas para contestar as estratégias de leitura adotadas pelos críticos literários de 1960 a 1980. A transculturação narrativa, conceito de base antropológica, proposta pelo crítico uruguaio, atendia à necessidade de analisar como escritores transculturadores manejavam o repertório discursivo, linguístico e “dramático”²⁴ das tradições orais, além de recuperarem as tensões históricas geradas pelos contatos de idiomas europeus com línguas indígenas e africanas, dialetos e registros na América Latina.

O percurso argumentativo de Ángel Rama retoma a teoria do etnomusicólogo Fernando Ortiz. O ensaísta cubano confronta a formação da sociedade cubana à literatura da Idade Média, de base oral, à música e ao contexto sociocultural, histórico e econômico da ilha. Rama também revê as interferências da formação histórica do espaço colonial latino-americano no âmbito da produção e da recepção literárias explicadas a partir dos polos cidade e campo, cosmopolitismo e regionalismo. O debate teórico do crítico uruguaio estabelece operadores de leitura com a finalidade de expor ao leitor especialista a recorrência das tradições orais no discurso literário. Inicialmente analisa-se a transculturação estabelecida por Fernando Ortiz e complementada em Ángel Rama tendo em vista as estratégias de argumentação comuns. Para desenvolverem o conceito, ambos recorrem a alegorias e a análises amplas do contexto cultural e histórico latino-americano.

Na segunda parte deste capítulo, serão analisados os panoramas literários e a revisão da crítica ao romance arguediano estudados pelo crítico uruguaio. Direcionando sua análise geral da literatura produzida no continente para a especificidade de *Los ríos profundos*, o percurso argumentativo de Ángel Rama contribui para detectar a fragilidade da classificação oferecida à obra de Arguedas pela tipologia de romances proposta por Mario Vargas Llosa (1969) em *Novela primitiva y novela de creación en América Latina*.

1.1- Contraponto e alegoria

Derivado do latim *punctus contra punctum*, o contraponto se refere à contraposição simultânea de sons instrumentais ou vocais, em formulações polifônicas, no embate de nota

²⁴ Em *Transculturación narrativa en América Latina*, Ángel Rama (1980) recorre à dramatização e ao gênero dramático-musical ópera como operadores de leitura que explicariam o uso das tradições orais no romance *Los ríos profundos*, de José María Arguedas.

contra nota, melodia contra melodia e voz contra voz²⁵. Segundo Lívio Tragtenberg (2007, p. 17), utilizada em motetos e missas dos séculos XVII e XVIII, a técnica contém procedimentos polifônicos aplicados às formas básicas vocal e instrumental. O contraponto oferece direção às vozes e aos sons de instrumentos, além de respeitar a independência de cada uma durante exposições musicais.

Simultânea à preservação da individualidade das vozes, essa pluralidade se organiza, durante a exposição vocal do contraponto, em linhas melódicas cruzadas condutoras de ritmo, forma e harmonia. O princípio de direção, suscetível às interferências dos atos de ver e ouvir, compõe o contraponto musical e o romance polifônico. Caracterizam esse gênero, identificado por Mikhail Bakhtin em Dostoiévsky, o confronto das vozes em diálogos, o dialogismo, a recorrência do narrador ao discurso citado e o uso de estratégias de estilização ou de paródia.

A simultaneidade de vozes própria a essa técnica musical é ferramenta teórica de *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de Fernando Ortiz, que interfere na configuração do próprio gênero ensaio ao relacionar argumentação, musicalidade, economia e história cubanas. Associada ao sincronismo do contraponto, a comparação é desenvolvida no ensaio por meio da montagem de alegorias onde personificações se movimentam em espaços antagônicos. O recurso retórico da alegoria também se encontra presente no discurso teórico de *Transculturación narrativa en América Latina*. Assim como Ortiz, Ángel Rama se volta para os efeitos dos contatos culturais, mas concentrado no campo literário.

Elaborado por meio da remodelagem de artigos e ensaios publicados esparsamente no período de 1974 a 1976, o conceito de “transculturación narrativa”, de Ángel Rama, amplia discussões iniciadas pelo ensaísta cubano Fernando Ortiz em 1940. O crítico uruguaio verifica como as narrativas de escritores latino-americanos estabelecem cosmovisões singulares, transformam a língua e as técnicas narrativas em produtos literários sob a interferência da transculturación, além de examinar os conflitos decorrentes do contexto de publicação dessas obras. Pretende-se analisar como Fernando Ortiz e Ángel Rama utilizam a alegoria associada à belicosidade discursiva para explorarem a transculturación no contexto político-cultural latino-americano a partir de recortes temáticos histórico-culturais.

1.1.1- Alegoria medieval e transculturación

²⁵ A definição e a etimologia do conceito de contraponto seguem a oferecida por Lívio Tragtenberg (2002) em *Contraponto: uma arte de compor*, p. 17.

Antes de definir o neologismo “transculturação” no ensaio *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Fernando Ortiz recorre à citação indireta de trecho do *Libro de buen amor*, escrito na Idade Média por volta de 1330 pelo poeta espanhol e clérigo Juan Ruiz – Arcipreste de Hita. Trata-se de uma miscelânea de textos com temáticas voltadas às incoerências da moral religiosa medieval que contém cantos e orações. Esse manuscrito medieval, preservado em códice, compõe-se de textos líricos que incorporam o *exemplum* moralizante, estratégia argumentativa comum à retórica teológica e à filosofia clássica, as advertências, o gênero cantiga, alguns deles com elementos satíricos próprios às cantigas de escárnio²⁶.

Há também, no *Libro de buen amor*, versos de teor instrucional dedicados às etapas da execução dos rituais católicos e às suas proibições, expondo para o público, dessa forma indireta, os métodos de burlar regras. Figura de linguagem recorrente nos textos de Juan Ruiz, a personificação faz parte de alegorias que associam o “simbolismo linguístico” ao “simbolismo natural” religioso, aprisionado a significações contraditórias²⁷. Fernando Ortiz retorna apenas ao poema *Pelea que uvo Don Carnal con Doña Quaresma*²⁸, de Juan Ruiz, no qual o ato de ler uma carta mescla os gêneros epistolar e lírico:

*Otra carta traya abyerta e sellada,
Buena concha muy grande de la carta colgada:
Aquel era el sello de la dueña nonbrada;
La nota es aquesta, á Carnal fué enbiada:*

*“De mí, doña Quaresma, justiça de la mar,
“Alguaçil de las almas, que se han de salvar,
“Á ty, Carnal goloso, que non te cuydas faltar,
“Enbyote el Ayuno por mí a desafiar:*

*“Desde oy en syete días tú é tu almofalla
“Que seades conmigo en canpo á la batalla;
“Fasta el Sabado Santo darvos hé lyd syn falla;
“De muerte ó de lision non podredes escapalla.”*

*Ley amas las cartas é entendy el ditado:
Vy que venié a mí el un fuerte mandado:
Ca non tenía amor nin era enamorado.
A mí é mi huésped púsonos en cuydado.
(RUIZ, 1967, p. 78-79)²⁹*

²⁶ Ver características das cantigas de escárnio em outros gêneros de cantigas medievais em “O efeito do espelhamento da serrana medieval em Valle-Inclán”, de Maria do Carmo Cardoso da Costa (2008, [n. p.]). Conferir também o uso da alegoria nas cantigas de escárnio em “Cantigas d’escarnho and serranillas: The Allegory of Careless Love”, de J. Dagenais (1991, p. 63).

²⁷ Ver conceito de alegoria tomado a João Adolfo Hansen (1986, p. 4) em *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*.

²⁸ As traduções de textos em espanhol para o português posteriores a esta nota são de nossa tradução para esta tese.

²⁹ “Outra carta trazia aberta e selada, / Boa concha, muito grande, da carta pendia: / Esse era o selo da dona nomeada; / A nota é esta, a Carnal foi enviada: // “De mim, dona Quaresma, justiça do mar, / “Serve das almas,

Com traços de cantiga de escárnio, a lírica de Juan Ruiz satiriza as restrições alimentares do calendário litúrgico. Simula-se o destinatário pagão Carnal para o discurso lírico-epistolar produzido pela remetente Quaresma, figurada como “salvadora de almas”. A mensagem lírica se direciona não apenas aos possíveis leitores da carta, clérigos ou sujeitos pertencentes à camada letrada medieval, mas principalmente aos ouvintes. Para Paul Zumthor (1993, p. 98), em sua pesquisa da “literatura” produzida na Idade Média, a “poesia oral” ou a “poética da voz”, em contraste com a letra, compunha a performance de trovadores ou menestrelis que vocalizavam a lírica para a recepção medieval, sobretudo ouvintes iletrados. O modelo lírico altera-se na performance vocal executada como canto ou canção pelos intérpretes (ZUMTHOR, 1993, p. 183). No pós-medieval, o espaço memorial se reduziria com a produção de arquivo que conduz à gramaticalização da língua vulgar complementada pelo movimento de dissociação dos códigos oral e escrito (ZUMTHOR, 1993, p. 98).

A manutenção de práticas rituais constitui o mote gerador do desafio de Dona Quaresma a Don Carnal, figuras associadas ao calendário medieval que mobilizam outras personificações, a enumeração de soldados postos em combate. Esse conjunto compõe a alegoria do conflito instaurado pela ritualística pascalina que exige a abstinência alimentar ou o jejum anterior às festividades carnavalescas. A lírica de Juan Ruiz, em geral, confronta discursos instrucionais ambíguos. A regra de substituir alimentos proibidos pelo consumo de peixes, os “soldados” de Quaresma, é acompanhada dos procedimentos utilizados pelo oponente para desobedecê-la. Nos seguintes versos de *Pelea que uvo Don Carnal con Doña Quaresma*, um estoque de carnes vermelhas e aves forma o exército de Carnal:

*Pusso en la delantera muchos buenos peones:
Gallynas é perdices, conejos é capones,
Ánades é navancos é gordos anssarones:
Fazían su alardo cerca de los tysones.*

*Estos trayan lanças de peón delantero:
Espetos muy cumplidos de fierro é de madero,
Escudávanse todos con el grand' tajadero:
En la buena yantar estos vien en primero.
(RUIZ, 1967, p. 80-81)³⁰*

que se hão de salvar, / “A ti, doce Carnal, que não te cuidas fartar, / “Envio-te o Jejum por me desafiar: // “Desde hoje a sete dias tu e teu acampamento / “Que esteja comigo no campo para a batalha; / “Até o Sábado Santo se dará a lide sem falha; / “De morte ou de ferimentos, não poderás escapar.” // Li umas cartas e entendi o ditado: / Vi que veio a mim um forte mandado: / Cá não tinha amor nem era enamorado. / A mim e a meu hóspede, nos pôs em cuidado.” (RUIZ, 1967, p. 78-79)

³⁰ “Pus na dianteira muitos bons peões: / Galinhas e perdizes, coelhos e capões, / Patos e bravos e gordos gansos: / Eles gritaram perto das espadas. // Estes traziam lanças de peão dianteiro: / Espetos bem longos, de ferro e madeira, / Escudavam-se todos com a grande tábua: / Na boa janta, estes vêm primeiro.” (RUIZ, 1967, p. 80-81)

No trecho, a temática do corpo se relaciona mais explicitamente à digestão intermediada por figuras de linguagem em sintonia com o exagero dos itens que comporiam um banquete. Encontra-se implícito o erotismo dessa temática ao associá-la à carne e aos deslocamentos gerados pela luta. De acordo com Jacques Le Goff e Nicolas Truong (2006, p. 9), o tema do corpo, abafado pela Igreja na Idade Média, é recuperado pelo renascimento do paganismo. Se o controle do corpo exercido pelo mecanismo de flagelo próprio à ascese integra a civilização Ocidental, o exagero dos banquetes e os carnavais burlescos constituiriam atos anticivilizatórios do mesmo contexto medieval³¹. Essas observações gerais em torno da história e cultura europeias encontram-se mais direcionadas à cultura da Idade Média espanhola nos estudos do *Libro de buen amor*.

A recepção de Juan Ruiz demarca as imprecisões que envolvem o paganismo e o cristianismo na sociedade e na cultura desse período. Segundo Anthony N. Zahareas (2008, p. 413), as condições históricas da Espanha nos séculos XIII e XIV, registrada em documentos produzidos pelos concílios e sínodos, introduzem traços de secularização na doutrina cristã geradores de discursos eclesiásticos contraditórios. As tensões e contradições movimentam a significação no *Libro de buen amor*. Seus temas e suas figuras de linguagem não podem ser tomados como “silogismo”, ignorados ou reduzidos “a axiomas cristãos estáticos” (ZAHAREAS, 2008, p. 413). Fernando Ortiz contempla essas questões, reconhece as contradições e ironias desse texto medieval:

*Hace siglos que un famoso arcipreste de buen humor, poeta español de la Edad Media, dio personalidad al Carnaval y a la Cuaresma y los hizo hablar en buenos versos, poniendo sagazmente en los decires y contradecires del coloquio y en los episodios de la satírica contienda sus contrastes éticos y los males y los bienes que del uno y de la otra le venían a los mortales. Con tal diálogo alegórico el clérigo Juan Ruiz escribió la Pelea que uvo Don Carnal con Doña Quaresma, en un Libro de Buen Amor, ganando resonancia perdurable para su nombre y para el arciprestazgo de Hita, cuya fama sólo se cuenta por la recibida de aquel genial cantor de serranillas amorosas y de toda laya de trovas desenfadadas y agudas.*³² (ORTIZ, 1987, p. 11)

³¹ A contextualização histórica apresentada neste trecho recorre a informações de *Uma história do corpo na Idade Média*, de Jacques Le Goff e Nicolas Truong, p. 60.

³² “Séculos atrás um famoso arcipreste bem-humorado, poeta espanhol da Idade Média, deu personalidade ao Carnaval e à Quaresma e os fez falar em bons versos, pondo sagazmente nos dizeres e contradições do colóquio e nos episódios da satírica contenda seus contrastes éticos e os males e bens que vieram aos mortais de um e de outro. Com tal diálogo alegórico, o clérigo Juan Ruiz escreveu a Luta que Don Carnal travou com Doña Quaresma, em um *Libro de Buen Amor*, ganhando ressonância duradoura para seu nome e para o arciprestado de Hita, cuja fama só se conta pelo recebimento daquele brilhante cantor de serranilhas amorosas e todos os tipos e de toda laia de trovas despidoradas e agudas”. (ORTIZ, 1987, p. 11)

Justificam o início alegórico do ensaio de Ortiz, as preferências pelos gêneros lírico e dramático, além do canto, da dança e da música. A análise histórica da produção agrária em Cuba se sobrepõe às antíteses dos versos satíricos de Juan Ruiz. Na colônia, convivem o antifonário das missas (caderno constituído pelas partes do ofício cantado pelo coro), os contrapontos musicais da guajira e os movimentos de rumba afro-cubanos. Segundo Ortiz (1987, p. 11), a sequência “*pelea que uvo Don Tabaco con Doña Azúcar*”, sugestão para uma possível escrita de quadras populares, é uma “dramática dialética da vida”. O ensaísta parodia os paralelismos e as tensões da alegoria medieval ao usar substantivos próprios que personificam vegetais. Substitui-se o polo Carnal e Quaresma, personagens do discurso contraditório medieval, pelo jogo dialético de produtos agrários cubanos: o tabaco, pertencente à cultura indígena local, e a cana-de-açúcar, transplantada para o território no período da colonização:

Acaso la célebre controversia imaginada por aquel gran poeta sea precedente literario que ahora nos permitiera personificar el moreno tabaco y la blanconaza azúcar, y hacerlos salir en la fábula a referir sus contradicciones. Pero careciendo nosotros de autoridad, así de poeta como de clérigo, para sacar personajes de la fantasía y hacerlos vivir humanas pasiones y sobrehumanos portentos, diremos tan sólo, sin versos y en prosa pobre, los sorprendentes contrastes que hemos advertido entre los dos productos agrarios fundamentales de la historia económica de Cuba. ³³ (ORTIZ, 1987, p. 11)

De acordo com levantamento de Ortiz (1987, p. 94), anterior à colonização espanhola, a ilha era habitada pelos ciboneis e guanajabibes, de cultura paleolítica, posteriormente submetidos pelos taino-arawaco, povos neolíticos, sedentários e com agricultura desenvolvida. Essa segunda onda de povoamento viabilizaria o cultivo do tabaco apenas em suas dimensões curativas e rituais. No decorrer da colonização, caracterizada por apropriação cultural, dominação, práticas de extermínio e escravização movidas pelos exploradores espanhóis contra os povos locais, o cultivo e os usos do tabaco foram modificados a fim de atender padrões de consumo em larga escala. De forma similar, a história do plantio de cana-de-açúcar, iniciada em latifúndios e engenhos coloniais, associa-se à escravidão dos povos “transplantados” para Cuba originários do continente africano. Os efeitos culturais desse histórico violento de

³³ “Talvez a famosa polêmica imaginada por aquele grande poeta seja um precedente literário que agora nos permite personificar o fumo moreno e o branco açúcar, e fazê-los sair na fábula para remeter as suas contradições. Mas sem autoridade, ao mesmo tempo poeta e clérigo, para tirar personagens da fantasia e fazê-los viver as paixões humanas e os presságios sobre-humanos, diremos apenas, sem versos e em prosa pobre, os contrastes surpreendentes que percebemos entre os dois produtos agrícolas fundamentos da história econômica de Cuba.” (ORTIZ, 1987, p. 11).

povoamento e a intensificação dos contatos interculturais, devido aos movimentos migratórios, são revisitados pelo conceito ortiziano de transculturação:

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana acculturation, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola. ³⁴ (ORTIZ, 1987, p. 96-97)

Açúcar e tabaco compõem entidades abstratas confrontadas pelo contraponto de Ortiz associadas à mestiçagem e à distribuição do trabalho em Cuba. Essa técnica musical contribui para definir a transculturação como conceito antropológico cuja finalidade principal seria explicar a mescla de culturas na ilha. Conflitos sociais, culturais e étnicos provocados pelo povoamento colonial e pela consequente exploração de tabaco e açúcar relacionam-se às oscilações sonoras do contraponto na música. Marca-se o ritmo do ensaio com a coesão lexical e a progressão de seus vocábulos distribuídos em campos de significação binários: carnaval, quaresma; negro a mulato, branco a mulato; liberdade, escravidão; a indústria do primeiro produto no campo e a do segundo produto na cidade.

Segundo Livia de Freitas Reis (2010, p. 466), a expansão dos significados desenvolvida por Ortiz com base na relação tabaco e açúcar associa economia à cultura tendo em vista a “arqueologia da formação do povo cubano” cuja base se deu com a mestiçagem e a transplantação cultural e espacial dos povos de origem africana. A transculturação desenvolveu-se historicamente devido à expansão das atividades econômicas coloniais na ilha, seja baseada na cultura local, seja recorrendo a produtos externos, o que provocou deslocamentos populacionais seguidos do atrito de culturas e da consequente neoculturação. Ortiz perpassa o

³⁴ “Entendemos que o vocábulo transculturação expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura para outra, porque este não consiste apenas em adquirir uma cultura diferente, que é o que, a rigor, indica a voz anglo-americana *aculturação*, mas que o processo também implica necessariamente a perda ou desenraizamento de uma cultura anterior, que poderia ser considerada uma *desculturação* parcial e, ademais, significa a consequente criação de novos fenômenos culturais que poderiam se denominar de *neoculturação*. Afinal, como bem sustenta a escola de Malinowski, em todo abraço de culturas sucede como na cópula genética dos indivíduos: a criatura sempre tem algo de ambos os progenitores, mas também é sempre diferente de cada um dos dois. Em conjunto, o processo é uma transculturação, e esse vocábulo palavra compreende todas as fases de sua parábola.” (ORTIZ, 1987, p. 96-97)

histórico da produção açucareira e de tabaco em Cuba a fim de associá-lo à apropriação da cultura indígena e à escravização dos africanos. O final do trecho citado, ao usar o termo cópula, propõe uma analogia entre transculturação e reprodução, no âmbito da biologia, fundamentada pelo funcionalismo de Malinowski³⁵.

Pertencente à geração de intelectuais hispano-americanos da qual fizeram parte Pedro Henríquez Ureña e Alfonso Reyes, o pensamento de Fernando Ortiz influencia-se pela segunda onda positivista do continente constatada por Julio Le Riverend (1987, p. XXX). A ordem linear e progressiva de termos antagônicos presente em sua escrita ensaística insere sua base positivista numa perspectiva histórico-sociológica diversa da escola funcionalista. Voltadas à análise da cultura com o método da observação participante de modo a compreendê-la como universo integrado das culturas nativas à ocidental, as pesquisas de Malinowski contêm generalizações: usa regras que compõem uma perspectiva uniforme das culturas melanésias, suas tecnologias e relações sociais. Segundo Roseli de Barros Cunha (2007, p. 117), esse viés positivista e funcional constituiria um traço de biologismo social na teoria de Ortiz identificado por parte de sua crítica que o associava diretamente à escola funcionalista inglesa seguida por Malinowski.

O ensaio “Uma nova visão da antropologia”, de Eunice Ribeiro Durham (1986, 7-23), exemplificaria essa revisão aos métodos de Malinowski. A metodologia aplicada pelo antropólogo consistia em comparar versões de um “informante” privilegiado com outras e observar o comportamento das pessoas em situações específicas para diferenciar conteúdo emocional de manifestações comportamentais. Segundo Durham (1986, p. 10), buscava-se, a partir da análise de dados coletados, sintetizar a lógica “inconsciente” do observado ao diferenciar o conteúdo emocional e o comentário do comportamento imediato. Malinowski integrava significados de um universo cultural específico num sistema concreto com o objetivo de evitar a fragmentação. Seus temas monográficos, como *kula* – comércio cerimonial e aspecto da vida sexual –, abordavam um aspecto concreto desse povo. Apreendida como sistema, a realidade social se estenderia, no método de Malinowski, aos “conceitos de totalidade, de integração e de inter-relação funcional na análise da cultura” (DURHAM, 1986, p. 11). O problema apontado por Durham (1986, p. 15-16) de se reunir dados numa totalidade ou de universalizá-los seria desconsiderar que ocorrem, simultaneamente, semelhanças e diferenças na cultura examinada. Essa perspectiva lançada aos dados implicaria, segundo Durham (1986), em biologismo:

³⁵ Cf. “Introducción” escrita por Bronislaw Malinowski (1987, p. 3-10) para *Contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco* (1963).

Buscando o que poderia haver de geral atrás da particularidade dos costumes e da especificidade da vida cultural de cada povo, Malinowski estabelece que são as próprias características biológicas do homem que determinam necessidades básicas, as quais, devendo ser satisfeitas por todas as culturas, fornecem parâmetros universais do desenvolvimento cultural, que nos dão, de imediato, sua comparabilidade. Por outro lado, como a satisfação dessas necessidades básicas pode ser realizada de modos diversos, e como qualquer deles implica o estabelecimento de necessidades derivadas, também atendidas de modo específico, explica-se simultaneamente a universalidade da cultura e a particularidade das culturas. Assim referindo as necessidades humanas (básicas e derivadas) a imperativos de natureza biológica, Malinowski tenta fundamentar a universalidade dos aspectos da cultura na universalidade de suas funções últimas. (DURHAM, 1986, p. 16)

As monografias de Malinowski sobre os povos melanésios recorrem à concepção de cultura como uma totalidade integrada por instituições que constituem núcleos de ordenação e correlação. Grupos executariam atividades nessas instituições que apresentam códigos, normas e regras constituídos por sistemas de valores. As atividades, os equipamentos materiais ligados à execução delas, as normas e as regras constituiriam a totalidade ou a estrutura da instituição. A forma orgânica da estrutura indicaria traços de biologismo na antropologia funcionalista de Malinowski revistos pela antropologia contemporânea.

Essa organicidade cultural pressuposta por Malinowski (1978; 1982) é questionada porque, segundo a antropóloga britânica Marilyn Strathern (2006, p. 38-42), realiza uma retomada inadequada da antinomia “sociedade” e “indivíduo”. Sob uma perspectiva contemporânea, oposta ao funcionalismo orgânico e à ideia de controle do individual pelo social, Strathern (2006, p. 40-41) propõe que as performances realizadas em cultos melanésios, aparentemente coletivos, e as trocas de artefatos configuram um microcosmo social ambíguo, pois formam uma “pessoa singular”. Trata-se de pluralidade não tomada como par, semelhante à dualidade do uno andrógino, figura recorrente na linguagem simbólica aplicada aos objetos rituais e costumes melanésios. O oposto a essa revisão se manifesta no adjetivo “cópula”, recuperado por Ortiz (1987, p. 96-97) como termo síntese do discurso teórico de Malinowski com a finalidade de explicar a ocorrência da mescla cultural tendo em vista sua aplicabilidade às formas de povoamento de Cuba. Contudo, a citação da parábola medieval progride no ensaio de Ortiz em novas versões cujas descrições e alterações sintáticas parecem retomar a imprecisão da dualidade proposta por Strathern.

O *Libro de buen amor* revisita os duplos medievais, recorrentes em François Rabelais³⁶, como fartura e escassez, carne e espírito, festividade e penitência, bem como as temáticas da invasão à Península Ibérica pelos mouros, das batalhas nas cruzadas e o histórico das festas dionisíacas desdobrado nos eventos de carnaval. Denis de Rougemont (1993) identifica, nos séculos XII e XIII, o uso de uma linguagem erótica na temática da guerra. Segundo Maria do Carmo Cardoso da Costa (2008), essa associação é explícita em textos líricos do *Libro de buen amor* nos quais Juan Ruiz parece descrever mulheres serranas. Traços grotescos, adjetivos e hipérbolos que acentuam sua força e atividade as diferenciam de damas aristocráticas das cantigas de amor.

Os elementos de escárnio de *Pelea que uvo Don Carnal con Doña Quaresma* se repetem na temática belicosa da carta de Quaresma. Seu selo é documento pontifício que confere autoridade de justiça do mar à remetente. Na descrição do selo apresentada pelo verso “*Buena concha muy grande de la carta colgada*”, a produção de sentidos desliza e indetermina os campos semânticos objeto, animal e humano. O significado enciclopédico da palavra “concha” a define, no campo zoológico, como órgão externo de proteção do molusco, ou seja, constitui parte de seu corpo. Sem o animal, a forma se assemelha a uma caixa acústica. No verso, é também metonímia que desliza os sentidos do signo “concha” na relação parte e todo. O termo figurativiza a difusão do poder da igreja no período medieval pela linguagem escrita e vocalizada proveniente da carta lírica, a proteção do animal pertencente ao ambiente marinho e a zona erógena da remetente. O tamanho exagerado da concha configura traço de escárnio. Predomina, nesse episódio, a temática religiosa em tipos de descrições e nas ações de personagens comuns às cantigas de escárnio e serrana. A carta de Dona Quaresma, instrumento dos ritos litúrgicos, associa penitência a comando já que desafia e lidera exércitos contra os de Carnal.

Se os papéis desempenhados pelos oponentes no campo de batalha propiciam deslocamentos à performatividade de gênero³⁷ da Idade Média, a moral religiosa que enquadra Quaresma desestabiliza a aparente igualdade de funções do período belicoso. Sua vitória momentânea indica o domínio de normas rituais católicas circunscritas ao espaço doméstico da cozinha onde se processa o controle do consumo de alimentos. O lirismo satírico de Juan Ruiz, recitado por menestres e trovadores na Idade Média, de forma a alcançar o público não leitor

³⁶ Cf. *Gargântua e Pantagruel*, de François Rabelais, além de *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*, de Mikhail Bakhtin (1993).

³⁷ Cf. performatividade de gênero em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, de Judith Butler.

com a execução da música, conjuga o entretenimento feudal à persuasão e às ambiguidades da alegoria religiosa.

Em *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Ortiz considera que as contradições e perspicácia do Arcipreste de Hita se manifestam explicitamente nas cantigas serranas. Açúcar e Tabaco, nomes próprios reescritos pela apropriação do título *Pelea que uvo Don Carnal con Doña Quaresma*, refazem o percurso da cantiga de escárnio por associarem elementos étnicos a estereótipos moldados a partir da dicotomia identitária sexo e gênero: a doce e feminina açúcar, o amargo e varonil tabaco (ORTIZ, 1987, p. 11). Os nomes das novas personagens, de origem vegetal, podem figurar também tanto a totalidade quanto as partes do corpo humano. Imbricam-se personificações e metonímias à temática da formação populacional cubana, embora esse procedimento não as restrinja a essa finalidade.

A personificação reúne sentidos derivados das categorias vegetal e humana, o que evita encerrar a significação num dos polos. À exceção da paráfrase “*Pelea de Don Tabaco y Doña Azúcar*” (ORTIZ, 1987, p. 12), as palavras “açúcar” e “tabaco” são grafadas em letras minúsculas no ensaio e inserem-se em sintagmas que indeterminam ou invertem as categorias gramaticais de gênero anteriormente aplicadas às suas versões em nomes próprios. Essas ocorrências se encontram nos trechos: “*El azúcar llega a su destino humano por el agua que lo derrite, hecho un jarabe; el tabaco llega a él por el fuego que lo volatiliza, convertido en humo*” (ORTIZ, 1987, p. 14)³⁸ ou “*dulce y sin olor es el azúcar; amargo y con aroma es el tabaco*” (1987, p. 14). As transformações químicas acompanham as percepções despertadas nos usuários durante o consumo da cana-de-açúcar e do tabaco processados como açúcar, álcool, cigarro, charuto, rapé e diferentes tipos de fumo. Para Ortiz (1987, p. 12-13), essas ervas, já no começo do século XVI, impressionaram invasores europeus por excitarem seus sentidos e propiciarem “novos pecados”. A atração por seus efeitos as tornariam alvo de exploração econômica administrada pela metrópole nesse período.

Em outro trecho, açúcar e tabaco são substantivos comuns determinados pelo artigo definido com a mesma marcação de gênero. Os mecanismos de coesão textual do ensaio recuperam esses produtos derivados de vegetais recorrendo a anáforas geradas pelos pronomes pessoais “ele” e “ela”: “*El azúcar es ella; el tabaco es él.... La caña fue obra de los dioses, el tabaco lo fue de los demonios; ella es hija de Apolo, él es engendro de Proserpina*” (ORTIZ,

³⁸ “O açúcar chega ao seu destino humano através da água que o derrete, transformado em xarope; o fumo chega até ele através do fogo que o volatiliza, convertido em fumaça”. (ORTIZ, 1987, p. 14)

1987, p. 14)³⁹. No nível do texto, a personificação movimenta-se entre o vegetal e o humano de forma a não encerrar a produção de sentidos em um dos campos de significação. Além disso, Ortiz apresenta figuras da mitologia greco-romana em paralelo com as formas de ocupação do espaço cubano, o plantio da cana-de-açúcar em latifúndios e os rituais indígenas de uso do tabaco. “Filha” de Apolo, Açúcar é personificada, situada na categoria de gênero feminino e racializada, pois sua figura se associa aos exploradores brancos de escravizados negros nos latifúndios açucareiros. De forma similar, a personificação do Tabaco, também racializada em “*el moreno tabaco*” (ORTIZ, 1987, p. 11), relaciona-se à população masculina indígena. O tabaco seria “engenho” de Perséfone (Prosérpina), filha de Deméter (Ceres), a Terra, deusa da agricultura.

O sequestro da filha por Hades leva Deméter a abandonar o Olimpo para procurá-la, o que provoca a falta de alimentos no mundo. Hades oferece a Prosérpina uma semente de romã. O ato a fertiliza e a faz permanecer como sua esposa na Terra dos Mortos apenas nas estações do inverno e do outono após acordo com os deuses. A deusa raptada personificaria também o inconsciente e o ciclo vida e morte estacionado ainda na fase da semente enterrada. Segundo Ortiz (1987, p. 14), a referência à Prosérpina justifica o interesse Ocidental pelo Tabaco devido aos seus efeitos ritualísticos e à consequente possibilidade de estabelecer uma analogia entre o produto e o “diabo”, em oposição ao açúcar, criação dos “deuses”, maniqueísmo comum à parábola medieval.

Essa breve alusão à narrativa mítica do sequestro de Prosérpina no ensaio pode ser confrontada pelos leitores aos efeitos do deslocamento forçado de populações no que tange especificamente às mulheres indígena e africanas no contexto colonial. Seguindo ao contato conflituoso de indígenas e espanhóis, a exploração agroindustrial de açúcar, intensificada para acúmulo de capital na metrópole, constituiu o marco histórico da escravização em Cuba e da consequente mudança do perfil étnico populacional. Abandonando a interpretação inicialmente alegórica, Ortiz propõe que as transformações ou a transculturação dos métodos de cultivo desses produtos ocorridas devido a esses contatos culturais e seus efeitos econômicos e sociais os põem em contraponto.

De acordo com Fernando Ortiz (1987, p. 53), o feudalismo da Idade Média teve sua base econômica fundada pelo latifúndio, sistema repetido nas Antilhas. Em Cuba, principalmente os engenhos de açúcar, de base escravista, recuperariam essa estrutura no período colonial. Seguiram um modelo moderno tecnológico de exploração agrária ligado à industrialização que

³⁹ “O açúcar é ela; o tabaco é ele... a cana foi obra dos deuses, o tabaco foi dos demônios; ela é filha de Apolo, ele é engenho de Prosérpina.” (ORTIZ, 1987, p. 14)

envolve estabelecer um sistema de distribuição de terras, recorrer a máquinas e a diferentes meios de transporte na produção de açúcar. Para Ortiz, o cultivo do tabaco se desenvolveu em propriedades menores. Considerando as devidas adaptações tendo em vista o aumento da produção para atingir o mercado, as formas de cultivo da planta foram originalmente estabelecidas pelos indígenas. Ao engenho, caberia a “voz mecânica” propagada pelo absolutismo espanhol que promove a formação das cidades coloniais ao seu redor. Supostamente “liberal” e “revolucionária”, a produção de tabaco, cujo processo inclui seleção e germinação de suas sementes, fixa-se no campo.

A polarização ortiziana tende à defesa da exploração do tabaco, exalta seu caráter autóctone e comenta como os imigrantes se integraram a ela. Contudo, desconsidera a apropriação do espaço e da cultura indígenas decorrente de seu cultivo. Seguindo essa lógica dos polos que se repelem e se aproximam, o ensaio diferencia os modos de produção de cada um. O tabaco é definido sob o espectro de produto “nacional” e descrito com destaque para o seu figurino. O acessório da sua indumentária associa a figura do explorado pela metrópole à pobreza e à humildade. O açúcar carrega a simbologia da corte situada em sua “altiva coroa”, síntese do forâneo, do metropolitano e do patriarcalismo que restringe a hereditariedade da família monárquica a negócios da nobreza. A finalidade de ambos, mesmo com meios diferentes, é a mesma, atingir o mercado:

*Para la economía cubana, también profundos contrastes en los cultivos, en la elaboración, en la humanidad. Cuidado mimoso en el tabaco y abandono confiante en el azúcar; faena continua en uno y labor intermitente en la otra; cultivo de intensidad y cultivo de extensión; trabajo de pocos y tarea de muchos; inmigración de blancos y trata de negros; libertad y esclavitud; artesanía y peonaje; manos y brazos; hombres y máquinas; finura y tosquedad. En el cultivo: el tabaco trae el veguerío y el azúcar crea el latifundio. En la industria: el tabaco es de la ciudad y el azúcar es del campo. En el comercio: para nuestro tabaco todo el mundo por mercado, y para nuestro azúcar un solo mercado en el mundo. Centripetismo y centrifugación. Cubanidad y extranjería. Soberanía y coloniaje. Altiva corona y humilde saco.*⁴⁰ (ORTIZ, 1987, p. 14)

⁴⁰ “Para a economia cubana, também profundos contrastes nos cultivos, na elaboração, na humanidade. Cuidado melindroso com o tabaco e abandono confiante para o açúcar; trabalho continuo num e labor intermitente na outra; cultivo de intensidade e cultivo de extensão; trabalho de poucos e tarefa de muitos; imigração de brancos e tráfico de negros; liberdade e escravidão; artesanato e peonagem; mãos e braços; homens e máquinas; finura e rusticidade. No cultivo, o tabaco traz o *veguerío* e o açúcar cria o latifúndio. Na indústria: o tabaco é da cidade e o açúcar é do campo. No comércio: para nosso tabaco, todo o mundo por mercado, e, para nosso açúcar, um só mercado no mundo. Centripetismo e centrifugação. Cubanidade e estrangeiridade. Soberania e colonialismo. Altiva coroa e humilde saco.” (ORTIZ, 1987, p. 14)

A etimologia de “alegoria” (*allegoría*), palavra de origem grega, relaciona a palavra à fala pública. Se “*allos*” significa “outro”, “*agoreuein*” é falar (dizer), termo que pode se estender à “ágora” grega ou romana, designativo tanto do ato de reunir quanto de espaço de reunião (ROUANET, 1984, p. 37). Sob as perspectivas retórica e hermenêutica, considerando as interferências dos contextos históricos na conceituação da alegoria, João Adolfo Hansen (2006) a define como procedimento ou recurso criativo de expressão empregado pelos autores ou receptores do texto alegórico. Na Idade Média, a alegoria cristã seguiria um conjunto de regras hermenêuticas aplicadas pelo exegeta para interpretar acontecimentos, o que restringe a produção de sentidos. Esse procedimento de leitura a tornaria revelação da “voz do autor das coisas” ou “tradução figurada de um sentido próprio” (HANSEN, 2006, p. 140). Apesar das críticas ao artificialismo da alegoria estabelecidas pelos contextos do Romantismo e do Classicismo, o Renascimento a considera um “dispositivo de invenção” (HANSEN, 2006, p. 140).

No poema medieval, a alegoria poderia ser interpretada como uma crítica à moral religiosa com ambiguidades e traços de cantiga de escárnio. De forma semelhante, o ensaio de Ortiz é tomado de significações também ambíguas cujos sentidos são mobilizados em sua análise histórica dos mecanismos de povoamento e da expansão global desses produtos. Esse percurso argumentativo se desenvolve a partir de uma concepção progressiva da história de Cuba, espaço definido pela metáfora “laboratório geográfico” (ORTIZ, 1987, p. 13). A dualidade da alegoria de Juan Ruiz toma novas formas a partir de figuras imbricadas aos processos de transculturação cubanos cultural e econômico dispostas na textualização do ensaio “musical” de Fernando Ortiz. O histórico de povoamento da ilha, confrontado à distribuição do espaço medieval europeu, e as atividades econômicas nela desenvolvidas constituem vestígios do colonialismo e das possíveis condições de ocorrência da transculturação tornados temas das alegorias de Ortiz.

1.1.2- Guerras literárias: cosmopolitas versus regionalistas

Walter Benjamin (1984, p. 187-188) define a alegoria como método de escrita e crítica, além de distingui-la em barroca e moderna. Em *Origem do drama barroco alemão*, opõe as perspectivas de alegoria e símbolo traçadas por Creuzer em *Mythologie* a trecho da carta de Görres. Creuzer (*apud* BENJAMIN, 1984, p. 185-186) distinguiria os simbolismos místico e plástico artístico, este próprio ao classicismo e à escultura clássica. A representação simbólica submeteria o conceito ao mundo físico e à totalidade momentânea. A alegoria realizaria o

processo de substituição do conceito, desvinculada da concepção de tempo eterno própria ao símbolo. Görres (*apud* BENJAMIN, 1984, p. 187-188) descarta as definições de símbolo como ser e de alegoria como significação. O símbolo seria imutável e comparável à paisagem natural e às plantas. A alegoria constituiria cópia de ideias em progressão móvel e dramática relacionada ao desenvolvimento da história humana.

Revisando Creuzer a partir de Görres, Benjamin (1984, p. 187) propõe que a alegoria barroca também sofre a interferência do instante místico. A figura de linguagem explicitaria a “violência” própria ao movimento dialético de preencher a lacuna entre o “ser visual” e a significação” (BENJAMIN, 1984, p. 188). O traço semiótico da alegoria, explicitado pelo romantismo, conduziria sua argumentação a comparar o caráter visual da alegoria e do símbolo. A categoria “tempo” compreendida como transfiguração do declínio compõe imagens diferentes para essas figuras. Se, no âmbito do símbolo, a história da natureza iluminada pela salvação toma a forma de um rosto, no da alegoria barroca, a face *hipocrática* oferece visibilidade enigmática à “protopaisagem petrificada da história” relacionada aos períodos de declínio e ao sofrimento humano (BENJAMIN, 1984, p. 187-188). Associada ao orgânico, à morte e à melancolia, a alegoria barroca extrai fragmentos ou elementos formais da “natureza-história”, retira-os de seus contextos e de significados habituais, para recompô-los como ruína onde se encena o drama barroco alemão (*Trawerspiel*)⁴¹. Segundo Sérgio Paulo Rouanet (1984, p. 24-25), usado como instrumento de propaganda da Contrarreforma, sua dramaturgia construía a ilusão cênica de tortura e esquartejamentos com recursos operísticos, pantomimas e pinturas perspectivísticas de cenas de batalhas a fim de simbolizar cenicamente o martírio de “personagens alegóricos, simbolizando virtudes e vícios”.

Rastreadas por Benjamin (1989, p. 162) em temas recorrentes de *Fleurs du mal*, de Charles Baudelaire, alegorias modernas, configuradas a partir de imagens estereotipadas, extraídas de seus contextos habituais pelos olhares de transeuntes direcionados às galerias urbanas ou de gravuras, fotografias ou daguerreotípias, seriam transplantadas para o ambiente linguístico lírico. No poema “*Le soleil*”, a alegoria do esgrimista, identificada pela leitura de Benjamin, tornaria a esgrima metáfora do ato de escrita que direcionaria golpes à multidão, metáfora para público cultural.

As ruas estreitas, eliminadas pela reforma, favoreciam o choque entre os transeuntes da massa e os tipos marginalizados como esgrimista salteador, flâneur, dândi, trapeiro embriagado, apache, lésbica, passante ou prostituta. Ao analisar os deslocamentos dessas figuras, Benjamin

⁴¹ Ver alegoria barroca de Walter Benjamin (1984) em *Origem do drama barroco alemão*, p. 235.

retorna à transformação de Paris no século XX promovida pela reforma realizada pelo Barão Georges-Eugène Haussmann, prefeito de Paris no segundo Império encarregado por Napoleão III de modernizar a cidade. Esse projeto estratégico, no que tange às modificações centradas no controle das revoltas populares como as barricadas de 1830 a 1840, consistiu em demolir bairros centrais onde ocorriam os motins e ruas estreitas e sinuosas, substituindo-os por *boulevards*, avenidas largas e retas para reduzir a área de contato da massa com o exército na rua⁴². Segundo esse histórico, o princípio autodestrutivo das figuras heroicas de Baudelaire se deve à impossibilidade de retornarem aos trajetos estreitos que sobrevivem à reforma urbana como ruína ou fragmento de imagens alegóricas.

A revisão da literatura latino-americana com enfoque histórico, a aproximação das contendas estéticas à esgrima e o reconhecimento de que uma cidade pode se construir sob as ruínas de outra constituem temas de Ángel Rama. Aplicada a constituição de seus panoramas redentoristas, a imagem alegórica da esgrima associada à escrita e aos efeitos da transformação das cidades no mercado cultural contribui para que o crítico uruguaio rearticule as obras, sem perder de vista seus aspectos formais, a grupos de escritores e a sistemas literários contextualizados historicamente. A recorrência à alegoria em sua dimensão conceitual ou inventiva relaciona a montagem da teoria da transculturação narrativa ao contexto histórico-cultural latino-americano. A argumentação de *Transculturación narrativa en América Latina* se produz a partir de uma rede onde se movimentam gerações de intelectuais nos contextos histórico, cultural e político da cena literária latino-americana desde a colonização.

Segundo Eduardo Coutinho (2004, p. 140), estudos críticos das décadas de 1980 e 1990 tendiam a questionar as seleções literárias baseadas em valores hegemônicos que restringiam o cânone literário e os estudos de literatura comparada aos conceitos de “idioma canônico” e “nação”, este associado à ideia de “Estado Nação”. De acordo com Coutinho (2004, p. 140), o caráter acumulativo da História da Literatura e a redução do literário à “compilação de formas e temas” cede lugar à perspectiva histórico-literária mais dialética do emissor que produz seu discurso histórico oscilando entre o passado e o presente ao analisar o significado dos acontecimentos para grupos específicos.

Elaborada na década de 1980, a teoria do crítico uruguaio procura um caminho alternativo à metodologia da historiografia tradicional baseada em critérios cronológicos e canônicos de organização e seleção das obras literárias. Trata-se de estabelecer ações que

⁴² Ver comentários sobre o projeto de Barão Georges-Eugène Haussmann em “A cidade, lugar estratégico do enfrentamento das classes: insurreições, barricadas e haussmannização de Paris nas *Passagens de Walter Benjamin*”, de Michael Löwy (2006), p. 105.

ofereçam visibilidade e abertura a novas séries literárias de forma a posicioná-las nas sequências lineares de estilos de época. Seguindo um roteiro dramático, os recortes histórico-literários de Ángel Rama tornam os escritores e os estilos de época atores de contendas localizadas nos espaços rural e urbano da América Latina. A roteirização traçada para a alegoria desse embate possibilita ao crítico montar sequências de panoramas para as tensões históricas e políticas comuns às produções literárias do continente. O colonialismo, os movimentos de independência, as rupturas democráticas em diferentes países da América Latina e a Revolução Cubana, contraditória por suprimir direitos individuais, constituem contextos históricos mais amplos onde se desenvolvem conflitos debatidos pela escrita ensaística de Ángel Rama. Incidiriam três princípios cíclicos nessas segmentações históricas. De acordo com o panorama de movimentos literários latino-americanos estabelecido pelo crítico uruguaio, como se verá a seguir, os princípios de originalidade, representatividade e internacionalismo atravessam ciclicamente essas disputas.

Há alguns antecedentes do período de independência abordados no recorte histórico-literário de Rama que ajudam a compreender como ocorreu a organização do espaço colonial hispano-americano. A monarquia espanhola sob a coroa dos Habsburgos apresentava um frágil absolutismo, pois foi unificada sob as coroas de Aragão, com poder mais centralizado e estável; e Castela, que seguia o molde descentralizado do feudalismo, limitador do poder do rei⁴³. Nesse período, as cidades espanholas e seus conselhos municipais constituíam polos influentes no regime monárquico.

As estruturas administrativas da América-hispânica seguiam esse modelo descentralizado no qual vilas e áreas rurais se submetiam ao poder municipal do *cabildo* de cada cidade ao seu redor⁴⁴. Com a ascensão dos Bourbons à monarquia, após a Guerra de Sucessão Espanhola do século XVIII, houve a tentativa de seguir o modelo absolutista reforçando o controle espanhol sob os setores administrativos da colônia, o que incentivou os movimentos de independência nas colônias hispano-americanas, também caracterizadas pela descentralização administrativa. Ocorreram rebeliões contra o regime colonial na América Latina com a participação de povos originários, escravizados, homens livres e mestiços. Desses movimentos, destacam-se, na Venezuela, em 1795, sem êxito, a insurreição comandada pelo

⁴³ As informações sobre a dinastia dos Habsburgo foram retiradas de “Soberanías en lucha”, de A. Annino, p. 230-242.

⁴⁴ Ver administração colonial e dinastia dos Habsburgo em “Soberanías en lucha”, de A. Annino, p. 241-242.

afro-venezuelano José Leonardo Chirino⁴⁵, inspirado pela Revolução Haitiana⁴⁶ organizada por negros escravizados contra a colonização francesa em Saint-Domingue.

Novos movimentos de independência na Venezuela liderados por Simón Bolívar devem parte de seu ideário emancipatório e integracionista aos acontecimentos do Haiti e à concepção iluminista de Estado. A atuação de Bolívar junto aos movimentos emancipatórios venezuelanos recebeu o apoio Alexandre Pétion no Haiti, independente em 1804, sem contrapartida por parte do libertador venezuelano. O fracasso de se estabelecer uma primeira república na Venezuela, em 1812, resultaria do interesse da elite *criolla* de manter a descentralização política para beneficiá-la em detrimento das populações indígenas e escravizados. Para Simón Bolívar (2009, p. 15), a descentralização, por atender a interesses das elites locais, constituiria uma barreira à independência e organização política de seu país.

Durante a emancipação das colônias hispano-americanas, ocorre, em 1826, o Congresso Anfictiónico do Panamá, com participação do México, Colômbia, Peru e a Centro-América. Embora seu objetivo de firmar um Tratado de União, Liga e Confederação Perpétua não se consolidasse na época, o congresso é citado frequentemente por organizações e estudos de latino-americanistas dos séculos XX e XXI⁴⁷ como momento fundacional da proposta integracionista na América Hispânica. Além de defender a integração do espaço colonial hispano-americano, a exemplo das posições de Simón Bolívar, o discurso emancipatório usa a originalidade como recurso ideológico de oposição às metrópoles europeias recorrente no campo da cultura. Todavia, Ángel Rama identifica o caráter demagógico desse discurso retomado em tópicos recorrentes da literatura:

Esas mismas letras atizaron el demagógico celo de los criollos para que recurrieran a dos reiterados tópicos – el desvalido indio, el castigado negro – para usarlos retóricamente en el memorial de agravios contra los colonizadores, pretextando en ellos las reivindicaciones propias. El indigenismo, sobre todo, en sus sucesivas olas desde el siglo XVIII aludido, ha sido bandera vengadora de muchos nietos de gachupines y europeos, aunque lo que en la realidad éstos hicieron desde la Emancipación, llegada la hora del cumplimiento de las promesas, no les acredita blasones nobiliarios.

⁴⁸ (RAMA, 2008, p. 16)

⁴⁵ Ver “Chirino”, de Dario Azzellini, [n.p.].

⁴⁶ Revolução Haitiana ou Revolução de Saint-Domingue, ocorrida entre 1791 e 1803.

⁴⁷ Ver avaliação do congresso como momento que funda a proposta integracionista em “Simón Bolívar e o Congresso do Panamá: o primeiro integracionismo latino-americano”, de Alexandre Ganan de Brites Figueiredo e Márcio Bobik Braga (2017), p. 309.

⁴⁸ “Essas mesmas letras atizaram o demagógico céu dos crioulos para que recorressem a dois reiterados tópicos – o desvalido índio, o castigado negro – para usá-los retoricamente no memorial de agravos contra os colonizadores, pretextando neles as próprias reivindicações. O indigenismo, sobretudo, em suas sucessivas ondas desde o século XVIII aludido, foi bandeira vingadora de muitos netos de gachupines e europeus, embora o que na realidade estes

No século XVIII, a originalidade e a representatividade compunham a retórica da camada letrada latino-americana envolvida em movimentos políticos e literários, a exemplo do romantismo e do indigenismo⁴⁹. Embora dirigissem discursos emancipatórios aos colonizadores, autóctones e escravizados permeados de referências à exploração dos povos indígenas e negros, não partilharam plenamente com esses grupos os benefícios alcançados pelo período posterior à independência. Para Rama (2008, p. 17), essa “originalidade”, herdeira da xenofobia das metrópoles coloniais, devia sua formação tanto aos ideais iluministas, retomados em movimentos de independência da América Latina, quanto às linguagens simbólicas oriundas das elites letradas e sobretudo das sociedades interioranas.

A geração representada pelo poeta venezuelano Andrés Bello, mentor de Simón Bolívar, que influenciava as regiões mais produtivas da América Latina, reproduziu a originalidade e a representatividade nos ideários romântico e realista do século XIX. A literatura latino-americana do contexto de independência se torna instrumento de reforço à defesa das nacionalidades etnicamente heterogêneas, mas com uma visão de progresso definida sob moldes europeus. Com o aumento da urbanização, entre 1910 e 1940, o princípio de representatividade proveniente do nacionalismo romântico seria restaurado num suposto esquema sociológico mais inclusivo cujos porta-vozes originavam-se das classes médias letradas.

Seguindo esse percurso, Ángel Rama (2008, p. 22) distingue duas tendências literárias na América Latina hispânica. No século XIX, associada à modernização e às concepções de nacionalismo e da representatividade, há tendência de relacionar produção literária à individualidade do artista. Com forte potencial modelador, a segunda tendência retomada por românticos e regionalistas, respectivamente, nos séculos XIX e XX (RAMA, 2008, p. 22), liga, ao mesmo tempo, sociedade e natureza. Além disso, em seu recorte, a categoria cultura contribui para diferenciar a literatura hispano-americana das demais, recuperada em 1928 por Pedro Henríquez Ureña. Segundo Rama (2008), em *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, com influência da antropologia anglo-saxônica, Ureña:

Abría el camino a una investigación acuciosa y documentada del funcionamiento de una literatura que, nacida del rechazo de sus fuentes metropolitanas, había progresado gracias al internacionalismo que la había lentamente integrado al marco occidental y al mismo tiempo seguía procurando una autonomía cuya piedra fundacional no podía buscar en otro lado que en la singularidad cultural de la región. La perspectiva de sus dos

fizeram desde a Emancipação, chegada a hora do cumprimento das promessas, não os atribui brasões nobres.” (RAMA, 2008, p. 16)

⁴⁹ RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*, p. 16.

*últimos siglos revelaba un movimiento pendular entre dos polos, uno externo y otro interno, respondiendo, más que a una resolución libremente adoptada, a una pulsión que la atraía a uno u otro.*⁵⁰ (RAMA, 2008, p. 23)

O ensaísta dominicano assume uma posição paradoxal de defesa das tradições indígenas e espanholas condicionada à uniformização do idioma e à síntese não conflituosa de culturas que viabilize a utopia da unificação cultural de países hispano-americanos. Em 1934, Pedro Henríquez Ureña, “ao tratar do caso específico do que chama de “América Hispânica”, aponta o espanhol como língua de união desses países, em sobreposição às línguas indígenas” (CUNHA, 2008, p. 26). Apresenta, em sua defesa, o argumento de que a predominância do espanhol frente às línguas autóctones contribuiria para manter a unidade nacional, todavia, deve-se condicioná-la à manutenção da cultura indígena. Para Ureña (1989, p. 5), algo semelhante transcorreria após o período de dispersão política na Grécia Clássica e na Itália, durante o Renascimento.

Mesmo reconhecendo o valor dos objetos elaborados por indígenas a partir de recursos naturais dos espaços onde habitam, Pedro Henríquez Ureña rebaixa a cultura indígena. Reafirma o caráter de ruína de seu passado imponente frente à cultura das metrópoles coloniais ao usar a metáfora da “decapitação”, de caráter hiperbólico, pois pressupõe o silenciamento e a aniquilação da cultura subjugada: “*La conquista decapitó la cultura del indio destruyendo sus formas superiores (ni siquiera se conservó el arte de leer y escribir los jeroglíficos aztecas), respetando sólo las formas populares y samiliares*” (UREÑA, 1989, p. 5).⁵¹

Segundo Ureña (1989, p. 25), o reconhecimento externo da cultura produzida na América Hispânica ocorreria à medida que se intensificasse a modernização resultando em produtos culturais arquitetônicos, musicais, literários e visuais. A perspectiva paradoxal do ensaísta dominicano propõe que cada região, caracterizada por sua singularidade cultural, progride devido ao internacionalismo e aos seus traços ocidentais. Nos ensaios de Ureña, repercutem, segundo Ángel Rama (2008, p. 23), os princípios iniciais modeladores de independência, originalidade e representatividade intensificados pelo afã internacionalista da literatura hispano-americana. Segue-se, assim, a produção literária com o objetivo de atender à

⁵⁰ “Abria o caminho para uma investigação completa e documentada do funcionamento de uma literatura que, nascida do rechaço de suas fontes metropolitanas, progrediu graças ao internacionalismo que a integrou lentamente ao marco ocidental e, ao mesmo tempo, seguia procurando uma autonomia cuja pedra fundacional não podia buscar em outro lugar a não ser na singularidade cultural da região. A perspectiva desses dois últimos séculos revelava um movimento pendular entre dois polos, um externo e outro interno, respondendo, mais que a uma resolução deliberadamente adotada, a uma pulsão que a atraiu para um ou outro” (RAMA, 2008, p. 23)

⁵¹ “A conquista decapitou a cultura do índio destruindo suas formas superiores (nem sequer se conservou a arte de ler e escrever os hieróglifos astecas), respeitando apenas as formas populares e familiares.” (UREÑA, 1989, p. 5)

oscilação entre particularidades e demandas exteriores, sendo que estas se caracterizam pela imposição na América Latina do registro formal e de idioma canônico único. Rama evita o encaixe de acontecimentos numa sequência cronológica homogênea que dilui os conflitos entre o local e o forâneo. Simula a fragmentação temporal ao selecionar acontecimentos históricos e culturais marcados pela ruptura de grupos com determinada corrente estética.

No seu percurso argumentativo, essa simulação de descontinuidade temporal toma forma devido à ênfase aos retrocessos, às retenções e ao desenvolvimento acelerado considerando as discrepâncias internas características das sociedades latino-americanas em diferentes períodos históricos. O estudo de Ángel Rama observa como os impactos iniciais do moderno na América Latina interferem nos embates entre grupos literários. Restrita aos conflitos de classe social em Marx, na teoria de Rama (2008, p. 23), essa imagem de oponentes em choque toma a forma de uma competição de estilos: *“Había una pugna de fuerzas sobre el mismo momento histórico, las cuales reflejaban bien los conflictos de sus diversas clases en lo que todas ellas tenían de portadoras de fórmulas culturales.”*⁵²

A partir de 1940, Ángel Rama identifica modificações dos aspectos formais e produtivos da literatura, das “cosmovisões” de escritores. Ocorre a revisão de princípios modeladores desencadeada inicialmente na Argentina, no México e no Brasil. As mudanças se estabelecem devido aos efeitos da difusão das vanguardas europeias na literatura e na recepção crítica latino-americanas. Seus impactos alcançam tanto os escritores “cosmopolitas”, que renovam técnicas narrativas utilizando elementos dessas propostas estéticas, como Luis Borges, Julio Cortázar e Carlos Fuentes, quanto os mais resistentes às mudanças, inseridos em grupos de “regionalistas” ou “indigenistas”.

A atuação desses opostos na América Latina é observada pelo crítico uruguaio tendo em vista as peculiaridades do contexto brasileiro que parecia evitar a homogeneidade cultural resultante da simples aplicação de padrões culturais externos. Se o modernismo, com o marco, em 1922, da Semana de Arte Moderna em São Paulo, mescla, a partir da antropofagia, aspectos formais da vanguarda europeia às temáticas e aos gêneros desenvolvidos pela cultura interna, o manifesto regionalista de Gilberto Freyre (1996, p. 47-75), mesmo limitado às peculiaridades literárias, defende a universalidade das idiossincrazias culturais nordestinas.

Na América Hispânica, as discussões acerca do regionalismo seriam mais conflituosas, porque, segundo Rama, voltam-se às temáticas e às questões políticas indígenas, principalmente no contexto peruano. O historiador e etnólogo Luis E. Valcárcel Vizcarra contribui para o

⁵² “Havia uma luta de forças sobre o mesmo momento histórico, as quais refletiam bem os conflitos de suas diversas classes no que todas elas tinham de portadoras de fórmulas culturais.” (RAMA, 2008, p. 23)

debate ao realizar extensas pesquisas arqueológicas e históricas dedicadas às sociedades incaicas e ao fundar, em 1923, o Museu Inca da *Universidad San Antonio Abad del Cusco*. Em *Tempestad en los Andes*, Valcárcel recolhe aforismos, reflexões mais teóricas e conceituais, mitos e contos pertencentes às culturas popular e indígena para traçar uma imagem de nação em ruptura com os modelos hegemônicos anteriores.

Entretanto, é preciso considerar os estereótipos e os indícios de assimilação cultural apresentados em passagens de Valcárcel. Por exemplo, na seção “*La gran parada*”, desfilam indígenas organizados numa parada militar. O evento se apresenta na forma de diálogo entre não indígenas no qual as vozes profetizam a suposta ameaça ao grupo hegemônico caso o exército adquira força (VALCÁRCEL, 1972, p. 95-97). O prefácio de *Tempestad en los Andes*, elaborado por José Carlos Mariátegui (1972, p. 10-16), não deixa de assinalar discretamente as contradições de Vizcarra e expor a perspectiva do prefaciador acerca da questão indígena no Peru.

Sem considerá-la obra doutrinária ou teórica, o prefaciador a define como espécie de “ressurreição” ou “renascimento” do mundo incaico, da vida rural indígena no meio agrosserrano. De acordo com o prefácio, o caráter profético religioso do trabalho de Valcárcel traduz um sentido histórico indígena cuja “transcendência” seria totalmente compreendida apenas pelos militantes indígenas. Mariátegui identifica o caráter mais planfletário da segunda parte do livro nas reflexões negativas de Valcárcel sobre a mestiçagem entre indígenas e espanhóis. Ao retornar à parte de *Tempestad en los Andes* intitulada “*Los nuevos indios*”, expõe a convivência do historiador com o trabalho educativo das missões adventistas, de caráter imperialista anglo-saxão:

En la cuarta parte, la sierra amanece grávida de esperanza. Ya no lo habita una raza unánima en la resignación y el renunciamento. Pasa por la aldea y el agro serranos una ráfaga insólita. Aparecen los “indios nuevos”: aquí el maestro, el agitador; allá el labriego, el pastor, que no son ya los mismos que antes. A su advenimiento no ha sido extraño el misionero adventista, en la apreciación de cuya obra no acompaño sin prudentes reservas a Valcárcel por una razón: el carácter de avanzadas del imperialismo anglo-sajón que, como lo advierte, Alfredo Palacios, pueden revestir estas misiones. El “nuevo indio” no es un ser mítico, abstracto, al cual preste existencia sólo la fe del profeta. Lo sentimos viviente, real, activo, en las estancias finales de esta “película serrana”, que es como el propio autor define su libro. Lo que distingue al “nuevo indio” no es la instrucción sino el espíritu (El alfabeto no redime al indio). El “nuevo indio” espera. Tiene una meta. He ahí su secreto

*y su fuerza. Todo demás existe en él por añadidura.*⁵³ (MARIÁTEGUI, 1972, p. 11-12)

As contradições de Valcárcel (1972) seriam sintetizadas pela frase que circula no prefácio elaborado por Mariátegui (1972, p. 11): “o proletariado indígena espera seu novo Lenin”. Valcárcel situava o indigenismo num discurso profético ou messiânico futuro. Para o prefaciador, essa espera, circunscrita aos campos abstrato, filosófico ou cultural, não corresponderia à concretude histórica da reivindicação indígena. O direito à terra constituiria, segundo Mariátegui (2010, p. 67-68), a demanda desses povos a ser atendida prioritariamente, pois se trata de problemática econômica, sem viés “meramente administrativo, pedagógico, étnico ou moral”.

7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, parte do projeto editorial Biblioteca Ayacucho, apresenta uma série de textos nos quais José Carlos Mariátegui (2007) relaciona a corrente social-marxista à concepção indígena incaica de uso coletivo da terra. Revisa, seguindo essa perspectiva, a problemática histórica da distribuição de terras do Peru. A implementação da política territorial do Vice-Reinado no espaço peruano estabelece as figuras do gamonal, espécie de latifundiário, que submete o campesinato, constituído predominantemente de indígenas, a um regime de servião nos moldes feudais europeus. Além desse segmento, responsável por explorar o trabalho indígena considerando seu vínculo cultural com a terra, Mariátegui (2007, p. 45) ainda aborda a comercialização de escravizados africanos na costa realizada, de acordo com seu ensaio, com a finalidade de interferir no despovoamento e no perfil demográfico peruano, polarizado em indígenas e brancos.

Segundo Mariátegui (2007, p. 24-25), a dificuldade dos latifundiários peruanos se tornarem as classes urbanas dominantes, como aconteceu com parte do segmento burguês oriundo dos feudos medievais, torna-os intermediários no comércio da produção agrícola. Mantêm-se, assim, em convívio com o comunitarismo indígena, relações hierárquicas semifeudais de dependência interna e externa. Mariátegui (2007, p. 179) se opõe a um tipo de regionalismo, movido por “sentimentos e interesses feudais”, cuja finalidade é o “aumento do

⁵³ “Na quarta parte, a serra amanhece grávida de esperança. Não é mais habitada por uma raça unânime em resignação e renúncia. Passa pela aldeia e pelas terras altas uma rajada insólita. Surgem os "novos índios": aqui o professor, o agitador; ali o camponês, o pastor, que não são mais os mesmos de antes. A sua chegada não foi estranha para o missionário adventista, cujo apreço não foi acompanhado sem prudentes reservas por Valcárcel por um motivo: o caráter avançado do imperialismo anglo-saxão que, como adverte Alfredo Palacios, podem cobrir essas missões. O "novo índio" não é um ser mítico, abstrato, ao qual só a fé do profeta dá existência. Sentimo-lo vivo, real, ativo, nas fases finais desta "película de montanha", que é como o próprio autor define seu livro. O que distingue o "novo índio" não é a instrução, mas o espírito (O alfabeto não redime o índio). O "novo índio" espera. Tem um objetivo. uma meta. Esse é seu segredo e sua força. Tudo, além disso, existe nele por acréscimo.” (MARIÁTEGUI, 1972, p. 11)

poder do gamonalismo”. Sua posição contrária a esse modelo de descentralização administrativa se deve à especificidade histórico-geográfica dos conflitos peruanos observável a partir de três regiões: a “selva”, sob domínio do Estado colonial, é predominantemente habitada por indígenas, a “serra”, com a divisão espacial mais próxima do modelo indígena, e a “costa”, onde se localizava grande parte da camada social mais favorecida, composta de espanhóis e mestiços nas décadas de 1920 e 1930⁵⁴.

Devido a essas peculiaridades, a descentralização administrativa, similar ao modelo feudal, consolidava a exploração indígena, o que amplia a influência gamonal nos núcleos de poder peruanos. Considerando os efeitos da descentralização dependente do gamonalismo, Mariátegui defende um novo regionalismo indigenista, no qual a autonomia dos municípios soluciona demandas sociais indígenas. De acordo com Ángel Rama (2008, p. 30), essa priorização da problemática indígena frente ao regionalismo indicaria uma oposição às tentativas de impor modelos de homogeneização cultural externos e internos, ambos subordinados ao internacionalismo.

Ángel Rama também demonstra a inconsistência das críticas ao regionalismo e ao romance social. Para Carpentier (*apud* RAMA, 2008, p. 31), nas décadas de 1930 a 1950, esta categoria de romance caracteriza-se pela denúncia, pelo excesso de nativismo e principalmente pelo estancamento das técnicas narrativas. Segundo Rama (2008), o romance social contém técnicas narrativas simples frente às utilizadas por escritores dos movimentos regionalistas, fantásticos ou realistas. As técnicas do romance social “*traducían diversas perspectivas sectoriales, de clases o grupos o vanguardias, que habían entrado en una pugna que la crisis económica habría de agudizar*” (RAMA, 2008, p. 31)⁵⁵. A oposição entre os estilos de época, definida por Ángel Rama (2008, p. 31) como “guerra literária”, não os torna homogêneos e isentos de repertórios culturais não hegemônicos. As produções literárias do regionalismo, dos realismos crítico e fantástico recorriam aos elementos folclóricos. Embora diferencie escritores cosmopolitas e regionais, atento às peculiaridades do segundo grupo nos contextos socioculturais dos países latinos de línguas espanhola e portuguesa, Rama observa seus pontos de contato.

A montagem de panoramas excessivamente amplos em contextos culturais diversos nos quais se inserem disputas literárias segue o objetivo principal do crítico uruguaio de analisar o

⁵⁴ Em “*La Región en la República*”, José Carlos Mariátegui (2007) confronta a divisão selva, serra e costa. Ver essa passagem e outros ensaios que comentam essas áreas em *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, de José Carlos Mariátegui (2007).

⁵⁵ “Traduziam diversas perspectivas setoriais, de classes ou grupos ou vanguardas, que haviam entrado numa luta agudizada pela crise econômica.” (RAMA, 2008, p. 31)

“matiz polêmico” do confronto desses grupos. Essa estratégia argumentativa recorre ao uso retórico da alegoria a fim de expor uma “guerra literária”⁵⁶ onde se movem conceitos personificados. À maneira de Ortiz, o crítico uruguaio dramatiza a contenda literária de escritores, como no trecho sobre a ameaça ao regionalismo: “*Vio que si se congelaba en su disputa con el vanguardismo y el realismo-crítico, entraría en trance de muerte*” (RAMA, 2008, p. 32)⁵⁷. Sua alegoria torna a categoria “regionalismo” líder de “exércitos” de escritores:

En un primer momento, el regionalismo asumió una actitud agresivo-defensiva que postulaba un enfrentamiento drástico. Hubo una pugna de regionalistas y vanguardistas (modernistas) que se abre con el texto de quien, por su edad y obra, era maestro indiscutido de los primeros, Horacio Quiroga, titulado “Ante el tribunal”. (RAMA, 2008, p. 26)⁵⁸

Seguindo a tipologia de estilos citada em Ángel Rama, mantêm-se mais próximos às tradições rurais os escritores do “regionalismo”, como Horácio Quiroga ou José María Arguedas, este ligado à renovação do “indigenismo” hispano-americano. A literatura “cosmopolita” parece recorrer aos dialetos e aos registros da língua que facilitem a tradução e sua aceitação pelo leitor urbano, como nas obras de Julio Cortázar e Carlos Fuentes, além de Mario Vargas Llosa, citado em outros artigos de Ángel Rama⁵⁹. O confronto dos escritores hispano-americanos se desenvolve nessas grandes linhas que organizam a produção literária sob o polo rural-urbano.

O ensaio “*El boom en perspectiva*”, de Ángel Rama, publicado em 1982, ou seja, posterior à publicação de *Transculturación narrativa en América Latina*, evidencia os bastidores literários dessa disputa a partir de 1960, período de projeção dos escritores latino-americanos. O fenômeno do *boom*, com o conseqüente aumento do consumo de romances latino-americanos, iniciado em 1960, é abordado por Ángel Rama tendo em vista seu contexto político e cultural. A Revolução Cubana desperta inicialmente o interesse do público leitor pela produção intelectual hispano-americana. Contudo, o ensaio contém depoimentos de escritores em dissenso acerca das possíveis motivações de sucesso editorial.

⁵⁶ Cf. *Transculturación en América Latina*, de Ángel Rama (2008), p. 31.

⁵⁷ “Viu que, caso se congelasse em sua disputa com o vanguardismo e o realismo-crítico, entraria em transe de morte.” (RAMA, 2008, p. 32)

⁵⁸ “Num primeiro momento, o regionalismo assumiu uma atitude agressivo-defensiva, que postulava um enfrentamento drástico. Houve uma luta de regionalistas e vanguardistas (modernistas) que se abre com o texto de quem por sua idade e obra, era mestre indiscutível dos primeiros, Horácio Quiroga, intitulado ‘Diante do tribunal.’” (RAMA, 2008, p. 26)

⁵⁹ Dos artigos de Ángel Rama sobre a obra de Mario Vargas Llosa, entre outros escritores latino-americanos, comentarei apenas de *El boom en perspectiva*, publicado pela Concultura em 1982 e relançado pela Biblioteca Ayacucho em 1985, no qual o crítico uruguaio (RAMA, 1985, p. 266-306) compara entrevistas de Mario Vargas Llosa e Julio Cortázar.

Assim, se, de um lado, o escritor Mario Vargas Llosa (1972) definia, no período, essa situação como um acidente histórico, de outro, Julio Cortázar⁶⁰ a percebe como possível apoio a causas socialistas ou fenômeno resultante não do trabalho de editores, mas da busca de leitores por livros que traçassem a identidade latino-americana. Essas considerações sofrem interferência da detenção de Herberto Padilha pelo regime cubano, em 1971. O fato gerou dissidências a posicionamentos intelectuais de defesa da Revolução Cubana. Mario Vargas Llosa renunciou ao comitê da *Casa de las Américas* após o incidente, e Ángel Rama (1971, p. 47-68) escreveu o artigo “*Una nueva política cultural en Cuba*” para o semanário *Marcha* no qual define essa situação como perigosa mudança na política cultural cubana.

No que tange especificamente à produção cultural desse contexto, Ángel Rama (1985)⁶¹ contabiliza o fechamento progressivo de muitas editoras culturais, responsáveis inclusive pela divulgação inicial de obras em exitoso período editorial. Tornam-se mais presentes as de caráter comercial, concentradas na publicação de *best sellers* ou na comercialização das listas de livros mais vendidos. Esses fatos incentivariam o uso dos meios de comunicação de massas para divulgar melhor as obras literárias (RAMA, 1985, p. 304-305). Assim, os poucos escritores categorizados de “bem-sucedidos”, além de exercerem outras atividades ligadas à escrita, como jornalismo, docência universitária, tradução, revisão, assessoria editorial ou a atividades burocráticas, expõem-se massivamente nas mídias televisiva, radiofônica e jornalística, concedendo entrevistas e divulgando opiniões e informações pessoais nesses veículos de comunicação. Constituem estratégias de *marketing* literário no qual o escritor “empresário” desenvolve, de acordo com Rama (1985, p. 305), uma espécie de “teatro” para supostamente conquistar o escasso público leitor.

Sob outro ângulo, haveria os aparentemente “inadaptados” aos moldes da profissionalização da escrita, a exemplo de José María Arguedas, o que consiste, segundo Rama (1985, p. 296), numa “ideologização” do ofício de escritor. A inadaptação de Arguedas poderia ser interpretada, seguindo a perspectiva de Mabel Moraña (2013), como parte de sua performance de escritor que se projeta para sua recepção tanto quanto seria a dos escritores profissionais do *boom* latino-americano.

Mesmo contemplando as diferentes perspectivas instituídas pelos escritores das suas funções e os aspectos pragmáticos de cada um deles desdobrados em suas entrevistas, o crítico uruguaio propõe a valorização das obras pelos seus aspectos produtivos. O *corpus* de seu

⁶⁰ Entrevista concedida por Cortázar a José Miguel Oviedo (1973), p. 29.

⁶¹ Cf. comentários sobre o público leitor latino-americano em “*El boom en perspectiva*”, de Ángel Rama (1985, p. 277).

discurso crítico tendia para selecionar produções literárias latino-americanas sem se deixar restringir por critérios baseados nos alcances publicitários e mercadológico desse material. Ao apresentar sua avaliação das estratégias mobilizadas pelo mercado editorial, expõe a necessidade de promover a divulgação literária, mesmo ciente do baixo número de leitores nesse período.

1.1.3- Plasticidade cultural e seleções literárias

Embora o contexto histórico relacionado à ocupação populacional de Cuba promova contatos interculturais a partir dos quais são organizadas atividades artísticas culturalmente híbridas, deve-se considerar que os produtos delas resultantes transformam os materiais selecionados com procedimentos de composição específicos. A retomada da transculturação em Ángel Rama delimita melhor as possíveis abordagens da teoria de Ortiz pelos estudos literários ao acrescentar à transculturação o elemento especificador “narrativa”, além de associá-la à “plasticidade cultural”. Tais acréscimos se concentram nas renovações de aspectos formais dos gêneros literários dramático e romanesco, assim como do relato mítico.

Avaliando o caráter geométrico do conceito de Ortiz, em *Transculturación narrativa en América Latina*, Ángel Rama desconfia da possibilidade de perceber o desenvolvimento de etapas como a fase inicial de desculturação ocorrida em diferentes zonas nos âmbitos culturais e literários, seguida da etapa de assimilação da cultura externa resultando finalmente em reculturação, cujo desfecho ocorreria na fase de acomodação e recomposição da cultura originária associada à cultura externa. Conforme indica a tese de Roseli Barros Cunha (2007, p. 143), divergindo das simples noções de acomodação e recomposição culturais, o crítico uruguaio propõe a necessidade de se considerar a “seleção” e a “plasticidade cultural” ou inventividade das sociedades nas quais o processo de transculturação ocorreu, realizado a partir de operações de uso da língua, estruturação literária e cosmovisão nas narrativas latino-americanas em choque com seus contextos socioculturais de modernização. Conceito retirado do antropólogo italiano Vittorio Lanternari, a “plasticidade cultural” oferece destaque à mobilização de respostas criativas ao processo aculturador, o que configura uma etapa anterior à reintegração cultural, sem desintegrar as culturas participantes desse movimento.⁶²

⁶² O caráter criativo da transculturação narrativa mobilizado a partir da plasticidade cultural, de Vittorio Lanternari, é enfatizado pela tese de Roseli Barros Cunha (2007, p. 143) e pelo ensaio de Sandra Nitrini (2013, p. 45). Nitrini ainda o associa à antropofagia do modernismo brasileiro e à transferência cultural.

Nesse âmbito, em sua teoria, Rama distingue escritores cosmopolitas e regionais, atento às peculiaridades do segundo grupo nos contextos socioculturais dos países latinos de línguas espanhola e portuguesa, para melhor analisar as formas de cada escritor se relacionar com a vanguarda europeia. A proposta estética da vanguarda apresenta uma crítica ao discurso lógico-racional usado nas produções culturais anteriores. Esses grupos de escritores são analisados pelo crítico uruguaio com o objetivo de identificar as suas diferentes respostas ao irracionalismo europeu, ora recorrendo às suas estruturas, ora reforçando o uso de elementos da cultura local.

A produtividade do conceito de transculturação narrativa é demonstrada com uma seleção de obras latino-americanas que inclui as relacionadas à escrita etnográfica. A abrangência desse critério reconhece a resistência das produções literárias caracterizadas por recorrerem aos repertórios culturais e linguístico-discursivos derivados das tradições orais. Estabelecem, devido a essa estratégia, “*los límites de la literatura en América Latina, pues manifiestan, como ninguna otra comunicación lingüística, la otredad cultural*”⁶³ (RAMA, 1982, p. 108). Traduzir, transformar e textualizar as narrativas dos mitos ou utilizar os dialetos rurais, o léxico e as línguas indígenas constituem operações de linguagem aplicáveis à transição da modalidade oral da língua para a escrita. Ao incluir, já na década de 1980, obras que seguem essas estratégias, a pesquisa de Ángel Rama oferece maior visibilidade a um *corpus* literário influenciado pelas performances oriundas das tradições orais mestiça e indígena.

A discussão teórica situada, nos primeiros capítulos de *Transculturación narrativa en América Latina*, resultantes de artigos publicados entre 1974 e 1975, revisa a categorização de obras latino-americanas em indigenismo, vanguardas hispano-americanas / modernismo brasileiro e regionalismo. O estudo identifica inadequações dos critérios de avaliação aplicados às obras de escritores que retomam as tradições orais na composição do gênero romance, grupo do qual fariam parte os escritores Juan Rulfo, Guimarães Rosa e, principalmente, José María Arguedas. Além disso, Ángel Rama apresenta um breve comentário sobre livro *Antes o mundo não existia: a mitologia heroica dos índios Desana*⁶⁴, de autoria dos indígenas Umusi Pārōkumu (Firmiano Arantes Lana) e Tōrāmã Kēhíri (Luiz Gomes Lana)⁶⁵ que contou com a participação da antropóloga Berta Ribeiro no seu processo de edição.

É reconhecido pela recepção crítica dos ensaios de Ángel Rama seu aporte teórico em estudos culturais, antropologia e sociologia, sendo as duas últimas também influenciadas pela

⁶³ “Os limites da literatura na América Latina, pois manifestam, como em diversas comunicações linguísticas, a *otredad cultural*”. (RAMA, 1982, p. 108)

⁶⁴ No subtítulo de *Antes o mundo não existia*, edição de 1980, a palavra “Desana” é grafada “Desâna”.

⁶⁵ Cf. nota 1 na página 5 desta tese com informações sobre a grafia dos nomes indígenas.

produção intelectual de Antonio Candido e Darcy Ribeiro. Tendo em vista os instrumentos teóricos desses recursos, Rama desenvolve, sem abandonar as referências da teoria literária e dos estudos de linguagens, o conceito de transculturação narrativa como ferramenta para rever os estudos críticos em torno da obra de José María Arguedas, a exemplo do ensaio de Mario Vargas Llosa. Já em 1980, acrescenta também, a essa releitura, a proposta de que a antropologia e a crítica literária se dediquem também a pesquisar o relato mítico de autoria indígena.

1.2- Réplica à crítica de jornal

A primeira parte de *Transculturación narrativa en América Latina* apresenta um panorama histórico da formação territorial, política, cultural e étnica do subcontinente relacionado às suas literaturas. Esses recortes históricos perpassam períodos pré-hispânicos, a colonização, a expansão dos movimentos de independência hispano-americanos e a precária modernidade consolidada pelas repúblicas. Ángel Rama analisa as interferências dos impactos da modernização ocorrida durante o século XX na escrita literária ou ensaística de regionalistas e cosmopolitas. Os demais capítulos aplicam o conceito de transculturação narrativa à leitura de *Los ríos profundos*, contextualizam historicamente a produção intelectual indigenista e a confrontam às especificidades da obra de Arguedas. A passagem dos regimes colonial para o republicano no Peru, a Guerra do Pacífico (1879 a 1883), responsável por aliá-lo à Bolívia contra a expansão territorial chilena, e os efeitos da reforma universitária em Córdoba (1918) entrelaçam a perspectiva histórica à argumentação da teoria de Ángel Rama para revisar o ciclo de leituras reiteradas pela fortuna crítica desse romance.

Localizada nos altiplanos colombianos, no norte argentino, em partes da Bolívia, do Peru, do Equador e da Venezuela, a área cultural andina constituía uma pluralidade linguístico-cultural indígena integrada pelo Incário nos períodos pré e pós-hispânico. Devido à colonização, essa pluralidade é afetada pela homogeneização do idioma canônico espanhol útil às atividades administrativas e burocráticas desenvolvidas na colônia por setores cujas decisões dependiam do aval da metrópole. As pesquisas arqueológicas e antropológicas realizadas no Peru exporiam o artificialismo da unidade linguístico-cultural imposta às populações hispano-americanas. Segundo Ángel Rama (2008, p. 146), essa tentativa de uniformização provoca a dicotomia e o enfrentamento de duas áreas culturais na incoerente e assistemática “capa intermediária mestiça” que acentua o “conservadorismo folclórico”.

Na República, o processo de homogeneização linguística e cultural na área andina é tomado sob um “marco classista”. Os herdeiros da aristocracia rural perpetuavam a dominação

hispânica nesse período utilizando o regime servil para enquadrar, de forma desigual, a mão de obra indígena e mestiça. Rama supõe que essa continuidade composta por traços de uma economia feudal dificultaria o desenvolvimento amplo da transculturação. A rigidez das culturas dominada e dominante estende-se ao sistema econômico peruano apoiado pela exploração agropecuária cuja finalidade seria comercializar matérias-primas para atender demandas externas. Após a Guerra do Pacífico, parte de Lima a crítica a esse sistema e ao arcaico que inviabilizam a modernização. Rama (2008) cita Manuel González Prada como precursor do indigenismo durante a consolidação da República.

O ideário de Prada se mantém nas referências ao “progressismo abstrato” apresentadas pela produção literária e intelectual indigenistas, bem como na defesa da autonomia intelectual difundida pela geração de Vargas Llosa situada no contexto de 1969 a 1980. A dinâmica interna de exploração reproduziria a relação entre brancos europeus e peruanos estabelecida pelo modelo colonial. A difusão da mentalidade responsável por naturalizar a exploração de povos indígenas pelos colonos e seus descendentes constitui, na perspectiva de Prada, a causa da derrota peruana para a Guerra do Pacífico. O intelectual limenho, opositor dos arcaísmos e do enciclopedismo iluminista, expõe, em *Nuestros indios*, os prejuízos políticos e judiciais impostos aos autóctones resultantes de negociações de direitos restritas ao gamonal da serra e ao agente político situado em Lima. A insatisfação com o atraso e o arcaísmo, o culto ao modelo europeu e o congelamento de culturas que promoveriam a fragmentação da suposta unidade nacional constituem os efeitos dessas releituras do conceito de progresso catalogados em *Transculturación narrativa en América Latina*. Prada seria um ponto inicial para a argumentação de Ángel Rama (2008) revisitar a abordagem do conceito de indigenismo de intelectuais peruanos de diferentes gerações.

Ao revisar o conceito de indigenismo considerando a sua abordagem no contexto sociocultural andino, Cornejo Polar (2000, p. 165) identifica níveis e formas de manifestação da heterogeneidade literária projetadas na direção de um referente distinto do sistema que categorizaria a obra literária. A linguagem gráfica do cronista Guamán Poma de Ayala exemplifica, em Cornejo Polar (2000), os desvios ou quebra da estrutura cronística. Em “Indigenismo”, Silvina Carrizo (2010) retorna ao discurso crítico de Cornejo Polar (2000) e reavalia esses níveis do conceito que alcança consistência teórica no período de 1920 a 1930. A revisão de Carrizo (2010) contribui para ampliar aspectos do indigenismo abordados de forma mais geral pelo panorama literário de *Transculturación narrativa en América Latina*.

Segundo Carrizo (2010, p. 207), tais níveis iniciados no período colonial pelas crônicas de caráter indigenista, autoral ou culturalmente mestiças, confluíam em “ação política”,

“discurso identitário” e “chave estética”. O histórico da enunciação indigenista se ancoraria em determinados contextos nos quais, relacionada à defesa de direitos autóctones, a produção de enunciados foi realizada por vozes mestiças e crioulas. Entre 1920 e 1930, surgiria o “indigenismo evangélico” que se centra na figura do bispo de Chiapas (México) Bartolomé de las Casas (1474-1566). Instalado na América Hispânica, participa do sistema de encomendas como *encomendero* opondo-se a sua aplicação após se converter à ordem dominicana. Nesse sistema, colonizadores “encomendavam” indígenas, tomados como mão de obra compulsória explorada pelo *encomendero* sob a condição de catequizá-los.

Embora tivesse alcançado o título de Procurador e Protetor Universal de Todos os Índios das Índias (1516) e se engajasse na luta pelo fim do uso da força na evangelização, Bartolomé de las Casas defendia a conversão indígena ao catolicismo e o direito político-jurídico da monarquia espanhola de deter a propriedade das terras hispano-americanas e o controle dos autóctones. Segundo Carrizo (2010, p. 208-207), o indigenismo evangélico apresentaria novas releituras estabelecidas pelos movimentos mestiços e crioulos. No primeiro, destacam-se os títulos de memórias *La Florida del Inca o Historia de la Florida* e *Comentarios Reales de los Incas* nos quais Inca Garcilaso de la Vega (Gómez Suárez de Figueroa) (1539-1616) confronta, em suas memórias, as tradições político-culturais incaicas e ocidentais. Natural de Cuzco, filho de Isabel Chimpu Ocllo, pertencente à linhagem do Sapa Inca Atahualpa, e do capitão espanhol Garcilaso de la Vega, o cronista circulava entre as culturas quíchua e espanhola.

A produção de *La Florida del Inca*, publicada em Lisboa em 1602, demandou que Garcilaso de la Vega recorresse a documentos escritos e a fontes orais, como o testemunho colhido do capitão espanhol Gonzálo Silvestre. Esse texto fundacional das Américas do Norte e do Sul trata da expedição malsucedida de Hernando de Soto à península da Florida (1539-1543) e das transculturações ou dos hibridismos possibilitados pelos contatos entre expedicionários espanhóis, lideranças e povos autóctones. As crônicas históricas publicadas nos 9 volumes de *Comentarios Reales de los Incas* situam suas memórias nos períodos pré e pós-hispânico. Para legitimá-las, recorre a fontes orais andinas, como a voz de seu tio materno, denominado, no texto, de *Inca vejo*⁶⁶, além de outros documentos. Garcilaso de la Vega comenta inclusive o papel documental dos *quipus*, termo quíchua traduzido por “dar nós” ou “nó”.

Quipu é um objeto de uso dos *quipucamayus* constituído de cordões. Seus nós e as cores de cada cordão podem se combinar seguindo um código de linguagem numérica ou mesmo

⁶⁶ Cf. informação sobre avô materno em Garcilaso de la Vega, 2015^a, Tomo II, p. 275.

portar narrativas. Para a administração incaica, realiza registros historiográficos e contáveis com função semelhante à do ábaco. Inca Garcilaso de la Vega (1609, p. 281-282) compara os nós desse tipo de escritura a letras que seriam interpretadas por *quipucamayus*. Com função similar à de escrivães, atuavam como historiadores ou contadores dos curacas e de outros homens nobres das províncias. Preservavam desde informações contáveis relativas ao pagamento de tributos, às relacionadas à cosmovisão, aos rituais e às festividades incaicas. Ángel Rama (2008, p. 195-196) relacionaria o discurso reivindicativo indígena ao apresentado pelo mito de Inkarrí (Inka rei), herói cultural inca decaptado, a partir dos textos de Garcilaso de la Vega. Além disso, menciona as anotações de Arguedas sobre esse mito e as transformações a que se submeteu entre gerações de puquianos.

Carrizo (2010) ainda situa o nome de Felipe Guamán Poma de Ayala (1530?-1616?) no nível colonial da abordagem ao indigenismo anterior à sua consolidação. Os manuscritos que deram origem ao livro *Nueva corónica y Buen Gobierno* produzem sua enunciação na perspectiva dos colonizados sob a figura de Poma de Ayala. Acompanham essas crônicas, a “Carta del Avtor”⁶⁷ ao rei da Espanha Felipe III na qual solicita reformas no vice-reinado da colônia. O pequeno trecho epistolar menciona, entre as fontes de sua versão do mundo andino, os *quipos*, as memórias e as relações de indígenas antigos. Na edição crítica de 1980, a advertência aos leitores elaborada por John Victor Murra e Rolena Adorno (1980, p. 10) expõe o processo de transcrição e tradução de trechos desse manuscrito autógrafo de Guamán Poma de Ayala. Os comentários tratam das partes onde se encontram, além do castelhano, termos e trechos em quéchua e aimará com escritura fonética diferente das versões “modernas” dessas línguas.

Esse material iconográfico constituído por 400 desenhos ajuda a contextualizar o texto verbal e a preencher as lacunas de leitura deixadas pelo manuscrito. Poma de Ayala relaciona sua genealogia à nobreza incaica, revisita a atuação de lideranças político-administrativas incaicas, os acontecimentos culturais e políticos do mundo pré-incaico, e a “conquista” e a colonização espanhola⁶⁸. A abordagem ao conhecimento indígena estabelecida nos textos dos cronistas Inca Garcilaso de la Vega e Guamán Poma de Ayala reconhece a função comunicativa da escrita intersemiótica desenvolvida em *quipos* e desenhos.

⁶⁷ Cf. “Carta del Avtor” em *El primer nueva corónica y buen gobierno*, de Felipe Guaman Poma de Ayala (1980). Trata-se de uma edición crítica realizada por John V. Murra e Rolena Adorno.

⁶⁸ Cf. temas principais de Guamán Poma Ayala em “Waman Puma, etnógrafo del mundo andino”, de John Victor Murra (1980), p. 13-19.

No século XIX, o romantismo, após a consolidação do Estado Nação, introduz a modalidade patriarcal do indianismo que inclui características como “paternalismo do movimento nos finais do século e o começo do “misticismo”, no movimento dos mestiços letrados” (CARRIZO, 2010, p. 208). Essa corrente inclui a escritora peruana Clorinda Matto de Turner que publicou *Aves sin nido* (1889), produzido no contexto da Guerra do Pacífico, com crítica lançada à exploração indígena, além de *Índole* (1891), *Herencia* (1895) e da peça *El secreto de los incas*. Esse movimento se influencia das perspectivas positivista e nacionalista de defesa de uma identidade peruana presentes no pensamento de Manuel González Prada.

Ángel Rama (2008) identifica a retomada do ideário de Prada por escritores da geração de Turner e, posteriormente, pelo movimento indigenista da década de 1920. Neste segundo grupo, incluem-se os nomes de José Carlos Mariátegui, César Vallejo e Luis E. Valcárcel que seguiam uma linha de reivindicação social. Dos níveis de indigenismo levantados por Carrizo (2010), observa-se que as crônicas coloniais introduziram sua temática posteriormente consolidada pelas demais gerações. Entre os problemas gerados pelo discurso indigenista crioulo, Carrizo (2010) aponta a perspectiva assimilatória dos nativos lançada nas críticas produzidas por escritores na imprensa para criticar os modos de agir em períodos da conquista e da colonização. Os eixos do movimento crioulo enfatizariam o conhecimento indígena, a denúncia à violência estatal desferida contra esses povos e abordariam os “modos de incorporação” dos autóctones pela via da evangelização (CARRIZO, 2010, p. 208).

A Guerra do Pacífico, que envolve a derrota peruana, e as descobertas arqueológicas em Machu Picchu (1922) compõem o contexto histórico de debates intelectuais onde transitam temas mestiços-indígenas amparados pelo movimento de retorno ao passado pré-hispânico. Dirigido por José Carlos Mariátegui, o periódico *Amauta* contribuiu para debater problemas peruanos, propagar o indigenismo socialista e circular também discussões estéticas relacionadas às vanguardas peruanas. De acordo com Ángel Rama (2008, p. 159), *Amauta* seria o principal veículo de expressão do ideário indigenista nesse período. Não restrito a essa temática, o seu primeiro volume (1926) contém artigos, resenhas, poemas e tradução. “*Presentación de “Amauta”*”, de Mariátegui (1926), define-a como espaço de diálogo e construção de um conceito de nação no qual se incluem pontos de vista externos construídos em textos filosóficos, artísticos, políticos e literários.

As publicações de “*Resistencia al psicoanálisis*”, de Freud (1926, p. 11-13), traduzido pela revista, e do poema “*Ubicación de Lenin*”, de Alberto Hidalgo (1926, p. 14), exemplificam o tipo de heterogeneidade adotado pelo volume. Segue a apresentação o texto intitulado “*Tempestad en los Andes*”, de Luis E. Valcárcel (1926, p. 4-6), outra importante referência ao

indigenismo nesse período. Trata-se de trecho do livro com mesmo título a ser publicado em 1927. O período incaico e os efeitos da colonização no contexto andino são retomados pelo texto de Valcárcel (1926) em tom profético. Sua escrita mescla a cosmovisão incaica à revisão histórica dos períodos de conquista e colonização peruanas. Ilustra-o a xilogravura “*India CColla*”, do pintor e muralista peruano José Sabogal (1926, p. 5), de forma a enfatizar a temática indigenista do ensaio.

A abordagem à produção intelectual de Manuel González Prada e Mariátegui em *Transculturación narrativa en América Latina* relaciona a função crítica de ambos a utopismo e pessimismo indigenistas articulados à denúncia à exploração indígena. A “dialética do amo e do servo” interferia nos produtos da função crítica. Usadas pelo crítico uruguaio, essas figuras se encontram em Marx e Engels⁶⁹, similares ao par senhor e escravo abordado pela dialética hegeliana⁷⁰ e pela genealogia da moral em Nietzsche. Nos ensaios indigenistas de Mariátegui, os temas a elas relacionados recuperariam sua interpretação da interferência de um modelo territorial medieval nos espaços hispano-americanos. A análise do contraste oferecido pela argumentação de Rama (2008, p. 152) leva a pressupor que, se as pesquisas arqueológicas de Valcárcel parecem reforçar a necessidade de recuperar e divulgar o passado autóctone da região andina, o indigenismo socialista de Mariátegui, condicionado à abordagem crítica da dialética circunscrita à relação amo e servo nos âmbitos cultural, econômico e étnico, desvia-se dessa perspectiva mais conservacionista.

Em “*Las corrientes de hoy. El indigenismo*”, José Carlos Mariátegui (2007, p. 283) reconhece a idealização e estilização dos indígenas produzidas pela literatura indigenista de autores mestiços restringindo, contudo, o adjetivo “indígena” a uma literatura futura de autoria dos próprios autóctones. O questionamento categórico de Mariátegui (2007) é ponderado pela revisão de Cornejo Polar (2000) ao conceito de indigenismo já que sempre houve uma produção literária indígena paralela à de língua espanhola. A linguagem fraturada das crônicas coloniais de Inca Garcilaso de la Vega e Guamán Poma de Ayala⁷¹ apresentariam rastros históricos da heterogeneidade conflitiva dessa produção. A análise desses exemplos leva Cornejo Polar (2000) a propor que a literatura latino-americana não poderia ser reduzida a um sistema coerente, linear e homogêneo. Ao destacar a especificidade étnica da autoria indígena lançando-a a possibilidade futura, Mariátegui não iguala as correntes indigenista e colonialista, embora

⁶⁹ Cf. categorias “amo”, “senhor” e “feudalismo” em “Manifesto Comunista”, de Karl Marx e Friedrich Engels (1999), p. 37-69.

⁷⁰ Cf. *Fenomenologia do Espírito*, de G. W. Friedrich Hegel.

⁷¹ Cf. análise desses exemplos em *O condor voa: Literatura e cultura Latino-americanas*, de Antonio Cornejo Polar (2000).

apresente, tal como sinalizaria a leitura de Cornejo Polar (2000), a fratura entre as perspectivas indígena e indigenista.

Para introduzir seu panorama literário e confrontá-lo à obra de Arguedas, Ángel Rama (2008, p. 162) expõe a crítica de José Carlos Mariátegui à cobrança de autoctonismo integral. Nesse aspecto, Mariátegui valorizaria a discussão promovida pela literatura indigenista sobre questões indígenas. A passagem da primeira geração indigenista de escritores e artistas plásticos para a de 1930, na qual é introduzida a “nota mestiça” de Ciro Alegría, começaria, segundo Rama (2008, p. 162), a dar forma à cosmovisão mais próxima da desenvolvida pela obra de Arguedas instauradora do neoindigenismo. Situa também a obra de Arguedas no grupo latino-americano posterior ao dilema vanguarda-regionalismo do qual participaria Guimarães Rosa.

De acordo com os apontamentos de Rama (2008, p. 162), a gradual introdução do elemento mestiço na literatura se deve à frágil modernização iniciada após a Primeira Guerra e à educação oferecida para as populações das províncias e cidades. O movimento estudantil das universidades latino-americanas nesse período foi influenciado pela Reforma Universitária de Córdoba, em 1918, que exigia o fim das cátedras e a manutenção do internato para estudantes desfavorecidos. A classe média mais escolarizada proveniente desse contexto passa a produzir as literaturas emergentes da América Latina. Entretanto, o crítico literário enfatiza o perfil não indígena de seu público leitor: a literatura produzida pelo movimento indigenista abordava temas indígenas sob uma perspectiva mestiça pouco explícita. Parte da camada letrada torna-se protagonista, no campo literário, devido ao domínio “da palavra escrita, a expressão plástica” (RAMA, 2008, p. 164).

José María Arguedas destoaria da primeira e segunda gerações indigenistas. Segundo Rama (2008, p. 209), sua obra comporta uma “positividade” da cultura mestiça. Tece o discurso ficcional a partir dessa cultura que toma, como matéria plástica, as culturas dominada e dominante. Puno, Cuzco, Arequipa e Apurímac, departamentos serranos herdeiros da unidade cultural incaica, compõem cenários biográficos onde ocorre a transculturação que influenciam as escritas ensaística e literária arguedianas. Para Ángel Rama (2008, p. 186), o padrão cultural da área andina, modificado gradualmente pela modernização precária comum a outros países da América Latina, também se deve às dificuldades de locomoção próprias ao ambiente serrano. Sua topografia facilitava a permanência de regimes socioeconômicos arcaicos e a unidade cultural quéchua progressivamente modificada durante o processo de transculturação sob o qual atuavam os grupos mestiços e indígenas.

Ao comparar a produção antropológica e literária de José María Arguedas, Ángel Rama expõe a anterioridade da relação entre pensamento mítico e música estabelecida em sua obra

frente aos estudos de Lévi-Strauss em *O cru e o cozido*. Utilizando o conceito musical de harmonia, a cosmovisão mestiça de *Los ríos profundos* integraria habitat, cultura, natureza e humanidade numa “comunidade musical” onde circulam as culturas indígenas, mestiça e hispânica. Incorporadas às citações do romance, trechos de músicas andinas mobilizam um repertório amplo que poderia atrair um público leitor mais heterogêneo. O questionamento de Ángel Rama às dificuldades da recepção especializada em situar a obra de Arguedas no cânone do subcontinente expõe a falha desse objetivo. Geralmente, seguiam padrões próximos às categorias primitivo e criativo divulgadas no ensaio “*Novela primitiva y novela de creación en América Latina*”, de Mario Vargas Llosa, em 1969. Contrário a essas classificações, o crítico uruguaio pretende reposicionar a obra de José María Arguedas nas séries literárias e no campo etnográfico latino-americanos. Este capítulo se restringe a verificar como Ángel Rama, ao desenvolver seu discurso teórico sobre a transculturação narrativa, revisa a recepção de *Los ríos profundos* e o mapeamento de romances latino-americanos proposto por Mario Vargas Llosa.

1.2.1- Romances latino-americanos primitivos e criativos

*Tiene clara conciencia de la dificultad que plantea la recepción por el lector de las transcripciones musicales en textos literarios y trata de vencerla. Quiere que el lector oiga, como él, la canción.*⁷²

Ángel Rama

Conforme já foi exposto na introdução dos capítulos, a tese de Roseli Barros Cunha (2005; 2007) refaz o percurso argumentativo de Ángel Rama na construção do conceito de transculturação narrativa a partir também da pesquisa de vários artigos e ensaios publicados pelo crítico uruguaio anteriores à edição de *Transculturación narrativa en América Latina*. Nesta parte do primeiro capítulo, comparo apenas a leitura apresentada por Ángel Rama do romance *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, ao ensaio publicado por Mario Vargas Llosa, em 1969, que não fez parte do *corpus* de artigos e ensaios pesquisados por Cunha (2005; 2007).

⁷² “Tem plena consciência da dificuldade de recepção das transcrições musicais em textos literários pelo leitor e tenta superá-la. Ele quer que o leitor ouça, como ele, a música. São sempre composições populares de tipo tradicional, muitas delas anônimas, mas que ainda são de uso comum.” (RAMA, 2008, p. 283)

Escritos especialmente para *Transculturación narrativa en América Latina*, “*La Novela-ópera de los pobres*” e “*Los ríos cruzados, del mito e de la historia*” resultam de reflexões estabelecidas anteriormente em estudos e projetos editoriais de Ángel Rama dedicados à obra de José María Arguedas. A nota de edição informa aos leitores quais ensaios e prefácios escritos pelo crítico literário passaram a compor os capítulos de seu livro teórico. Recupera “*El área cultural andina (hispanismo, mesticismo, indigenismo)*”, ensaio divulgado em 1974 nos *Cuadernos Americanos*, e o prefácio à recopilação dos ensaios de Arguedas organizada, prefaciada e publicada pelo crítico uruguaio no ano seguinte sob o título *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Selecionou também o prefácio “*La inteligencia mítica*”, publicado em 1976 pela editora Arca para *Señores e indios*.

Roseli Barros Cunha (2007, p. 199) assinala a importância da recopilação para a gênese da transculturação narrativa apoiada na noção de plasticidade cultural. O prefácio localiza a perspectiva reivindicadora, socialista e utópica do projeto arguediano que circula entre vida e obra em diferentes gradações. Se *Agua* reduz a sociedade peruana a “padrões feudais”, *Yawar Fiesta* distingue o trânsito dos estratos sociais peruanos entre a capital e a província a partir da composição de rígidos perfis sociais, geográficos e étnicos para personagens. Este último esquema se intensifica em *Todas las sangres* devido às referências socialistas de Engels via Mariátegui.

A cosmovisão mestiça identificada pela transculturação narrativa resultaria da manipulação de elementos provenientes das culturas dominada e dominante. O percurso biográfico no espaço serrano facilitaria as pesquisas etnológicas e folclóricas de Arguedas. Sem apresentarem um recorte mais específico e consistente da cultura produzida pelo estrato étnico mestiço, gerações de intelectuais com viés indigenista estabeleceram teorias como o progressismo abstrato de Prada, o conservacionismo cultural incaico de Valcárcel e a pesquisa da exploração social indígena em Mariátegui. Segundo o prefácio, Arguedas aprova as criações resultantes do contato intercultural inclusive no que tange à ocorrência de hispanismos nas línguas indígenas e variações delas:

Arguedas utilizó y defendió al idioma quechua tal como lo manejaba espontáneamente la población, o sea empedrado de hispanismos, oponiéndose de este modo al purismo lingüístico del os académicos cuzqueños; Arguedas condenó insistentemente las evocaciones y "estilizaciones" de la época incaica, remedo de lo que él llamó el "monstruoso contrasentido" prefiriendo siempre el empleo de instrumentos, trajes, músicas, etc., contemporáneos, aunque en ellos fuera perceptible la influencia española. Tales elementos componían una cultura viviente y actual y nada

justificaba cancelarla en beneficio de la idealización de un pasado desaparecido. (RAMA, 1975, p. 19)⁷³

No geral, os ensaios compilados abordam aspectos históricos, geográficos, linguístico-discursivos e conflitos étnicos que explicariam as mudanças culturais na área andina. Em “*El complejo cultural en el Perú*”, Arguedas (1975, p. 1-8) retorna à unificação promovida pela organização política dos Incas nos Andes e às insurreições indígenas com a finalidade de justificar a predominância de cultura “mestiça” que preservaria as culturas dominadas. No princípio da colonização, Manco Inca se alia a Francisco Pizarro contra a liderança do Sapa Inca Atahualpa, esquartejado na praça pública em 1533 pelos vencedores. Alcança a posição de líder nominal equivalente à de vassalo dos conquistadores espanhóis. Com a perda da autonomia política anterior, lidera a reação nativa aos antigos aliados que repercute nas sublevações de Túpac Amaro I e II.

Em Vilcabamba, último refúgio inca, o líder Túpac Amaro I foi derrotado em 1572, decapitado, assim como Atahualpa, e esquartejado. Seu descendente, o mestiço José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru, obteve formação jesuítica que o levou a adquirir um consistente domínio do quíchua e espanhol. Devido à sua condição de *curaca*, era liberado do trabalho compulsório delegado a indígenas e exercia atividades comerciais. Liderou a revolta anticolonialista de 1780 movida contra as medidas da monarquia espanhola sob a dinastia Bourbon, como a criação de outros vice-reinados e o aumento de impostos na colônia. A punição de Túpac Amaru II torna-se icônica, pois intensifica a violência das anteriores: decapitação que se deve à falha do esquartejamento.

Segundo o mito de *Inkarrí* (Inca rei), o deus mutilado e desmembrado poderia regressar após reconstituir a unidade de seu corpo debaixo da terra (*Pachamama*). As punições a Atahualpa e aos Túpac Amaru podem ser lidas a partir desse repertório mítico mobilizado por lideranças mestiças, a exemplo de Condorcanqui. Os movimentos de resistência preservam e transformam a cultura mediante o contato intercultural de autóctones, mestiços e colonos mesmo nesse contexto conflituoso. A manutenção da cultura pré-hispânica na região andina se deve à mudança e à assimilação de técnicas e formas de organização econômica, social, familiar

⁷³ “Arguedas usava e defendia a língua quíchua por ser espontaneamente manuseada pela população, ou seja, empedrada de hispanismos, opondo-se, desse modo, ao purismo linguístico dos acadêmicos cusquenhos; Arguedas condenou insistentemente as evocações e “estilizações” do período incaico, uma imitação do que chamou de “contrassenso monstruoso”, preferindo sempre o emprego de instrumentos, trajes, música, etc., contemporâneos, ainda que neles seja perceptível a influência espanhola. Tais elementos constituíam uma cultura viva e atual e nada havia que justificava cancelá-la em benefício da idealização de um passado desaparecido.” (RAMA, 1975, p. 19).

e religiosa das culturas ocidental e indígenas. Para Arguedas (1975, p. 2), essas culturas se transformam sob a atuação do mestiço cultural.

A retomada da divisão serra, selva e costa enfatiza, em “*El complejo cultural en el Perú*”, o estudo histórico-cultural da região serrana a partir das épocas antiga e moderna. Reconhecendo que devem ser evitadas a determinação e a domesticação da natureza, Arguedas (1975, p. 1-9) avalia a interferência histórica dos meios de transporte e de comunicação ao relacionar o “homem” e seu mundo físico. As dificuldades de acesso à área facilitariam a produção de uma cultura mestiça e a preservação de parte de direitos das populações serranas. A posse da terra acompanhada do trabalho organizado por associações e centros culturais em Mantaro e Puquio contribuiria para que suas comunidades indígenas fossem mais independentes economicamente. O perfil da classe senhorial puquiana passa a oscilar entre mestiços e *misti* ou “*criollos*”.

Em “*Evolución de las comunidades indígenas*”, Arguedas (1975, p. 1-9) explica a tal “fusão” de culturas no vale de Mantaro, pertencente à cidade de Huancayo, a partir da perspectiva oferecida em textos de cronistas. As crônicas de Miguel de Estete⁷⁴ relatam alianças entre indígenas de Xauxa e conquistadores espanhóis nos anos iniciais da colonização para derrotarem Atahualpa, último Sapa Inca de Tahuantinsuyu. No informe “*A los Señores Oidores*”, Hernando Pizarro⁷⁵ expõe a quebra de expectativa: dos primeiros contatos com os indígenas na praça de Xauxa não decorreram confrontos. O vale do Mantaro exemplificaria uma integração “pacífica” de castas e culturas resultante da ausência do fator latifundista denominado “gamonalismo”. A independência singular dos estratos indígena e mestiço nessa área consolidou-se já na fase da conquista. Segundo Arguedas (1975, p. 88), durante a disputa territorial entre Atahualpa e os conquistadores espanhóis, o vale do Mantaro se aproximou mais do segundo grupo. Huancayo constituiria um centro de difusão de tecnologias modernas arraigado ainda à resistência de elementos antigos.

Para explicar o aparente desconhecimento do mito de *Inkarrí* pelas novas gerações, em “*Puquio, una cultura en proceso de cambio*”, Arguedas (1975, p. 34-79) descreve inicialmente os *ayellus* e o centro comercial puquianos tendo em vista essa composição populacional, predominantemente indígena e mestiça. Nesse meio, recolheu a narrativa apenas de homens maduros. Mais afeitos a se identificarem culturalmente dentro do grupo mestiço, os jovens

⁷⁴Cf. *Relación de la Conquista del Perú*, de Francisco de Jerez e outros autores (1917).

⁷⁵ Cf. *Relación del descubrimiento del Reino del Perú*, de Raúl Barrenechea (1948).

mantinham o culto ao *wamani* em detrimento das tradições do Deus decapitado, difundidas, nesse meio, junto à lenda da aparição, em Puquio, da figura do menino Jesus de Praga.

Segundo as informações coletadas por José María Arguedas (1975, p. 46-49), os *wamanis*, cuja tradução varia em montanha ou pampa, constituem formas humanas, “personificações” da terra, ou conceitos abstratos. O relato de Ernesto Quispe, filho de indígenas e estudante do Colégio Nacional de Puquio, é a base para Arguedas roteirizar performances. O ensaio contém transcrições e traduções em quíchua e espanhol dos hinos entoados nos rituais da Festa da Seca. Seus participantes levam oferendas aos *wamanis* depositadas pelos *aukis* no *pukullu*, construção cujas pedras planas representariam uma “tumba incaica”. Em seguida, sacrificam o carneiro e ofertam, à meia-noite, seu coração na nascente, “*el ojo de la fuente*” (ARGUEDAS, 1975, p. 57). Nesse local, os *aukis* sonham com o agradecimento das montanhas. O couro do carneiro cobre o homem que o conduziu ao sacrifício para personificá-lo. Da comida ritual, fazem parte a carne dos animais sacrificados e as espigas de “*waylla ischu*”. Usam-se as palhas para a confecção de cruzeiros instaladas nas montanhas, atividade simultânea às declamações dirigidas pelo *auki*. Cantam o “*wayli* do retorno”, publicado pelo ensaio de José María Arguedas, distribuindo suas vozes da seguinte forma:

*El auki canta la letra, los versos, y con sus auxiliares el coro, el "wayli" inicial y los intermedios; el wayli estribillo lo repi ten sólo los auxiliares. El auki canta en voz altísima, en falsete, el auki menor canta el estribillo en voz grave y el pongo una octava alta. Se establece un diálogo.*⁷⁶ (ARGUEDAS, 1975, p. 57)

Entre variantes listadas no ensaio de Arguedas (1975, p. 50), *Aguay Unu*, “sangue fecundante” ou água brotada da terra, designaria o dom *wamani*: constituir uma espécie de veia onde são recebidas oferendas como o coração de carneiro ou lhama. O escritor divulga também, em espanhol e quíchua, três versões de informantes para o mito de *Inkarrí* das quais destaca a recorrência comum ao retorno à vida do deus decapitado que criou os *wamani*. De acordo com Arguedas (1975, p. 41), o mito indígena explica assim a “*origen del universo y del hombre y de la historia y situación del indio puquiano, y de su destino final, hasta la iniciación del actual proceso revolucionario de cambio*”. O mito é incorporado ao ideário dos movimentos emancipatórios e ao messianismo judaico-cristão.

⁷⁶ “O *auki* canta as letras, os versos, e com seus auxiliares o refrão, o “*wayli*” inicial e os intermediários; o coro do *wayli* foi repetido apenas pelos auxiliares. O *auki* canta em voz muito alta, em falsete, o *auki* menor canta o refrão em voz profunda e o põe em uma oitava alta. Um diálogo é estabelecido.” (ARGUEDAS, 1975, p. 57).

Complementa esse estudo das tradições serranas, o relato de um escultor popular recolhido pelo etnólogo. Em 25 de dezembro de 1975, Lópes Antay recebia o Prêmio Nacional de Cultura concedido pelo “Governo Revolucionário da Força Armada” do Peru sob a presidência do general Francisco Morales Bermúdez. Embora o júri tenha sido composto por artistas plásticos, pelo crítico de arte Alfonso Casatrillón e pela coreógrafa Vera Stasny, segundo Manuel Munive Maco (2016, p. 72-79), o reconhecimento pelo trabalho não foi imediato devido à associação que se fazia de suas temáticas à perspectiva política dominante no período e ao *status* oferecido às artes plásticas frente ao artesanato. Antecedeu a esse reconhecimento, um período de crise e baixa nas vendas superado com algumas modificações relatadas por José María Arguedas. Em visita a Antay, Alicia Bustamante Vernal, artista plástica e colecionadora de arte popular, sugeriu que acrescentassem temas regionais de conflitos campesinos às cenas protagonizadas pelas miniaturas.



Fig. 1: Foto de divulgação da Exposição de retábulos de Ayacucho de Joaquín López Antay no Instituto Riva Agüero. Cred.: Christian Ugarte
Fonte: TÁBORI, 2021.

A descrição de seus retábulos no ensaio de Arguedas demonstraria a formação de uma cultura mestiça na cidade de Huamanga. A caixa que geralmente compõe o retábulo de São Marcos se divide em níveis onde são dispostas esculturas modeladas de figuras religiosas, pastores, *hacendados*, cantores, músicos populares e seus instrumentos. A correspondência entre santos e animais é paralela aos das tradições indígenas. Localizado no nível dos apóstolos, o sincretismo do condor representaria os espíritos da montanha “*wamanis*, *yayas* ou *aukis*”. O nível intitulado “Paixão” conjugaria o último ciclo de Cristo, a festa da *herranza* e o conflito entre pastor e fazendeiro. Animais de criação são marcados durante a *herranza* por seus

proprietários em meio a rituais indígenas que envolvem hinos e oferendas. José María Arguedas identifica os elementos da cultura indígena no trabalho de Antay:

*Los Santos Patronos, el Cóndor, Pasión y Reunión constituyen, en el retabullo huamanguino, una conjunción mágico-religiosa mestiza, en la que el sincretismo ha obtenido una representación plástica capaz de cumplir los fines complejos que se da a los "San Marcos".*⁷⁷ (ARGUEDAS, 1975, p. 165)

Essas festividades e artefatos produzidos a partir de uma cultura mestiça seriam “indo-espanhóis”, “indo-cristãos” ou provenientes de um “catolicismo mestiço” colonial (ARGUEDAS, 1975, p. 156). O retábulo-fachada e o retábulo interno difundidos pela arquitetura barroco-jesuítica na América Latina valorizavam o interior e o exterior das igrejas⁷⁸ construídas no período colonial. O caráter portátil do retábulo de Antay e as cenas andinas modeladas nas suas miniaturas exploram a geometria e composição apresentadas pelas arquiteturas incaica e barroco-colonial. Segundo Arguedas (1975, p. 156), o escultor adequaria “interior e prática” ao executar um “ajuste harmonioso” de “normas de conduta” pertencentes à cultura de sua comunidade. As proximidades e diferenças entre história, literatura e tradições orais, a ideia de conjunto da harmonia musical e a maleabilidade de materiais relacionada à plasticidade configuram esboços teóricos apresentados pelos ensaios de José María Arguedas.

As hipóteses levantadas nos ensaios de *Formación de una cultura nacional indoamericana* que mobilizam o repertório cultural serrano servem de base para a teoria de Ángel Rama, principalmente voltada à ocorrência da transculturação narrativa e da plasticidade cultural no romance *Los ríos profundos*. A cosmovisão mestiça do narrador-personagem Ernesto associa tradições orais à musicalidade da região andina. Entrecortam a narrativa fragmentos de *jarahuis* e *huaynos* conhecidos no Apurímac e no Pachachaca e uma música de carnaval entoada pelo coro. Mulheres mestiças ou indígenas executavam as performances musicais das áreas serranas visitadas por pai e filho ou na *chichería* próxima ao internato de Abancay onde Ernesto se refugiava para ouvi-las. Rama (2008, p. 140) compara esses trechos à canção de “gesta”. Confronta o lirismo mestiço ao gênero lírico da Idade Média de forma a destacar a base oral comum às literaturas medieval e neoindegnista.

⁷⁷ “Os Santos Padroeiros, o Condor, a Paixão e a Reunião constituem, no retábulo Huamanguino, uma conjunção mágico-religiosa mestiça, na qual o sincretismo obteve uma representação plástica capaz de cumprir as complexas finalidades que se atribuem aos "San Marcos". (ARGUEDAS, 1975, p. 165)

⁷⁸ O escritor e arquiteto Lúcio Costa, em “A arquitetura jesuítica no Brasil” (1941), elaborou uma classificação para os retábulos luso-brasileiros. Da mesma forma, essa forma é um dos exemplos barrocos apresentados no romance histórico *El reino deste mundo*, de Alejo Carpentier em 1949.

Os textos de cunho etnográfico, a ficção, o diário-romance, o relato pessoal e a biografia de Arguedas são revistos pelo crítico literário. A cosmovisão do escritor é situada frente ao pensamento indigenista. Rama propõe que Arguedas previa as dificuldades da recepção com a leitura de *Los ríos profundos*, o que justificaria a inclusão de textos líricos em espanhol e quéchua num gênero como o romance. Os *jarahuis* e *huaynos*, canções populares peruanas de origem pré-hispânica, foram dispostos em colunas bilíngues comparadas pelo crítico uruguaio à partitura musical. A organização do texto lírico na página torna visível o seu processo tradutório para a recepção letrada, sejam leitores monolíngues no idioma canônico espanhol, sejam os plurilíngues em línguas ou culturas ocidentais e indígenas.

O paratexto da teoria de Ángel Rama contém um destinatário específico, Mario Vargas Llosa, que teve seu ensaio publicado em 1969 referenciado numa nota⁷⁹ de *Transculturación narrativa en América Latina*. A argumentação de ambos mobiliza exemplos de obras latino-americanas para discutir classificações e ampliar o mapa literário do subcontinente. Em “*Novela primitiva y novela de creación en América Latina*”, Mario Vargas Llosa enumera uma série de inadequações usadas para classificar, no período, os novos romances sob o rótulo “de criação”, principalmente os do *boom* latino-americano. A categoria romance criativo não se restringiria às narrativas ambientadas no espaço urbano, pois haveria escritores, como Carlos Fuentes, que utilizam o monólogo interior joyciano. Reconhece a falha do rótulo “fantástico” aplicado a romances com a justificativa de que suas temáticas se prenderiam à noção de “realidade”.

Para Llosa (1969, p. 33), a mescla fantástico-real se apresenta nos jogos de *Rayuela* propostos por Julio Cortázar; na fusão de formas e percepções produzidas pelo escritor José Lezama em *Paradiso*; na paisagem mítica delineada em *El reino deste mundo*, de Alejo Carpentier, e na violência e fantasia de Macondo, terra inventada por Gabriel García Márquez. Entretanto, Vargas Llosa (1969, p. 32) reconhece que há romances criativos com traços primitivos, a exemplo dos produzidos por Carlos Fuentes, José María Arguedas e João Guimarães Rosa. Em sua revisão da fortuna crítica de *Los ríos profundos* até a década de 1980, Rama constata a recorrência às categorias instáveis discutidas por Llosa e traça o seguinte objetivo de pesquisa:

Investigar o qué hay en ella de invención formal que pudiera equipararse con la alcanzada en los años cincuenta y sesenta por los renovadores de la narrativa latinoamericana, enfrentando esa “displicencia” con que algunos

⁷⁹ Cf. a nota com menção à Vargas Llosa se encontra na p. 265 de *Transculturación narrativa en América Latina* (2008).

*de ellos vieron este libro que de hecho relegaron, dentro de la gruesa dicotomía establecida por Vargas Llosa, a la “novela primitiva” anterior a una presunta nueva “novela de creación”. El punto tuvo su aguda conflictualidad en el primer Diario de El zorro de arriba y el zorro de abajo, cuando el propio autor afirmó que se hallaba desposeído de las modernas técnicas literarias puestas en práctica por Carpentier, Cortázar, Fuentes, etc. Nuestra investigación nos obliga a estudiar la invención formal no sólo al nivel del manejo de la lengua de los personajes indios en que obsesivamente la situó el autor (tempranamente justipreciada en los ensayos de Vargas Llosa) imponiendo la misma atención exclusiva y excluyente a varios de sus críticos, sino también al nivel de las estructuras narrativas que organizan la materia novelesca.*⁸⁰ (RAMA, 2008, p. 264-265)

O ensaio “*Novela primitiva y novela de creación en América Latina*”, de Mario Vargas Llosa, contém um breve panorama de romances latino-americanos no qual também se pontua historicamente a introdução do gênero na América Hispânica. O romance é, segundo Llosa (1969, p. 29), gênero transgressor, proibido de circular pela metrópole na colônia devido a seu caráter laico e subversivo, algo desnecessário, pois a população indígena, importunada pela catequese, ainda não era letrada. Essa explanação, generalizante e irônica, constitui, na concepção do crítico, uma provável causa para a demora de escritores hispano-americanos produzirem os primeiros livros no gênero “romance primitivo”.

Para Llosa (1969, p. 29), a literatura criativa no século XIX se restringiria à poesia de José Hernández, aos ensaios de Domingo Faustino Sarmiento e de José Martí, e aos romances de Machado de Assis. Escritores hispano-americanos do período, a exemplo de Jorge Isaacs, Blest Gana e Ricardo Palma, não possuiriam narrativas que se enquadrem nessa literatura por usarem técnicas dos escritores europeus Balzac, Chateaubriand e Brenardin de Saint. Dando prosseguimento às explicações de seu critério de avaliação das obras inovadoras, Llosa (1969, p. 29) é categórico ao afirmar que nenhum escritor romântico ou realista “*fraguó un mundo literario universalmente válido, una representación de la realidad, fiel o infiel, pero dotada de un poder de persuasión verbal suficiente para imponerse al lector como creación autónoma.*”⁸¹

⁸⁰ “Investigar o que há de invenção formal que poderia se equiparar com àquela alcançada nos anos cinquenta e sessenta pelos renovadores da narrativa latino-americana, diante daquela “indiferença” com que alguns deles viram este livro que de fato relegaram, dentro da dicotomia estabelecida por Vargas Llosa, ao “romance primitivo” anterior a um suposto novo “romance da criação”. O ponto teve sua conflictualidade aguda no primeiro Diário de *El zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*, quando o próprio autor afirmou que foi privado das modernas técnicas literárias postas em prática por Carpentier, Cortázar, Fuentes, etc. Nossa pesquisa nos obriga a estudar a invenção formal não apenas no nível do manejo da língua dos personagens índios em que obsessivamente a situou o autor (desde cedo apreciada nos ensaios de Vargas Llosa), impondo a mesma atenção exclusiva e excludente a vários de seus críticos, mas também ao nível das estruturas narrativas que organizam a matéria romanesca.” (RAMA, 2008, p. 264-265, *nossa tradução*)

⁸¹ “Forjou um mundo literário universalmente válido, uma representação da realidade, fiel ou infiel, mas dotada de poder suficiente de persuasão verbal para impor-se ao leitor como criação autônoma.” (LLOSA, 1969, p. 29)

Assim, na sua percepção, as narrativas românticas e realistas latino-americanas, de cunho mais histórico, mas com valor documental reduzido, seriam destituídas de ponto de vista próprio, preocupadas mais em informar quais são as leituras do autor. Os “romances primitivos” de Marino Azuela, Alcides Arguedas, Eustasio Riviera, Jorge Icaza e Ciro Alegría promoveriam a guinada para a produção de narrativas portadoras de uma identidade latino-americana. Embora recorressem à cultura autóctone e redirecionassem temas à crítica social ao latifúndio, ao monopólio estrangeiro, ao racismo e à exploração dos indígenas, para Llosa (1969, p. 29-30), os conflitos centrais dessas obras originam-se do enfrentamento do homem com a natureza, o que ocorre explicitamente em *La vorágine*, de José Eustásio Rivera.

A leitura de Llosa destaca, em Rivera, os aspectos descritivos usados para recuperar a paisagem rural, a preferência pela exploração do conteúdo em detrimento da forma, a presença de um estilo retórico que artificializa a linguagem, além da ausência de dramas interiores nos personagens traçados de forma superficial e maniqueísta. Seu modo de ler é explicitado em sua breve análise do narrador de *La vorágine*: “*El autor se entromete y opina en medio de los personajes, ignora la noción de objetividad en la ficción y atropella los puntos de vista; no pretende mostrar sino demostrar*”⁸² (LLOSA, 1969, p. 30). Llosa se incomoda com o controle excessivo da voz autoral nas vozes de outros personagens. Visualiza uma intenção autoral ou a sobreposição de um autor implícito em meio às vozes ficcionais, características que destacam o caráter retórico das narrativas.

O excesso de demonstração e a desnecessária exposição de provas também criticados por Llosa indicam sua preferência pelo romance que “mostra” ou encena o discurso. Romances criativos modelariam a realidade com técnicas funcionais, conteriam narradores com persuasão verbal e autonomia criativa e apresentariam linguagem universal. A realidade desses “mundos criados” recortaria alguma obsessão ou ainda “representações (psicológicas, fantásticas ou míticas) da América Latina” (LLOSA, 1969, p. 31). Embora encaixe esse grupo de romances as obras de Juan Rulfo, Guimarães Rosa e José María Arguedas, Mario Vargas Llosa observa que seus meios literários, por exemplo, a cor local, a fauna regional e o ambiente campesino, mesmo renovados pelos escritores, fazem parte de romances primitivos. Na análise de *Pedro Páramo*, a atenção do ensaísta (LLOSA, 1969, p. 31) se volta ao figurino de “bandoleiros esfarrapados” em contraste aos adjetivos “passivas” e “inflexíveis” impostos às suas mulheres, bem como à subjetivação de Comala, cidade vazia cujas imagens se condensam numa “alegoria

⁸² “O autor se intromete e opina no meio dos personagens, ignora a noção de objetividade na ficção e atropela os pontos de vista; não pretende mostrar senão demonstrar.” (LLOSA, 1969, p. 30)

do inferno”. O trecho do ensaio de Vargas Llosa dedicado à análise de Guimarães Rosa é extenso:

Es esta sucesión de anécdotas lo primordial de la novela, o es esa realidad que constituye en sí mismo el monólogo de Riobaldo, ese río sonoro e imaginativo en el que las palabras han sido manipuladas, organizadas de tal modo que ya no aluden a otra realidad que a la que ellas mismas van creando en el curso avasallador del relato? La palabra en Grande Sertão: veredas, como en Paradiso de Lezama Lima, es una presencia tan impetuosa que significa un espectáculo fonético aparte. Pero, novela de acción o Torre de Babel, esta ficción podría ser también un manual de satanismo. Una presencia recurrente en la novela es el demonio, con quien Riobaldo cree haber hecho un pacto, una noche de tempestad, en una encrucijada de caminos, y esa sombra luciferina que recorre como un estremecimiento toda la novela, la dota de una atmósfera extraña y enigmática, de significados oscuros, en los que algunos ven una meditación sobre el mal, un discurso metafísico. Esta novela sería, según ellos, algo así como un templo masónico atestado de símbolos.⁸³ (LLOSA, 1969, p. 31-32)

O termo monólogo, citado na análise de Llosa, não condiz com o relato em primeira pessoa de *Grande Sertão Veredas* dirigido a um interlocutor letrado que anota a fala de Riobaldo.⁸⁴ Segundo Marli Fantini (2006, p. 147-149), a interlocução do jagunço com “a voz legitimadora da sua fala” compõe um grande diálogo, espécie de “monodialogo”. Llosa recorre a metáforas generalizantes que associam onomatopeia, paisagem e discurso religioso. Essa estratégia evita que realizasse uma análise mais detalhada dos efeitos sonoros, da interferência da variação dialetal e das mesclas, em *Grande Sertão Veredas*, de elementos sintáticos, semânticos e fonológicos, inclusive provenientes de diferentes línguas, das quais resultaram neologismos. Há também dificuldade em propor uma leitura da encruzilhada ancorada na perspectiva das religiões de matriz africana. Ao roteirizar o pacto entre Riobaldo e diabo, utiliza, para realçar o cenário, descritores relacionados ao demoníaco, como “sombras”, “noite de tempestade” e “templo maçônico” (LLOSA, 1969, p. 31-32). Llosa (1969, p. 31) conclui

⁸³ “É esta sucessão de anedotas o principal do romance, ou é essa realidade que constitui o monólogo de Riobaldo em si, esse rio sonoro e imaginativo em que as palavras foram manipuladas, organizadas de tal modo que já não fazem alusão a outra realidade além daquela que elas mesmas criam no curso avassalador da história? A palavra em Grande sertão: veredas, como em Paradiso, de Lezama Lima, é uma presença tão impetuosa que significa um espetáculo fonético à parte. Mas, romance de ação ou Torre de Babel, essa ficção também pode ser um manual de satanismo. Presença recorrente no romance é o demônio, com quem Riobaldo acredita ter feito um pacto, numa noite de tempestade, numa encruzilhada de caminhos, e essa sombra luciferiana que percorre como um estremecimento todo o romance, confere-lhe uma atmosfera estranha e enigmática, de significados sombrios, em que alguns veem uma meditação sobre o mal, um discurso metafísico. Esse romance seria, segundo eles, algo como um templo maçônico repleto de símbolos.” (LLOSA, 1969, p. 31-32)

⁸⁴ O relato de *Grande Sertão* é definido por Roberto Schwartz (1981, p. 37-41) como “diálogo pela metade”. Para Silvano Santiago (2018, p. 63), o romance contém um “pseudonarrador anônimo.” (SANTIAGO, 2018, p. 63)

que, se o encadeamento do enredo seria comparável às peripécias em romances de aventuras, suas descrições o aproximariam das encontradas nos romances primitivos.

Sob o efeito da sobreposição da visão à voz do narrador, a crítica proposta por Llosa (1969, p. 32) a *Los ríos profundos* toma a imagem especular do mundo indígena como “realidade”, diferente daquela fotografada pelo “romance primitivo”. O narrador de Arguedas se encontraria diante de um espelho, entre seu “anverso e verso”: Ernesto, testemunha privilegiada, pertencente à classe proprietária, dramatizaria o conflito peruano em torno da divisão entre os mundos branco e indígena por neles transitar. Para o ensaísta, a “perspectiva” do narrador retoma, ao modo ocidental, as raízes mágicas e a “resistência heroico resignada” do mundo quéchua em língua espanhola. É preciso considerar que essas observações sintéticas de Llosa sobre *Grande Sertão veredas* e *Los ríos profundos*, além de outros autores latino-americanos, também parecem se adequar às condições de produção desse texto publicado em revista universitária. Poderia se destacar, por exemplo, a de Llosa produzir um ensaio curto com o objetivo de analisar uma série extensa de obras.

Embora, em *La utopía arcaica*, publicado em 1996⁸⁵, Mario Vargas Llosa realize uma abordagem mais ampla da obra de José María Arguedas, ainda se prende, indiretamente, à categoria “romance primitivo”. Nessa releitura, estabelece relações causais entre vida e obra ao avaliar textos literários, entrevistas, cartas, diário e testamentos para localizar, nesse *corpus*, a utopia político-literária de José María Arguedas. Segundo Mabel Moraña (2013, p. 25-26), Vargas Llosa analisa os temas do arcaísmo, do primitivismo e da barbárie, bem como identifica uma imagem da cultura peruana subjetiva, conservadora, vitimada e influenciada pela sedução do mito na obra de Arguedas. Para a ensaísta, Llosa instala sua enunciação num lugar geocultural, ideológico e epistemológico de onde mobiliza códigos em sua tentativa de biografar a vida do escritor. Desse movimento, resulta uma crítica biográfica na qual se apresentam subjetivações permeadas pela utopia neoliberal do próprio ensaísta sob o viés da “falácia autobiográfica” (MORAÑA, 2013, p. 28).

O argumento de Llosa (2019, p. 157-158) que desqualifica a leitura de Ángel Rama e a obra de Arguedas reforça a ideia de falta de “autenticidade” nos conteúdos culturais indígenas e traduções da língua quéchua. As hipóteses de *La utopía arcaica* propõem que o engajamento político da obra de Arguedas configura-se em imagens da cultura peruana e do mundo indígena dedicadas à valorização do arcaico frente ao moderno. O destaque dado à imagem e ao conceito de “arcaico” já se encontrava esboçado em “*Novela primitiva y novela de creación en América*

⁸⁵ Nesta tese, foi consultada a edição de *La utopía arcaica* publicada pela Alfaguara em 2019.

Latina”. No ensaio de 1960, a relação causal entre vida e obra retoma a figura do narrador projetada no espelho enquanto imagem de um conflito político peruano.

1.2.2- Novela-ópera: ensaio da performance

As citações de *jarahuis* e *huaynos*, em *Los ríos profundos*, levam Ángel Rama a problematizar a estrutura do romance burguês alterada pela transculturação narrativa. As categorias “gesta do mestiço” e “novela-ópera” explicariam o hibridismo de gêneros pertencentes às tradições indígenas e ocidental no romance arguediano. A gesta é uma canção cantada ou recitada por jograis franceses nos séculos XI e XII durante a dinastia Capetíngia. Seus temas tratam das relações de poder entre o senhor e os vassalos, exaltavam a honra pessoal, a fé cristã, o heroísmo, as armas dos cavaleiros e suas proezas⁸⁶. De forma similar às músicas populares, as canções de gesta alcançavam os ouvintes e o escasso público leitor. O gênero novela-ópera integraria, ao romance, difundido pela cultura dominante, a canção popular peruana, baseada nas tradições indígena e mestiça, com acréscimos da lírica pós-moderna.

A tragédia aristotélica, o teatro épico e as óperas populares, citadas brevemente em *Transculturación narrativa en América Latina*, contêm, assim como a novela-ópera, inserções de outros tipos de textos ligados à lírica e à narrativa. Os ditirambos já faziam parte das vozes do coro trágico, o que inseria trechos líricos na tragédia. Da mesma forma, o teatro épico de Bertolt Brecht incorpora canções, poesias, narrações e projeções a uma representação anti-ilusionista e didática alcançada pelo efeito de distanciamento. Esse efeito ocorre se, no espetáculo, o personagem mostra ou demonstra um *gestus social* cuja função é provocar o posicionamento crítico do espectador.⁸⁷ Segundo a teoria de Rama (2008), em Arguedas, o gênero novela-ópera, ligado a essa série dramático-musical, transculturaliza a novela a partir da inserção de *jarahuis* e *huaynos*.

Além das noções de contraponto, transculturação e plasticidade cultural, Ángel Rama (2008) recorre à transdisciplinaridade de *O cru e o cozido*. Seguindo a concepção musical de Richard Wagner, Lévi-Strauss (2004) compara a unidade estrutural do mito, recolhida em categorias binárias empíricas, à da partitura orquestral⁸⁸. Para enfatizar o caráter dramático da

⁸⁶ Para identificar os temas da canção de gesta e seu contexto de produção, recorre-se à pesquisa de Ademir Aparecido de Moraes Arias, em *A traição nas Canções de Gesta e o fortalecimento da monarquia Capetíngia*: França 1180-1328, p. 25.

⁸⁷ Segundo Roseli Barros Cunha (2007, p. 221), as observações de Ángel Rama sobre o teatro épico se baseiam no ensaio “Que é o teatro épico?”, de Walter Benjamin.

⁸⁸ Ver pesquisa sobre a teoria musical de *Mitológicas* em Lévi-Strauss: *mito e música entre o largo e o prestíssimo*, de Betânia Maria Franklin de Melo, p. 14.

relação música-mito, Rama confronta a *novela* (romance) à ópera. Este gênero dramático-musical exige a montagem de cenários, figurinos, atuação e execução de canto pelo elenco com o acompanhamento musical. Aplicada a *Los ríos profundos*, a novela-ópera demanda a análise da cenografia restrita pelo espaço e recursos do palco, bem como de figurino, corporeidade, gestual e voz do ator.

Esses aspectos cenográficos aliam a categoria novela-ópera às reflexões de José María Arguedas acerca dos retábulos e esculturas de Joaquín López Antay, que compõem, plasticamente, cenas andinas. Se o retábulo se divide em três níveis onde pequenas esculturas situam-se na cenografia cultural serrana condensada numa caixa que se divide em gavetas, a narrativa de Arguedas também parte de divisões ou cortes, mas no âmbito da narrativa, ou de deslocamentos de um nível a outro. A leitura de Ángel Rama busca a unidade da cosmovisão de Arguedas, semelhante à geralmente oferecida pelo retábulo, em três níveis de atuação do pensamento mítico. A voz de Ernesto apresenta um repertório de mitos, no primeiro nível, pertence às tradições indígenas peruanas, como o mito *K'arwarasu*, o culto à montanha. As vozes do segundo nível, localizado no colégio de Abancay, partem dos alunos e do próprio narrador-personagem que realizam um processo de “mesticização” das tradições indígenas e cristãs. Seguindo um pensamento analógico, forças superiores, deuses e significações diversas tomariam formas antropomórficas, a exemplo do rio Pachachaca. O poder do rio contrasta com a observação em bloco de figuras como proprietários, colonos e autoridades. O nível da estruturação significativa do romance constitui-se a partir da cosmovisão do autor que oscila entre o universo mágico indo-mestiço e o socialismo da geração de *Amauta*.

A tradução das canções populares em *Los ríos profundos*, a musicalidade e a dramatização tomadas plasticamente pela estrutura da novela-ópera associadas à dificuldade da produção literária impressa alcançar públicos amplos constituem temas explorados pela teoria da transculturação narrativa. Mesmo sem recorrer ao conceito de performance, Ángel Rama identifica as bases de um repertório do qual participam as tradições serranas mestiças e indígenas. A proposta de Rama suscita, portanto, refletir sobre as noções de repertório e arquivo já que sua leitura cataloga os elementos dessas tradições no romance e os explica pela vida da dramatização. Em *Repertório e arquivo*, Diana Taylor levanta as questões iniciais dos estudos de performance realizados entre 1960 e 1970 que podem contribuir para situar melhor nesse período as críticas de Ángel Rama e Mario Vargas Llosa ao romance *Los ríos profundos*.

Taylor (2013, p. 31-32) inicialmente percorre diferentes definições de “performance”, indicativas da sua “intraduzibilidade” e “indefinibilidade” que a diferenciam do teatro propriamente dito. Na década de 1960 e 1970, em discordância ao discurso normativo da

posição estruturalista, abre-se um campo de pesquisa para o teatro e a antropologia, principalmente com as abordagens de Victor Turner e Glifford Geertz⁸⁹, cuja finalidade seria compreender melhor os modos de encenação dos dramas sociais. Para Taylor (2013, p. 34), esse início do estudo da performance, realizado sobretudo pela antropologia, seria aparentemente descolonizante, pois possui uma estrutura de explicação ocidental.

Ao analisar a “conduta de uma aldeia africana”, Victor Turner (2015, p. 10) relaciona o drama social à estrutura da tragédia em Aristóteles por possuírem uma sequência completa de começo, meio e fim. Segundo Taylor (2013, p. 40), a posição de observador que mobiliza um paradigma Ocidental para interpretar a performance do Outro, como a estrutura sugerida por Turner, pode distorcê-la. Sua proposta reduz a performance a um modelo em miniatura do original. Glifford Geertz (1973, p. 10), por sua vez, imprimiria estaticidade à performance ao definir a etnografia como leitura de manuscritos e, por conseguinte, à cultura como documento. Essa proposição desvia-se do conceito de performance no qual se pressupõe a “participação e reação ativas de todos” (TAYLOR, 2013, p. 40). Segundo Ligia Chiappini (2013, p. 55), o método integrativo de Ángel Rama se alia a essas definições. Entretanto, as referências às pesquisas de Turner e Geertz não contribuem para diferenciar performance e teatralidade.

Para Diana Taylor (2013, p. 72-73), a performance comunica um conhecimento por meio de uma prática incorporada verbal e não verbal, como música, dança, mímica, canto e recital, além do ato de narrar nas tradições indígenas. Roteiros constituem paradigmas cuja construção de sentidos estrutura ambientes e comportamentos sociais do ator social. Em detrimento dos textos e narrativas, a atenção dada ao roteiro pela performance volta-se aos comportamentos corporais situados. Embora as formas de comunicar conhecimento encontrem-se reunidas pela a categoria novela-ópera, ela destaca a unidade oferecida pelo gênero dramático-musical canônico.

Sem se restringir ao hibridismo de gêneros literários tradicionais, o romance arguediano torna a cultura material andina, no sentido amplo do termo, matéria plástica da transculturação narrativa submetida, segundo a perspectiva de Rama, a harmonização de culturas locais e externas na forma romance. A transculturação das diferenças culturais numa forma que pressupõe a ausência de conflito é, em geral, criticada pela recepção crítica dessa teoria aplicada a *Los ríos profundos*. Barros Cunha reconhece as rupturas de Ernesto nos mundos culturais pelos quais transita. Em Abancay, pai e filho reconhecem sua subalternidade imposta pelo tio

⁸⁹ Ver “Ángel Rama e Antonio Candido”, de Ligia Chiappini (2013, p. 48-63), que cita nomes de antropólogos que foram retomados na teoria de Ángel Rama, como Fernando Ortiz, Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Bronislaw Malinowski, Victor Turner, Radcliffe-Breonwn, Evans Pritchard, Marcel Mauss, Franz Boas, Ruth Benedict.

fazendeiro que lhes oferece a cozinha para hospedá-los. O segundo corte ocorre quando o pai advogado, a procura de serviço, deixa Ernesto nessa cidade. No colégio interno, novas rupturas com o colega Antero que representaria a cultura valorizada por Ernesto e oscilações de trajeto em seus arredores.

As rupturas se intensificam mais no âmbito da textualização de *El Zorro de arriba y el zorro de abajo* devido principalmente ao seu inacabamento. O efeito de uma leitura concentrada na noção de unidade é desviar-se da possibilidade de identificar outras performances andinas que envolvem a noção de corte, a exemplo da *danza de tijeras*, explorada por Arguedas no conto *La agonía de Rasu-ñiti*. Para Barros Cunha (2007, p. 232-233), o objetivo principal de Ángel Rama seria demonstrar, restringindo-se a *Los ríos profundos*, como o pensar mítico de Arguedas preserva a cultura dominada ou a torna alternativa à dominante a partir da transculturação aplicada à *novela*. O destaque oferecido ao gênero dramático-musical ópera nesse processo contribui para que a teoria de Ángel Rama redirecione o discurso da recepção especializada desse romance e, conseqüentemente, amplie o alcance da transculturação narrativa à literatura e aos textos etnográficos brasileiros.

1.2.3- O narrador etnógrafo

Ao reduzir as limitações do neologismo de Fernando Ortiz com a plasticidade cultural de Vittorio Lanternari, a transculturação narrativa contribui para que Ángel Rama observe a interferência de outros gêneros nas narrativas e, conseqüentemente, revise o mapeamento precário da literatura latino-americana proposto por Mario Vargas Llosa na década de 1960. O crítico uruguaio contesta critérios imprecisos aplicados pelo ensaio de Vargas Llosa para classificar *Los ríos profundos* como romance criativo com traços de primitivo.

Em *Tungstênio*, César Vallejo aborda temas como a exploração de riquezas minerais no Peru e o tratamento desumano dado pelas oligarquias à população indígena. A ensaística de José Carlos Mariátegui também apresentaria uma abordagem próxima da questão indígena. A anterioridade de Vallejo e Mariátegui em relação a Arguedas é mencionada em *Transculturación narrativa en América Latina* para enfatizar o aspecto inovador do indigenismo apresentado pelo romance arguediano (RAMA, 2008, p. 235). Segundo Ángel Rama (2008), José María Arguedas mescla a lírica pós-moderna à narrativa e explora elementos sintáticos das línguas indo-hispano-americanas. Mais do que imagem especular de um conflito étnico e político desenvolvido em temas, paisagens nacionais ou no idioma canônico hispano-

americano, a cosmovisão que Arguedas projeta, em *Los ríos profundos*, para seu narrador-personagem é multilíngue e mescla idiomas:

*Vive dentro de un juego de espejos que lo remiten de un hemisferio al otro: pretende, en cualidad de indígena, insertarse en la cultura dominante, apropiarse de una lengua extraña (el español) forzándola a expresar otra sintaxis (quechua), encontrar los “sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado”, en fin, imponer en tierra enemiga su cosmovisión y su protesta; simultáneamente está transculturando la tradición literaria de la lengua española llevándola a apropiarse de un mensaje cultural indígena en el cual deberá haber tanto una temática específica como un sistema expresivo.*⁹⁰ (RAMA, 2008, p. 235-236)

A metáfora “terra inimiga” situa o papel do idioma canônico espanhol numa narrativa que contém fragmentos de canções populares peruanas. A estratégia transcultural de Arguedas de sobrepor a sintaxe quéchua à língua espanhola se assemelharia ao “gestaltismo” encontrado em conceitos estruturalistas. Para Rama (2008), essa escolha baseada na busca por uma forma que se compõe de elementos mesclados em uma nova estrutura responderia à cobrança de universalismo movida pela vanguarda hispano-americana à geração regionalista. A inovação aparece na voz de Ernesto, fragmentada entre os narradores principal e secundário: suas vozes encontram-se dispostas em “contraponto” numa “ópera narrada”.

O narrador principal, homem adulto a evocar a infância, assiste passivamente ao desenrolar dos fatos como testemunha privilegiada, mas sua versão infantil, síntese de protagonista e personagem, interage com os acontecimentos. Manifestam-se fragmentos da cultura indígena numa cosmovisão desse protagonista que capta a musicalidade e a harmonia de seu entorno. Situada nos tempos verbais prototípicos da narração, como os pretéritos do indicativo, essa voz realizaria o enquadre sociológico-classista-cultural dos demais personagens. Por sua vez, o narrador secundário, que presume a existência do leitor ao qual dirige sua mensagem, desenvolve-a no presente do indicativo. Geralmente, conforme aponta o ensaio de Rama (2008, p. 307), a crítica tende a considerar uniforme a “função elocutiva do narrador”, devido à ausência de referências metalinguísticas para anunciar sua entrada. Essas marcações só seriam detectadas com a observação das modificações no ponto de vista narrativo.

⁹⁰ “Vive dentro de um jogo espelhos que o remetem de um hemisfério ao outro: pretende, na qualidade de indígena, inserir-se na cultura dominante, apropriar-se de uma língua estrangeira (o espanhol) obrigando-a a expressar outra sintaxe (quíchua), para encontrar o “sutis desordens que fariam de Castelhana o molde certo, o instrumento adequado”, em suma, para impor, em terra inimiga, a sua cosmovisão e o seu protesto; simultaneamente, está transculturando a tradição literária da língua espanhola, levando-a a se apropriar de uma mensagem cultural indígena na qual deve haver tanto uma temática específica como um sistema expressivo.” (RAMA, 2008, p. 235-236)

A fragmentação do narrador identificada por Ángel Rama (2008) segue tanto a divisão dos sistemas de tempos verbais proposta por Emile Benveniste⁹¹ em história e discurso, quanto a sua repercussão nos conceitos de mundo narrado e mundo comentado desenvolvidos por Harald Weinrich⁹². Se o narrador principal oscila entre história e mundo narrado, o narrador secundário etnógrafo associa discurso e mundo comentado. O título da parte de *Transculturación narrativa en América Latina* que trata dessa questão, “Os rios cruzados: mito e história”, recupera a divisão discurso e história ou narrativa. Sem incorrer na polaridade cultura e natureza, difundida em Lévi-Strauss, a alegoria “rios cruzados” reúne tanto o discurso ou o mito quanto a história a partir de um tópos explorado pelas tradições orais ameríndias e pela literatura no geral. No ensaio, sua finalidade é demonstrar como dois sistemas linguísticos se entrecruzam nesse jogo de alternância dos narradores de *Los rios profundos*.

Ainda que use os termos contraponto e ópera, bem como as noções de direção e localização ao estabelecer sua tipologia de narradores, Ángel Rama justifica seus argumentos com exemplos de ocorrências linguístico-discursivas retirados do texto literário. Associa o “perspectivismo ideológico” à forma ou à estrutura do romance arguediano. Não condiciona a leitura à busca pela intencionalidade de quem o produziu, pois o fundo ideológico do perspectivismo seria múltiplice: desprende-se do que poderia constituir uma pretensão inicial do autor. Nesse aspecto, a “perspectiva ideológica” seria imprevisível, pois depende da produção de sentidos nos polos de produção e recepção do texto literário. A concepção de narrativa apresentada pelo crítico uruguaio assemelha-se às de Todorov e de Genette no que se refere ao tratamento entrecruzado das categorias discurso (mito) e história (narrativa).

Ángel Rama expõe o jogo de espelhos produzido pela cosmovisão de Arguedas a partir de uma experiência individual, sem respaldo ou sem traduzir a totalidade coletiva integrada no gênero romance. Ou seja, o escritor realizaria o processo inverso: edifica a “*transculturación mediante la obra de arte, ofreciéndola como su modelo simbólico, el cual ha logrado convalidarse por ser la traducción de un elemento intermedio de esta sucesión que es su propia conciencia*”⁹³ (RAMA, 2008, p. 237).

Assim, de acordo com Rama (2008, p. 236), Arguedas se apropria da mensagem cultural indígena a partir de temática a ela específica. Contudo, evitando as técnicas narrativas da

⁹¹ Émile Benveniste (1976) aborda o sistema dos tempos verbais no capítulo “As relações de tempo no verbo francês” de *Problemas de linguística geral*, p. 260-276.

⁹² Harald Weinrich (1968) diferencia o mundo narrado e mundo comentado em *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, p. 201-214.

⁹³ “Transculturación mediante a obra de arte, oferecendo-a como seu modelo simbólico, o qual logrou convalidar-se por ser tradução de um elemento intermediário desta sucessão que é a própria consciência.” (RAMA, 2008, p. 237)

vanguarda, insere-a num sistema literário autônomo de dominação, o gênero romance, escrito predominantemente em espanhol, cuja demanda é atender à exigência de universalismo dos leitores especialistas. A nova forma ou estrutura resulta da dialética desenvolvida no plano artístico que promove a “mescla de elementos”⁹⁴ pertencentes à estrutura padrão dos gêneros narrativos literários ou mesmo dramático-musicais oriundos da cultura de dominação e aos demais recursos das culturas indígena e mestiça.

Esse movimento equilibraria elementos contrários e constituiria, em escala reduzida, um artefato resultante da transculturação com caráter universal concretizado nas narrativas de Arguedas que trabalha repertórios culturais mestiços ou indígenas. Ángel Rama evita o possível biografismo da metáfora especular llosiana ao comparar os materiais e os processos de escrita utilizados por Arguedas à pintura “Sapatos”, de vang Gogh. Seu alvo incide no manejo da lírica modernista e da cultura indígena sob o rótulo de matéria “humilde” resultante dos usos da língua:

*Tal investigación parte del reconocimiento de una nítida distinción crítica entre los materiales utilizados por los autores, que en el caso de Arguedas fueron tan humildes como las botas viejas que usara Van Gogh como asunto de cuadros de evidente originalidad pictórica, y las operaciones intelectuales y literarias puestas en funcionamiento para construir una obra, que son las que le otorgan su particular significación.*⁹⁵ (RAMA, 2008, p. 264-265)

A estratégia arguediana de enxertar os gêneros literários com repertórios linguístico-discursivos e performáticos oriundos de tradições orais seria comparável à pintura de peça do vestuário ligada a terra. A referência à tela de vang Gogh compõe uma alegoria que aparentemente apenas ilustra o modo de composição transcultural da narrativa arguediana. Obras de outros artistas plásticos peruanos poderiam ser selecionadas por Ángel Rama para compor uma alegoria mais próxima da estratégia adotada pelo romance de Arguedas. A obra do pintor e muralista peruano José Sabogal (1888-1956), que retrata figuras indígenas, também tematiza a exploração indígena e mestiça no campo. Em “*El Gamonal*” (1925), por exemplo, o pintor contrapõe a figura do proprietário de terras (gamonal), em sua montaria, a três figuras, com vestimentas indígenas. Duas delas caminham com cargas nas costas que as deixam encurvadas.

⁹⁴ Ver *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama, p. 236.

⁹⁵ “Tal pesquisa parte do reconhecimento de uma clara distinção crítica entre os materiais utilizados pelos autores, que no caso de Arguedas eram tão humildes quanto as velhas botas que usava Van Gogh como tema de quadros de evidente originalidade pictórica, e as operações intelectuais e literárias postas em funcionamento para construir uma obra, que são as que lhe outorgam sua significação particular.” (RAMA, 2008, p. 264-265)

A escolha de Ángel Rama pela pintura “Sapatos” parece retomar o problema do valor póstumo da obra de Vicent van Gogh alcançado em museus e coleções europeus. Constituem temas mais amplos do ensaio, comparáveis à tela, os efeitos do colonialismo nos campos da linguagem, da língua e produção cultural, principalmente ao imprimir o adjetivo “pobres” à matéria. O embate a respeito dessa imagem, retirada de um contexto europeu, problematizaria a condição geocultural, política e histórica do pintor holandês estendida à do escritor latino-americano, com as devidas individualidades ou biografias escamoteadas. Enfatiza a aplicação do conceito de transculturação narrativa e os aspectos estilísticos da obra de Arguedas ao desviar-se de uma abordagem direta da relação entre vida e obra.

Para responder à crítica de Vargas Llosa de 1969 e propor uma releitura da obra de Arguedas, o comparativismo de Ángel Rama (2008) utiliza estratégia semelhante à de Lévi-Strauss (2004) no que diz respeito à apresentação de resultados aos leitores especialistas. Em “O cru e o Cozido”, por exemplo, o antropólogo recolhe e transcreve diferentes versões de mitos indígenas para compará-las às mitologias e às técnicas musicais do Ocidente. A legibilidade da obra de Arguedas seria facilitada, segundo a teoria de Rama, por meio de confrontos, no texto narrativo, estabelecidos entre música e oralidade ou entre idiomas padrão e indígena.

Para evitar a restrição de suas hipóteses à literatura hispano-americana, Ángel Rama dedica uma breve seção às peças de Márcio Souza, além de outros escritores citados, como Guimarães Rosa e Mário de Andrade, e ao relato mítico de Umusi Pārōkumu colhido inicialmente por Tōrāmã Kēhīri. Posteriormente, Berta Ribeiro colaborou para que o material fosse editado e publicado. A transculturação narrativa revê os usos da etnografia a partir de uma perspectiva linguístico-discursiva nos campos da literatura e da antropologia. Seria possível acrescentar, a essa perspectiva, a análise de operações com a linguagem que envolveram a textualização e a tradução do relato indígena *Desana Kehípōrã*.

Nesse aspecto, a pesquisa no acervo de Berta Ribeiro pode complementar ou mesmo problematizar a teoria desenvolvida pelo crítico uruguaio no contexto conturbado da Guerra Fria. No capítulo seguinte, a produção do discurso teórico de Ángel Rama será contextualizada tendo em vista seu diálogo epistolar com os intelectuais brasileiros Antonio Candido, Darcy e, principalmente, Berta Ribeiro, que participou da edição de *Antes o mundo não existia*. Retorna-se ao imaginário em torno dos povos e culturas da América Latina estabelecido em diferentes períodos e aos embates a esses discursos propostos pelos campos da antropologia, da filosofia e dos estudos literários.

2 – TRANSCULTURAÇÃO, ARQUIVO E REPERTÓRIO

Alguns textos que compõem *Transculturación narrativa en América Latina* foram publicados entre as décadas de 1974 e 1976 no formato de artigos e ensaios para posterior reescrita. Segundo a nota desse livro, os dois primeiros capítulos “desenvolvem amplamente as teses oferecidas”⁹⁶ no artigo “*Los procesos de Transculturación en la narrativa latino-americana*”. A segunda parte é composta de versões de ensaios publicados entre 1975 e 1976. Os capítulos, referentes à terceira parte foram originalmente escritos para o livro.

Na primeira parte do livro, Ángel Rama mapeia a literatura latino-americana para reposicionar os escritores transculturadores e destacar, nessa série, a obra de José María Arguedas. A experimentação dos conceitos de transculturação narrativa, tradução, tipos de narradores bem como a relação entre música e literatura se restringem aos ensaios dedicados à análise de *Los ríos profundos*. Rama reconhece a prática etnográfica como um método de escrita de escritores transculturadores que possibilitaria ler determinadas obras sob as lentes teóricas de conceitos antropológicos. Essa abordagem teórica da transculturação narrativa ao texto literário assemelha-se à perspectiva argumentativa da crítica pós-moderna associada à desconstrução.

Entre as décadas de 1970 a 1980, a crítica literária latino-americana retorna ao discurso crítico de Lévi-Strauss ou à filosofia pós-estruturalista para confrontá-los aos tradicionais ensaios de Montaigne e Rousseau. As relações entre música e literatura / tradição oral, exploradas pela transculturação narrativa, serão comparadas a esses discursos críticos e filosóficos. A segunda parte do capítulo observa as interferências do contexto biográfico de Ángel Rama localizadas no seu diálogo epistolar com intelectuais brasileiros que foram exploradas pelo seu discurso teórico. O capítulo se encerra com a comparação das pesquisas de campo e dos métodos etnográficos utilizados por Gerardo Reichel-Dolmatoff e Berta Ribeiro além da correspondência mantida entre a antropóloga e Ángel Rama.

2.1- Cartografias da América Latina

O recorte comparativo da transculturação narrativa contempla o diálogo interartístico, os planos linguístico-discursivos presentes nos textos literários e na tradição. Mediada pelas tensões das tradições letrada e oral, a teoria de Ángel Rama problematiza aspectos da produção

⁹⁶ Cf. o trecho “*desarrollan ampliamente las tesis ofrecidas*” da nota de edição de *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama (2008, p. 11).

cultural latino-americana, desde o estilo ou a linguagem adotados, o uso de repertórios regionais e forâneos até a recepção desse material, sob uma perspectiva geopolítica introduzida pelos ensaios de Pedro Henríquez Ureña no período de 1945 a 1946. Em “*El descubrimiento del Nuevo Mundo en la imaginación de Europa*”, Ureña analisa a primeira tentativa de interpretação europeia do Novo Mundo na linguagem predominantemente descritiva da “Carta sobre o descobrimento” e do *Diário* de viagem de Cristóvão Colombo. Segundo Ureña (1980, p. 49-50), divulgadas e ampliadas por muitos cronistas, as descrições valorizavam a paisagem latino-americana com recursos retóricos e sob “falsa concepção geográfica”, além de explorar as impressões deixadas no material a respeito da prática do canibalismo.

Ureña (1980, p. 63-64) observa, nos relatos de viagem, a renovação desse imaginário acerca do Novo Mundo em outros termos ainda presos às oposições natureza e cultura, selvagem e civilizado exploradas pelos textos de filosofia que reavaliam o conceito de barbárie. Os humanistas espanhóis do século XVI personificavam o selvagem e a natureza contrastando-os à cultura e propunham uma utopia para a vida no campo. São citadas também as inadequações do termo barbárie já denunciadas pelos relatos de viagens franceses de Jean de Léry e do capuchinho André Thévet, autor do topônimo “França Antártica” aplicado ao Brasil. O auge dessa desconfiança ressurgiu no ensaio de Montaigne (1984, p. 101) “Dos canibais”, contrário à definição dos povos do Novo Mundo realizada por meio dos adjetivos “bárbaros” (estrangeiros) ou “selvagens”, este termo geralmente aplicado a frutos e animais. Ureña (1980, p. 66) exemplifica a divisão das ciências humanas em torno das categorias natureza e cultura localizando, de um lado, argumentos de Diderot e Rousseau, sem se desprenderem da própria cultura, favoráveis às culturas autóctones e, de outro, os de Voltaire, em defesa da “vida civilizada” europeia.

A ressemantização do par civilização e barbárie / selvagem em Ureña contesta os conceitos de “fonte”, “influência”, a relação “modelo” e “cópia”, a transformação do texto base e a herança cultural. Ureña busca rastros das primeiras impressões do Novo Mundo resultantes do contato com os povos ameríndios apresentadas pelos discursos humanista e literário europeus. No modernismo brasileiro, o manifesto antropófago, de Oswald de Andrade, publicado em 1928 pela *Revista de Antropofagia*, e o romance *Macunaíma*, de Mário de Andrade, retornam também ao imaginário europeu de Montaigne, Rousseau, Marx e Freud deglutido pela estética antropofágica. Esse movimento oferece, assim, maior destaque ao inconsciente, à paródia na literatura, à recorrência à tradição oral e à cultura autóctone.

Em *Literatura comparada e literatura brasileira*, José Luis Jobim (2020, p. 79-80) revê a concepção de herança cultural de Ureña segundo a qual o escritor hispano-americano, na

condição de herdeiro da metrópole, poderia usufruir das tradições espanhola, local e indígena ou mesmo deveria tributos a elas. Essa herança é diferenciada da proposta de transformação cultural presente no “Manifesto antropófago”, de Oswald de Andrade, que recorria às metáforas de canibalismo e à defesa da deglutição das culturas externa e interna. Para Jobim (2020, p. 82), embora a transculturação de Fernando Ortiz ofereça a possibilidade de mistura e transformação dos elementos culturais, evitando a predominância de uma “suposta matriz dominante”, as populações estabelecidas no lugar onde ocorre a transculturação oferecem novos sentido aos elementos mesclados.

Além disso, Jobim (2020, p. 46) identifica, no conceito de entre-lugar do discurso latino-americano, elaborado por Santiago, a defesa da exaltação ao texto segundo, o qual seria resultante da meditação traiçoeira do escritor sobre o texto primeiro. O comum dessas teorias revisadas é a abordagem do problema da circulação literária e cultural além de fronteiras nacionais. O uso de repertório estrangeiro nos produtos culturais internos é inevitável, principalmente tendo em vista o amplo compartilhamento do espaço cultural em diferentes mídias pela internet⁹⁷. Em cada teoria, ocorreria a assimilação ou a aclimação cultural com a possibilidade dessas estratégias atuarem também de forma complementar.

Para Jobim (2020, p. 13), os sistemas literários⁹⁸ formam constelações herdeiras de construções nacionais constituidoras de um espaço cultural compartilhado. É caracterizado por sua unidade espaço-temporal na qual os sentidos da herança comum territorializada podem ser tomados em “museus, jornais, revistas, editoras e estações de rádio, *sites* temáticos e inserções na *internet*, escolas e universidades, centros culturais, círculos literários e artísticos” (JOBIM, 2020, p. 13). Na década de 1970, as teorias de Ángel Rama e Silviano Santiago, que estabeleceram diálogos com a antropologia de Lévi-Strauss, retomaram a problemática da circulação cultural. A abordagem antropológica da literatura promove um retorno a polêmicas trazidas pela filosofia iluminista que contribui para problematizar a identidade ou a posição discursiva latino-americana na teoria literária desse contexto.

Se a argumentação em Montaigne se move no sentido de convencer o leitor a aplicar novos parâmetros à compreensão da cultura do Novo Mundo, o ensaio de Rousseau contém uma aproximação da música à oralidade contestável para Derrida, mas adequada e iluminadora para a teoria de Ángel Rama. Esta adequação ocorreria no sentido de promover, por meio de

⁹⁷ José Luis Jobim (2020) entatiza a atualidade de compreender a literatura como “modos de conhecer e dar sentidos a estes territórios, povos, paisagens ou literaturas” em *Literatura comparada e literatura brasileira: circulações e representações*, p. 20.

⁹⁸ Cf. conceitos de sistema literário e constelações em *Constellation Caliban. Figurations of a Character*, de Theo D’haen e Nadia Lie (1997).

sua aproximação à antropologia e à etnografia, a legibilidade dos textos literários ou de sensibilizá-la, principalmente em trabalhos de autores que lidam com registros oriundos de culturas mestiças e indígenas. Nesse aspecto, a comparação do perspectivismo ao entre-lugar e a interdisciplinaridade propiciada à literatura por recorrer à antropologia e aos métodos da etnografia contribuem para analisar a metodologia utilizada por Ángel Rama ao confrontar a literatura às artes em geral e às diferentes culturas.

2.1.1- Retorno a Lévi-Strauss

Em “O entre-lugar do discurso latino-americano”, Silviano Santiago⁹⁹ aborda os conceitos de civilização e barbárie sob os marcos antropológico e antropofágico. De forma semelhante ao perspectivismo teorizado em Ángel Rama, Santiago (2019) propõe que o discurso latino-americano, enquanto “diferença” ou “singularidade”, estabeleça, em meio à tradição cultural consolidada, um entre-lugar de afronta discursiva. Esse modo combativo de mobilizar o discurso situando-o no espaço geopolítico e cultural latino-americano particulariza o pensamento de Santiago (2019) frente ao jogo da diferença de Jacques Derrida (1973)¹⁰⁰.

Na desconstrução, o signo metafísico deve ser substituído pelo jogo dos significantes que conduz à inversão e ao deslocamento de conceitos aparentemente antagônicos. Esse jogo promove a abertura da significação à noção de rastro (*différance*), termo que não restringe a escritura à sonoridade da *phoné* posto que não se reproduz a fala diretamente com os grafemas. Esse processo é exemplificado pelas variações de escrita de *différance* e *différence*, palavras que possuem a mesma pronúncia na língua francesa. Derrida (1973) evita a fixidez do signo num modelo conceitual binário ao estabelecer um quase-conceito “indecidível” que se deve à instabilidade da escritura frente à oralidade. Santiago conduz a problemática dessa instabilidade própria à oralidade ao campo do discurso produzido pelo intelectual latino-americano, estratégia semelhante à de Rama e à da antropofagia em Mário e Oswald de Andrade. Para demonstrar o funcionamento do entre-lugar, Silviano Santiago confronta o ensaio “Dos canibais”, de Montaigne, a *Tristes trópicos*, de Lévi-Strauss, híbrido de ensaio e relato de viagem.

A leitura dos relatos da história antiga dedicados ao conflito bélico instaurado na Itália leva Montaigne a argumentar contra a aplicação do adjetivo “bárbaro” ao exército romano caso

⁹⁹ “O entre-lugar do discurso latino-americano” foi apresentado como palestra em 1971, em francês, sob o título “L’entre-lieu du discours latino-américain”, posteriormente incluído em *Uma literatura nos trópicos* (1978).

¹⁰⁰ Ver diferença como articulação entre as cadeias gráfica e falada em *Gramatologia*, de Jacques Derrida, p. 80.

seja avaliado sob o critério de ordenação de soldados no campo de batalha. O bárbaro ou estrangeiro possuiria formas de luta tão organizadas quanto as dos que se autoneciam civilizados. A inversão dos termos civilização e barbárie apresentada em Lévi-Strauss (1955) ocorre por meio do confronto entre a ideologia cristã e o pensamento selvagem. A retórica do discurso religioso de catequese modela a linguagem em defesa da “escravidão” e da “animalização” indígenas.

Por sua vez, a perspectiva “selvagem” é exemplificada com o seguinte acontecimento: indígenas de Porto Rico capturavam europeus e os imergiam à espera da ressurreição de seus prisioneiros. Segundo Lévi-Strauss (1955, p. 82), se as experiências de colonos com os povos autóctones assemelhavam-se aos métodos da sociologia, a imersão dos prisioneiros praticada pelos indígenas parecia seguir as metodologias das ciências naturais. Para Silviano Santiago (2019, p. 9), em ambos, ocorre a sobreposição do código religioso ao código selvagem incentivado pelo teatro de catequese colonial e pela oratória religiosa que evita o registro escrito:

Entre os povos indígenas da América Latina a palavra europeia, pronunciada e depressa apagada, se perdia na sua imaterialidade de voz, e nunca em signo escrito, nunca conseguia instituir em escritura o nome da divindade cristã. Os índios só queriam aceitar como moeda de comunicação a representação dos acontecimentos narrados oralmente, enquanto os conquistadores e missionários insistiam nos benefícios de uma conversão milagrosa, feita pela assimilação passiva da doutrina transmitida oralmente. Instituir o nome de Deus equivale a impor o código linguístico no qual seu nome circula em evidente transparência. (SANTIAGO, 2019, p. 9)

Os sistemas dos códigos linguístico e religioso, impostos pelo colonialismo da Renascença, sofrem interferências das mesclas de elementos europeus e autóctones, além dos de origem africana, que promovem o desvio da norma oriunda da metrópole colonial. Segundo Santiago (2019, p. 12), a geografia da América Latina constitui-se pela ótica da “falsa obediência” ao modelo efetivada na cultura por meio de “assimilação”, “agressividade”, “aprendizagem” e “reação”. Ou seja, consiste em modificar o texto lido, conjugar as práticas de leitura e tradução à traição do texto segundo, tornar visível no texto novo a violenta ruptura com o modelo, operações semelhantes às realizadas pela antropofagia na retomada da tradição. Ao definir as estratégias adotadas pelos intelectuais situados a partir de um *locus* enunciativo latino-americano, Santiago reconhece a possibilidade da etnografia gerar arquivos para construir um discurso de afronta ao modelo neocolonial.

O entre-lugar constitui uma posição discursiva de interlocução com o discurso hegemônico, a tradição, caracterizada pelo enfrentamento. Trata-se, portanto, de definir o modo como o discurso situado na América Latina incorpora e modifica as tradições literárias locais e forâneas no cenário intelectual da década de 1970. Próximo a Santiago no que se refere às referências teóricas aos estudos antropológicos e etnográficos, Rama se diferencia por retomar o conceito de “transculturação”, de Ortiz, segundo o qual a representatividade da produção literária no continente é construída pelo contato de culturas harmonizadas numa forma. Para Rama, o perspectivismo latino-americano, no campo da literatura, ocorre devido ao hibridismo entre as culturas local e externas. Constitui um ponto de vista estético que altera plasticidades culturais, inova técnicas narrativas e realiza mesclas de culturas.

Parte integrante do neologismo de Ortiz, a noção ampla de “cultura” parece justificar a aproximação da oralidade à música e à dramatização da ópera realizada pelo estudo de Rama dedicado a *Los ríos profundos*. Associa as “fontes nutritivas” da literatura aos produtos culturais oriundos das tradições orais latino-americanas. Segundo o crítico uruguaio, o bilinguismo de José María Arguedas e o léxico e os dialetos rurais manejados por João Guimarães Rosa renovam as técnicas narrativas da literatura latino-americana assim como ocorreu com as bem-sucedidas experimentações cosmopolitas hispano-americanas diretamente ligadas às técnicas da vanguarda internacional.

A transculturação narrativa se deixa moldar por recursos técnicos novos, variantes linguísticas e idiomáticas retiradas de diferentes culturas e transformados em textos literários. Não se trata de repetição de formas tanto folclóricas quanto metropolitanas que representariam nacionalidades de forma estereotipada. Na concepção de Rama, a definição da literatura latino-americana, devido aos seus aspectos idiossincráticos, não deve partir de perspectivismo folclórico, recorrente no romantismo pós-independência das colônias ibero-hispânicas:

*No hay aquí nada que se parezca al folklorismo autárquico, irrisorio en una época internacionalista, pero sí hay un esfuerzo de descolonización espiritual, mediante el reconocimiento de las capacidades adquiridas por un continente que tiene ya una larga y fecunda tradición inventiva, que ha desplegado una lucha tenaz para constituir-se como una de las ricas fuentes culturales del universo. (RAMA, 2008, p. 25)*¹⁰¹

¹⁰¹ “Não há aqui nada que se pareça ao folclorismo autárquico, irrisório em uma época internacionalista, mas sim há um esforço de descolonização espiritual, mediante o reconhecimento das capacidades adquiridas por um continente que tem já uma grande e fecunda tradição inventiva, que implantou uma luta tenaz para se constituir uma das ricas fontes culturais do universo.” (RAMA, 1982, p. 25)

No trecho, o termo “fonte” se refere ao reconhecimento da contribuição do repertório cultural latino-americano, de base interiorana, com elementos autóctones ou africanos, recorrentes na literatura transcultural. Seu objetivo, além de criticar o uso inadequado do folclore, é igualar os escritores transculturadores aos cosmopolitas latino-americanos com a proposição de que ambos se inserem no critério de inventividade. Mais do que produzir a historiografia do conflito rural-urbano no âmbito da produção literária latino-americana, Ángel Rama (2008) traça uma cartografia onde as tensões desses grupos se projetam no percurso da atividade literária interno ou transnacional.

A transculturação narrativa, o perspectivismo e o entre-lugar oferecem viés geopolítico à argumentação teórico-crítica latino-americanas. *Transculturación narrativa en América Latina* tece redes onde se inserem as obras produzidas em países latino-americanos para melhor visualizar como camadas letradas reutilizam as estruturas de controle dos espaços urbanos coloniais nos contextos pós-independência e moderno. Ángel Rama (2008) focaliza os efeitos da modernização do mercado editorial latino-americano desse contexto político por meio da polêmica configurada pelo embate de Arguedas e Cortázar. Ambos desenvolvem percepções prescritivas do que seria a atividade literária, mediadas por diferentes utopias político-literárias.

A discussão de Arguedas e Cortázar é contextualizada pelo discurso teórico do crítico uruguaio a partir do destaque oferecido, na sua argumentação, às continuidades e rupturas do conflito latino-americano com os binômios colônia-metrópole e rural-urbano. A transculturação narrativa explora o percurso dos escritores latino-americanos nesses espaços geopolíticos que levariam à marginalização da literatura regional devido à dificuldade de ampliar internamente o número de leitores e atingir o mercado editorial transnacionalizado no contexto das décadas de 1970 a 1980.

Eduardo Coutinho (2016) confronta discursos críticos que configuram, no final do século XIX, uma “geocultura”¹⁰² literária e teórico-crítica latino-americana em diálogo com os estudos culturais e teorias pós-estruturalistas. Em meio à problematização do papel da Literatura Comparada em contexto latino-americano, o crítico retorna ao projeto cartográfico de Ángel Rama. Nesse período, os estudos comparativistas davam destaque para as construções que os textos literários faziam da imagem do “outro” nos campos da literatura e da cultura. Tal processo, segundo Coutinho (2016, p. 185), acaba por revelar imagens de uma dada realidade cultural que desvelam o espaço ideológico do observador ao mirar o outro. Contribuem, para o desvelamento desse processo, a desconstrução e os estudos culturais. Edward Said (1993), um

¹⁰² Geocultura é um termo usado por Eduardo Coutinho (2016, p. 185) em “O novo comparativismo e o contexto latino-americano” para explicar a inserção do diálogo literário e cultural no contexto latino-americano.

dos precursores dos estudos pós-coloniais, propõe que seja observada a estratégia do colonizador, seu movimento encantatório, de se mostrar, ao alvo de dominação, como modelo a ser imitado.

Coutinho (2016, p. 185) examina a posição dúbia da produção cultural e literária da América Latina que lida com seus dominadores, num primeiro momento, ainda dirigida pela assimilação do modelo forâneo. Substitui-se essa proposta pela postura de se partir do próprio solo, realizar um discurso de “autoafirmação” ou de “confronto” do escritor latino-americano com a ideologia do colonizador. Porém, aceita-se, semelhante à antropofagia moderna, o acréscimo ou a transformação da cultura externa na construção do pensamento singular situado no continente: “a ideia de abordar os problemas e situações do continente a partir de um olhar situado, assumindo o *locus* de enunciação, acha-se na base do que vem sendo designado de “geopolítica latino-americana”” (COUTINHO, 2016, p. 185). Há, de acordo com Eduardo Coutinho (2016, p. 185), alternativas amplas, mas não isentas de problemas, para se compreender a atuação de campos hegemônicos ou linhas de força no espaço cultural latino-americano identificadas por Walter Mignolo (1994) e Abel Trigo (1997).

Walter Mignolo (1994) prefere a noção de pós-ocidentalismo à pós-colonialismo. A primeira seria mais ampla ao englobar países europeus e os Estados Unidos, pois ambos interferem na produção de discursos em torno da identidade latino-americana. Os modelos eurocêntricos e seus respectivos projetos se desvelariam com o exame de práticas sociais e culturais encontradas em saberes excluídos da episteme hegemônica. A derrota dos Estados Unidos na Guerra no Vietnã, em 1975, a continuidade da Guerra Fria e das ditaduras na América Latina, com a conseqüente intensificação do exílio de intelectuais, constituem indicadores de que o pós-colonialismo, concentrado na relação do continente europeu com suas colônias e ex-colônias, exclui de sua análise outros espaços hegemônicos de poder.

Por sua vez, Abel Trigo (1997, p. 147-168), sem desconsiderar a produtividade do conceito de transculturação, busca alternativas à projeção de sínteses culturais e exaltação ao nacionalismo e ao autoctonismo em Ángel Rama e Fernando Ortiz. Confronta a transculturação à hibridação, de Canclini¹⁰³, e ao discurso migrante, de Cornejo Polar¹⁰⁴. Trigo (1997, p. 147-168) propõe que a transculturação e o caráter fronteiro da teoria de Ángel Rama sejam acompanhados da ideia mais fluída de intertextualidade cultural e da condição migrante estabelecidas por Cornejo Polar. Assim, a abrangência do termo migrância propiciaria a manutenção de uma identidade dupla. Conseqüentemente, evita-se a fusão imediata de culturas

¹⁰³ Cf. hibridação em *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*, de Néstor García Canclini.

¹⁰⁴ Cf. *Condición migrante y intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas*, de Cornejo Polar, p. 101-109.

pressuposta no sincretismo resultante do conceito de transculturação. Tal estratégia possibilitaria, segundo Coutinho (2016, p. 126), a multiplicação de caminhos com a desterritorialização resultante do contrabando e da transmigração, além da consequente multiplicação do “*locus* de enunciação” latino-americano.

Há constante ressemantização¹⁰⁵ da transculturação narrativa pela recepção crítica de Ángel Rama a fim de revisá-la, principalmente no que tange à pouca fluidez oferecida ao aspecto intertextual cultural concentrado no eixo latino-americano, além da defesa de que a transculturação narrativa das obras literárias harmoniza as tradições letradas e orais. A estabilidade identificada no produto resultante desse contato intercultural constitui uma miragem se forem analisados os processos de escrita literária e etnográfica que as envolve. Essa proposição se verifica nos materiais pertencentes aos acervos de escritores e antropólogos que recorreram à técnica de escrita oferecida pela etnografia.

A teoria da transculturação narrativa contém pontos de contato com os estudos antropológicos de Lévi-Strauss, principalmente por verificar como a transculturação opera no gênero novela-ópera. Da mesma forma, os diálogos do crítico uruguaio com os Ribeiro e com Antonio Candido possibilitam a Ángel Rama conhecer as pesquisas desenvolvidas pelos estudos de antropologia e literatura brasileiros e envolvê-los em seus projetos editoriais. Além do caráter interdisciplinar desse percurso argumentativo, os acervos de intelectuais latino-americanos, cujos nomes se encontram citados entre as suas referências, oferecem material para a análise de performances desenvolvidas no *locus* de enunciação do discurso crítico latino-americano. Modalizam o discurso teórico de Ángel Rama o apelo à centralidade da cultura latino-americana nos estudos literários e a defesa da harmonização de diferentes culturas no produto resultante do contato intercultural. Esses dois aspectos parecem tornar sua argumentação aceitável dentro do contexto cultural conturbado das décadas de 1960 e 1980.

2.1.2- A transculturação narrativa e os mapas de Lévi-Strauss

Transculturación narrativa en América Latina apresenta um esboço de questões que envolvem o conflito de gerações literárias distribuídos em diferentes tempos e espaços latino-americanos. Em *A cidade letrada*, manuscrito publicado em 1984, essa dispersão e aproximação de escritores no espaço hispano-americano ressurgem inicialmente com a referência à Tenochtitlán, capital do império Asteca e atual Cidade do México, destruída em 1521 e

¹⁰⁵ Em “Ideologia de la transculturación”, Mabel Moraña (1997, p. 137) propõe que transculturação é constantemente ressemantizada e contextualizada por diferentes áreas, disciplinas e projetos ideológicos.

reconstruída por Hernán Cortés. Esse resultado se deve às negociações intercaladas de traições aos aliados indígenas, além da disseminação da varíola entre os indígenas. Ángel Rama (2015) compara a cidade asteca a Brasília construída entre 1957 e 1960 com o projeto de Oscar Niemeyer e Lúcio Costa sob a justificativa de Juscelino Kubitschek de que se tratava de uma empreitada prevista desde o período colonial¹⁰⁶.

Esses exemplos levam Rama (2015) a indicar as estratégias, os instrumentos simbólicos e as formas de organização dos signos nas cidades coloniais que sustentam a posição de controle das metrópoles ibero-hispânicas. Mesmo após a independência, mantém-se a subordinação às matrizes externas e aos setores oriundos da administração metropolitana fixados na colônia. Ángel Rama (2015) segmenta as cidades nos tipos ordenada, letrada, escriturária, modernizada, politizada e revolucionária sob os quais transitam a camada letrada. Geralmente, esses grupos se envolvem em atividades profissionais ligadas ao processo de organização política e cultural das cidades latino-americanas. Se a ordem na cidade medieval é orgânica, descentralizada, no período barroco, o traçado da cidade hispano-americana, geométrico, procura recuperar a relação hierárquica da metrópole com a colônia, concepção que se projeta em mapas urbanos através do desenho geométrico similar ao “tabuleiro de xadrez” (RAMA, 2015, p. 25).

O projeto, baseado no princípio de concentração de poder das metrópoles europeias a partir das cidades-eixo coloniais, apoia-se, segundo Rama (2015), em instituições religiosas, militares e administrativas. A igreja facilitaria o controle ideológico da população local, ao evangelizar populações nativas e educar elites coloniais, enquanto o exército inibiria revoltas. Por sua vez, a administração produzia normas e documentos que promovem o controle de recursos e da distribuição de terras na colônia. Ordenar o espaço colonial significa também atribuir posse através da “redação de uma escritura”. Inicia-se, dessa forma, a carreira de escrivães para atender às ordenanças coloniais que exigiam a produção de documentos, por exemplo, “escrituras” para “dar fé” à posse da terra. Essa validade documental consolidaria os equívocos da dicotomia rígida entre fala e escrita ou de que o falado deriva do escrito. Articula-se, assim, ao discurso ordenado pela dinâmica da língua, o discurso consolidado pelo “desenho gráfico”:

Este superava as virtudes do primeiro, porque era capaz de evitar o pluri-semantismo da palavra e, além disso, proporcionava conjuntamente a coisa que representava (a cidade) e a coisa representada (o desenho) com uma maravilhosa independência da realidade, tal como traduzem com orgulho as descrições da época. (RAMA, 2015, p. 27)

¹⁰⁶ Ver *Por que construí Brasília*, de Juscelino Kubitschek, p. 19.

À leitura cartográfica do crítico uruguaio estende-se a crítica de Michel Foucault (1992, p. 33) à representação renascentista, “teatro da vida ou espelho do mundo”. A Renascença anunciava, segundo o filósofo, a semelhança e indistinção entre as palavras e as coisas para a linguagem e definia quem tinha direito de falar. A ironia de Ángel Rama presente no adjetivo “maravilhosa” indica a idealização da cidade pelos seus papéis. O marco-ideológico das operações de ordenação movidas pela cidade letrada se manifesta, segundo Rama (2015), através do planejamento ou modelo culturalmente-operativo que retoma os signos a partir de mapas, quadros e planos, modelos de uma utopia ou desejo de ordem distanciado da cidade real. Nesse aspecto, os mapas examinados pelos estudos de Ángel Rama (2015) procuram romper com a metodologia restritiva da historiografia tradicional. No campo literário, o recorte limitado próprio ao modelo historiográfico tradicional, segundo Coutinho (2004, p. 139-140), caracterizava-se por inserir a literatura latino-americana numa ordem linear, cronológica, tornando-a projeção das escolas literárias europeias, restrita ao idioma canônico, espanhol ou português, e à norma padrão.

A interdisciplinaridade dos estudos literários que recorrem à antropologia, aos estudos culturais e ao pós-estruturalismo interfere nas séries restritivas montadas pelas historiografias literárias tradicionais. Em *O cru e o cozido*, primeiro volume de *Mitológicas*, Lévi-Strauss (2004) compara mitologia indígena e música, relação apreendida pela teoria de Ángel Rama (2008) no estudo do romance *Los ríos profundos*. O antropólogo francês confronta versões de mitos de uma mesma sociedade inseridas num contexto etnográfico e, inicialmente, seleciona o mito bororo a fim de torná-lo referência comparável aos provenientes de outras sociedades indígenas e aos da Ocidental. Parte da hipótese de que a distinção entre o canto e a fala repercute na oposição natureza e cultura em diferentes sociedades. Examina semelhanças em variadas versões de mitos a fim de buscar quais são os códigos, os aspectos geográficos e históricos que facilitam a reprodução de elementos binários. A repetição de temas permite compor campos semânticos atuantes em determinado mito a fim de contrastá-lo aos demais mitos. Em seguida, traçam-se eixos e linhas para delimitar a estrutura recorrente nessas narrativas.

Definidos como tentativas de compor partituras que facilitem a leitura das mitologias, esses esquemas apresentam-se progressivamente em Lévi-Strauss (2004) a partir da coleta de mitos, da análise de seus aspectos centrais recorrentes nas demais versões e do mapeamento das aldeias. Esses procedimentos desempenhados pela pesquisa do antropólogo acabam por contextualizar ou delinear o local onde se faz presente o recitativo do mito. Os signos, a temporalidade da vocalização, a atuação da voz sob a memória do ouvinte, seu caráter global e

a função fática¹⁰⁷ o levariam a situar a mitologia no mesmo eixo da música. As controvérsias do método estrutural de Lévi-Strauss são apontadas por Jacques Derrida em *Gramatologia* pelas relações que apresentam com o ensaio *A origem das línguas*, de Rousseau.

O ensaio de Jean-Jacques Rousseau¹⁰⁸ diferencia a linguagem visual da língua, associada ao movimento, ao gesto e à comunicação direta, discursiva, predominantemente sonora e caracterizada por conter “sentidos” que atingem a emoção do ouvinte. Sons imitativos, as onomatopeias, moveriam esse mundo sensível por configurarem uma proto-língua-música. O resquício sonoro característico da escrita próprio à melodia e à harmonia, ligadas à acentuação, constituiria recurso artificial associado à prosódia, ao ritmo das canções e da poesia lírica. Rousseau considera a audição e a visão procedentes de órgãos passivos, enquanto a voz procederia de órgão ativo devido aos efeitos desta, intensificados pelo corpo em movimento. A relação entre música e língua, a proposta de se compreender a primeira como origem da segunda, leva-o a separar a voz e a natureza, o canto e a palavra, a harmonia e as inflexões da voz, a fala da escrita.

A desconstrução revê o destaque que Rousseau oferece ao aspecto sonoro da linguagem, além da sua concepção de escritura, tomada por suplemento, representação ou reflexo da fala (*phoné*). Vestígios dessa teoria iluminista se encontram, por exemplo, na filosofia com viés logocêntrico ou na dicotomia saussuriana significante e significado. Tais correntes de pensamento contêm definições problemáticas de escritura como corpo ou matéria exterior ao signo e ao logos, os dois últimos associados apenas ao campo da fala. As críticas de Derrida se estendem à analogia estabelecida em Lévi-Strauss entre o fonológico e o sociológico, os fonemas e os sistemas de parentesco. Esses problemas parecem repercutir na analogia proposta pelo antropólogo da partitura musical com mapas, gráficos e eixos de semelhanças semânticas. A função dessa analogia seria facilitar o contato dos leitores com as mitologias indígenas.

Embora, em *Transculturación narrativa en América Latina*, Ángel Rama (2008) compare *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, à ópera, seu estudo não deixa de abordar, com precisão, os aspectos linguísticos e discursivos da obra. Analisa também o foco narrativo, os tipos de discurso e a relação dos tempos e modos verbais com o discurso. Os conceitos musicais, confrontados aos recursos linguístico-discursivos, imprimem valor literário ao livro

¹⁰⁷ Segundo Lévi-Strauss (2004, p. 49), a função fática, relacionada “ao emissor ou ao destinatário”, é termo estabelecido por Malinowski (*apud* 1992 LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 49). Lévi-Strauss (2004, p. 49) enfatiza que, embora esse termo não seja diretamente aplicado ao campo musical, a “função fática subjetivada” direciona-se ao público e aos executantes da música. Além da fática, relaciona outras à música, como conativa, cognitiva, metalinguística, emotiva.

¹⁰⁸ Cf. “Ensaio sobre a origem das línguas”, de Jean-Jacques Rousseau, p. 174.

frente às possíveis dificuldades do leitor especializado habituado a determinados padrões de escrita e modos de leitura. A aproximação da oralidade às outras artes, no contexto intelectual de Rama, atinge um espectro mais amplo de leitores inseridos em centros urbanos, especialistas ou comuns, menos afeitos aos registros e dialetos rurais, além de línguas autóctones.

2.2- Correspondência de Ángel Rama

Em *Repertório e arquivo*, Diana Taylor (2013, p. 45-46) define a performance como “sistema de aprendizagem, armazenamento e transmissão de conhecimento”, ou seja, constitui uma “práxis e episteme” essencial para os estudos latino-americanos, perspectiva onde se situava *A cidade letrada*, de Ángel Rama. Segundo Taylor (2013, p. 45), há um conjunto de práticas não verbais, por exemplo, dança, ritualística e culinária, constituintes da memória coletiva, mantidas no seu local de destaque, mesmo em culturas indígenas com escrita, reprimidas por colonizadores, mas resistentes e ainda em circulação. Constituem o repertório da memória viva em estado de interação com o arquivo e a memória arquivada. Nessa perspectiva, os estudos de performance definem o repertório das práticas incorporadas como campo de conhecimento responsável pela expansão do arquivo tradicional¹⁰⁹.

Tendo em vista as críticas de Taylor às limitações da memória arquivada, deve-se considerar o rastro mnemônico deixado pelo repertório no material gráfico arquivado. Essa postura levaria a outra abordagem na leitura do material escrito ou iconográfico preservado em acervos. Segundo Reinaldo Marques (2015, p. 25-26), o pesquisador de arquivos pode atuar como anarquivista, conceito estabelecido a partir da “pulsão anarquívica”, ou de “destruição” do material arquivado, proposta em Jacques Derrida (2001, p. 21). Essa figura realizaria uma leitura a contrapelo do arquivo ao questionar a intencionalidade que o erigiu, fundar outras ordens possíveis e, com isso, desestabilizá-lo provisoriamente.

Os projetos editoriais e a teoria da transculturação narrativa desenvolvidos pelo crítico uruguaio, os quais reuniam obras de pesquisadores e escritores latino-americanos, procuravam oferecer mecanismos para revisões aos limites do arquivo literário hegemônico e da historiografia tradicional situados no contexto de Ángel Rama. Nesse movimento, atuam a pulsão anarquívica, questionadora da ordem preestabelecida, acompanhada da pulsão de conservação tanto desse material quanto das séries a ele recentemente incorporadas. Se esse gesto anarquivista rompe mecanismos excludentes na seleção do material arquivável ou na

¹⁰⁹ Ver relação de práticas incorporadas e formação de repertório em *Repertório e arquivo*, de Diana Taylor, p. 57.

composição do cânone de historiografias literárias, configuram-se a partir dele novas ordens e critérios de avaliação do material literário com formas de exclusão imprevistas posteriormente questionadas num movimento cíclico de revisões.

A pesquisa de Graça Graúna (2013), por exemplo, contribui para a revisar a exclusão histórica da literatura escrita indígena que, na sua percepção, possui várias facetas de transversalidade com outras literaturas de tradição oral estrangeiras e nacional. O título do primeiro capítulo de seu livro *Contrapontos da literatura indígena contemporânea*, desloca o conceito musical para o campo dos estudos literários de forma a argumentar em defesa do *locus* de enunciação e produção literárias indígenas. O título de seu primeiro capítulo, “Nos rodapés da história”, inclui esse tipo de paratexto como metáfora da situação histórica dos povos indígenas, situados às margens do texto histórico “institucional” que abarca os relatos e cartas da literatura de 1500, a ditadura Militar e governos pós-ditadura. Sobrepõem-se a esses fatos mobilizações políticas realizadas pelo Movimento Indígena na Constituinte de 1988, por organizações de mulheres indígenas, além de movimentos políticos realizados por indígenas na América Latina.

A esse conjunto histórico, Graúna (2013, p. 66-64) acrescenta os aspectos da literatura indígena, além do enfrentamento ao preconceito literário, como o conflito geracional, o processo diaspórico, a indianidade e a problematização da auto-história dos escritores indígenas. Aos conceitos de transculturação, diáspora, hibridismo e hifenização, geralmente usados nos estudos de literaturas indígenas, na verdade, Graúna propõe que sejam reunidos, com a ideia de contraponto, à noção mais ampla de “diálogo” devido à sua possibilidade de superar fronteiras e modos universais de pensamento.

A revisão histórica e literária realizada pela crítica literária e escritora Graça Graúna problematiza o campo de investigação literária anteriormente constituído, além de outros estudos de literatura indígena e projetos de edições, de educação e preservação de patrimônios pertencentes aos povos indígenas. Os estudos críticos de Ángel Rama, nas décadas de 1970 e 1980, principalmente por incluir em seu *corpus* obras produzidas por escritores que recorriam à etnografia, embora a maioria seja constituída de não indígenas, aproximam-se de temáticas atualmente discutidas pela recepção crítica da literatura indígena. O estudo do conceito de transculturação narrativa, além das discussões com outros críticos literários, envolve o contato com antropólogos e etnólogos cujas pesquisas também abarcam a textualização e a edição de mitologias indígenas, a exemplo de José María Arguedas e Berta Ribeiro.

O percurso intelectual de Ángel Rama rastreado na sua correspondência com intelectuais latino-americanos oferece aos leitores um arquivo teórico fragmentado e uma

biografia caracterizada por deslocamentos constantes. Esses arquivos podem contribuir para compreender a teoria produzida pelo crítico uruguaio de forma mais contextualizada e confrontá-la a estudos contemporâneos que relacionam etnografia e literatura. Complementam a abordagem do gênero epistolar, os arquivos de Berta Ribeiro, pois trazem materiais resultantes de suas pesquisas realizadas no final da década de 1970. Constituem registros fragmentados de como ocorreu a textualização e tradução do relato oral indígena de Umusi Pārökumu, realizada inicialmente por Tōrāmũ Kēhíri e complementada com a colaboração de Berta Ribeiro.

Os gêneros argumentativos se configuram a partir da seleção de referencial teórico, ou seja, constituiu-se por meio da montagem de uma espécie de biblioteca de onde textos são retirados e transformados durante a elaboração do conceito. Na superfície do texto, há elementos paratextuais, como notas, referências, dedicatórias, indicadores de diálogo com outras disciplinas e textos que pode ser contextualizado pelo discurso epistolar. As correspondências profissionais ou pessoais de Ángel Rama oferecem aos leitores contemporâneos, após sua publicação, fragmentos do cenário onde se desenvolve a escrita teórica da transculturação narrativa. Contêm breves relatos a respeito das condições de enunciação desses intelectuais que indicam quais estratégias foram usadas por eles para manterem suas atividades nesse contexto histórico-cultural.

As citações diretas ou indiretas, as alusões, as paráfrases de textos teóricos e a dedicatória a Darcy Ribeiro e a John Victor Murra, “antropólogos da América”, oferecem indícios da formação de uma memória teórica prévia à publicação de *Transculturación narrativa en América Latina*. Essas estratégias de escrita e paratextos constituem os gêneros textuais argumentativos acadêmicos, como os artigos científicos e os ensaios que integram o livro de Ángel Rama. A comparação dos discursos teórico e epistolar contribui para levantar hipóteses de leitura em torno da montagem do conceito de transculturação narrativa. Essas conjecturas movidas pelas biografias intelectuais devem considerar que ocorre uma figurativização de remetentes e destinatários característica da interlocução epistolar.

Geneviève Harouche-Bouzinac (2016, p. 93-95) concebe o exercício da escrita epistolar como uma possível “antecâmara da criação” que pode possuir caráter argumentativo. Além da comunicação pessoal, é usada em negociações comerciais e diplomáticas fortemente caracterizadas pela recorrência a categorias da eloquência e a procedimentos retóricos. A performance intelectual e o ato de argumentar de Ángel Rama se desenvolvem no discurso epistolar por meio dos verbos organizar, selecionar, avisar e sugerir. A textualização fragmentada dessas atividades nas correspondências e a sua relação com o discurso

argumentativo tecido pelo crítico uruguaio em seus artigos e ensaios constituem “operações de linguagem” conceitualizadas como biografemas por Roland Barthes (2005, p. 10).

Ángel Rama possibilita relacionar a transculturação narrativa, configurada por meio da operação de linguagem de argumentar, às redes retórica e discursiva tecidas no gênero epistolar. A comparação dos textos teóricos aos epistolares possibilita a análise de indícios de como as atividades exercidas pelo crítico literário, apresentadas em “fragmentos” biográficos do discurso por correspondência, contribuíram para viabilizar as seleções de referenciais teóricos inscritas em seus ensaios e artigos. Os exemplos ou o detalhamento da pesquisa de obras brasileiras apresentados pela teoria de Ángel Rama consolidam-se por meio do diálogo epistolar com Antonio Candido e os Ribeiro traçado num contexto histórico de expansão do autoritarismo na América Latina. A correspondência desses intelectuais oferecem rastros das rotinas de atividades docentes, da gênese de pontos de vista teóricos, além de possibilitarem também o envio, junto às cartas, de livros, periódicos ou outros materiais de pesquisa.

Esse diálogo epistolar impulsionou projetos editoriais organizados pelo crítico uruguaio com a ajuda de colaboradores brasileiros cuja finalidade principal seria tornar mais divulgada a Literatura Latino-americana no bloco heterogêneo ibero-americano e nos países hispano-americanos, empreitada iniciada em meio ao contexto político de 1970. Os discursos epistolar e ensaístico do crítico uruguaio movimentam informações referentes tanto a obras de literatos e teóricos latino-americanos, quanto a acontecimentos de fundo político ou cultural. Seja presente nos exemplos e nas citações de *Transculturación narrativa en América Latina*, seja fragmentada pelo discurso epistolar do remetente desdobrado em múltiplos destinatários, a seleção dos argumentos de Ángel Rama constitui o arquivo teórico de suas atividades editoriais que procuravam romper com as limitações das modelagens do cânone ancoradas no recorte historiográfico tradicional.

Os panoramas literários projetados em seus artigos e os ensaios de *Transculturación narrativa en América Latina*, contextualizados pela escrita epistolográfica, contêm, já nas décadas de 1970 e 1980, temáticas mais próximas das problematizações lançadas pelo discurso crítico contemporâneo acerca das restrições do cânone, como os estudos de Graça Graúna. De acordo com Eduardo Coutinho (2004, p. 141-143), essa contestação é crítica às restrições e à uniformização da literatura nacional impostas pela perspectiva historiográfica literária. A literatura se enquadraria à sequência cronológica de obras classificadas por meio de valores de literariedade e de nacionalidade restrita ao predomínio do idioma canônico. A desconstrução consolidaria a ruptura com esse modelo excludente de forma a intensificar o reconhecimento da historiografia contemporânea de que as variantes constituem a produção literária. Coutinho

(2004, p. 141) conclui que, mesmo inseridas no âmbito da nação, as variantes, diferenciadas em seus idiomas, etnias e religiões, configurariam as comunidades imaginadas de Benedict Anderson.

A crítica contemporânea estimula a ruptura com os critérios de seleção literária estabelecidos pela historiografia literária tradicional, operação semelhante às contestações ao cânone promovidas pelo discurso teórico e pelas atividades editoriais do crítico uruguaio. Coutinho (2004) identifica o favorecimento das línguas de matriz colonial, além da francesa e da anglo-saxônica, fortalecido com o positivismo da historiografia tradicional para a qual a Literatura latino-americana constituiria a extensão da europeia. O conceito de transculturação narrativa, a montagem do projeto editorial Biblioteca Ayacucho, no qual sua equipe selecionou obras de escritores latino-americanos, e a pesquisa da autoria e língua indígenas constituem colaborações de Ángel Rama para revisar o modelo historiográfico tradicional.

2.2.1- História, memória e teoria na correspondência

A escrita de *Transculturación narrativa en América Latina* foi acompanhada de uma série de atividades acadêmicas de Ángel Rama realizadas em países da América Latina. A abordagem da literatura e cultura brasileiras na sua teoria ocorre em meio a realização de projetos com a colaboração de intelectuais brasileiros nas décadas de 1970 a 1980 rastreada na sua correspondência profissional pelos estudos de Pablo Rocca e Haydée Ribeiro Coelho. As cartas de Ángel Rama a Antonio Candido foram repassadas a Amparo Rama por meio de Pablo Rocca, organizador da sua publicação em 2018. Para o livro de correspondência, organizado por Haydée Ribeiro Coelho e Pablo Rocca, foram consultados, no Uruguai, os arquivos de Ángel Rama sob a guarda de sua filha. No Brasil, a pesquisa da correspondência foi realizada, inicialmente, na Fundação Darcy Ribeiro (Rio de Janeiro) e no Memorial Darcy Ribeiro, em Brasília.

A transculturação narrativa se desenvolve paralelamente à troca de materiais e livros entre intelectuais latino-americanos, à organização de projetos editoriais, eventos e de bibliotecas na América Latina. Os registros dessas atividades captam, em fragmentos, o contexto político e o cotidiano desses intelectuais latino-americanos. Esses contatos consolidam o projeto editorial e crítico de Ángel Rama que se movia nos espaços de divulgação científica e cultural hispano-americanos, a literatura e o pensamento crítico brasileiros. Os diálogos epistolares mantidos com o crítico literário Antonio Candido e os antropólogos Darcy e Berta Ribeiro oferecem rastros da gênese teórica de Ángel Rama e das interferências nesse percurso

do contexto político ditatorial na América Latina. O discurso fragmentado do gênero epistolar, impulsionado geralmente pelo objetivo de promover o trânsito cultural entre os países latino-americanos, apresenta informações que contextualizam a montagem transdisciplinar do conceito de transculturação narrativa. As correspondências desses intelectuais serão examinadas para extrair delas os pontos de contato desse discurso fragmentado com o contexto conturbado da América Latina nas décadas de 1960 a 1980 e a elaboração da transculturação narrativa¹¹⁰.

2.2.2- Notícias esparsas do Chile

Em 1960, Antonio Candido apresentaria, durante uma semana, quatro conferências para o curso de verão da Universidade da República no Uruguai. Nessa ocasião, conhece Ángel Rama ao conceder-lhe uma entrevista. Seus contatos se intensificam devido à consolidação de projetos comuns. Pablo Rocca (2006, p. 13) apresenta as reflexões de Mário de Andrade (*apud* ROCCA, 2006, p. 13), datadas de 1944, como indicativo dos obstáculos aos contatos interculturais enfrentados pelos intelectuais brasileiros e hispano-americanos, superados por uma minoria. As estratégias argumentativas e funções sociocomunicativas do gênero epistolar utilizadas em contatos de Antonio Candido e Ángel Rama, além de outros intelectuais, contribuiriam para divulgar uma seleção de obras latino-americanas.

Da extensa correspondência dos críticos literários, selecionam-se aqui as que contêm tópicos a respeito das interferências geradas pelo contexto político latino-americano do período, aos projetos editoriais, aos conceitos de sistema, tal como o reelabora a teoria de Antonio Candido, e comarcas culturais ou transculturação narrativa, de Ángel Rama. De 1969 a 1974, o Brasil se encontra no governo de Emílio Garrastazu Médici, caracterizado pela onda de ufanismo e nacionalismo. Proliferaram canteiros de obras no país, além de campanhas publicitárias com forte apelo ao nacionalismo, o que consolidou a alcunha *Milagre Econômico Brasileiro* a essa fase “desenvolvimentista” da Ditadura Militar iniciada em 1964, posta em descrédito pela crise do Petróleo em 1973. O Ato Institucional nº 5 proibia o exercício de atividades políticas de opositores, restringia e controlava o exercício de cargos públicos, direitos coletivos e privados.

Aos atos institucionais anteriores, o governo Médici acrescenta, em 1970, o Decreto-Lei nº . 1.077. A imposição do Decreto-Lei foi justificada com argumentos em defesa da família

¹¹⁰ Parte deste capítulo que trata da correspondência de Antônio Candido, Berta Ribeiro e Ángel Rama desenvolve temas de meu ensaio “Literaturas brasileira e indígena nas correspondências de Ángel Rama” (2019, p. 427-451).

frente ao que fosse classificado de obsceno ou subversivo aos “bons costumes” e à “moral”. O Decreto-Lei impunha o controle de programas de televisão e espetáculos públicos. Seriam fiscalizadas publicações de livros e revistas pelo departamento de Polícia Federal com a orientação das portarias baixadas pelo Ministério da Justiça. Constituem, segundo o Decreto-Lei, atribuições geridas pelo Ministério proibir as publicações, determinar busca ou apreensão de exemplares e estipular multa a seus organizadores. Seguia-se a alegação generalizante e hiperbólica própria ao contexto da Guerra Fria de que tais meios de comunicação integrariam um “plano subversivo” atentatório à “segurança nacional”.

De forma semelhante, países hispano-americanos passaram por rupturas democráticas e imposição de ditaduras militares com os apoios de oligarquias locais, do governo estadunidense, junto à CIA, nas décadas de 1960 e 1970. As cartas de Antonio Candido e Ángel Rama contêm breves relatos que mostram preocupação com o controle da atividade intelectual de ambos e que tratam também do período conturbado do Golpe contra o governo de Salvador Allende, em 1973, no Chile, apoiado pelas oligarquias locais, por ditaduras já instauradas na América Latina, como a brasileira, no período de Médici¹¹¹, e pelos EUA, no governo de Richard Nixon. Entrecortam esses fatos solicitações de materiais de pesquisa ou aviso de envio de livros e artigos, além de discussões em torno de conceitos, eventos acadêmicos e atividades editoriais desenvolvidas por ambos.

Embora a escrita epistolar desses intelectuais seja predominantemente caracterizada pelo discurso profissional apresentado por meio da enumeração de rotinas de trabalho e prestações de “contas”, há breves relatos, fragmentos de testemunhos, acerca de um controle político dessas atividades. A correspondência profissional é gênero resultante de um nomadismo, do trânsito e da mudança de endereços de destinatários e remetentes. O discurso meramente profissional é perpassado pela transversalidade do momento político referente a esse período, o que interfere na sua modalização, e possivelmente explica a sua contenção e minimalismo em torno das narrativas sobre o Golpe Chileno apresentadas pela correspondência de Antonio Candido e Ángel Rama.

Segundo Geneviève Haroche-Bouzinac (2016), o gênero epistolar faz parte das categorias da eloquência, já que se apropria de procedimentos retóricos. Busca-se, com esse tipo de escrita, produzir efeitos no suposto destinatário de agradar ou convencer. Suas finalidades variam em cartas de ruptura, transformação da realidade, sedução, ofensa ou

¹¹¹ Em *O Brasil contra a democracia: o golpe no Chile e a Guerra Fria na América do Sul*, Roberto Simon (2021) analisa vários documentos oficiais dos governos americanos e brasileiros, produzidos durante a presidência de Emílio Garrastazu Médici.

rejeição. Harouche-Bouzinac (2016) cataloga também as tópicas das cartas, seus assuntos, que podem se tornar uma “reserva de lugares comuns”. Nesse aspecto, a carta configura um arquivo de fórmulas textuais, previstas talvez como algo que contribui para modalizar o discurso simulado entre destinatário e remetente. Entre usos da carta, além dos costumeiros papéis privados, associado às relações amorosas ou de amizade, há os voltados à diplomacia, às negociações comerciais, além de orientações para a realização de trabalho. As correspondências de intelectuais latino-americanos trazem uma série de tópicos recorrentes em situações de comunicação relacionadas ao trabalho intelectual. Entremeiam essa temática fragmentos que problematizam o contexto político latino-americano.

A correspondência de Candido e Rama, contando com o extravio de várias cartas, segundo informa a nota de Pablo Rocca (2018, p. 42) a sua edição, oferece indícios dos riscos que corriam, no Chile, amigos e parentes do intelectual uruguaio entre 1973 e 1974, além de conter trechos onde discutem possíveis mudanças no estilo da crítica literária com o objetivo de evitar a rejeição a determinadas temáticas dos artigos. A carta de Antonio Candido enviada a Ángel Rama em setembro de 1973 segue com a enumeração de tarefas executadas, como a revisão de um artigo de Rama traduzido para o português tendo em vista sua publicação em revista, a procura de livros listados pelo crítico uruguaio em sebos para posterior envio, a solicitação de currículo e de títulos para conferências. Esses registros de colaboração mútua seguem do breve comentário acerca da situação política chilena: “Estamos evidentemente arrasados com o caso do Chile, aguardando as piores notícias sobre conhecidos e amigos de lá. Que catástrofe!” (ROCCA (Org.), 2018, p. 71).

A introdução da tópica política autoriza ao destinatário a abordagem desse tema na resposta. A carta enviada em 7 de outubro de 1973 pelo crítico uruguaio, após seu restabelecimento em Caracas, na Venezuela, é iniciada com a justificativa da sua escrita: atender ao combinado de comunicar o novo endereço. Seguem-se aviso de envio de artigo corrigido e pedido de informações sobre a publicação de uma revista brasileira que pretende conhecer para selecionar possíveis colaboradores hispano-americanos, atendendo a pedido de Candido.

Os planos de visita a São Paulo são acompanhados da apresentação de sua esposa, a artista plástica Marta Traba, que pretendia conhecer a bienal da cidade. O final da carta retoma o contexto político latino-americano com a metáfora “ratoeira monstruosa” usada para designar a possível armadilha destinada aos residentes no Chile envolvidos em atividades culturais ou políticas. Nesse período conturbado, posterior ao Golpe e à morte de Allende, com a instauração

da ditadura militar de Augusto Pinochet, residiam nesse país Gustavo Zalamea Traba, filho de Marta Traba, e Carlos Manuel Rama, irmão do remetente:

As notícias do Chile são realmente horrorosas. Quase não se tem energia para falar delas. Do mesmo modo que tenho ali familiares em situações bem adversas, acho que acontece com vocês a mesma coisa com amigos e colegas. É uma ratoeira monstruosa onde trancaram boa parte do que temos de melhor na América. (ROCCA (Org.), 2018, p. 72)

A carta resposta de 16 de outubro de 1973, enviada a Ángel Rama pelo crítico brasileiro, inicia-se com as rotinas institucionais. Dentre elas, o remetente informa do convite da Comissão de Pós-Graduação para que o crítico uruguaio apresente, em São Paulo, o seminário de “A geração crítica” e uma conferência, além de solicitar a elaboração de um noticiário latino-americano semestral. Sugere também que a visita de Marta Traba à Bienal ocorra na companhia de sua esposa, a crítica de arte Gilda de Mello e Souza. Essas tópicas indicam o uso de eventos universitários e a extensão dos contatos interpessoais para conhecer as atividades culturais produzidas nos países visitados.

Os efeitos das interferências políticas no meio universitário são reconhecíveis também no breve relato de Antonio Candido sobre a revista, publicada no dia 2 de outubro, com edição esgotada, na qual Rama pretendia oferecer colaborações: “Há sem dúvida uma sede em relação a publicações onde se manifeste, mesmo discretamente, uma atitude de oposição. A polícia apreendeu exemplares em diversos lugares, mas ainda não sei em que proporção” (ROCCA (Org.), 2018, p. 74). Antonio Candido também alerta da possibilidade de censura ao artigo de Ángel Rama. Parece prever as restrições infundadas estabelecidas por mecanismos legais de controle da produção acadêmica, a exemplo do Decreto-Lei 1077, vigente na época. Candido retoma a tópica do contexto político chileno que atinge colegas e o irmão do destinatário:

O artigo que mandou, sobre Cortázar, seria para publicação eventual? Achei-o muito bom, mas há nele uns comentários sobre sexo que talvez suscitem problemas com a orientação puritana do atual regime, cuja censura interfere de preferência nesses casos.

Tenho pensado sempre no Chile, com notícias fragmentárias sobre conhecidos. Você conhece tanta gente pela América afora, deve ter muito mais preocupações nesse sentido. Mas espero que Carlos esteja bem. (ROCCA (Org.), 2018, p. 74)

Na carta de 30 de outubro, em 1973, o crítico uruguaio não apenas confirma a apresentação do seminário em São Paulo sobre “A geração crítica”, mas também propõe expor a base de sua versão final do artigo “Os processos de transculturação narrativa na América

Latina”. Ángel Rama (ROCCA (Org.), 2018, p. 78) a encerra com o pedido de que o ajudasse a percorrer a “selva bibliográfica brasileira, principalmente com os modernos”. Pretendia ampliar a bibliografia acerca da obra de Guimarães Rosa para inclui-lo entre os autores estudados em *Transculturación narrativa en América Latina*. Novamente, retoma a tópica do Golpe chileno ao informar a respeito dos asilos de Gustavo Zalamea Traba, na Colômbia, e de Carlos Manuel Rama, recebido pela embaixada da Itália. O relato de Ángel Rama contém trecho com análise das interferências desse momento político em sua escrita e nas rotinas daqueles que compunham o seu círculo de relações afetivas:

Quanto ao Chile, vivemos várias semanas na angústia, pois são legião de amigos ali. Carlos, depois de muitas peripécias, conseguiu se asilar na embaixada da Itália, de onde saiu faz uma semana rumo à Espanha. Não tenho mais notícias além dessa. O filho de Marta, que era estudante no Chile, se asilou na embaixada da Colômbia e também saiu para sua pátria nestes dias. Vários uruguaios amigos saíram por intervenção da embaixada da Suécia, que se portou maravilhosamente com todos. Aqui para a Venezuela vieram vários, mas os mais comprometidos não puderam conseguir salvo-conduto como a Marta Harnecker, que continua na embaixada venezuelana de Santiago. O grupo intelectual que estava concentrado ali era de primeira e tudo se parece com a famosa diáspora intelectual da guerra espanhola, inclusive pelo pânico de vários países para lhes dar asilo, por temos ao “contágio”. A informação dos jornais e revistas norte-americanos causa espanto: a cobertura que a Newsweek fez há duas semanas sobre os assassinatos revive histórias da perseguição nazista, o que parece impossível em nossa América. (ROCCA (Org.), 2018, p. 78)

Ángel Rama reconhece a necessidade de obter informações sobre a derrubada de Allende no Chile, principalmente devido às perseguições políticas registradas pela imprensa americana. O trecho da carta contém uma análise geopolítica desses acontecimentos comparáveis à “diáspora intelectual da guerra espanhola” ocorrida após a Primeira Guerra Mundial, na qual os setores de migração usavam o temor ao surto de gripe espanhola como justificativa para controlar a entrada de imigrantes. Para Ángel Rama, trata-se, na verdade, de temor a suposto “contágio” de concepções políticas atribuídas aos indivíduos exilados, o que parecia motivar as constantes negativas venezuelanas de lhes oferecer asilo político. Conforme exemplificação da carta, a embaixada proibiu a permanência de Marta Harnecker na Venezuela devido às suas posições políticas. Anteriormente, Harnecker teve contato com os estudos de Louis Althusser sobre Marx, foi militante da Ação Católica Universitária do Chile e envolveu-se na divulgação dos projetos socialistas de Allende.

A leitura da correspondência profissional de Antonio Candido e Ángel Rama, com poucos traços da linguagem figurada, demanda observação da presença de fragmentos de um

discurso contido e modalizado a respeito do Golpe Chileno e, por conseguinte, da situação política latino-americana. Nesse aspecto, as rotinas de trabalho desses intelectuais entremeiam-se a fragmentos textuais próximos à função do discurso testemunhal do período ou inseridos numa interlocução regulada pela autocensura que tensiona o arquivo privado por meio da possível ameaça de controles institucionais externos.

2.2.3- Estilo epistolar entre edições e exílios

As relações interdiscursivas travadas por missivistas diversos situados num mesmo contexto histórico interferem na construção do estilo ou linguagem do gênero epistolar. Na seção anterior, apresentei perspectivas do diálogo epistolar de Ángel Rama e Antonio Candido lançadas aos seus contextos políticos e culturais de produção. Para complementar esse panorama fragmentado, analisarei os usos do discurso e estilo epistolares em fragmentos de cartas de Darcy Ribeiro e Ángel Rama, intelectuais que vivenciaram o exílio. A experiência de asilo dos Ribeiro no Uruguai possibilita o contato inicial do crítico uruguaio com o antropólogo que se desdobraria também em longo diálogo epistolar mantido entre Ángel Rama e Berta Gleiser Ribeiro.

O contexto histórico latino-americano da Guerra Fria se conecta aos endereços postais e aos fragmentos do discurso epistolar, predominantemente caracterizado por tópicos voltadas ao trabalho intelectual. O exílio de Ángel Rama se inicia devido ao golpe Civil-militar uruguaio de 1973. Em 1974, Ángel Rama exercia o cargo de Diretor Literário da Biblioteca Ayacucho junto à docência universitária em Caracas. Nessa adaptação à capital venezuelana, toma, de forma alegórica, em termos geológicos, a antiguidade e conflitos do espaço universitário venezuelano que afetariam professores e alunos. Compara sua instabilidade à camada interna de rocha liquefeita, exposta em escala reduzida, como observa em “uma versão reduzida e atualizada do magma ardente que formou originalmente o planeta” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 62).

Nessa carta, datada de 2 de maio de 1974, ainda se sente ligado às atividades editoriais realizadas no Uruguai, por exemplo, a publicação do “Centro de Estudos Latino-americanos”, organizado inicialmente por ele em Montevideú. Nesse contexto, é citada a expectativa de retomada do projeto: “Penso que em meados do ano já estarei de volta a Montevideú para trabalhar intensamente em seu funcionamento” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 62). Ocorre o Golpe uruguaio em junho, e Rama se instala, de 1973 a 1974, na cidade de San Juan, em Porto Rico, para, a partir de 1974, residir em Caracas. Seguindo a sequência de proliferação

de governos autoritários na América Latina, setembro de 1973 é marcado pelo Golpe no Chile após a deposição e morte do presidente Salvador Allende. Sob efeito desses acontecimentos, Darcy Ribeiro produziu, nesse mesmo ano, o artigo “Salvador Allende e a esquerda desvairada”. Argumenta em defesa do legado deixado por Allende de buscar a via democrática para o socialismo, apoiado pelos comunistas chilenos durante seu governo. Ribeiro (1997, p. 119-141) apresenta uma crítica à luta armada e ao caos econômico defendidos pela esquerda mais “ortodoxa” no Chile.

Na carta enviada ao antropólogo em 25 de novembro de 1975, Ángel Rama, ainda no cargo de diretor literário da Biblioteca Ayacucho, requisita a participação do destinatário na seção brasileira de antropologia com *As Américas e a civilização*, além da inclusão de *Casa Grande e senzala*, de Gilberto Freyre, sendo sugerida a elaboração do prefácio deste título ao antropólogo. As cartas de Darcy Ribeiro, assim como as de Candido, contêm orientações acerca de atividades relacionadas ao trabalho acadêmico. Todavia, a informalidade, os diferentes vocativos e o humor de Ribeiro as tornam mais agradáveis ao destinatário. A resposta do convite feito por Ángel Rama simula raiva ao explicar porque adotou para o destinatário um tratamento mais formal: “Escrevo hoje ao diretor literário da Biblioteca Ayacucho e não ao meu amigo Ángel, que se atreveu a passar por Lima justamente quando eu não estou” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 65).

Segue-se a aceitação da proposta por Darcy Ribeiro acompanhada de uma série de adjetivos persuasivamente aplicados na descrição do destinatário a fim de convencê-lo a escrever o prefácio de *As Américas e a civilização*. O antropólogo deixa implícito no trecho, ao usar aspas, a liberdade de crítica à sua obra na “louvação” que geralmente se pressupõe ser condicional de todo prefácio e encerra o pedido aceitando a possibilidade de receber a negativa: “É claro que eu acho que você deve incluir *Las Américas* na Biblioteca. Eu apenas me pergunto quem seria tão homem, tão sábio, tão fêmeo, tão belo, para fazer a minha apresentação e “me louvar”. Provavelmente é você mesmo. Se não, não” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 65). Essa polissemia aplicada ao ato de “louvar” foi incorporada por Darcy Ribeiro ao prefácio de *Casa Grande e senzala*, publicado pela Biblioteca Ayacucho em 1977. Expõe as contraditórias “figuras” projetadas pela “etnografia historiográfica” freyriana, como a do dominador “neoluso” (RIBEIRO, 1977; 2017, p. 9). No geral, as cartas mostram a contribuição de Darcy Ribeiro com a referência de prováveis nomes de intelectuais brasileiros incorporados na Biblioteca Ayacucho. A carta de 7 de julho de 1976 assinala o retorno definitivo do antropólogo ao Rio de Janeiro:

Cumpro, afinal, meu dever e me dou o gosto de escrever-lhe. Tanta demora se deve a tantas razões que seriam necessárias demasiadas páginas para explicar. Somente te adianto que, para surpresa dos incrédulos, ao que parece, poderei mesmo fixar-me no Brasil, para viver na casa que escolhi, junto à praia dos meus amores. Aliás, já estou instalado no meu novo endereço. (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 74)

No governo de João Batista Figueiredo, que sanciona a Lei da Anistia, o antropólogo pôde recuperar a docência universitária no seu retorno. De 1975 a 1977, há grande atividade de Ángel Rama na *Universidad de Caracas*. Colabora em revistas literárias hispano-americanas e europeias. Apresenta conferências e seminários, inclusive a respeito da transculturação narrativa em Bonn e pesquisas de literatura venezuelana. A negativa do passaporte para retorno ao Uruguai e a obtenção da nacionalidade venezuelana fazem-no permanecer até 1978, ano em que renuncia à cátedra da escola de Letras da *Universidad de Caracas*.

Ángel Rama reconstitui os antecedentes dessa decisão no gênero diário ao enumerar 10 dificuldades do projeto Biblioteca¹¹² Ayacucho. A escrita do eu facilitaria a ênfase, na linguagem, às emoções de “instabilidade” e “angústia” dada por meio dessa extensa enumeração. Cita, por exemplo, a procura da universidade por novos professores e a demora em confirmar se renovaria seu contrato. A carta do crítico literário enviada de Washington a Darcy Ribeiro em 6 de março de 1981 situa seu discurso na posição dupla de exilado, desterrado do Uruguai, e professor visitante da *Universidad de Maryland* e do *Middlebury College* nos Estados Unidos:

Aqui estou eu, desterrado, dando aulas durante este semestre nesta Universidade, sentindo saudade do doce trópico. Como você está? O que tem feito de novo quanto a sua paixão romanesca? (Veja que não falo das outras paixões...). Necessito de uma ajuda sua. Estou compondo uma antologia do pensamento latino-americano do último século e gostaria de poder incluir um texto seu, de tal modo que seria algo assim como “de José Martí a Darcy Ribeiro”. Trata-se de uma recopilação que estou fazendo para os alemães, que querem no próximo ano dedicar atenção especial à América Latina. (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 97)

Rama chega a publicar a recopilação com o título *Der Lange Kampf Lateinamerikas* em 1982 pela editora Suhrkamp em Frankfurt, que, na década de 1970, publicou escritores latino-americanos ainda desconhecidos na Alemanha devido à colaboração do editor alemão Siegfried Unseld. A carta resposta de Darcy Ribeiro, enviada do Rio de Janeiro em 31 de março de 1981, introduzida pelo vocativo mais informal “Angelito”, contém a dose mínima de humor no

¹¹² Cf. *Diario 1974-1983*, de Ángel Rama, p. 51.

neologismo do trecho “Foi bom receber sua carta para saber por onde você anda nesse exílio sem termo. Gringaram, né?” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 98). Seguem-se relatos sobre o retorno ao cargo de professor titular na Universidade Federal do Rio de Janeiro pós-anistia. O antropólogo propõe a realização de discussões interdisciplinares sobre problemáticas da América Latina comparada às de outros países nas quais participariam intelectuais latino-americanos e principalmente Ángel Rama.

Rama aceita o convite e destaca a sua impressão de que o fim do exílio de Ribeiro é uma volta à vida. Caracterizá-lo, no texto epistolar, de voz profética, revoltada, cética e desesperançada de um tempo sintetiza as experiências políticas do antropólogo anteriores e posteriores ao exílio. Constitui também uma estratégia de persuadi-lo a publicar seu artigo no livro destinado à editora alemã. Trata-se da última carta preservada no acervo do antropólogo, enviada por Ángel Rama em 15 de abril de 1981, onde as tópicas política, de trabalho e pessoal se embaralham:

Sim, claro que pode contar comigo e inclusive poderá me convidar para pôr em andamento essa integração que só vejo possível entre os indivíduos solidários. Em um artigo para os americanos, sobre exílios, mostro você como o principal exemplo de integração que conheci nestas décadas, como o qual quase justifico indiretamente os ditadores. Estamos aqui, e continuarei enquanto Marta tiver problemas de saúde, embora isto se tenha transformado no espelho do projeto capitalista mais frenético que já vi. Longo de contar e muito ilustrativo do neoconservantismo dominante a ambos os lados da famosa cortina: só os nanicos centro-americanos e os obreiros polacos me levantam o ânimo. (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 99)

Em 1976, a convite de Carlos Delgado, Darcy Ribeiro passa a residir em Lima, no Peru, onde assessora o governo de Juan Velasco Alvarado para compor um grupo de estudos no Centro de Participação Popular que elaborasse um projeto nacional para o país. Da capital peruana, Darcy Ribeiro auxiliava o governo chileno de Salvador Allende. Em “*Literatura and exile*”, Ángel Rama propõe que a assessoria prestada por Darcy Ribeiro ao presidente do Peru trata-se, na verdade, de empenho para conectar países latino-americanos, independente do regime político de cada um. A condição do exílio implicaria esses tipos de ajustes para que o intelectual ainda participasse de projetos políticos na América Latina. O discurso epistolar do remetente recorre à expressão “cortina de ferro”, usada pelo primeiro-ministro britânico Winston Churchill, que se aplica à divisão da Europa em Oriental, zona de influência da União Soviética, e Ocidental após a Segunda Guerra Mundial. Identifica a presença do mesmo viés ideológico conservador nos dois lados da “cortina”.

Os conflitos da década de 1980, ânimo do remetente, acompanham essa divisão política. A Revolução Nicaraguense, citada na carta, origina-se de conflitos estabelecidos desde a década de 1960 no país onde se consolidou a ditadura Somoza. Derrubada pela revolução em 1979 apoiada por setores populares e oligarquias locais¹¹³, essa família centralizava as decisões aliadas a interesses imperialistas dos governos norte-americanos de exercerem interferência política e econômica na região.

As tópicas editoriais, teóricas e políticas da correspondência de Ángel Rama podem ser acompanhadas de passagens breves com discretos relatos que tratam de seu círculo de relações pessoais. O estilo epistolar seria moldado por graus de monitoramento da linguagem do remetente a depender de seu destinatário e da circunstância de comunicação. Ángel Rama (2001) manteve um diário entre 1974-1983 que possibilita observar como o estilo e a linguagem dos gêneros epistolar e diarístico abordam, de forma diferenciada, temas comuns. No círculo de suas relações pessoais, se o tratamento de câncer realizado por Marta Traba em Bogotá, é também citado sem maior detalhamento, no diário, as angústias de Ángel Rama são intensificadas: *“El puro horror. Anoche solo en la casa, sentado en la escalera, en la media luz que viene de la calle, en la casa solo, llegué a no poder más; me tomé todo el whisky que quedaba y traté de dormir, de no sentir nada”*¹¹⁴ (RAMA, 2001, p. 145-146). Resultante da mediação entre o destinatário e o remetente, o gênero epistolar conduz a escrita de Ángel Rama à contenção ou à modulação desse discurso mais emotivo. Essas cartas apresentam objetivos comunicativos predominantes de manutenção dos contatos profissionais onde também se insinuam os rastros de dramas pessoais tomados como temas recorrentes no diário iniciado em 1974.

Nesses exemplos, o gênero epistolar reúne sequências discursivas que recuperam, num discurso fragmentado, atividades realizadas pelos intelectuais durante o exílio de Ángel Rama, comentários breves das tensões políticas no período da Guerra Fria, tentativas de manter o ânimo do destinatário aplicando efeitos de humor à linguagem e contidos relatos de dramas pessoais. O contato do crítico uruguaio com Darcy Ribeiro, apesar das dificuldades impostas pelo contexto, facilita a mobilização de grupos de intelectuais latino-americanos para a execução de projetos comuns e amplia as referências teóricas do crítico uruguaio.

¹¹³ Para contextualizar a Revolução Nicaraguense, recorro a *Nicarágua, hoje: análise da Revolução Sandinista*, de Carlos M. Vilas (1986), p. 38.

¹¹⁴ “Puro horror. Ontem à noite sozinho em casa, sentado na escada, na penumbra que vem da rua, sozinho em casa, não aguentava mais; bebi todo o uísque que sobrou e tentei dormir, para não sentir nada.” (RAMA, 2001, p. 145-146)

2.2.4- Rama e o “Capítulo final americano”

As cartas de Berta Ribeiro a Ángel Rama foram enviadas do Rio de Janeiro entre 1975 e 1983. A antropóloga inicia seu trabalho de assistente de direção na editora e, nessa função, foi responsável pela publicação de obras hispano-americanas. Ángel Rama contribui para que Berta Ribeiro produzisse a série editorial hispano-americana da editora Paz e Terra¹¹⁵. Essas ações mais próximas de atividades administrativas típicas do mercado editorial, que marcam as características retóricas, persuasivas e a própria performance do discurso epistolar, ajudam a concretizar as coleções de literatura voltadas para a divulgação de autores brasileiros e hispano-americanos.

Nas cartas de 12 de maio de 1975 (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 104-105), Berta Ribeiro comenta a intenção dessa editora de publicar *El llano en llanas* e *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo. Segundo Haydée Ribeiro Coelho (2015, p. 24), embora a antropóloga tenha se separado de Darcy Ribeiro em 1974, ainda contribui em seus projetos e mantém o diálogo com Ángel Rama. Dentro da tópica da abertura política, encontra-se a carta enviada ao crítico uruguaio em 18 de novembro de 1977 com o seguinte panorama brasileiro:

A situação política aqui vai melhorando devagarinho. Os exilados mais velhos e menos comprometidos estão voltando pouco a pouco. Depois de Darcy e Almino, retornaram Ferreira Gullar, Mário Pedrosa e agora Thiago de Mello. Darcy (e também Gullar) está quase todos os dias nos jornais, dando entrevistas e ditando palestras. Está com muito prestígio entre a juventude, já que fala a linguagem deles. No entanto, creio que devemos fazer que nos respeitem por nossas experiências, inclusive por nossos erros, a única coisa que podemos ensinar aos jovens. Por outro lado, não há nenhum projeto para o Brasil, a não ser a chamada democratização, que ao menos nos permitirá respirar um pouco. (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 174)

A linguagem moldada pelos intelectuais ao se exporem para alcançar o público jovem mais amplo é posta em questão pelo discurso epistolar da antropóloga. O jogo retórico dessas aparições de anistiados que conduzem à releitura favorável pela geração da abertura democrática deveria ser complementar à exposição das experiências negativas. Deve-se considerar, contudo, que o discurso dos anistiados se constrói num recém-instaurado processo de abertura política do governo de João Figueiredo que culminaria com a promulgação da Lei nº 6683 apenas em 1979. Esse contexto torna insegura a exposição mais ampla e explícita dessas

¹¹⁵ Cf. Informações sobre a editora Paz e Terra em “A vida em movimento: a correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro”, de Haydée Ribeiro Coelho (2015), p. 29, e “Ser (ou tornar-se) latino-americano: sobre o diálogo entre Darcy Ribeiro e Ángel Rama”, de Pablo Rocca (2015), p. 53.

experiências. Ao defini-las como objetos de conhecimento também constituídos de falhas, Berta Ribeiro elabora uma autocrítica similar à proposta por Darcy Ribeiro após a tentativa frustrada de assessorar os projetos dos presidentes Salvador Allende, no Chile, e Juan Vellasco Alvarado, no Peru.

O desfecho da tópica do exílio surge nas correspondências de Antonio Candido anteriores à morte de Ángel Rama e Marta Traba em novembro de 1983. Nos Estados Unidos, sob o governo de Ronald Reagan, o Serviço de Imigração negou o pedido de visto de residência realizado pela Universidade de Maryland a Ángel Rama. Ainda no contexto da Guerra Fria, a negativa se apoiava na Lei de Imigração e Nacionalidade de 1952 (*McCarran-Walter Act*), aprovada em 1952, que estipulava inicialmente cotas e origens nacionais e, em 1965, estabelecia limites de imigrantes distribuídos entre os hemisférios Ocidental e Oriental. Para maior controle desses processos, os setores de imigração estabeleciam barreiras como a cláusula *Liabile to become a Public Charge*¹¹⁶, com exigências de “condições mentais” e de “saúde física”, verificadas em testes “morais” e “ideológicos” aplicados aos candidatos.

A negativa à permanência de Ángel Rama no país se deve à aplicação do *MacCarran-Walter Act* e à informação confidencial cedida pelo governo civil-militar do Uruguai aos órgãos americanos de que o solicitante era “subversivo comunista”¹¹⁷. Em 1982, Antonio Candido participou de uma reunião do Projeto de História Literária da América Latina simultânea ao encontro do Projeto Biblioteca Ayacucho, ambas em Caracas. O crítico brasileiro expõe a sua posição a respeito da ausência de Ángel Rama devido ao transtorno gerado pelo visto: “Que coisa incrível o que está acontecendo a você! Em Caracas a indignação era geral, e você receberá naturalmente a moção que fizemos (redigida por Antonio Cornejo) sobre a sua ausência e o que a motivou” (ROCCA (Org.) 2018, p. 184). Anexada à carta, encontra-se a moção de apoio com a seguinte defesa ao crítico uruguaio:

Lamentamos profundamente a ausência de um dos seus elementos decisivos, o amigo Ángel Rama, membro do Conselho Consultivo e padrão do intelectual latino-americano empenhado na aproximação em profundidade dos nossos países. O nosso protesto e o nosso afeto estão com ele, assim como o nosso agradecimento está com a Universidade Simón Bolívar, a qual saudamos cordialmente na sua pessoa, Senhor Decano. (ROCCA (Org.), 2018, p. 185)

Em resposta rápida enviada de Washington em 23 de dezembro de 1982, com agradecimento pela moção, Ángel Rama informa que, além da Universidade de Maryland, o

¹¹⁶ A cláusula trata da probabilidade do indivíduo se tornar um encargo público para o país que o recebe.

¹¹⁷ Ver informação em “Cronologia”, de Hortensia Campanella e Enrique Mrak (2010), p. 50.

presidente da Colômbia, Belisario Betancur, intercederia junto a Ronald Reagan. Cita seu projeto de escrever a história cultural da América Latina e o de Marta Traba que se propunha a realizar vídeos sobre a arte colombiana no século XX e a receber a nacionalidade desse país. Se, por um lado, mostra seu envolvimento em atividades ao seu destinatário, apesar do risco iminente de perder o cargo, por outro, expõe a crítica à política adotada contra o imigrante nos Estados Unidos. Enumera, na carta, várias hipóteses que poderiam motivá-la, o que demonstra a consequente fragilidade da condição de asilado:

Inépcia burocrática para alguns, vendeta política da CIA para outros, delírio de conservadores para os demais, já não faço esforços interpretativos. Se, como você me diz, houve reações na imprensa brasileira, talvez fosse conveniente poder publicar meu artigo sobre o assunto (em um diário ou revista semanal), pois nesta matéria quero deixar clara uma disposição, prevendo as múltiplas más interpretações latino-americanas. Minha posição de socialista é clara e consequente, mas os que não me conhecem podem ver mal minha legítima luta para não permitir catalogações errôneas nem as oposições estúpidas à liberdade acadêmica. Mando a você o artigo que fiz para a *New York Review of Books* – se conhece alguém que possa publicá-lo, ótimo, se não, me basta que você o conheça. (ROCCA, 2018, p. 84)

No trecho, o remetente envia um artigo cuja função é simultaneamente explicitar seu posicionamento político à comunidade acadêmica brasileira e, caso o intento não se concretizasse, ao próprio destinatário. O anexo à carta possibilita o efeito de reduzir o impacto das informações a respeito da negativa do visto pelo menos para os grupos e as instituições com as quais mantinha projetos comuns. A tópica política é conduzida ao destinatário de forma a definir o ponto de vista do crítico uruguaio no espectro ideológico do socialismo indissociável da defesa da liberdade acadêmica, negando a “catalogação” usual aplicada pelo setor de imigração aos intelectuais amparada na política do macarthismo. Consolidada pelo senador republicano Joseph McCarthy no início da década de 1950, herdeira da Doutrina Truman movida contra a ameaça comunista no pós-guerra, a prática do macarthismo consistia em acusar, sem provas, funcionários públicos, empregados, sindicalistas e educadores de subversão comunista.

Houve demonstrações de apoio à permanência de Ángel Rama nos Estados Unidos movidas pelo *Pen Club*, pela *Latin American Studies Association* e outros setores da imprensa e personalidades como os escritores Arthur Miller, Gabriel García Márquez e Julio Cortázar. Contudo, consolidam a negativa ao visto as disputas internas de intelectuais hispano-americanos asilados no país, por exemplo, o grupo cubano, no qual se inclui artigos que denunciavam a posição política do crítico uruguaio:

Os colegas, os intelectuais, as organizações acadêmicas e de direitos humanos agiram com determinação e nos apoiaram. A matilha de exilados cubanos cometeu umas baixezas (que alguém inspira com certeza), chegando a extremos inimagináveis, como artigos que desde o título me tratam de “delinquente”. A briga foi dura, portanto, mas a solidariedade latino-americana foi esplêndida. (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), p. 188)

O coletivo pejorativo aplicado aos cubanos configura linguisticamente para o destinatário a emoção de “raiva” ou o suposto efeito dos últimos acontecimentos no remetente. Há algumas sutilezas, por exemplo, os parênteses e o pronome indefinido indicam a interferência de elementos externos ao grupo cubano. A perseguição política é incentivada, no meio universitário, pelo enquadramento rígido de discursos intelectuais na polarização democracia liberal e regimes socialistas. Os artigos intitulados “*Ángel Rama ‘subversivo agente’*” e “*Una Rama entre la delincuencia y el cinismo*”, citados no trecho, seriam do escritor cubano Reinaldo Arenas.

A linguagem usada pelo escritor no artigo contrário à renovação do visto de Ángel Rama aproxima-se ao padrão macarthista, acusatório, usado nas perseguições políticas nos Estados Unidos a intelectuais e ao setor cultural. Seguindo o discurso desse molde linguístico-discursivo, Reinaldo Arenas assim descreve o crítico uruguaio: “*un pasado pro-comunista, un pasado subversivo, una serie de manifiestos terroristas a favor de la violencia y del crimen, un contubernio al parecer muy estrecho, con el fascismo de Fidel Castro*”¹¹⁸ (ARENAS, 1982 *apud* PEYROU, Rosario, 2001, p. 26).

A autoria de Arenas confere, aos textos argumentativos, mais um *locus* de enunciação para o exílio revisitado anteriormente pelo escritor e outros intelectuais cubanos. Principalmente a partir de 1968, período em que o socialismo tomou viés stalinista, intensificam-se os mecanismos de censura à produção intelectual e à orientação sexual na ilha pós-revolução. Segundo Miskulin (2002, p. 84), havia, em Camagüey, espaços que “funcionavam como campos de concentração para os ‘desviados’ ideológicos ou sexuais, incluindo todos os dissidentes.” O discurso acusatório de Arenas contra Ángel Rama se respaldaria, para os leitores do contexto da Guerra Fria, no percurso biográfico do articulista cubano.

¹¹⁸ “Um passado pró-comunista, um passado subversivo, uma série de manifestos terroristas a favor da violência e do crime, um conluio aparentemente muito próximo com o fascismo de Fidel Castro.” (ARENAS, 1982 *apud* PEYROU, Rosario, 2001, p. 26)

Proibiu-se na ilha a publicação de seu romance *El mundo alucinante*, realizada em 1960 no México, por conter passagens eróticas e paródia da relação de intelectuais com o governo cubano¹¹⁹. Arenas participou do “êxodo de Mariel” de 1980, no qual uma massa de cubanos ocupou a embaixada do Peru em Havana pedindo asilo político. Escrito nos Estados Unidos, seu relato de caráter testemunhal, *Antes que anochezca*, que transita entre o literário e o documental, explora as restrições impostas ao intelectual pelo regime cubano, como demissão, prisão e exílio.

Em 3 de agosto de 1981, Reinaldo Arenas apresenta uma conferência para a Universidade de Columbia publicada posteriormente na revista *Escandalar* com o título “*La represión (intelectual) en Cuba*”. Os parênteses intercalados pela palavra “intelectual” indeterminam os sentidos de “repressão” que poderiam se restringir à divisão entre intelectual e corporal. A conferência associa o regime da ilha às ditaduras latino-americanas enumerando vários efeitos da repressão, como suicídios, prisões resultantes de confissões forçadas, tortura, controle dos deslocamentos de intelectuais fora da fronteira e tentativa de “apagar do mapa literário” obras em dissonância com as políticas de estado. A esses exemplos, acrescenta-se a crítica ao discurso heroico de intelectuais latino-americanos de esquerda, principalmente ao citar o nome de Julio Cortázar, quanto às barreiras impostas aos intelectuais cubanos “anticomunistas” de conseguirem bolsas nos Estados Unidos e recursos para publicarem suas obras. Esse apagamento notado por Reinaldo Arenas apresenta, como antecedentes, o debate de intelectuais desenvolvido em artigos com o tema do exílio.

O ensaio *La riesgosa navegación del escritor exilado*, de Ángel Rama (1978), volta-se aos temas da diáspora ou migração ocorrida na América Latina devido à necessidade de trabalho, de formação ou por questões políticas. Rama (1978) expõe esse movimento na América Latina de uma forma geral, e cita, em meio a seus exemplos, o trajeto de Julio Cortázar de Buenos Aires a Paris, intermediado pelo convívio hispano-falante de sua passagem em Cuba e nas Antilhas. Outro exemplo da diáspora resultante do exílio seria o grupo de intelectuais brasileiros, como Darcy Ribeiro e João Goulart, obrigados a se deslocar devido à derrubada do governo João Goulart em 1964.

O texto de Rama (1978) ressalta que, apesar das ditaduras na América Latina, os intelectuais conseguiram realizar intercâmbios no continente. Após a exposição dos exemplos, diferencia “migração” de “exílio”. Se a primeira constitui uma integração e estranhamento do indivíduo a outra cultura, a segunda é transitoriedade, situação precária e impossibilidade de

¹¹⁹ Cf. “Entrevista con Reinaldo Arenas”, concedida a Henrico Mario Santí, p. 18-25; Cf. *La narrativa de la revolución cubana*, de Seymour Menton.

volta às origens. Entretanto, segundo Ángel Rama, essas condições seriam intercambiáveis: “*del mismo modo que muchos exilios se transforman en migraciones, muchas migraciones se acortan por múltiples razones y devienen períodos de exilio en el extranjero.*”¹²⁰ (RAMA, 1978, p. 5)

La riesgosa navegación del escritor exilado trata também da captação desses intelectuais para as funções do estado e exercício de atividade política. Notada por Ángel Rama (1978, p. 10), tal situação não seria condicionada nem ao êxito nem ao mau desempenho político ou literário. Haveria os intelectuais envolvidos em política devido à imposição do contexto. Por fim, considera a divisão de exilados latino-americanos em compartimentos partidaristas um fator que dificulta a unidade e, por conseguinte, a restauração da democracia. Essas observações se voltam mais especificamente para as possíveis reações dos intelectuais às ditaduras de direita da América Latina na Guerra Fria.

Publicado na revista *Escandalar*, “*Minicurso para borrar el escritor cubano del exilio*”, de Octavio Armand (1980, p. 89), propõe que o artigo de Ángel Rama apaga a diáspora cubana do tema do exílio. O poeta cubano ressalta esse apagamento com exemplos visuais, como um “mapa de Cuba com uma silhueta vazia”¹²¹ ou autorretrato constituído da silhueta de um homem em a “*Decalcomania*”, de René Magritte. Armand não define uma política para evitar argumentos que o obriguem a justificar a brutalidade de um dos lados.

Em “*Política y la naturaleza de los exilios latinoamericanos*”, também publicado em *Escandalar*¹²², Rama (1981) parece incorporar os argumentos “inflamados” de Armand (1980) fazendo as devidas ressalvas. Rastreia os usos históricos de termos próximos ao “exílio”, utilizado inicialmente em espanhol em 1939. Aplicava-se o termo “desterrado” aos espanhóis instalados em terras latino-americanas, prática massiva, de 1964 a 1976, período que inclui exemplos de intelectuais brasileiros, uruguaios, chilenos e cubanos exilados. Na sequência, amplia o mapa dos exílios não citados no artigo de Armand: os guatemaltecos, exilados da pátria, do exílio e da cultura latino-americana e das leis norte-americanas, mais favoráveis aos exilados cubanos (RAMA, 1980, p. 78).

O conceito de exílio apresentaria viés político e não situacional, pois, segundo a definição de Ángel Rama (1980, p. 78), poderia ocorrer a “condenação ao ostracismo por suas ideias” inclusive no país que abrigou o exilado. A pertinência da crítica de Armand é

¹²⁰ “Da mesma forma que muitos exílios se transformam em migrações, muitas migrações são encurtadas por múltiplas razões e se tornam períodos de exílio no exterior”. (RAMA, 1978, p. 5)

¹²¹ Cf. exemplos em “*Minicurso para borrar el escritor cubano del exilio*”, de Octavio Armand (1980), p. 87.

¹²² Cf. “La represión (intelectual) en Cuba”, de Reinaldo Arenas, publicado no mesmo número da revista *Escandalar* de 1981 que divulgou “*Política y la naturaleza de los exilios latinoamericanos*”, de Ángel Rama.

complementada pela resposta de Ángel Rama que não apenas estende o exílio latino-americano a outras regiões do continente, mas também expõe a fragilidade política do exilado. Para tornar mais complexa essa disputa do *locus* de enunciação denominado “exílio”, é preciso contrastá-la às informações da carta enviada a Arenas em 20 de março de 1981. O texto indica a tentativa do crítico uruguaio de contribuir para que o exilado cubano permanecesse no país de asilo:

Hice ya el informe para la Guggenheim asegurándoles que si te daban la beca tú podrías escribir una obra maestra. Por favor, espero que efetivamente te la den y espero que no me dejes mal y realmente la escribas. Me escribe desde México Guillermo Schaveizon, diciéndome que tiene cien dólares para ti de una colaboración tuya allí. Me pide tu dirección pero como no sé si aún estás en Florida, te sugiero tú te pongas en correspondencia con él. (CAMPANELLA (Org.); MRAK (Org.), 2010, p. 101)¹²³

Exilados latino-americanos procuravam meios de subsistência nos países que os receberam mobilizando seus contatos com editoras, universidades e acadêmicos. Essa estratégia movida para suportar o exílio aplica-se a Arenas e a Rama, pois se sujeitam à legislação, ou seja, à hospitalidade e à hostilidade do país de asilo. A possibilidade de acolhimento dos exilados condicionada às leis de imigração, no contexto de Guerra Fria, parece provocar esse tipo de conflito ou mesmo a competição, na Universidade de Maryland, pela cadeira de Literatura Latino-americana e desacordos internos movidos pela difusão do pan-americanismo em oposição ao latino-americanismo de Rama¹²⁴.

Em 1990, funda-se o Parlamento Internacional de Escritores, e é realizado o Primeiro Congresso das Cidades-refúgio, devido ao aumento da perseguição a escritores e outros profissionais ligados à divulgação de seus livros. Dentre as alternativas propostas nesses eventos, Jacques Derrida (2001, p. 18) comenta a possibilidade de alterar, nos locais de recepção dos escritores perseguidos, as “modalidades de pertença ao Estado”. Essa mudança consiste em oferecer autonomia para as cidades-refúgio exercerem, sem distinções entre estrangeiros, o dever de hospitalidade segundo o qual não se demandariam contrapartidas aos abrigados ou mesmo restringiriam suas possibilidades de sobrevivência. Parte dos problemas

¹²³ “Já fiz o relatório para o Guggenheim garantindo a eles que, se te dessem a bolsa, você poderia escrever uma obra-prima. Por favor, espero que efetivamente a deem a você e espero que não me deixe mal e realmente a escreva. Guillermo Schaveizon me escreve do México, dizendo que tem cem dólares para você de uma colaboração sua lá. Me pede seu endereço, mas como não sei se ainda está na Flórida, sugiro que entre em contato com ele.” (RAMA, 2010, p. 101)

¹²⁴ Em “Romance e nação: estado e mercado”, Raul Antelo (2020, p. 474-475) expõe a situação dos estudos latino-americanistas nas universidades Maryland e Princeton de 1979 a 1983. Nessas universidades, havia forte influência de Jeremiah Ford, representante em instituições como MLA, Hispanic Society, que defendia a necessidade de se alcançar um saber mais concreto dos norte-americanos em relação à América Latina, movido por concepções pan-americanistas das quais se opunham os latino-americanistas.

levantados pelo congresso de 1990 já se situavam no período da Guerra Fria. A última carta enviada por Ángel Rama a Antonio Candido demonstra que, apesar de todas as interferências favoráveis à sua permanência, a universidade americana acatou a disposições impostas pela administração federal:

Reencaminharam, desde Maryland, sua carta e o suplemento da *Folha de S. Paulo* com a tradução de meu texto. Agradeço-lhe infinitamente pelos incômodos que passou e por sua ajuda a uma campanha que, mais que por mim, é pelo respeito aos intelectuais da América Latina. No entanto, dadas as coisas atrozés que estão acontecendo na América Central, você não achará estranho, como eu não achei, que esta administração de quitandeiros rapaces que se aboletou em Washington não tenha dado a mínima a todos os protestos e queixas, e haja preferido nos forçar a sair com diversas pressões. Acho que esse capítulo americano de minha vida se encerrou e estou tratando de organizar um novo capítulo europeu, com as dificuldades que você pode imaginar facilmente. (ROCCA (Org.), 2018, p. 192)

A constante experiência de realizar esse trânsito em outros países condicionado a documentos, vistos em passaportes, e a espera de que as universidades o mantivessem sob contrato apesar da sua condição de exilado compõem o percurso biográfico de Ángel Rama. Mudanças de endereço materializadas nos envelopes e cabeçalhos de suas correspondências constituem vestígios desses desvios provocados pelo controle da atividade intelectual na América Latina e fora dela respaldados pelos serviços de imigração e pela Doutrina de Segurança Nacional. Esses contatos com intelectuais brasileiros registrados pelo fragmentado discurso epistolar e a constante travessia de fronteiras ampliam os referenciais teóricos da transculturação narrativa.

2.2.5- Literatura latino-americana: do mapa à biblioteca

Além de informações fragmentadas sobre o contexto político autoritário latino-americano e das rotinas profissionais, os missivistas reconhecem a proximidade de suas teorias ao revisarem as linhagens literárias nacionais propostas pelas tendências críticas predominantes na época. A carta de 8 de novembro, em 1973, apresenta as impressões de Ángel Rama após a leitura de “Literatura e subdesenvolvimento”¹²⁵, de Antonio Candido. No geral, o artigo do

¹²⁵ O artigo “Literatura e subdesenvolvimento”, de Mário Vieira de Mello, foi publicado em francês na revista *Cahiers d’Histoire Mondiale*, da UNESCO, com outra edição em espanhol no livro coletivo *América Latina en su literatura*, ambas as edições realizadas em 1970. Sua primeira edição em português se encontra na revista *Argumento*, n. 1, publicada em 1973.

crítico brasileiro revisa as críticas de Mário Viera de Mello¹²⁶ à ênfase que os desenvolvimentistas ofereceram, em seus estudos de literatura brasileira, ao aspecto do atraso por qualificarem o país de “novo” ou “subdesenvolvido” ao compará-lo a outros países, abandonando a possibilidade de estabelecer uma reflexão histórica e interna acerca do Brasil. Candido busca, com a retomada dessas qualificações, definir a “consciência do subdesenvolvimento no Brasil” e na América Latina.

Nesse artigo, o crítico brasileiro confronta as variações estéticas do regionalismo latino-americano à análise político-social da relação paisagem e cultura presente no imaginário do subcontinente. As cartas de Colombo e a produção romântica, a exemplo da “Canção de Exílio”, de Gonçalves Dias, conteriam descrições de uma “paisagem exótica” relacionada à concepção de país novo, o que, na perspectiva de Antonio Candido, não constitui a “consciência do subdesenvolvimento”. A consolidação dessa consciência resultaria da atenção dada aos problemas sociais locais promovida, segundo o crítico, na literatura própria ao regionalismo ou ao super-regionalismo, este caracterizado pelo universalismo de João Guimarães Rosa. Procura, dessa forma, indicar uma falsa causalidade na relação “terra bela – pátria grande”, de viés ufanista e nacionalista, com a finalidade de propor uma perspectiva do texto literário desprovida da euforia de paisagem exótica.

A primeira publicação de “Literatura e subdesenvolvimento” data de 1970, no governo Médici, marcado por campanhas publicitárias governamentais de cunho nacionalista¹²⁷, com o uso de símbolos nacionais, o Hino e a Bandeira, da vitória na Copa do Mundo em 1970, de aspectos geográficos do país. Em *Contrapontos da Literatura indígena contemporânea no Brasil*, publicado em 2013, Graça Graúna enumera uma série de inadequações na crítica de Antonio Candido ao poema Marabá, de Gonçalves Dias. Para Graúna (2013, p. 50), o escritor problematiza, com a licença poética, a sua condição de mestiço, “considerando que seu pai era português e a sua mãe uma índia mestiça ou cafuza (negro + índio).” A atribuição, em Candido¹²⁸, de exotismo à figura de “Marabá”, rejeitada pelo seu grupo indígena por ser mestiça, é, segundo a revisão de Graúna (2013, p. 50), “uma face da exclusão (seja na sociedade dominante, ou na sociedade indígena).”

A adjetivação “exótica”, aplicada também à paisagem do poema de Gonçalves Dias, filia-se à linha de pensamento apresentada por Candido na análise de “Marabá” em *Formação*

¹²⁶ Cf. *Desenvolvimento e cultura: o problema do esteticismo no Brasil*, de Mário Vieira de Mello, p. 3-17.

¹²⁷ Cf. campanhas do governo Médici em “Anos de chumbo ou anos de ouro? A memória social sobre o governo Médici”, de Janaina Martins Cordeiro, p. 85-104.

¹²⁸ Cf. *Formação da literatura brasileira*, de Antonio Candido, p. 84.

da literatura brasileira. As correspondências de Candido levam também a ponderar se sua crítica à paisagem oferecia, na década de 1970, um contra discurso, mesmo inadequado do ponto de vista contemporâneo de Graça Graúna, à retórica publicitária do governo Médici que utilizava símbolos relacionados à formação histórica do país. A comparação da “Canção do exílio” ao hino brasileiro parece justificar a crítica de Candido à exotização da paisagem na poesia romântica. O crítico visualiza o ponto de vista agônico da ficção regionalista de onde parte a “consciência do subdesenvolvimento” que desmistificaria o gigantismo paisagístico romântico.

A perspectiva de Candido, obviamente restrita a problemáticas que circulavam entre 1960 e 1970 nos estudos literários, parte do pressuposto de que a “dependência cultural” das literaturas latino-americanas resultaria das interferências da cultura de massa na recepção e do baixo número de leitores, o que conseqüentemente afetaria o mercado literário. Constituem, no artigo, exemplos ambivalentes de literatura com traços de dependência cultural o Modernismo de Língua Espanhola, semelhante ao parnasianismo e ao simbolismo brasileiros, ou autores que apresentassem trechos de suas obras em francês, como Joaquim Nabuco.

Em “Literatura e subdesenvolvimento”, o conceito de influência contém um tratamento dúbio, ora negativo, pois comprovaria a dependência cultural da literatura latino-americana à tradição literária hegemônica, ora algo inevitável devido às referências constantes a esta literatura nas obras de escritores latino-americanos. Segundo Candido (1989, p. 153), posto ao lado de Machado de Assis, Jorge Luis Borges exemplifica a “incontestável influência original, exercida de maneira ampla e reconhecida sobre os países-fontes através de um novo modo de conceber a escrita”. Anterior à última versão de *Transculturación narrativa en América Latina*, a carta de Ángel Rama a Antonio Candido expõe a observação de que suas teorias contêm pontos de vista similares:

Causa-me certo espanto comprovar como caminhamos por trilhas paralelas, que, penso, se devem a perspectivas críticas similares. Inteiramente de acordo com a tese que conduz você progressivamente da mudança, por volta dos anos 30, do país novo ao país subdesenvolvido e a uma avaliação que resgata o regionalismo numa perspectiva que você chama de super-regionalismo. É isso mesmo o que lhe propunha, sob o título do seminário em minha visita a São Paulo, de tal modo que é seu artigo que pode servir de base para o debate, sem que eu acrescente mais nada. (RAMA, 2018, p. 79)

O resgate do universalismo à prosa de Guimarães Rosa em Candido oferece uma espécie de confirmação da hipótese de Rama expandida ao campo literário brasileiro. Os críticos procuram metodologias que os ajudem a reunir conjuntos de obras, como assim fez Antonio

Candido ao estabelecer um sistema literário articulado em *Formação da Literatura Brasileira*: momentos decisivos, publicada em 1956 e 1957. Pablo Rocca (2006) expõe a base formalista que explicita a proximidade de perspectivas metodológicas, pois suas análises contemplam a contextualização histórica sem perder de vista os aspectos formais do objeto literário. As teorias de ambos se apropriam e modificam as críticas de Tynianov (1976, p. 106-117), em “Da evolução Literária”, ao estudo imanente da obra literária e à abordagem colonialista aplicada à História Literária.

Tynianov (1976) correlaciona o sistema literário, centrado em aspectos linguístico-discursivos da obra. Para ele, a função construtiva de determinado elemento linguístico-discursivo de uma obra-sistema permitiria relacioná-la a outras, pertencentes a diferentes séries literárias. O conceito formalista de “sistema literário” utilizado por Tynianov é adaptado pelas releituras de Antonio Candido oferecidas nos dois volumes de *Formação da Literatura Brasileira* concluídos, respectivamente, em 1955 e 1957, com objetivo de traçar uma historiografia, e de Ángel Rama em *Transculturación narrativa en América Latina* (1980; 2008) que estende seu corpus à América Latina.

Se todo arquivo requer seleção, essa historiografia literária de Antonio Candido (1961; 1993) busca denominadores comuns de obras, por exemplo, língua, temas e imagens partilhadas, que se destacaram em momentos decisivos. Para realizar esse recorte, Candido considerou o conjunto de produtores “conscientes” de seu papel, os receptores das obras, os meios de produzi-las e a configuração de uma tradição. Em “A literatura e a vida social”,¹²⁹ o crítico literário procura equilibrar a abordagem aos fatores externos ao texto, como a posição social do autor, os modos de circulação das obras em meios oral, escrito ou impresso, e as formas de recepção, com a atenção às especificidades do objeto literário, considerado parte de um “sistema simbólico de comunicação inter-humana” (CANDIDO, 2006, p.47).

O conceito de sistema em Candido é complementado pelo crítico uruguaio com o de comarca cultural. Esta noção, aplicada a regiões mais amplas, deve-se à especificidade fronteira de países hispano-americanos cujos limites foram traçados em acordos realizados na Europa com metrópoles coloniais ou países anglo-americanos. Nem sempre as fronteiras estabelecidas pelos acordos respeitavam as linhas geográficas naturais ou a identidade cultural de determinadas regiões. A formulação dos conceitos de comarca e de transculturação narrativa recorre à visão espacial da América Latina oferecida pelos estudos antropológicos de Charles

¹²⁹ Capítulo de *Literatura e sociedade*, “A literatura e a vida social”, segundo Antonio Candido (2006, p. 27), “é redação de uma conferência pronunciada, em 1957, na Sociedade de Psicologia, São Paulo”.

Wagley (1968) e Darcy Ribeiro (1970). Segundo Roseli Barros Cunha (2007), Wagley¹³⁰ estabelece três divisões do continente americano, considerando o tipo de população, a língua e economia de cada região, como a Afro-América, a Indo-América, e a Ibero-América.

As configurações histórico-culturais, propostas por Darcy Ribeiro (1970), com base em diferentes etnias, propiciam outro foco de análise das obras. Redefine o espaço recusando o seu enquadramento dentro das limitações dos mapas políticos de forma a agrupar áreas de acordo com seus modos históricos de ocupação de cada região e respectiva cultura. Assim, estabelece os seguintes tipos: povos-novos (brasileiros, colombianos e chilenos); povos transplantados (rio-pratenses) e povos-testemunhos (mesoamericanos e andinos). Para Darcy Ribeiro (1970, p. 587-606), o processo civilizatório, no âmbito das configurações étnicas, é constituído nas várias etapas das “revoluções tecnológicas” vivenciadas pelos povos citados. O desenvolvimento de tecnologias de uma comunidade constituiria fator negativo, ao gerar perfis étnicos alterados e perda de autonomia, ou, por outro lado, positivo em situações nas quais o povo afetado vivencia uma aceleração evolutiva cujos efeitos seriam manter seu perfil étnico e se expandir sob o outro povo.

Nesse aspecto, o antropólogo brasileiro destaca a necessidade de “seleção” dos itens das culturas locais e externas que deveriam ser mantidos pela população. Roseli Barros Cunha (2007, p. 143) explica também porque Rama (2008) utiliza o conceito de “plasticidade cultural”, retirado do antropólogo italiano Vittorio Lanternari¹³¹, dado que este “ênfatisa as gradações das respostas ao processo aculturador e retira a negatividade vista por alguns na desintegração cultural. Para ele, esta poderia ser apenas uma fase para se alcançar a reintegração” (CUNHA, 2007, p. 143).

As modificações do mapa propostas por Darcy Ribeiro (1970) centralizado nas formas de ocupação das populações de diferentes etnias ampliam o foco de análise das obras literárias latino-americanas selecionadas pelo crítico uruguaio. Sua teoria literária aproxima as literaturas hispano-americanas e luso-brasileiras tendo em vista a observação dos processos de transculturação narrativa ocorridos nesse espaço. O regionalismo, abordado no ensaio de Ángel Rama, também dialoga com o *Manifesto Regionalista*, de Gilberto Freyre. Contudo, para o crítico uruguaio, essa visão horizontal do espaço cultural latino-americano é acompanhada por

¹³⁰ Ver comparação dos conceitos de região de Wagley e Ribeiro em *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*, de Roseli Barros Cunha, p. 82.

¹³¹ Ver plasticidade cultural em "*Désnitégration culturelle et processus d'aculturation*", de Vittorio Lanternari, p. 117-132.

uma visão vertical dentro de qualquer região, pois cada localidade pode sobrepor uma cultura à outra definida de “subalterna”.

Seguindo a referência espacial oferecida por Ribeiro, em *Transculturación narrativa en América Latina*, Rama seleciona seu *corpus* literário a partir dessas regiões e diferencia dois tipos de escritores com respostas diferentes para as modificações propostas pelo irracionalismo da vanguarda: os regionalistas (modernos) ou tradicionais, que produzem plasticidade cultural mantendo e recriando muitos elementos da cultura regional ou autóctone, e os cosmopolitas (urbanos) no realismo fantástico, mais atraídos pela alteração narrativa por meio da cultura externa. Escritores classificados de “regionalistas” como Guimarães Rosa e José María Arguedas, no ensaio de Rama, oferecem respostas “transculturadoras” às estéticas de vanguarda já que, nas suas narrativas, incorporam a linguagem local. No primeiro caso, a narrativa apresenta um narrador com a cosmovisão e o léxico do sertanejo, e, no segundo, ao espanhol da voz do narrador mescla-se a língua de matriz indígena. Em carta de 30 de janeiro de 1973, o remetente expõe a Antonio Candido as insuficiências da historiografia literária latino-americana, de caráter linear:

Eu tinha razão quando insistia em que devemos formar essa equipe latino-americana, coerente e séria, de estudiosos capazes de trabalhar ao lado de sociólogos e antropólogos, na tarefa de pensar a nossa cultura e a nossa América. Como você é de algum modo o pai de tudo isto, apesar de ter poucos anos mais que eu, é a você que corresponderia pôr em atividade essa equipe e com uma finalidade concreta e imediata: reescrever a História da Literatura Latino-americana, isso que nunca se fez e que nós estamos obrigados a fazer. Tomara que o Senhor nos dê tempo! (ROCCA (Org.), 2018, p. 80)

A teoria de Ángel Rama recorre a um princípio de seleção de escritores latino-americanos que produziram narradores transculturadores, cujas vozes inovam as respostas às estéticas de vanguarda, valorizando os traços da cultura local explorados pela voz e pela cosmovisão de seus narradores. Essa seleção privilegia os processos de inventividade dos escritores marcados também por uma estética ou identidade locais. Além desses métodos utilizados para reunir trabalhos de escritores e intelectuais latino-americanos em posterior estudo crítico, a correspondência de Ángel Rama também oferece indícios da realização de projetos editoriais. No ano seguinte, via carta, Ángel Rama¹³² explica seu projeto editorial Biblioteca Ayacucho a Antonio Candido.

¹³² Cf. comentário de Ángel Rama na carta enviada de Caracas com a data 17 de setembro de 1974 que foi publicada em *Conversa Cortada*: a correspondência entre Antonio Candido e Ángel Rama, de Pablo Rocca (2018), p. 87-88.

O título do projeto homenageia a Batalha de Ayacucho, ocorrida em 9 de dezembro de 1824, responsável pela consolidação da independência nos países hispano-americanos. Ángel Rama propõe que sejam publicadas trezentas obras da América Latina nas línguas espanhola, portuguesa e francesa e seja montada uma biblioteca na Venezuela para consulta desse material. Caberia a Antonio Candido a tarefa de selecionar obras que fizessem parte da série brasileira e de sugerir escritores e historiadores da cultura brasileiros para comporem a comissão de assessoria. Além disso, Rama pergunta ao destinatário se é possível criar um projeto editorial semelhante no Brasil realizado por editores independentes que não elimine das publicações autores classificados como comunistas, a exemplo do peruano José Carlos Mariátegui.

A carta de 8 de outubro, em 1974, responde às solicitações e informa o remetente sobre as prisões, os interrogatórios organizados por setores ligados à Operação Bandeirantes (centro de investigações e informações do exército) e a perseguição a intelectuais do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), fundado em 1969, por professores universitários afastados de suas funções pela Ditadura Militar. Fernando Henrique Cardoso, citado na carta de Antonio Candido, fazia parte do Centro: “A situação dele e dos colegas no CEBRAP não é boa. Houve prisões lá, e todos estão sendo interrogados pela polícia de caráter especial” (ROCCA (Org.), 2018, p. 91). Esses fatos levam Candido a assumir uma posição cética quanto à possibilidade de ser organizada uma Biblioteca Ayacucho no Brasil.

A carta distribui os nomes das obras de autores brasileiros em ficção, poesia e pensamento. No campo da ficção, destacam-se Machado de Assis, os modernos Mário de Andrade e Oswald de Andrade, além de Graciliano Ramos, já estudado pelo crítico brasileiro. À listagem inicial de poetas pertencentes a diferentes contextos culturais do Modernismo, Candido acrescenta as poesias práxis, concreta e neoconcreta. Inclui os nomes de Euclides da Cunha, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda na série pensamento. Na lista oferecida por Candido a Rama para desenvolver o projeto Biblioteca Ayacucho, encontra-se *Grande sertão: veredas*, do escritor transculturador Guimarães Rosa, que configura um exemplo de literatura regionalista aplicável à transculturação narrativa. Em 7 de julho de 1976, Darcy Ribeiro¹³³ envia carta a Rama, do Rio de Janeiro, na qual observa que as conversações do antropólogo com Antonio Candido e Mário Brito propiciaram o acréscimo de dois livros de Lima Barreto no projeto editorial do crítico uruguaio.

A seleção inicial de exemplos para a escrita ensaística de Ángel Rama deve-se também às atividades editoriais as quais exigiram o diálogo constante com intelectuais latino-

¹³³ Cf. carta "IX – Rio de Janeiro, 7 de julho de 1976", publicada em *Diálogos latino-americanos: correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*, de Haydée Ribeiro Coelho (Org.) e Pablo Rocca (Org.), 2015, p. 74-75.

americanos consolidado pelas vias do discurso epistolar. Verifica-se que a correspondência de Ángel Rama com Berta Ribeiro inclui a Literatura Indígena de matriz brasileira entre os exemplos posteriormente apresentados no ensaio *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama. Inserido no ensaio de Rama entre outros exemplos, *Antes o mundo não existia* compõe uma espécie de rito de passagem de uma tradição antropológica que exclui a voz e a autoridade indígenas para outra que as inclui. Ocorre o mesmo rito na passagem da tradição crítica na Literatura em 1980, caracterizada pela pouca afinidade com os textos fora da cultura letrada, para a recepção atual. Há estudos literários contemporâneos que recorrem ao conceito de transculturação narrativa para analisar obras literárias em diálogo com o discurso antropológico e com a cultura autóctone ou para revisá-lo discutindo as especificidades da Literatura Indígena.

O percurso argumentativo da transculturação narrativa insere uma série de obras de línguas portuguesa e espanhola num panorama literário latino-americano, mas sua análise é mais densa nos dois ensaios dedicados a *Los ríos profundos*. Nesse mapeamento, inserem-se obras nas quais parece se delinear a interdisciplinaridade da literatura, etnologia e antropologia. Nesse grupo, situa-se o livro desana *Antes o mundo não existia*. A teoria da transculturação narrativa é seguida pela escrita de *Cidade das letras*, livro publicado após a morte de Ángel Rama. *Transculturación narrativa en América Latina* oferece novas linhas de trabalho para o crítico uruguaio analisar as limitações das cartografias literárias em seu contexto histórico-cultural com prováveis repercussões em sua crítica aos projetos da cidade letrada.

2.3- Percursos da mitologia indígena

A publicação de *Antes o mundo não existia*: mitologia heroica dos índios Desana configura, para Ángel Rama, uma transculturação das tradições orais indígenas, mesmo que tenham sua complexidade da performance reduzida pelo escrito. Publicado em 1980, o livro de Umusi Pãrökumu e Tõrãmũ Kẽhíri contém uma introdução elaborada pela antropóloga Berta Ribeiro, o mito de origem narrado no clã Tõrãmũ Kẽhíri¹³⁴, seguido de outros mitos, de um glossário com nomes de plantas e animais, além de várias notas produzidas pela antropóloga. A área cultural do rio Negro caracterizava-se, no período da pesquisa de campo, pela grande complexidade linguística. Foi povoada por ondas migratórias de diferentes extratos culturais

¹³⁴ Em “Os índios das águas pretas”, introdução elaborada por Berta G. Ribeiro (1980, p. 22) para *Antes o mundo não existia* (1980), o nome do clã apresenta a seguinte grafia: “Tolamãn Kenhíri”.

indígenas e suas respectivas línguas, além do convívio com a ação missionária. O livro oferece recursos a Ángel Rama para criticar os usos dos gêneros acadêmicos caracterizados pela objetividade recorrentes na apresentação dos resultados de pesquisas antropológicas.

Nessa parte do segundo capítulo, observa-se como o conceito de transculturação narrativa se relaciona aos produtos da pesquisa de campo realizada por Berta Ribeiro no Rio Negro. Além das suas publicações de antropologia, etnologia e etnografia, serão analisadas sua correspondência com Ángel Rama e as atividades realizadas por diferentes sujeitos envolvidos no processo de edição do livro *Desana*.

2.3.1- Desvio de método

Em *Transculturación narrativa en América Latina*, à contenda de latino-americanos transculturadores com a escrita de matriz colonialista, Ángel Rama acrescenta a complexidade do espaço linguístico latino-americano ao citar o trabalho etnográfico de Berta Ribeiro junto aos Desana Kēhírípōrã. Internamente, as línguas indígenas sofrem com as constantes tentativas de apagá-las promovidas por determinados governos ou grupos da sociedade civil. Ángel Rama e Berta Ribeiro construíram um longo diálogo epistolar que, assim como os de Antonio Candido e Darcy Ribeiro, ofereceu mais repertórios para que elaborasse a teoria da transculturação narrativa. Essas correspondências contêm breves registros do desenlace de projetos editoriais e congressos, fragmentos de reflexões teóricas e políticas, de avisos do envio de livros e artigos aos destinatários. Em *Transculturación narrativa en América Latina*, o crítico uruguaio acrescenta, entre exemplos de escritores transculturadores, o livro *Antes o mundo não existia: mitologia heroica dos índios Desana*, dos autores indígenas amazonenses Umusi Pārōkumu (Firmiano Arantes Lana) e Tōrāmñ Kēhíri (Luiz Gomes Lana).

Os princípios mais restritivos de formação do arquivo cultural latino-americano no âmbito da literatura são problematizados por meio das atividades coordenadas pelo crítico uruguaio e da colaboração de intelectuais do continente que alimentariam seus respectivos arquivos particulares ao enviarem referências bibliográficas, livros e artigos junto às correspondências. Os rastros dessas atividades, tomando a forma de tópicos, materializam-se no gênero epistolar e deslocam-se do espaço privado para o público devido à autorização dos herdeiros concedida a instituições públicas ou privadas.

O ensaio edição “A vida em movimento: a correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro”, de Haydée Ribeiro Coelho (2015, p. 19-39), analisa a interlocução latino-americana desses missivistas. Com base na metáfora da “janela imaginária”, prefaciadora, o

discurso epistolar levaria o leitor contemporâneo a imaginar como ocorreram as situações de comunicação estabelecidas no contexto histórico dos missivistas. A propósito dos comentários de Ángel Rama sobre *Antes o mundo não existia*:

A publicação de *Antes o mundo não existia* era “um acontecimento”, porque os índios assinam suas histórias, são autores, dizendo de um universo mítico a partir de um *locus* de enunciação que não é o do antropólogo nem o da literatura e que traduz o universo indígena, seja pela vivência, seja pela experiência antropológica. Nesse contexto, o índio é visto como um intelectual que conhece seu universo de fala e fala sobre ele. (COELHO, 2015, p. 51)

O interesse do crítico uruguaio por esse *corpus* incluído em *Transculturación narrativa en América Latina* não ignora, segundo a ensaísta, a impossibilidade do etnógrafo dizer pelo outro em contato com a *otredad* cultural. Ao teorizar a transculturação narrativa, Ángel Rama reavalia o papel da antropologia em seu contexto. Compara a escrita dos autores indígenas Umusi Pārōkumu e Tōrāmũ Kēhíri que pertencem ao povo Desana do clã Kēhíripōrã¹³⁵, localizado em território brasileiro, à pesquisa da mitologia indígena dos Desana, na Colômbia, realizada por Gerardo Reichel-Dolmatoff¹³⁶, baseado no relato do informante colombiano Antonio Guzman.

Na introdução de *Desana*, o antropólogo delineia um breve perfil biográfico de Antonio Guzman: teve contato com missionários católicos durante a educação primária, seus estudos para o sacerdócio foram interrompidos pelo alistamento militar e, posteriormente, iniciou contatos com os protestantes no *Summer Institute of Linguistics*.¹³⁷ Além de falar fluentemente o espanhol, Guzman sabia várias línguas indígenas: tukano, desano, piratapuya, uanano, barasana, tuyuka e kubeo. Mesmo vivendo em Bogotá, correspondia-se com amigos e parentes ainda residentes no Vaupés, letrados pelos missionários.

O conhecimento cultural e linguístico de Guzman contribuiu para que trabalhasse como assistente de exercícios linguísticos do Departamento de Antropologia para a Universidade dos Andes devido à indicação do antropólogo. As atividades do estudante indígena consistiam em

¹³⁵ A grafia da palavra Kehíporã foi retirada da edição de 1995, com ortografia atualizada. A antropóloga Dominique Buchillet (1995, p. 10) fez a revisão e traduções dessa edição retomando as considerações dos seminários coordenados por Odile Lescure que pretendiam normalizar a ortografia da língua Tukano. Desses seminários, resultou o livro *Proposta para a grafia de uma língua Tukano*.

¹³⁶ A metodologia de Reichel-Dolmatoff é apresentada na “Introdução” de *Desana: le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, p. 10-21.

¹³⁷ Segundo Maria Candido Drummond Mendes Barros (2004, p. 45-85), *Summer Institute of Linguistics* é uma missão evangélica americana fundada em 1930 no México que se estendeu a mais países da América Latina devido ao apoio de intelectuais latino-americanos. Essa aproximação inicial aos indigenistas deve-se às atividades da missão possuírem cunho linguístico. A aliança entre intelectuais e esse instituto foi rompida em 1970, o que se explica pela prioridade dada aos objetivos religiosos pelos representantes do SIL.

coleta de material fonográfico para posterior transcrição da língua indígena utilizando sinais fonéticos. O plano de execução da pesquisa de Reichel-Dolmatoff demanda procedimentos como realizar entrevistas periódicas com o informante. O pesquisador e o informante discutiam, desordenadamente, desde cartas indígenas a fotografias da paisagem, das plantas e dos animais amazônicos divulgadas em livros de zoologia e botânica a fim de organizar esses conhecimentos num inventário da região¹³⁸. Guzman descrevia características físicas, hábitos e comportamentos desses animais inventariados para a pesquisa do antropólogo.

Com essas informações, Reichel-Dolmatoff estabelecia uma estrutura simples baseada nos temas em torno da origem dos mitos como o criador, a formação do universo e a origem da humanidade. Elabora diagramas e perguntas planejadas ao informante baseando-se nesses temas para detalha-los e constituir um todo que reunisse as respostas de Guzman em categorias. Para Reichel-Dolmatoff (1973, p. 17), a pesquisa e as entrevistas levariam o informante a realizar uma "autoanálise", a perceber e reavaliar as relações estruturais de sua própria cultura e da "civilização urbana" onde se encontrava inserido. Esse material é disposto em ordem cronológica pelo antropólogo que ainda localiza, em meio à dispersão, a centralidade do tema "o homem e o animal". O produto final da pesquisa é o estudo do simbolismo da mitologia desana publicado por Reichel-Dolmatoff. Parte dos produtos resultantes da pesquisa e o tipo de parceria estabelecida por Berta Ribeiro com indígenas de diferentes etnias se diferenciam da abordagem de Reichel-Dolmatoff.

Pesquisas de campo realizadas junto aos indígenas do Rio Negro no estado do Amazonas antecederam a colaboração de Berta Ribeiro para que a mitologia Desana do clã Kêhíripõrã fosse registrada e publicada pelos indígenas Tõrãmã Kêhíri e Umusi Pãrõkumu em 1980. A pesquisa de campo, iniciada em 1978, com os povos indígenas dessa região demandou viagens aos afluentes Uaupés e Tiquié, pertencentes ao rio Negro, e ao afluente Aiari, no rio Içana. Em *Os índios das águas pretas* (1995), livro resultante dessas pesquisas de campo, Berta Ribeiro emprega o conceito de modo de produção para explicar a articulação entre recursos, técnicas e circunstâncias de produção além da modificação gerada nessas interações. Seu objetivo inicial seria pesquisar a interferência do comércio do trançado indígena nas economias da mandioca e da pesca, o sistema de trocas intertribais, bem como a especialização artesanal, as matérias-primas utilizadas pelos indígenas e o simbolismo de padrões decorativos¹³⁹.

¹³⁸ As informações sobre a metodologia de Reichel-Dolmatoff foram retiradas da "Introdução" de *Desana: le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*, p. 15.

¹³⁹ Cf. objetivos de Berta Ribeiro em *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*, p. 13.

Esse estudo segue a temática dos trançados iniciada pela antropóloga com a tese *A civilização da palha, a arte do trançado dos índios do Brasil* (1980) realizada junto aos Yawalapiti, Txikão e Kayabí no Parque Indígena do Xingu, situado no Mato Grosso, cujas notas de campo foram publicadas em 1979 pela editora Paz e Terra sob o título *Diário do xingu*. O Parque do Xingu foi a primeira reserva indígena de grande extensão estabelecida no Brasil durante o breve governo de Jânio Quadros que assinou o Decreto n. 50.455 em 1961 para uma área correspondente a um quarto da superfície proposta pelo projeto a ele apresentado. A publicação dessa experiência contém, além das informações geralmente coletadas em pesquisas de campo, como registros das mitologias em entrevistas e da cultura material, suas reflexões do convívio cotidiano com esses povos.

Na apresentação de *Diário do Xingu*, Berta Ribeiro (1979, p. 11-12) reconhece que antropólogos e etnólogos mantêm uma relação ambígua com os povos estudados devido à impossibilidade de isenção científica. Poderia ocorrer, durante a pesquisa, o afeiçoamento do pesquisador mais à cultura ou aos indivíduos de um grupo do que a de outro. Esses fatos somados aos “pormenores expressivos da vida cotidiana”, segundo a antropóloga, na fase de publicação dos resultados de pesquisa científica, não deveriam ser ignorados, perspectiva que a leva a traçar o seguinte objetivo do diário:

São esses detalhes que procuro recuperar neste livro. Ele representa, antes de mais nada, um quadro de impressões e reflexões que foram tomando conta de mim no decurso de minha estada em agosto de 1977 no Parque Nacional do Xingu. Atenta a essas pequeninas coisas, fui-as anotando e, de volta ao Rio, reconstituindo, com uma preocupação de não deixar apagar da memória qualquer minúcia, por mais insignificante que pudesse parecer. Ao mesmo tempo procurei organizar os meus dados de maneira a oferecer informações precisas, filtradas pelo meu modo de vê-las e senti-las. (RIBEIRO, 1979, p. 11-12)

Estudos etnológicos e antropológicos, realizados por Berta Ribeiro, foram desenvolvidos paralelamente à escrita do *Diário do Xingu* e à edição da mitologia indígena. A cultura material indígena é tema de “Índio brasileiro: homo faber, e homo ludens”, de 1983, artigo elaborado para mostra etnográfica de Roma; do *Dicionário do artesanato indígena*, publicado em 1988, que contém uma perspectiva taxonômica para a catalogação desses artefatos aos etnólogos, e o estudo de etnologia *Arte indígena, linguagem visual*, encomendado por Pedro Paulo Moreira, publicado numa edição bilíngue inglês-português em 1989, no qual

a antropóloga retorna às temáticas de vários artigos¹⁴⁰ a fim de analisar mais detalhadamente os objetos utilitários e artísticos produzidos por diferentes etnias indígenas considerando seus contextos de inserção. O artigo “A mitologia pictórica dos Desâna”, de Berta Ribeiro, revisa os apontamentos de Reichel-Dolmatoff a respeito do grafismo indígena exposto na pintura rupestre, além de analisar a publicação da mitologia desana.

Grande parte da produção intelectual de Berta Ribeiro, como os artigos e o livro *Arte indígena, linguagem visual*, seguem os gêneros nos quais são apresentados os resultados de pesquisas antropológicas, etnográficas e etnológicas. Essa perspectiva de trabalho é a usual em Reichel-Dolmatoff¹⁴¹ e mesmo em *Mitológicas*, de Lévi-Strauss. Como se viu nos dois exemplos citados acima, *Diário do Xingu* e *Antes o mundo não existia: a mitologia heroica dos índios Desana* desviam-se dessa tradição e estimulariam, segundo hipótese lançada por Samir Ricardo Figalli de Angelo (2019, p. 227), publicações de Antonio Guzman em coautoria com o antropólogo Ariel José James, a exemplo de *Masã Bëhkë Yurupari: Mito Tukano del Origin del Hombre*, em 2003; e o artigo *Relatos Alternativos de Una Realidad: la Relación entre los humanos y los Seres de la Naturaleza en el Pensamiento Desana*.

2.3.2- A mitologia Desana entre cartas

O diálogo epistolar de Berta Ribeiro com Ángel Rama contém fragmentos que informam brevemente o andamento das pesquisas de campo por ela realizadas. Além de seguir o padrão comum de conter data, vocativo, exórdio, despedida e assinatura, a correspondência de Rama e Berta Ribeiro apresenta tópicos voltadas para aspectos práticos das suas relações sociais que se desenvolvem na performance de envio de livros. Em dez de dezembro de 1977, a remetente envia uma breve carta e se dirige a Ángel Rama e Marta Traba:

Queridos Ángel e Marta,

Ainda não saiu o livro da Marta. Mas creio que o terão como presente de Natal.

Mando-lhes *Lima Barreto e o espaço romanesco*, que tinha prometido, Osman Lins não precisa de apresentação.

¹⁴⁰ Foi publicada uma versão em artigo sob o título “Arte indígena, linguagem visual”, de Berta Ribeiro, publicada em 1979 nos Cadernos de Opinião. Além desse, a antropóloga recorreu às reflexões contidas nos artigos “O índio brasileiro: homo faber, homo ludens”, de 1983, e “A linguagem simbólica da cultura material”, de 1986, além de informações retiradas do capítulo “Arte”, parte do livro *O índio na cultura brasileira*, de 1987.

¹⁴¹ Contaram com a colaboração de Antonio Guzman, as seguintes obras de Reichel-Dolmatoff: *Cosmologia como análise ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial* (1977), *The Shaman and the Jaguar* (1978); *Yurupari, Studies of An Amazonian Foundation Myth* (1996).

Em compensação, quero lhes pedir um livro que talvez se encontre em Caracas e de que necessito muito:

Reichel-Dolmatoff, G.

1968 – *Desana: simbolismo de los índios Tukano del Uaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes y Editorial Revista Colombiana Ltda. (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 176)

O livro da crítica de artes plásticas Marta Traba lembrado no exórdio da carta é *Duas décadas vulneráveis nas artes plásticas latino-americanas: 1950-1970*, publicado pela editora Paz e Terra em janeiro de 1977. Nele, Traba relaciona a criação na arte latino-americana à política e à produção social e analisa a interferência do mercado e da dependência cultural nesse meio. A correspondência de Berta Ribeiro segue com o estudo de Osman Lins acerca da obra de Lima Barreto, autor com os romances *Recordações do escrivão Isaías Caminha* e *Triste fim de Policarpo Quaresma* traduzidos para o espanhol e publicados pelo projeto editorial Biblioteca Ayacucho em 1978¹⁴². Se acompanhar notícias da publicação de Marta Traba e enviar o livro de Osman Lins indiciam sua colaboração, solicitar o envio do estudo de Reichel-Dolmatoff mostra a reciprocidade desse movimento empreendido pela correspondência. As cartas contribuem para manter a comunicação dos missivistas e transportam materiais bibliográficos.

O bilhete de 17 de junho justifica prováveis ausências epistolares motivadas pelas pesquisas de campo de Berta Ribeiro: “Vou para a floresta por três meses (fronteira com Colômbia). Quando voltar, lhe escrevo” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 178). Ainda que a série de correspondências tenha sequência apenas no ano seguinte, não se deve ignorar a possível perda de cartas. O prefácio de *Os índios das águas pretas*¹⁴³ contém algumas informações do período de junho a novembro de 1978 (dedicado ao estudo do trançado indígena). Essa fase inicial da pesquisa de campo, que demandou a viagem ao rio Negro e estadia de dois meses em São João, aldeia próxima ao rio Tiquié, possibilitou o primeiro contato de Berta Ribeiro com os Desana.

Não há registro de carta na qual Berta Ribeiro se refira à data de envio do livro *Antes o mundo não existia*. Apenas a resposta do crítico uruguaio à antropóloga, enviada de Washington, em 1º de maio de 1982, trata dessa tópica já no exórdio: “Você não imagina a satisfação que me deu receber seu livro. Esse fato me parece um acontecimento, nem imagina

¹⁴² Para saber sobre a publicação dos romances *Recordações do escrivão Isaías Caminha* e *Triste fim de Policarpo Quaresma* pela Coleção Biblioteca Ayacucho, ver “O Brasil na “Biblioteca Ayacucho: vertente literária e cultural”, de Haydée Ribeiro Coelho, p. 87.

¹⁴³ Cf. “Prefácio” elaborado por Berta Ribeiro (1995) para *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*, p. 11-15.

o interesse com o qual o li” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 180). O trecho expõe a concepção comum a esses intelectuais de qual seria o papel da antropologia no âmbito da produção cultural. Ángel Rama enumera os motivos de sua satisfação com o material enviado por Berta Ribeiro:

1, porque conheço bem a obra de Reichel-Dolmatoff e já tinha me interessado muito pelo que se refere aos desana; 2, porque venho trabalhando sobre a avaliação literária dos textos antropológicos; 3, estava escrevendo um capítulo sobre as literaturas indígenas e seu livro chegou na hora certa. (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 180)

As pesquisas de Reichel-Dolmatoff e o livro *Antes o mundo não existia* mencionados pelo remetente são comentados em *Transculturación narrativa en América Latina.*”. Assim, o capítulo “*Regiones, culturas y literaturas* reconhece inicialmente um projeto de unidade do continente pensado por intelectuais num processo histórico longo e reconhecido pelos demais países. Questiona, contudo, essa formação em bloco, pois, no continente, conjugam-se a unidade, aplicada ao mapa regional brasileiro e às regiões culturais hispano-americanas, e a diversidade do continente em diferentes disciplinas. Aproximando-se, como já foi observado, das delimitações espaciais propostas por Charles Wagley e Darcy Ribeiro, Ángel Rama propõe que diferentes países, cujas fronteiras foram delimitadas na colonização, podem conter regiões culturais comuns. Em cada cidade, convivem diferentes subculturas, com variações dialetais e de produtos culturais.

É a partir dos centros urbanos que se expande, na sua percepção, a interferência da cidade letrada no sistema educativo, inclusive o destinado ao meio rural, e em demais atividades econômicas e políticas. Essa mobilidade social consolidada principalmente nas cidades explicaria os êxitos de parte desses intelectuais e a homogeneização cultural urbana. A argumentação de Ángel Rama parece creditar um poder decisório excessivamente amplo ao bloco de letrados submetidos a outros focos de poder forâneos ou das oligarquias locais. Identifica também as fragilidades das dicotomias tradição e modernidade, centro e periferia, dependência e autonomia, facilmente contestáveis. Renovam-se técnicas e culturas que desestruturam essas polaridades devido à transculturação diversificada ocorrida tanto nas áreas urbanas quanto nas rurais.

Essa observação o conduz à análise dos conflitos do regionalismo com a modernização. Seu objetivo é apresentar exemplos cujo fundo cultural foi construído com narrativas tradicionais modificadas pelas modelagens da transculturação. Para Rama, esse processo

gerador de conflitos é comum aos cosmopolitas e regionalistas transculturados. Há uma cultura indígena, definida por ele, de forma generalizante, como “congelada”, que possui “rigidez cultural” em algumas regiões, a exemplo da andina. A narrativa de *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, constituiria, na sua percepção, o paradigma das seguintes soluções transculturais:

*1) Las desculturaciones; 2) la selección de proposiciones extranjeras preferentemente elegidas entre las heterodoxias recusadoras de la modernización europea; 3) la búsqueda y descubrimiento de elementos culturales internos capaces de responder a la modernización; 4) La neoculturación literaria por manejo de todos esos componentes pero, sobre todo, por reestructuración del íntegro campo de las fuerzas que diseñan una cultura particular.*¹⁴⁴ (RAMA, 2008, p. 88)

Paralelo a esse exemplo, Ángel Rama apresenta o livro *Antes o mundo não existia*, o que amplia a perspectiva etnográfica concentrada anteriormente em José María Arguedas. Embora o crítico reconheça as limitações do texto indígena frente à música e à dança dramatizada nos cerimoniais, considera que ocorre a preservação de grande parte da mitologia no material impresso. O capítulo de *Transculturación narrativa en América Latina* apresenta a região e informações gerais acerca dos Desana, onde vivem, com quais etnias indígenas convivem no mesmo espaço e quem são os indígenas Umusi Pārōkumu e Tōrāmũ Kēhíri. O exemplo possibilita também ao crítico uruguaio distinguir a literatura indigenista, produzida por mestiços, da indígena, retornando, assim, à posição de Mariátegui¹⁴⁵. Estabelece, a partir dessa exemplificação, proposições na década de 1980 que fazem parte dos estudos de literatura indígena contemporânea de Graça Graúna¹⁴⁶.

Como se verificou no capítulo “*Regiones, culturas y literaturas*”, o livro de autoria indígena enviado por Berta Ribeiro foi fundamental para o crítico literário oferecer à teoria da transculturação narrativa uma abordagem mais ampla. Para Ángel Rama, informação retirada de sua carta, a apresentação do livro indígena indica que a antropóloga organizou, assim como ele, uma “vida de trabalho”. Seguem-se informações a respeito das atividades de Rama, que

¹⁴⁴ “1) A desculturação; 2) a seleção de proposições estrangeiras preferencialmente escolhidas entre as heterodoxias recusadoras da modernização europeia; 3) a busca e descoberta de elementos culturais internos capazes de responder à modernização; 4) A neoculturação literária pelo manejo de todos esses componentes, mas, sobretudo, pela reestruturação de todo o campo de forças que configuram uma determinada cultura.” (RAMA, 2008, p. 88)

¹⁴⁵ Cf. a defesa da diferenciação entre a literatura indigenista, escrita por não indígenas, da indígena, que ainda seria produzida, em *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui (1979), p. 221.

¹⁴⁶ Em *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea*, Graça Graúna (2013, p. 21-22) retoma a diferenciação das literaturas indigenista e indígena proposta por Mariátegui (1979). Retomarei essa pesquisa de Graça Graúna (2013) na conclusão da tese.

“despacha” artigos, ensaios e livros. No restante da carta, os trechos indicam a disposição de manter a correspondência.

Em 11 de maio de 1982, Berta Ribeiro envia, do Rio de Janeiro, carta a Ángel Rama contendo um exórdio a respeito do trabalho de Marta Traba: “Quando li o livrinho de Marta, senti o reencontro” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 184). Esse início encena o interesse recíproco pelo trabalho dos amigos uruguaios e a aceitação das sugestões de leitura. No corpo do discurso epistolar, inscreve-se a máscara de destinatário mais adequada a facilitar a continuidade do diálogo epistolar. A antropóloga textualiza sua satisfação com os comentários elencados pelo remetente a respeito de *Antes o mundo não existia*, além de confessar que já o havia enviado a Reichel-Dolmatoff sem obter deste resposta.

Na carta, Berta Ribeiro diferencia o seu trabalho, que já contava com o livro pronto, ao do antropólogo, baseado no depoimento do informante sem efetivar a autoria do indígena. Ao levantar possíveis justificativas que explicassem o desinteresse de Reichel-Dolmatoff pelo livro *Desana* por ela editado, Berta Ribeiro expõe ao remetente a necessidade dos próprios indígenas apresentarem suas visões acerca dos mitos como autores da versão escrita, evitando interferências da interpretação de antropólogos. Para a antropóloga, esse método constitui uma vantagem de *Antes o mundo não existia* frente ao trabalho de Reichel-Dolmatoff, pois, “em *Desana: simbolismo de los Tukano del Uaupés*, não se sabe até onde vão os dados empíricos ou se são interpretação do autor” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 184).

A publicação de *Transculturación narrativa en América Latina* no México é a tópica principal das cartas finais de Berta Ribeiro e Ángel Rama. O acervo de Berta Ribeiro é suprido por nova contribuição do crítico literário, que lhe envia a tradução de seu ensaio baseado também nos trabalhos da antropóloga. Na carta enviada de Paris em 22 de maio de 1983, Rama (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 186) avisa tanto da sua escolha de dedicar sua publicação a Darcy Ribeiro, quanto de utilizar a pesquisa de Berta Ribeiro como um de seus exemplos de transculturação. Agradece o envio do livro *O índio na história do Brasil*, de Berta Ribeiro, destinado à sua “pequena seção de *reference books*”.

O final da carta é um pedido de continuidade de correspondências e, acompanhada delas, da troca de bibliografia. Sua justificativa se relaciona à problemática do exílio e ao novo asilo na França: “Vou ficar muito grato se você me enviar tudo o que fizer e inclusive outras coisas que você acredite que podem me interessar: aqui estou ainda mais distante da América Latina que em Washington” (COELHO (Org.); ROCCA (Org.), 2015, p. 186). Esses pedidos constituem indícios da necessidade de vínculos com intelectuais posicionados na América Latina. Essas relações preservam laços afetivos em situações de isolamento, facilitam trocas de materiais,

mobilizações de intelectuais para realizarem projetos editoriais de obras latino-americanas abrangentes já que se encontram posicionados em diferentes regiões.

Cartas manuscritas ou datiloscritas contêm rastros de atividades intelectuais e pensamentos semelhantes no que diz respeito à abordagem da cultura indígena, sua língua, narrativas e costumes. Biografema de Ángel Rama, a operação de argumentar se efetiva também devido às contribuições de outros intelectuais que formam a sua biblioteca ou acervo pessoal, reconhecidas nos capítulos de *Transculturación narrativa en América Latina*. No confronto da teoria da transculturação às correspondências de Ángel Rama com Antonio Candido e os Ribeiro, constata-se a colaboração mútua para a montagem de seus projetos individuais e coletivos ao alimentarem os arquivos pessoais uns dos outros. As dificuldades de transpor espaços no contexto moderno e de, conseqüentemente, adquirir livros e trabalhar em grupos com sujeitos de nacionalidades diversas são reduzidas pelas mediações da correspondência.

2.3.3- A voz de Umusi Pãrökumu

A introdução do livro *Antes o mundo não existia: mitologia heroica dos índios Desana*, escrita por Berta Ribeiro, contém a transcrição da fala de Tõrãmũ Kẽhíri com justificativas para publicar esse material. Entre elas, encontra-se a motivação de evitar que a mitologia de seu clã se misturasse às dos outros situados na mesma região. É preciso considerar que alterações são inevitáveis, pois podem ocorrer no processo de textualização do oral para o escrito e, deste, para a etapa impressa. O conceito de transculturação narrativa, principalmente no que tange à plasticidade cultural, prevê essas modificações geradas pelo contato intercultural. Assim, conforme o depoimento de Tõrãmũ Kẽhíri, essa disposição de manter a “integridade” narrativa seria o elemento motivador inicial do projeto indígena perpassado por uma série de dificuldades:

Feliciano Lana, começou a fazer desenhos pegando a nossa tribo mesmo, mas misturados com outra. Aí falei com meu pai: “Todo o mundo vai pensar que a nossa história está errada, vai sair tudo atrapalhado”. Aí ele também pensou... Mas meu pai não queria dizer nada, nem para o padre Casimiro, que tentou várias vezes perguntar, mas ele dizia só umas besteiras assim por alto. Só a mim é que ele ditou essas casas transformadoras. Ele ditava e eu escrevia, não tinha gravador, só tinha um caderno que eu mesmo comprei. Lápis, caderno, era todo meu.

Quando estava na metade, aí eu escrevi uma carta ao padre Casimiro. Ainda não era amigo dele, mal o conhecia, mas disse que iria escrever tudo direito. Ele me respondeu e mandou mais cadernos. Fiquei animado... Não escrevia

todo dia não, fui perguntando ao meu pai. Às vezes passava uma semana sem fazer nada. Quando terminei, quando enchi todo um caderno, mandei o caderno ao padre Casimiro, o original em desana, a história da criação do mundo até os Diloá. Continuei trabalhando, fazendo outro original já em português. Aí pedi ao padre Casimiro para publicar, porque essas folhas datilografadas acabariam se perdendo, um dia podiam ser queimadas, por isso pedi que fosse publicado para ficar no meio dos meus filhos, que ficasse para sempre. (KĒHÍPŌRĀ *apud* RIBEIRO, 1980, p. 10)

Nessa tentativa de transcrever e textualizar a mitologia do clã, a dificuldade mais evidente é a resistência de Umusi Pārōkumu em ditar a narrativa para Casimiro Bėkšta, sendo vencida apenas pela insistência do filho, Tōrāmũ Kėhíri. Berta Ribeiro (1980, p. 10-11) colheu, nesse período, a informação de que o narrador Desana “Não quis aprender o português. Mais ainda, fez questão de que seus sete filhos falassem o desana”, mas, deles, apenas Kėhíri detinha domínio completo da língua paterna. Umusi Pārōkumu exercia as funções de *kumu* e tuxaua dependentes de um domínio da cosmogonia. Segundo Berta Ribeiro (1995, p. 241-243), se o *kumu* exerce funções similares às do xamã ou pajé de curar além de possuir conhecimento dessa ciência, o tuxaua é a chefia política da aldeia ou do povoado, liderança transmitida hereditariamente. A importância do *kumu* na estrutura social dos Desana se deve ao seu conhecimento amplo dos ritos, costumes e da mitologia indígenas, o que lhes confere o poder de exercer funções ritualísticas mágico-religiosas. Dessas funções, Berta Ribeiro (1980, p. 10) destaca a sua interferência ritual nos fenômenos da natureza, a profetização de malefícios por ele praticada, a execução de ritos, a direção dos cerimoniais dedicados ao ciclo da vida e o papel de provável substituto do pajé nas cerimônias de cura.

A preferência por ditar a mitologia ao filho não exclui totalmente outras contribuições para publicá-la. Bėkšta, por exemplo, seria o intermediário nas negociações da edição. Citado no trecho do livro, teve forte atuação junto à Pastoral Indigenista da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. O sacerdote salesiano consegue identificar as nuances da atuação missionária e de antropólogos no meio indígena devido a sua experiência como educador e a seus conhecimentos linguísticos e antropológicos. Esse percurso o ajudou a levantar as prováveis causas de dificuldades de pesquisadores compreenderem o modo de interlocução desses povos. O artigo “Problemas de comunicação na pesquisa antropológica”, de Bėkšta (1972), reúne uma série de procedimentos para que adquiram a etiqueta linguística indígena de comunicação e consequentemente consigam interagir verbalmente com esses grupos, como a seguinte:

Quando se explora um assunto desconhecido, convém ter por auxiliar uma pessoa qualificada, da mesma tribo, para que o informante, em conversa com

alguém de sua confiança, descubra ou esclareça os aspectos novos que aparecem no curso da narração. A presença de um membro de outra tribo pode refrear o zêlo do informante, mesmo que esteja disposto a falar. Um Desana não contaria a lenda do Wawá - que trata de assuntos desagradáveis aos Desâna - na presença de gente de outra tribo!¹⁴⁷ (BĚKŠTA, 1972, p. 62)

Diferentes hipóteses poderiam ser levantadas para explicar o silêncio Umusi Pārōkumu, por exemplo, a diferença de idiomas do sacerdote e do *kumu*, alguma situação do contexto comunicacional e sobretudo a indisposição de repassar seu saber a alguém externo ao clã. Após a resistência ser vencida pelo filho, inicia-se em 1968, mesmo sem gravador, nas versões nas línguas portuguesa e desana, a textualização do repertório de tradições orais preservado pela memória viva de Umusi Pārōkumu. Publicada no site *Taquiprati* na data de falecimento do sacerdote, a crônica de Ribamar Bessa Freire compõe um perfil para BĚkšta, entre o literário e o biográfico, que expõe a fragilidade das línguas minoritárias frente às homogeneizações das línguas nacionais promovidas por sistemas de ensino que tendiam ao monolingüismo:

Nascido na Lituânia, Casimiro falava *lietuvi kalba* ou lituano, uma língua báltica minoritária que estava em contato com outras de maior prestígio como o polonês, o russo e o ucraniano. Sofreu muito com a discriminação de sua língua materna considerada suja, moribunda, sem futuro, pobre e atrasada. O preconceito se estendia às narrativas, canções e contos populares da mitologia lituana que circulavam na tradição oral e que ele ouvia, encantado, na sua infância. (FREIRE, 2015, [n. p.])

Em 1940, o sacerdote abandona a Lituânia após ser anexada à União Soviética. Depois de breve período na Alemanha, passa a atuar na Congregação Salesiana. A pedagogia da Congregação, ou “paudagogia”, categoria elaborada pelo cronista, obrigava os alunos indígenas dos internatos, mediante castigos físicos, a se comunicarem apenas no idioma canônico. Segundo Freire (2015), a tentativa de apagamento do mapa linguístico indígena e a repressão impostas pela proposta pedagógica seriam incompatíveis com a experiência linguística de BĚkšta, o que possivelmente o conduziu a interferir nessa prática e a atuar no Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Nesse órgão da CNBB, crítico à abordagem de ensino dos internatos, teve seus primeiros contatos com José Ribamar Bessa Freire e Renato Athias.

O cronista situa a enunciação da persona de BĚkšta na crônica ao comentar como as informações do sacerdote contribuíram para que Bessa Freire escrevesse artigo sobre a “epidemia de suicídios entre os índios do Rio Negro, que tinham em comum o fato de serem

¹⁴⁷ Foi mantida, na citação, a ortografia de “Problemas de comunicação na pesquisa antropológica”, de BĚkšta (1972).

todos alunos ou ex-alunos dos internatos” (FREIRE, 2015, [n.p.]). O artigo-manifesto intitulava-se “A escola destribalizada mata e come ou como matar índio com giz e apagador” publicado pelo CIMI em 1979, sob pseudônimo J. Barbosa (nome do pai de Freire) para protegê-lo. Nesse período, embora a educação salesiana já tivesse mudado o ensino de línguas, ainda havia entidades governamentais interessadas em ““dinamizar’ o processo educativo na região” recorrendo aos antigos métodos:

Todo o ensino é ministrado em português, com total desprezo pelas línguas indígenas, apesar das insistentes recomendações de todos os organismos nacionais e internacionais sobre a educação bilíngue, e do próprio Estatuto do Índio. Em Mato Grosso, a própria missão Salesiana já utiliza técnicas de educação bilíngue, o que ainda não é feito no Amazonas, apesar da esperança de que se instale no rio Negro uma nova pedagogia voltada para o índio. (FREIRE [J. Barbosa], 1979, [n.p.]

Esses textos delineiam a figura de Békšta como um sacerdote em discordância com o *locus* de enunciação exigido aos docentes pela prática pedagógica e linguística instituída nos internatos salesianos desse período. Em diálogo com o relatório realizado por Darcy Ribeiro para pesquisa encomendada pela UNESCO¹⁴⁸, Daniel Munduruku (2012) localiza paradigmas das políticas indigenistas, a mudança na atuação do CIMI no Rio Negro e, a partir delas, a abertura para o exercício de políticas indígenas. Retomarei as observações de Darcy Ribeiro sobre o contexto de produção desse relatório inicialmente a fim de contextualizar a revisão de Munduruku e montagem de seus paradigmas. Entre 1940 e 1952, a Unesco solicitou a pesquisadores relatório dedicado a tal processo que celebrasse a suposta “democracia racial”, a “cordialidade” e a “assimilação” de indígenas à sociedade nacional¹⁴⁹.

Segundo Darcy Ribeiro (2017, p. 209), os resultados dessas pesquisas demonstrariam o contrário: os processos civilizatórios e históricos impostos aos indígenas, mais do que assimilação plena, provocariam “transfigurações étnicas”. Tal conceito explicaria como as sociedades indígenas incorporaram estrategicamente formas de organização institucionais externas para resistirem às pressões de expansão colonialista da sociedade nacional. Na ocasião em que foi publicado, o relatório apresenta uma previsão de decréscimo das populações indígenas e intensificação do etnocídio posteriormente corrigidas pelo antropólogo no prefácio à sexta edição de *Os índios e a civilização* e em suas *Confissões*. Tomando os problemas

¹⁴⁸ A pesquisa de Darcy Ribeiro na UNESCO se iniciou em 1954. Conferir informação em “Os índios na prática e pela teoria”, de Mércio P. Gomes (2017, [n.p.]).

¹⁴⁹ Ver a revisão de Darcy Ribeiro (2017) ao relatório em “Prefácio à sexta edição”, de sua autoria, em *Os índios e a civilização*.

levantados pelo relatório, Daniel Munduruku (2012, p. 31) reúne os paradigmas históricos de políticas indigenistas para demonstrar como, em meio a eles, surge a resistência do Movimento Indígena brasileiro.

O paradigma exterminacionista, no princípio da colonização, instaura uma educação contaminada pela prática do etnocídio. O paradigma integracionista, apoiado no positivismo, avalia as sociedades de acordo com um “grau de evolução”. Na república, por volta de 1910, apresentava-se na forma de uma “legislação tutelar”¹⁵⁰. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), por exemplo, dirigido inicialmente pelo Marechal Rondon, seguia princípios positivistas e assimilacionistas. Após o golpe de 1964, o órgão foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que contou com maior aparato burocrático, mas permaneceu sob direção militar. A FUNAI seguia a política integracionista, ou seja, de tutela governamental dos povos indígenas validada pelo código civil de 1916 e pelo Estatuto do Índio, de 1973.

Em meio a esses contextos desfavoráveis, Daniel Munduruku (2012) relata como progressivamente se intensificaram os movimentos de resistência indígena, apoiados por antropólogos, por pessoas envolvidas na causa indígena, mesmo no difícil contexto da década de 1970. Instala-se, nesse período, a disposição de “autogoverno”, do fim da tutela e abertura de espaço para protagonismos indígenas plurais, pois os interesses políticos desses grupos podem divergir em algum aspecto. Em 1974, ao reunir a primeira assembleia de lideranças indígenas, o CIMI propicia condições para a “política indígena” se organizar e, assim, contrapor-se a políticas públicas (MUNDURUKU, 2012, p. 41) que lhes pareçam prejudiciais. Daniel Munduruku (2012, p. 41) propõe que será essa “parceria de entidades de defesa dos direitos humanos” um passo fundamental nesse exercício da política e do protagonismo indígenas.

O trajeto de Bêkšta entre o sistema de ensino salesiano e o CIMI propicia uma reflexão mais sistemática em torno das práticas educativas dos internatos mediada por outros agentes insatisfeitos. O projeto pedagógico da educação indígena nas décadas de 1970 e 1980, problematizado pela crônica, contribui para compreender o incentivo dado pelo sacerdote à escrita dos cadernos de Kêhíri. Em Iauaretê¹⁵¹, Berta Ribeiro (1980, p. 31) foi informada de que indígenas do povoado de São João, próximo ao rio Tiquié, escreveram a mitologia desana

¹⁵⁰ A expressão “legislação tutelar” é usada por Daniel Munduruku (2012) em *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*, p. 31.

¹⁵¹ Iauaretê é um povoado do município de São Gabriel da Cachoeira. Nesse povoado, localiza-se a cachoeira de Iauaretê ou Cachoeira da Onça. Trata-se de um lugar sagrado para os povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri. Ver informação no parecer nº 002/2006 emitido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

incentivados pelo sacerdote. Soube também que o escritor amazonense Márcio Souza produziu uma peça com base na versão do mito de origem desana cedida por Sibé, também conhecido pelo nome Feliciano Lana, adaptada em parceria com Adilson Santos para musical (ópera) e encenada em 1975 no teatro Amazonas, além de montar um filme com base nos desenhos de Sibé¹⁵². A praticidade de consultar o material manuscrito motivou Berta Ribeiro a iniciar seu contato com os indígenas desana:

Fui a Pari-Cachoeira e mandei chamar Luiz Lana para expor-lhe meus propósitos e prontificar-me a ajudá-lo a publicar o livro, uma vez que, residindo no Rio, poderia acompanhar a edição mais de perto. Lembro que a conversa com Firminano e Luiz, já no segundo dia de minha estada em São João, foi a princípio meio áspera. Ambos alegaram que nós, antropólogos, vamos às suas aldeias, coletamos suas lendas, estudamos suas tradições e depois publicamos nossas obras “no Brasil e nos Estados Unidos”, enquanto eles, seus depositários, ganham uns míseros presentes. Dei-lhes toda a razão, enfatizando que o ideal seria que os próprios índios se tornassem antropólogos e escrevessem sobre si mesmos e até sobre nós, ditos civilizados. (RIBEIRO, 1980, p. 31)

Essa passagem da apresentação, segundo Ángel Rama (2008, p. 98), evidenciava que os intelectuais indígenas já detinham “consciência” das funções do livro e da autoria. Trata-se de um conhecimento prévio construído pelo contato “cultural”, devido a um sistema educativo e aos produtos culturais exibidos em diferentes meios de comunicação. Desviando-se do “modelo antropológico” tradicional seguido por Reichel-Dolmatoff, *Antes o mundo não exista* alcançaria a resistência e a preservação da identidade culturais divergentes da “quimera isolacionista” propagada pelos milenaristas franciscanos no princípio da colonização¹⁵³. A fim de valorizar a tradição oral frente ao escrito, o crítico literário defende que o livro impresso das sociedades modernas não consegue abarcar o modo de coletivização exercido nas festas cerimoniais onde diferentes etnias indígenas da região se encontravam. Elas exigiam pinturas cerimoniais, o uso de instrumentos musicais, prática ritual que envolvia dança, o consumo de bebidas derivadas de ervas cujos efeitos compunham a ritualística das festividades e a recitação de mitos dirigida pelos *kumua* e pajés. A partir do contraste entre a cerimônia e o livro definido pelo crítico uruguaio como produto moderno, conclui:

¹⁵² O mito de origem recontado pelos desenhos de Sibé (Feliciano Pimentel Lana) foi adaptado, com autorização do indígena, para a ópera de Márcio Souza e Aldísio Filgueiras “Desana Desana”. Tratam dessa questão os artigos “O elemento feminino do mito de origem em *Dessana Dessana*, de Márcio Souza”, de Sidney Pereira de Paula (2014, p. 100), e “*Antes o mundo não existia*: imaginário das línguas e livros de autoria indígena”, de Cynthia de Cássia Santos Barra (2020, p. 131).

¹⁵³ Ángel Rama (2008) cita as obras do padre Mendieta, na Nova Espanha, como exemplo de quimera isolacionista em *Transculturación narrativa en América Latina*, p. 99.

*Es esta comunidad orgánica que religa a una coletividad, alcanzando una participación espiritual, física, social, que maneja la pluralidad de energías emocionales y racionales de los seres humanos, la que ahora resulta sustituida por un hombre que ya no habla a otro sino que escribe y escribe solitariamente con su lápiz y papel, ambicionando que otros hombres lejanos e igualmente solos lo lean y procuren reconstruir con su imaginación los complejos códigos que se ponían en ejecución en las fiestas comunitarias. El atroz empobrecimiento que implica la escritura, los principios de la gramatología con su sistema de signos gráficos despojados de voz y de piel se testimonia en este salto que ha hecho ingresar a un indio a los sistemas culturales modernos.*¹⁵⁴ (RAMA, 2008, p. 100-101)

Nessa exposição dos motivos que o levam a considerar o livro desana um exemplo de transculturação narrativa, Ángel Rama defende a complexidade da tradição oral indígena mobilizada numa situação comunicativa decorrente do cerimonial frente a sua passagem para o escrito. Manejar duas línguas e transpor festas rituais para o escrito constituiriam operações de linguagem realizadas pelos indígenas que, segundo Rama (2008, p. 104), oferecem a individualidade típica da autoria ao relato mítico, tomado como literatura. A partir dessa reflexão, define a objetividade de relatos prestigiosos como operação que funda “marcas de fábrica”, os nomes de “prestigiosos” antropólogos. Tal modificação implicaria na mudança das “prateleiras” de coleções bibliográficas, pois nelas passaria a se situar também o relato indígena.

2.3.4- Camadas de leitura: livro, correspondência e manuscrito

Por fim, convenci-os de que eu me utilizaria desse material como de qualquer fonte bibliográfica, citando seus autores, e que eles é que teriam os direitos autorais e os seus nomes na capa do livro. Além disso, já tendo lido algumas páginas do manuscrito, convenci-me de que como estava seria impublicável. Realmente, passadas duas semanas, o original foi devolvido pela editora. Propus-me a copidescá-lo, reescrevê-lo e redatilogafá-lo.¹⁵⁵

Berta Ribeiro

¹⁵⁴ “É esta comunidade orgânica que conta com um coletivo, alcançando uma participação espiritual, física, social, que lida com a pluralidade de energias emocionais e racionais do ser humano, que agora é substituída por um homem que não fala mais com outro, mas escreve e ele escreve sozinho com seu lápis e papel, esperando que outros homens distantes e até solitários o leiam e tentem reconstruir com sua imaginação os códigos complexos que foram colocados em prática nas festas da comunidade. O atroz empobrecimento que implica a escrita, os princípios da gramatologia com seu sistema de signos gráficos despojados de voz e pele, é atestado nesse salto que fez um índio ingressar nos sistemas culturais modernos.” (RAMA, 2008, p. 100-101)

¹⁵⁵ Cf. “Introdução: Os índios das águas pretas”, de Berta Ribeiro, publicada em *Antes o mundo não existia*, de Umúsin Panlõn Kumu e Tolamãñ Kenhíri (1980), p. 32.

Após exame do manuscrito e tentativa frustrada de publicá-lo, Berta Ribeiro (1980, p. 32) se oferece para participar das etapas anteriores à edição de *Antes o mundo não existia*, prevendo as dificuldades de publicação caso não fizessem intervenções no material. A antropóloga sempre afirmava a colegas de trabalho e em entrevistas que aprendeu antropologia datilografando os escritos de Darcy Ribeiro decorrentes de sua pesquisa de campo, além de outros. Tratava-se, portanto, de uma prática anterior de aprendizado de antropologia e etnografia consolidada pela sua formação em Antropologia Social na Universidade de São Paulo, além dos bacharelados de História e Geografia. Além disso, conforme as próprias correspondências de Berta Ribeiro com Ángel Rama demonstram, compreendia as exigências de preparo dos livros que antecedem a sua avaliação pelas editoras. As dificuldades iniciais foram superadas devido à mobilização de recursos e à realização de etapas nem sempre evidentes para a recepção.

Numa avaliação geral das cópias desses manuscritos preservadas pelo Acervo de Berta Ribeiro, parte do Memorial Darcy Ribeiro, localizado na Universidade de Brasília, verifica-se que as folhas foram numeradas numa sequência quase completa, possuem esboços de ilustrações, praticamente ausentam-se as rasuras nas folhas e encontram-se grafados predominantemente em língua portuguesa entremeadas de palavras na língua desana. Os dois cadernos, nas línguas portuguesa e desana, pertencem a Luiz Gomes Lana. O livro publicado é mais extenso devido à complementação desse material realizada pelos indígenas, nessa fase, acompanhados por Berta Ribeiro. A sequência do trabalho encontra-se na introdução de *Antes o mundo não existia*:

Durante um mês e meio trabalhamos cinco a seis horas por dia, Luiz e eu, lado a lado, num quartinho que construiu para mim junto a sua casa. Volta e meia vinha acompanhar o trabalho o velho *kumu* Firmiano, rindo muito quando Luiz voltava a traduzir ao desâna trechos que havíamos reescrito. Mas é preciso que se diga que peguei o bonde andando. O incentivo maior aos autores partiu do padre Casemiro Beskta, atualmente afastado, contra a sua vontade, da Missão de Pari-Cachoeira e dos índios com quem conviveu durante vinte anos seguidos. Ele é que devia escrever este prefácio porque é quem mais os conhece e porque tem uma cultura etnológica e linguística muito mais profunda que a minha sobre os grupos dessa região. Recusou-se a fazê-lo, temeroso de que, com um prefácio seu, talvez não se cumprisse o objetivo mais alto que persegue: de que este livro volte ao Uaupés e se torne acessível aos índios. (RIBEIRO, 1980, p. 32)

Berta Ribeiro acaba por relatar como se deu a segunda etapa de preparo do material, realizado junto a Luiz Gomes Lana e acompanhado pelo *kumu*, que demandou transcrição, tradução e textualização. Em *A captura da voz*, Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz (2004)

se detêm mais detalhadamente nas etapas que envolvem a produção de livros derivados das tradições orais. Assumem uma posição próxima a de Ángel Rama (2008), pois, para Almeida e Queiroz (2004, p. 164), ocorre uma perda nesse processo no qual “todos os componentes da linguagem verbal, gestual, sonora, cênica”, devido ao meio impresso, perdem “a essência da literatura oral – a voz.” Deve-se considerar essa escrita uma “linguagem de segundo grau, consistindo ‘numa transposição do discurso falado, de que resultam novas condições de funcionamento da linguagem’” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 164). Segundo Almeida e Queiroz (2004, p. 164), esses procedimentos dependem de conceitos de transcrição e tradução que incluam a reformulação dos signos verbais e tradução de Jakobson¹⁵⁶, tradução intersemiótica ou a transcrição em Haroldo de Campos¹⁵⁷.

No artigo “Mitologia pictórica dos desana”, dedicado ao estudo dos desenhos de Feliciano Lana, Berta Ribeiro analisa a mitologia sob a perspectiva da tradução intersemiótica. Além disso, solicita a Kêhíri a elaboração de 32 desenhos para ilustrar *Antes o mundo não existia*. No entanto, recorre também a tradução literal de algumas palavras na língua Tukano. Pretendia, com este método, respeitar a estrutura sintática e fazer os Tukano falantes reconhecerem os significados simbólicos das palavras em desana. Na região do alto e baixo Uaupés desse contexto, conviviam Desana, Tukano, Piratapuia, Wanana, Arapasu, Kubewa, Tuyuka, Tariana. Os casamentos exogâmicos entre desana e tukano predominavam nesse período.

Na primeira edição de *Antes o mundo não existia*, publicada em português, algumas palavras em desana seguiam-se de notas de tradução em tukano e em nheengatu, orientação dispensada nas demais edições. As notas de tradução foram elaboradas por Berta Ribeiro que consultou os indígenas e o padre salesiano Franz Knobloch. A pesquisa no acervo da antropóloga permite refazer o percurso de montagem e divulgação da primeira edição do livro desana comparando-a aos manuscritos e às informações extraídas da correspondência de Berta Ribeiro com os padres salesianos. Complementa esse movimento, o estudo das orientações de Gleiser Ribeiro enviadas à antropóloga francesa Dominique Buchillet¹⁵⁸, que revisou o manuscrito e sua nota linguística para a segunda edição do livro¹⁵⁹. Os processos editoriais de 1980 e 1995 repercutiram em edições posteriores de *Antes o mundo não existia*, publicado pela

¹⁵⁶ Ver signos verbais e tradução em “Aspectos linguísticos da tradução”, de Roman Jakobson, p. 64.

¹⁵⁷ Ver tradução intersemiótica ou transcrição em “Da tradução como criação e como crítica”, de Haroldo de Campos, p. 32-58.

¹⁵⁸ A revisão da nota linguística realizada por Dominique Buchillet contou com a colaboração do ORSTOM-IRD – *Institut de Recherche pour le Développement* (França).

¹⁵⁹ A segunda edição do livro *Antes o mundo não existia* (1995) foi realizada sob a coordenação editorial de Carlos Alberto Ricardo, que também redigiu a sua apresentação. Conferir “Apresentação”, de Ricardo, 1995, p. 7-14.

editora Dantes, em 2019, sob edição de Anna Dantes, e pela Valer, em 2021, com editoria de Isaac Maciel e projeto gráfico de Laís Cabral. O confronto de camadas de texto e imagens produzidas a partir da tradição oral desana expõe variações que poderiam ser pesquisadas com enfoque nas críticas genética e textual.

3 – DA CORRESPONDÊNCIA À EDIÇÃO

A pesquisa de campo de Berta Ribeiro contou com a colaboração de padres que compunham os quadros de missionários salesianos do alto Rio Negro. O discurso epistolar dos sujeitos envolvidos nesse processo desvia-se de uma interpretação histórica homogênea acerca da atuação missionária na região amazônica. Foi essencial a contribuição de salesianos para Berta Ribeiro colaborar no processo editorial da primeira edição de *Antes o mundo não existia* (1980). Os efeitos dessas intermediações repercutiram no início da pesquisa etnográfica de Dominique Buchillet que culminou com a publicação da segunda edição da mitologia em 1995.

O diálogo epistolar de Berta Ribeiro e Franz Knobloch apresenta, aos leitores, o contexto político-cultural do alto Rio Negro e contribui para rever o histórico da atuação missionária. A primeira parte deste capítulo volta-se às tópicas mais gerais das cartas que tratam dos processos de edição da mitologia desana e aos referenciais bibliográficos solicitados por Knobloch a Berta Ribeiro. Relações de viagem produzidas no período colonial recobrem esse referencial. Além disso, será analisado o ensaio *Lungo il Cauaboris (Storia di una missione)*, de Franz Knobloch (1975), que contém um breve histórico da atuação dos salesianos no alto Rio Negro.

A segunda parte do capítulo analisa as perspectivas salesiana e desana no que diz respeito a temas como ritual e performance para verificar como ocorre a transculturação nesses campos. Foram selecionados a biografia de Antônio José Góes, produzida por Leonardo Ferreira de Almeida (2020), o documentário *Agonia di un popolo che canta*, de Enzo Spiri e Antonio Saglia, o relato produzido pelo padre Lugi di Stefano (1971) e trechos de *Antes o mundo não existia*. Além disso, há análise de tópicas da correspondência que tratam de tradução. A última seleção de cartas de Franz Knobloch e Berta Ribeiro finaliza o capítulo lançando a perspectiva dos missivistas a respeito das políticas indigenistas desse contexto.

3.1- Correspondência de Berta Ribeiro e Franz Knobloch

Berta Ribeiro manteve correspondência entre 1979 e 1983 com o padre alemão Franz J. Knobloch que usava a assinatura “Francisco Knobloch. Localizado no Memorial Darcy Ribeiro, o conjunto de missivas constitui-se, em sua maioria, das cartas manuscritas de Knobloch e as datilografadas por Berta Ribeiro. Além de comprovarem a colaboração do religioso para facilitar os contatos via correspondência entre Berta Ribeiro e a família Lana, as cartas contêm referências bibliográficas, perspectivas particulares sobre temáticas políticas,

linguísticas e culturais relacionadas a esses contextos. Berta Ribeiro acrescenta às cartas fotocópias de páginas de livros e mapas solicitados pelo salesiano.

O conceito ortiziano de transculturação, ampliado para transculturação narrativa em Ángel Rama (2008), contribui para verificar, no âmbito da literatura, a ocorrência da plasticidade cultural mediante o contato intercultural de indígenas, colonos e religiosos. A maleabilidade cultural das tradições orais e escritas desenvolve-se num processo histórico de imersão e interação linguística-cultural atravessado de conflitos. Além do discurso epistolar produzido pelo religioso entrecortar-se de observações referentes às línguas e aos direitos indígenas, muitas cartas tratam do seu interesse em pesquisar os relatos de viagem de jesuítas alemães no século XVII. Tais relatos indiciam as dificuldades iniciais da imersão linguística na colônia que os obrigou a estabelecerem estratégias de comunicação para interagirem com os indígenas e colonos. Knobloch buscava informações que pudessem indicar a interferência desse diálogo entre os padres centro-europeus e a coroa portuguesa no sentido de incentivar a produção de alguma medida legal benéfica às populações indígenas.

A problemática legislação das décadas de 1970 e 1980 utilizada para demarcar as terras indígenas constitui outro tema recorrente dessas cartas que será confrontado à abordagem oferecida por ensaios e estudos antropológicos. O discurso epistolar repassa as classificações de terras indígenas estipuladas pela legislação desse período baseadas também no conceito de “aculturação”. A interlocução via carta entre Berta Ribeiro e o religioso demonstra seus esforços para compreenderem a montagem dessa tipologia. Esse jogo discursivo situado na legislação envolve negociações de lideranças indígenas junto a representantes do governo federal e da FUNAI iniciadas em 1970 e prolongadas no decorrer da transição democrática brasileira. Fragmentos do discurso produzido nas cartas de Knobloch e Berta Ribeiro permitem relacionar suas tópicas à transculturação e aos contatos interculturais ocorridos nos períodos colonial, da ditadura civil-militar e da transição democrática brasileiras.

3.1.1- Mediações de Franz Knobloch

Os envelopes de Berta Ribeiro destinados a Franz Knobloch são carregados de cartas a outros destinatários. O padre exerceria a função de intermediador das comunicações direcionadas pela antropóloga à comunidade local. As dificuldades de acesso às comunidades indígenas do alto Rio Negro são reduzidas pela mobilidade da correspondência, ainda que sua leitura possa ser postergar devido aos extravios de cartas ou distanciamento de destinatários de seus endereços postais.

A linguagem moldada pelas especificidades do discurso epistolar dirigido a determinado interlocutor performa a cena de escrita e as trajetórias dessas cartas. Por exemplo, o pedido de desculpas que introduz a carta de Francisco Knobloch a Berta Ribeiro, datada em 16 de janeiro de 1979, encena o presente do ato de escrever a carta: “Desculpe, por favor, que somente agora estou respondendo as suas três cartas”. Justificariam essa demora os constantes deslocamentos do salesiano entre Manaus e Pari-Cachoeira. Segundo a missiva, a antropóloga o incumbiu de entregar cartas a “Luiz Lana”¹⁶⁰ (Tõrãmã Kêhíri), este, em viagem a Manaus a convite de Warwick Estevam Kerr, agrônomo, geneticista e entomologista responsável pela direção do Instituto de Pesquisas da Amazônia (INPA) entre 1975 e 1979.

Além disso, Knobloch pede à antropóloga a fotografia do apêndice de *A terra Goytacá*: à luz de documentos inéditos, de Alberto Lamego¹⁶¹. O texto do salesiano não só relata à remetente as ocorrências do contexto sociocultural e político indígena e promove a sua comunicação epistolar com Tõrãmã Kêhíri, mas também contém demandas próprias, como a disposição do salesiano em reler documentos de arquivos gerados pelas missões jesuítas no período colonial. A resposta enviada por Berta Ribeiro em 3 de março de 1979 registraria a atuação do INPA, nesse período, junto à comunidade externa, com a oferta de curso de herborização e de desenho científico: “Luiz Lana já deve estar de volta a Pari com o equipamento para herborização de plantas que obteve no INPA” (RIBEIRO, 1979). No último ano da gestão de Warwick Estevam Kerr, o instituto pretendia contratá-lo para realizar a coleta de plantas vivas destinadas ao estudo de botânica.

Em geral, o INPA desenvolve pesquisas científicas referentes ao meio ambiente e à integração dos sistemas socioeconômicos culturais amazônicos. É preciso considerar que o contexto de atuação do instituto em 1979 é anterior à Declaração de Belém, de 1988, na qual se regulamentava a proteção a “conhecimento indígena, usos e manejos de recursos biológicos” precedente ao tratado intitulado “Convenção sobre Diversidade Biológica no *Earth Summit*”, aprovado durante a Conferência das Nações Unidas Sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento realizada em 1992 no Rio de Janeiro (BALLÉ, 2004, p. 155). As técnicas de herborização e de desenho científico de plantas implicam também em se recorrer ao conhecimento florístico indígena aplicado à seleção de espécies que seriam pesquisadas. Berta Ribeiro informa sobre as negociações com a editora Praxis para tornar viável a publicação de *Antes o mundo não existia*, efetivada mesmo pela editora Cultura em 1980:

¹⁶⁰ Na carta de 16 de janeiro de 1979, Francisco Knobloch escreve o nome com a grafia “Luiz Lana”.

¹⁶¹ Cf. “Colecionismo e história. Reflexões sobre a prática historiográfica de Alberto Lamego na década de 1910”, de Rui Aniceto Nascimento Fernandes (2006), p. 1-8.

O livro dele está entregue a uma editora muito boa em S. Paulo, a Praxis, e espero ter uma resposta definitiva no correr deste mês sobre a possibilidade de publicação do seu texto e minha introdução. Há muita probabilidade de que seja aprovado. (RIBEIRO, Berta, 3 de março de 1979)

A carta de Berta Ribeiro encontra-se acompanhada das encomendas de cópias do livro de Alberto Lamego. Nesse livro constituído de documentos de arquivo, interessam-lhe fotocópias da relação de viagem do jesuíta H. Hoffmayer enviada à Rainha D. Mariana d’Austria por intermédio do padre italiano Gabriel Malagrida. Solicita outros textos de *A terra Goytacá* nessa carta e na de 19 de março de 1979 à Berta Ribeiro, como o relato de Malagrida. Em carta de 11 de maio, Knobloch agradece os envios de Berta Ribeiro e explica a insistência em buscar o material reunido na edição de Lamego em 1940.

Pretendia pesquisar a legislação de proteção aos indígenas estabelecida pelos monarcas Carlos V; Dona Catarina D’Áustria; os reis da União de Espanha e Portugal entre 1580-1640 além das questões indígenas intermediadas pela Imperatriz Consorte Maria Leopoldina da Áustria¹⁶², primeira esposa de D. Pedro no decorrer do Império do Brasil. Com o fim de manter colonos em áreas abandonadas, o edital régio de D. Pedro de 1688 já obrigava a conversão ao catolicismo, proibia a escravização e o cativo indígena, incentivava matrimônios entre colonos e indígenas e favorecia o ensino da língua portuguesa sem proibir o uso da Língua Geral. Posteriormente, as normas do *Diretório dos Índios*, publicado em 1758 para controlar os aldeamentos indígenas, impõem a obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa já no contexto das reformas pombalinas.

A política linguística indigenista na década de 1750 aplicada pela monarquia portuguesa permitia às missões jesuítas recorrerem ao idioma difundido em determinada área para efetuarem a evangelização. Esse método levava à constante adaptação de instrumentos linguísticos como os catecismos, as gramáticas e os dicionários produzidos para as variantes dialetais do *tupi antigo*, língua dos Tupinambá, faladas na costa brasileira até o final do século XVII. Segundo Eduardo Navarro (2011, p. 6-7), posteriormente as variantes do *tupi antigo* contribuem para constituir as Línguas Gerais subdivididas nos ramos Sul e Norte, extintos no século XX. O ramo Sul é formado pela Língua Geral Paulista originária da região de São Vicente. O Norte englobaria a Língua Geral Meridional, da qual descende a língua geral amazônica, transformada no nheengatu, ainda utilizado no “vale do Rio Negro” (NAVARRO, 2011, p. 6-7), tornando-se atualmente uma das línguas oficiais de São Gabriel da Cachoeira.

¹⁶² Nome alemão da arquiduquesa da Áustria, integrante da Casa austríaca dos Habsburgo-Lorena, é Leopoldine Caroline Josepha von Habsburg-Lothringen.

A seleção desses temas e materiais estabelecida por Knobloch se deve à semelhança de suas experiências linguísticas, culturais e históricas às dos jesuítas centro-europeus. Esses missionários pertencentes a diferentes contextos históricos partilham o domínio da língua alemã ao vivenciarem os desafios da imersão linguística na Região Norte. No contexto colonial, a imersão os levaria a estabelecerem estratégias que facilitassem o contato linguístico com colonos portugueses e indígenas e a produzirem materiais que foram alvo das pesquisas de Alberto Lamego. O diálogo mantido com Berta Ribeiro também favoreceu a expansão das pesquisas de Knobloch relacionadas às intervenções de jesuítas na região amazônica.

3.1.2- Relatos de viagem dos tapuitingas

As seleções de referenciais bibliográficos de Franz Knobloch delimitam distinções na atuação das missões jesuítas que atuaram na colônia brasileira. A discussão sobre os referenciais solicitados por Knobloch a Berta Ribeiro é atualizada em análises históricas mais recentes de políticas linguísticas coloniais e nas reedições desses documentos. Contextualizarei essa seleção consultando a pesquisa de Gabriel de Cássio Pinheiro Prudente sobre políticas linguísticas e produtos de imersão linguística desses missionários de língua alemã. Recorro também à edição semidiplomática de cartas de jesuítas organizada por Maycon Henrique dos Santos Pereira.

Gabriel de Cássio Pinheiro Prudente (2018, p. 165) confronta correspondências da publicação de Laudano a dicionários manuscritos de Língua Geral¹⁶³ para levantar a hipótese de que esses inicianos, junto às missões do Estado do Grão-Pará e Maranhão, durante a imersão linguística, favoreceram a montagem do dicionário anônimo *Vocabulário da língua Brazil*¹⁶⁴ ao aceitarem a dinamicidade da língua em uso no contexto colonial. Desde 1653, já estava em curso a política linguística jesuíta na Amazônia detectada por Pinheiro Prudente (2017, p. 26-46) no estímulo à formação de padres línguas e nas orientações do documento *Visita*¹⁶⁵, produzido pelo Padre Antônio Vieira. A Companhia de Jesus trazia meninos órfãos portugueses para a colônia a fim de que adquirissem as Línguas Gerais e demais línguas indígenas em contato com crianças nativas. Por sua vez, aplicável aos aldeamentos amazônicos, *Visita*

¹⁶³ Cf. edição fac-similar dos verbetes manuscritos em *Entre índios e verbetes: a política linguística na Amazônia portuguesa e a produção de dicionários em Língua Geral por Jesuítas centro-europeus (1720-1759)*, de Gabriel de Cassio Pinheiro Prudente (2017, p. 186).

¹⁶⁴ Segundo Gabriel de Cássio Pinheiro (2017, p. 165), o dicionário *Vocabulário da língua Brazil* faz parte do Códice 3143, localizado na Biblioteca Nacional Portuguesa de Lisboa [séc. XVIII].

¹⁶⁵ Cf. “Regulamento das aldeias ou a “Visita” do P. Antonio Vieira” transcrito em *História da Companhia de Jesus no Brasil*, de S. I. Serafim Leite (1943, p. 105-124).

regulamenta as atividades de catequese dos gentios sob a orientação de serem mediadas pela Língua Geral. Na impossibilidade de conseguirem intérpretes de línguas indígenas não tupi para os catecismos, o documento recomendava a tupinização dos indígenas *tapuias* aldeados.

O falecimento da aliada Maria Ana de Áustria em 14 de agosto de 1754 facilitaria a perseguição destes jesuítas da Europa Central, instalados próximos às fronteiras para consolidarem a interiorização da colônia. De caráter antijesuíta, iniciada em 1755, a reforma foi imposta pelo secretário régio Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal) às missões jesuítas da colônia. Em 1750, o governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão foi Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Carvalho Melo, parentesco que reforça a aplicação da diretriz pombalina de controlar e perseguir a ordem nessa região. A passagem de *A terra goytacá* solicitada por Knobloch a Berta Ribeiro, contém informações sobre a introdução de jesuítas centro-europeus no sertão amazônico entre 1739 e 1755.

Na condição de procurador da Vice-Província do Maranhão em Lisboa, o padre austríaco João Roque Hundertpfundt solicita à rainha, que ocupava a posição de regente de Portugal em 1749, o envio de missionários, sobretudo, alemães à Vice-Província do Maranhão¹⁶⁶. Convocados pela rainha via carta ao Pe. Geral da Companhia Franciscus Retz, os centro-europeus dominavam a língua alemã, tinham sólida formação gramatical, teórica e em ciências humanas (PINHEIRO PRUDENTE, 2017, p. 85). Segundo Karl Heinz Arenz e Pinheiro Prudente (2017), esse grupo constituía-se de religiosos oriundos do Sacro Império Romano-Germânico, da Hungria ou da Croácia, ambas sob o domínio da casa de Habsburgo. Desses jesuítas, destaco apenas os nomes de Laurentius Kaulen e H. Hoffmayer, este principalmente devido à citação na carta de Knobloch. Em 15 de agosto de 1753, Hoffmayer, junto a outros padres, chega à cidade de Belém, no Pará, após o período inicial passado pelos centro-europeus no Maranhão antes de designarem suas respectivas missões.

Traduzida do alemão para o português por tradutor anônimo¹⁶⁷, a “Relação de viagem do P. H. Hoffmayer S. J.” integra o acervo de Alberto Lamego preservado no Instituto de Estudos Brasileiros (IEB). Encontra-se também divulgada na *Edição semidiplomática de cartas de jesuítas do século XVIII*, de Maycon Henrique dos Santos Pereira (2020). O seguinte trecho da relação expõe os riscos iniciais do trajeto marítimo de Lisboa à Vice-Província do Maranhão realizado por jesuítas, carmelitas, matemáticos e engenheiros:

¹⁶⁶ O pedido de João Roque Hundertpfundt é citado pelo aditamento de Anselm Eckart. O documento foi publicado em *Anselm Eckart, S. J. e o Estado do Grão-Pará e Maranhão (1785)*, edição organizada por Nelson Papavero e Antônio Porro (2013, p. 63).

¹⁶⁷ Maycon Henrique dos Santos Pereira (2020, p. 19) supõe que o tradutor desconhecido seja Alberto Lamego.

Tivemos n'esse dia sol pela primeira vez e achámos que estávamos a 31°38'. No dia 12 tivemos mau vento: todos os navios estavam empavezados por causa da Festa de *Santo Antonio*; a altura do polo foi de 31°8'. No dia 13 tivemos mares grossos com o que augmentou o balanço da nau. De subito ouvimos um tiro da Capitanea e vimos n'ella bandeiras hollandezas o que era signal para nos aproximarmos e ir a bordo; com o porta voz gritaram nos a toda a pressa que deitassemos os escaleres ao mar: os soldados d'um transporte tinham se amotinado. Prenderam se alguns e tudo amainou e continuamos a viagem. Ventos e mares cresceram de novo a ponto de se rasgarem as velas e se partir o cordame. Na altura das Canarias foi avistado um navio. No dia 14 continuou o temporal; a altura do polo era de 29°7'. Pouco depois afrouxou o vento de pôpa e cessou o molesto balanço. Pelas 6 horas deu a capitanea um tiro de canhão e um signal com bandeiras enroladas porque se avistava mais um navio. (PEREIRA (Edit.), 2020, p. 151)¹⁶⁸

Sequências cronológicas e coordenadas geográficas organizam as rotinas da embarcação desenvolvidas em meio a intempéries e bom tempo. Pressupõe-se, a partir das descrições apresentadas pelo relato, que a comunicação a distância das tripulações de cada embarcação recorre a símbolos nacionais como a bandeira da Holanda, a sons de artilharia e à amplificação da voz de comando dos navios. Se armamento e voz de comando constituem indicadores de poderio bélico, o testemunho de um motim no navio induz a pressuposição de que conflitos internos ameaçariam qualquer viagem marítima. O ato de suportar dificuldades do trajeto, ressaltadas no texto, projeta o sacrifício das faces dos missionários jesuítas e direciona a leitura de Maria Ana de Áustria, principal receptora do documento.

A embarcação encontrava-se lotada, pessoas dormiam amontoadas, o que favorecia a propagação de doenças. Sofriam restrições alimentares devido ao apodrecimento de alimentos pescados ou à escassez de provisões. Motivados por pedidos de bom tempo e de cura das febres de tripulantes, celebravam-se rituais católicos na caravela, como a novena à Maria Santíssima, a reza coletiva do rosário, o canto da ladainha e a Salve Rainha. A paisagem da Vice-Província, sua flora e fauna, também compõem o texto enviado à rainha. A relação traduzida contém impressões sobre os frutos da nova terra, insetos, répteis e animais selvagens nomeados a partir de bestiário do continente africano, como “panteras”, “hienas” e “tigres”, avestruz comparável à “anta”, denominação dada pelos nativos ao animal. A longa série de aves é formada de um pássaro branco comparado a corvo, papagaios, jacu e mutum.

¹⁶⁸ A ortografia do trecho mantém a adotada pela Edição semidiplomática realizada por Maycon Henrique dos Santos Pereira (2020).

Segundo o relato, os padres empregam seu tempo em estudos de português e língua “*tapuia*” para se comunicarem na colônia¹⁶⁹. Supunha-se que a “língua *tapuia*” mediaría o contato de inacianos, indígenas e não indígenas. De acordo com Cândida Barros (2018), o conceito de língua “*tapuya*” citado em documentos jesuítas dos séculos XVII e XVIII seria correlato ao de “língua geral”. Inseridos em contexto colonial, os jesuítas centro-europeus receberam a designação local de “*tapuitinga*”, composta de palavras tupi. Traduz-se “*tapuia*” por “bárbaro”, termo aplicado também à indígena não tupinambá, e “*tinga*”, cuja significação varia em “branco”, “enjoativo” ou “fastidioso” (BARBOSA, 1951, p. 153). Diferencia-se de “*caraíba*”, em tupi, designação aplicada aos colonos e jesuítas portugueses que se traduz por “homem-santidade, força de espírito; virtude; sagrado, bento; branco, cristão; europeu, estrangeiro” (BARBOSA, 1951, p. 45).

Pinheiro Prudente (2018, p. 89) localiza as divergências dos missionários recém-chegados com a política colonial no relato de Lourenço Kaulen, de 16 de novembro de 1753, destinado a Maria Ana de Áustria¹⁷⁰. Se a terra colonial é apresentada à destinatária sob a lente do imaginário edênico, pois se trata de “jardim fértil” onde se produzem os frutos de evangelização, o relato bestializa a figura dos colonos europeus, comparáveis a “feras”, “cruéis” e “monstros”, termos recorrentes em cosmogonias europeias. Críticos à legislação monárquica no que diz respeito às interações sociais entre europeus e nativos, os argumentos da relação de viagem de Kaulen expõem a exploração da mão de obra indígena. Colonos impunham trabalho compulsório a ameríndios, sujeitavam nativas à violência sexual e à condição de amas de leite¹⁷¹. Paradoxalmente, essas posições motivam a perseguição dos inacianos centro-europeus pelos colonos atendendo a denúncias de desobediência à proibição régia de se manterem indígenas limitados aos aldeamentos ou de realizarem negócios para subsidiarem as missões.

As relações de viagem dos jesuítas centro-europeus oferecem versões históricas mais heterogêneas para a atuação da ordem jesuíta na colônia brasileira. A pesquisa dessa missão jesuíta é coerente com o panorama histórico das missões amazônicas no rio Negro traçado em *Lungo il Cauaboris (Storia di una missione)* por Franz Knobloch em 1975. Introduzem esse ensaio a menção às crônicas do frade Gaspar Carvajal e do jesuíta Cristobal de Acuña,

¹⁶⁹ O seguinte trecho da “Relação de viagem do P. H. Hoffmayer S. J.” trata do tempo dispensado ao estudo de línguas: “Logo no dia seguinte vieram nos visitar os “Ministros” as quaes visitas nós pagámos; o resto do tempo foi empregado, parte em aprender o portuguez parte o “*tapuia*”” (PEREIRA, 2020, p. 165).

¹⁷⁰ Cf. transcrição da carta de Lourenço Kaulen à Maria Ana de Áustria, acompanhada de edição fac-similar, em *Edição semidiplomática de cartas de jesuítas do século XVIII*, de Maycon Henrique dos Santos Pereira (2020, p. 113-125); Cf. *A terra Goytacá: à luz de documentos inéditos*, de Alberto Lamego (1925, p. 282-287).

¹⁷¹ Cf. transcrição da carta de Lourenço Kaulen à Maria Ana de Áustria, acompanhada de edição fac-similar, em *Edição semidiplomática de cartas de jesuítas do século XVIII*, de Maycon Henrique dos Santos Pereira (2020, p. 113-125); Cf. *A terra Goytacá: à luz de documentos inéditos*, de Alberto Lamego (1925, p. 282-287).

produzidas em meados do século XVII. Segundo Knobloch (1975), a atuação missionária condicionava-se a princípios estabelecidos pela Santa Sé.

O poder régio no espaço de expansão ultramarina espanhola se legitimava com a emissão de recomendações eclesiásticas. A bula *Romanus Pontifex*, emitida pelo papa Nicolau V, em 8 de janeiro de 1455, limitava o domínio geopolítico de expansão marítima português aos Cabos Bojador e Chaunar no continente africano. Estimulada pelas informações da carta a Luis de Santángel sobre as ilhas e suas populações com as quais as expedições lideradas por Cristovão Colombo se deparam na expansão ultramarina espanhola, a bula *Inter Coetera*, emitida pelo Papa Alexandre VI, em 1493, legitimava a posse e a hereditariedade dessa concessão aos reis de Castela e Leão além de distribuir entre Portugal e Espanha os domínios geopolíticos da expansão ultramarina, modificada posteriormente pelo Tratado de Tordesilhas em 7 de junho de 1494.

O sistema de dependência recíproca de colonos e indígenas fundado pelo regime de *encomiendas* é estrategicamente utilizado para legitimar o *dominium* político da Coroa espanhola nas “Índias de Castela e Leão” (BONCIANI, 2010, p. 9-10). Benefícios concedidos pela monarquia espanhola incentivavam a fixação de soldados nas colônias ao propiciar-lhes o usufruto hereditário da terra e do trabalho compulsório nativo além de estenderem o sistema de vassalagem a indígenas cristianizados. De acordo com a introdução de *Lungo il Cauaboris (Storia di una missione)*, suspensa por Carlos V, imperador do Sacro Império Romano-Germânico, as disposições da bula *Sublimis Deus*, emitida em 2 de junho de 1537 pelo papa Paulo III, fundamentam as missões de Carvajal e Acuña. O documento pontífice proibia a escravidão dos ameríndios, defendia os direitos desses povos à liberdade e à propriedade alegando a disposição de se submeterem à catequização.

Instituída pela cédula da rainha Isabel em 1503, a imposição de trabalho forçado aos indígenas se efetivava nos moldes medievais do sistema de encomendas. O encomendero detinha o usufruto da terra e do trabalho compulsório indígenas desde que os catequizasse, oferecesse-lhes assistência e pagasse tributos à coroa espanhola. A catequese indígena constituía a moeda de troca do colono para legitimar a exploração da mão de obra nativa. O sermão não autógrafo do frei dominicano Antônio Montesino, resumido por Bartolomé de las Casas em *Historia de las Indias*, inscreve a audiência dos encomenderos numa série de perguntas que põem em dúvida o direito e a lei de imporem o regime de servidão:

¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a

estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen almas racionales? (TORREJÓN (Edit.), 2006, [n.p.]

As denúncias dos dominicanos motivaram a elaboração das *Leyes dos burgos* ou “*Las Reales Ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los Indios*” sob o reinado de Fernando V (1512-1513) em Castela e Leão. Resultantes da convocatória real da *Junta de Burgos* constituída de teólogos e juristas, trata-se do primeiro código aplicável nas “Índias Ocidentais” responsável por regulamentar a exploração da mão de obra indígena, a assistência aos indígenas e estendia-lhes direitos naturais de propriedade condicionados à evangelização (VALLEJO PUIG, 2010, p. 199-203). O reinado de Carlos V estabelece as “*Leyes Nuevas*” a partir de 1542 que aboliam o direito hereditário dos encomenderos de explorarem o trabalho compulsório indígena revogadas em 1545 devido às rebeliões favoráveis à manutenção de repartimentos de mão de obra ameríndia nos territórios coloniais (PUENTE BRUNKE, 1992, p. 22-23). Essa supressão do regime de encomendas foi derrotada pela campanha interna dos *criollos*, beneficiados com tal sistema.

Em *Lungo il cauaboris (Storia di una missione)*, Franz Knobloch (1975) pretende demonstrar que os documentos eclesiásticos produzidos no império de Carlos V orientavam, aos sacerdotes, não imporem a “salvação” (evangelização) do ameríndio com “violência”. A recomendação inclui contraditoriamente a destruição de ídolos e templos ameríndios para eliminar a cultura dos “sacrifícios humanos” e da “antropofagia”. A segunda parte desse ensaio contém um histórico de diferentes missões que atuaram no alto Rio Negro caracterizado pela permanência e a transformação de elementos das culturas indígenas.

3.2- Contrapontos salesianos em Maturacá

O histórico do trabalho missionário no noroeste amazônico é iniciado em *Lungo il cauaboris (Storia di una missione)* com a menção às expedições ao rio Amazonas do capitão Francisco de Orellana, acompanhado do frade dominicano Gaspar de Carvajal, e de Pedro Teixeira, da qual participou o jesuíta Cristóbal de Acuña. Gonçalo Pizarro, governador de Quito, envia o capitão Francisco de Orellana, acompanhado do frade dominicano Gaspar de Carvajal, em expedição rio Coca abaixo até atingir os rios Amazonas e Negro realizada entre

1541 e 1542. Do lado português, a expedição de Pedro Teixeira em 1637, inicia seu trajeto no Pará, a partir de 28 de outubro, em direção a Quito. O jesuíta Cristóbal de Acuña acompanha o seu regresso para produzir relatório de viagem destinado ao Conselho das Índias localizado na Espanha para descrever povoações e locais desse percurso.

O artigo de Knobloch (1975) não apresenta referências ao imaginário europeu, greco-romano ou medieval, que povoa as descrições da região amazônica na crônica de Gaspar de Carvajal. Seus apontamentos históricos ainda registrariam a passagem dos Carmelitas pela região, em 1668, apoiada pelo decreto régio de 1694 que tornaria o Rio Negro um território da missão “Carmelitas Descalços”. Knobloch (1975) se volta ao destaque quantitativo da fundação de missões dessa ordem, totalizando oito que incluíam a de Barcelos, e ao contato de carmelitas com lideranças Manáos do qual decorre a conversão do grupo ao cristianismo. Não expõe as motivações das guerras justas e a resistência dos Manáos, grupo indígena da família linguística aruak que habitava o médio Rio Negro. Reagem aos deslocamentos forçados de indígenas para escravizá-los em atividades extrativistas coloniais. O trabalho de franciscanos e capuchinos em 1852 também é citado em meio a esses exemplos para finalizar o percurso histórico das missões com a chegada dos salesianos ao Rio Negro e seus afluentes.

Lungo il cauaboris (Storia di una missione) explora mais os eventos e atores sociais que contribuíram para consolidar a influência da ordem de Dom Bosco no noroeste Amazônico. Fundada a Prefeitura Apostólica do Rio Negro, o Papa Pio X a confia à Congregação dos Salesianos de Dom Bosco em 1917. Devido à promulgação da bula “*Inter Nostra*”, Pio XII elevou a área à condição de prelazia em 1925 para a qual se elegeu o Monsenhor Pedro Massa. Outros padres fundaram missões como São Gabriel, Barcellos, Santa Isabel, Iauaretê e Assunta além da residência missionária no alto Cauaboris, um dos afluentes esquerdos do rio Negro. Essas missões facilitariam a organização da educação local em regime de internato, entretanto, é preciso considerar as divergências de exemplos de contatos interculturais entre padres e comunidades indígenas à abordagem missionária tradicional.

Ángel Rama destaca o caráter criativo da transculturação desenvolvido mediante a seleção e o manejo de culturas transformadas em diferentes interfaces de divulgação. A publicação de *Antes o mundo não existia* constitui uma resposta a processos de aculturação de tradições orais indígenas que se fizeram presentes na educação oferecida pelos internatos salesianos nesse contexto. Rever registros da interação cultural de salesianos e comunidades indígenas conduz ao outro lado dessa experiência, a recepção salesiana às culturas indígenas locais suscetível à reavaliação dos princípios que regulamentavam a prática missionária. A segunda parte de *Lungo il cauaboris (Storia di una missione)* contém um mapeamento

geográfico, detalhando a rede hidrográfica onde se insere o Cauaburis, um dos afluentes da margem esquerda do Rio Negro, a flora e a fauna da região além de apresentar a cultura dos *Aharaibu*, grupo relacionado linguisticamente aos Yanomami, situado nessa região.

Franz Knobloch atuou no noroeste amazônico junto a esses missionários pertencentes à ordem de Dom Bosco dos quais destaco, além de Casimiro Békšta, os nomes de Antônio José Góes e Luigi di Stefano, este, com uma breve passagem pela região. A biografia de *Antônio José Góes: uma vida missionária de pioneirismo e de dedicação aos Yanomami no Amazonas*, produzida por Leonardo Ferreira de Almeida, sobrinho-neto do biografado; o documentário *Agonia di un popolo che canta* e o ensaio “*La grande festa delle ossa carbonizzate*”, de Luigi di Stefano (1971), contribuem para rever as contradições dessa interação cultural. Contraponto salesiano às regulamentações da prática missionária mais tradicional, a perspectiva ou “cosmovisão” desse material ainda seria de base cristã atravessada pela cultura e plasticidades indígenas. Os contatos de Franz Knobloch com etnias do Rio Negro como desana e tukano foram antecidos, em 1960, pela sua experiência na missão de Maturacá, onde atuava o padre salesiano Antônio José Góes. No período em que Góes iniciou seus trabalhos junto aos Yanomami de Marauaiá, Knobloch permanece na missão de Nossa Senhora de Lourdes (ALMEIDA, 2020, p. 62).

A família linguística Yanomami dessa região se subdividia em Kohoroxithari¹⁷², próximos a Maturacá, e Karawethari, grupo étnico localizado em Marauaiá. A transformação resultante dos contatos interculturais recuperados pela biografia de Góes estende-se à introdução de novos cultivos na comunidade Kohoroxithari. Seus efeitos poderiam ser examinados sob a lente do conceito ortiziano de transculturação. Ainda nesse contexto, os yanomami de Maturacá constituíam sociedades nômades ou seminômades caçadoras-coletoras que alteravam o ecossistema ao manejarem plantas silvestres nesse trânsito pela floresta e expandirem seus cultivos sem restringi-las à domesticação do roçado. Às técnicas tradicionais de manejo de plantas, como o cultivo da banana, recorrentes na comunidade, acrescentaram o cultivo da mandioca, prática tradicional para outros povos indígenas do noroeste amazônico e introduziu-se o uso ferramentas de corte devido à interferência de Antônio José Góes. Os novos cultivos alteraram o caráter seminômade dos Kohoroxithari ao provocar a maior produção de alimentos e a consequente fixação indígena em Maturacá.

A biografia de Góes problematiza as avaliações do trabalho salesiano restritas à análise de efeitos “aculturativos” do contato entre missionários e indígenas. Góes foi o primeiro não

¹⁷² A biografia *Antônio José Góes*, de Leonardo Ferreira de Almeida, apresenta a grafia “Kohoroxithari”, diferente de “Kohoroxitári”, utilizada em *Primeiras letras para o povo Kohoroxitári – Yanomami*, de Casimiro Békšta.

indígena a contatar os Yanomami em 1952 e 1960 que viviam próximos ao Cauaburi, afluente do Rio Negro na região do Pico da Neblina. Pertenciam às comunidades de Maturacá, local da Missão Nossa Senhora de Lourdes, e de Marauaiá, onde surgiu a Missão Sagrada Família, missões originadas desses contatos. A capa da biografia reúne dois registros fotográficos que recuperam movimentos da atuação missionária de Góes.

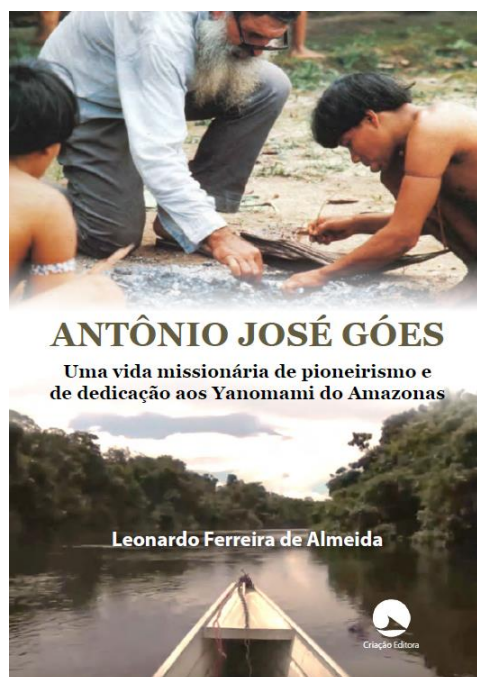


Fig. 2: Capa da biografia do padre salesiano Antônio José Góes.
Fonte: ALMEIDA, 2020.

Na capa da biografia, o título foi centralizado e seu padrão tipográfico se apresenta em fontes maiúsculas restritas ao nome do biografado seguido do subtítulo com fonte menor e preta. O fundo branco de título e subtítulo integra a fotografia do quadrante de cima ao céu nublado de uma paisagem ribeirinha, sem figuras humanas, pertencente à fotografia do quadrante de baixo, na qual aparece a parte dianteira de um barco, meio de transporte utilizado por Antônio José Góes para transitar nessa região. A integração das fotografias mediada pela relação entre padrão tipográfico de título e subtítulo e a cor branca relaciona-se ao simbolismo celestial do pós-morte católico. Disposta no quadrante superior da capa, acima do título, a fotografia contém a figura de Góes e dois indígenas yanomami a tocar cinzas espalhadas no chão. Participam da etapa de cremação do morto no ritual funerário Yanomami¹⁷³. A fotografia

¹⁷³ Cf. descrição de ritual funerário yanomami em “Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais”, de Maria Inês Smiljanic (2002, p. 137-158).

do salesiano inserido num contexto ritualístico yanomami enfatizaria o caráter intercultural da sua interação missionária. O relato do padre Tuyuca Justino Sarmiento Rezende colhido pelo biógrafo associa as perspectivas da persona de Góes às tradições rituais indígenas e à crítica ao regime de internato:

Padre Justino, em entrevista, frisou que nas missões salesianas entre os Yanomami não foram construídos grandes colégios e que isto possibilitou que os indígenas de Maturacá e de Marauíá mantivessem muito vivas as suas tradições no cotidiano, como, por exemplo, os tuxauas que continuam livremente as suas danças e o uso do paricá, diariamente, toda a tarde. Então, o salesiano, ao se referir à postura resistente do padre Antônio quanto à construção de internatos, enfatiza que “isso é uma demonstração que valeu ele ter feito esta resistência ao modo de trabalhar com grandes colégios (ALMEIDA, 2020, p. 108).

Segundo Leonardo Ferreira de Almeida (2020, p. 109-114), a forma de interagir do biografado junto à comunidade indígena antecederia às regulamentações da prática missionária resultantes da promulgação do Decreto “Ad Gentes”, de 7 de dezembro de 1965, estabelecido no Concílio Vaticano II. O artigo 11, no capítulo II do decreto, incentiva a troca intercultural no âmbito religioso e a familiarização com tradições desses povos. A experiência de Góes como conselheiro escolar do internato de Santa Isabel de 1949 a 1951 e diretor do internato de Iauareté, próximo a São Gabriel da Cachoeira, em 1953, não o estimula a defender a adoção dessa modalidade de educação. Para o salesiano, as separações prolongadas de alunos e familiares poderiam provocar o “desaparecimento de suas raízes culturais” (ALMEIDA, 2020, p. 3). Encaminhava crianças e jovens Yanomami aos internatos salesianos sob a justificativa de que os professores pertencentes às próprias comunidades indígenas atenderiam as missões de Sagrada Família¹⁷⁴ e de Nossa Senhora de Lourdes.

Ainda que o direcionamento de alunos ao internato contribua para compor o professorado destinado à escola da comunidade indígena de Maturacá, a formação oferecida aos futuros docentes acompanhava a base eurocêntrica e colonialista introduzida pelos jesuítas no século XVI. Aplicando os conceitos de genealogia e disciplina de Michel Foucault num recorte histórico referente ao período de 1923 e 1975 à análise do confinamento educativo-cultural, Mauro Gomes da Costa (2021, p. 1-26) identifica estratégias de institucionalização e disciplinamento de discentes indígenas. Dentre elas, destacam-se a segregação dos discentes por sexo em internatos masculino e feminino, encobrimento do corpo com uniformes e a

¹⁷⁴ Cf. “Educação escolar entre os Yanomami do Amazonas: pioneiros passos de um sergipano”, de Leonardo Ferreira de Almeida (2020, p. 1-16).

obrigatoriedade do uso da língua portuguesa em ambiente escolar acompanhada da proibição de se comunicarem em suas respectivas línguas indígenas.

É imposto um ambiente de ensino-aprendizagem monolíngue aos alunos de região que usavam línguas indígenas de seus grupos étnicos, o *nheengatu* ou mesmo o castelhano em núcleos familiares. Costa (2021) ressalta as diferenças dos alunos pertencentes à família linguística Maku, conhecidos pela expressão genérica “índios do mato”, por habitarem áreas interfluviais, pelas práticas do nomadismo, uxorilocalidade e da endogamia. Essas características socioculturais dificultariam a convivência com internos de grupos Aruak e Tukano Oriental, habitantes das margens dos rios. A manutenção da disciplina desses grupos no internato se efetivava mediante a sanção de castigos aos infratores e a oferta de gratificações a internos aliados ideologicamente ao regulamento escolar que denunciavam as infrações de colegas. Nesse contexto educativo, restringiam-se as práticas discursivas ao uso do idioma canônico para facilitar a imposição da hegemonia católica.

Mauro Gomes da Costa (2021) confronta perspectivas de discentes e educadores em relação às estratégias de disciplinamento aplicadas ao processo educativo. De acordo com a perspectiva salesiana, o valor pedagógico dos castigos físicos e do regime de internato se encontraria nos “benefícios” gerados pela escolarização, como a educação para o trabalho e a introjeção de valores morais ocidentais cristãos na cultura discente. Para os internos, os benefícios custaram a “perda da vida livre e espontânea nas aldeias e a ênfase no individualismo em detrimento da solidariedade indígena” (COSTA, 2021, p. 20). Esse paralelo de perspectivas contrasta a heterogeneidade étnica dos discursos produzidos pelos alunos indígenas à aparente homogeneidade do discurso pedagógico salesiano contestada pela biografia do padre Antônio José Góes. O biógrafo rastreia divergências no campo salesiano em fragmentos de entrevistas ou de cartas, análise de fotografias e do documentário “*La mia strada è il fiume*”, fonte documental para o capítulo “Meu caminho é o rio” da biografia de Góes.

3.2.1- Documentário *Agonia di un popolo che canta*

Entre 1970 e 1971, a equipe da Escola Salesiana de Aplicações Fotográficas de Turim e seu coordenador Enzo Spiri visitaram as missões de Maturacá e Marauaiá. A Inspeção Salesiana de Manaus, no norte da Amazônia, produziu com essa equipe uma série de documentários. *Agonia di un popolo che canta*, dirigido por Enzo Spiri e Antonio Saglia, contou com a colaboração de Casimiro Békšta, além de Giovanni Brignone, Gian Carlo Isoardi, Franco Dalia Valle, Orlando Spinelli, Mario Notario e da montagem de Fernando Muraro. A análise

que se seguirá desse documentário e do relato de viagem “*La grande festa delle ossa carbonizzate*”, de Luigi di Stefano, pretende problematizar a atuação salesiana do contexto sociocultural de Casimiro Békšta e Berta Ribeiro considerando seu aspecto crítico à tradição missionária relacionado ao conceito de transculturação.

Em *Agonia di un popolo che canta*, o ponto de vista da câmera e a voz do documentário acompanham a viagem de missionários à comunidade yanomami de Maturacá. Filmagens aéreas do Rio Negro e da vegetação amazônica, descritas pela voz documental, iniciam a película. Variáveis entre a aeronave e o barco, pontos de vista panorâmicos enquadram constantemente o contraste do céu ao seu reflexo na água do rio. Encerrada essa sequência de planos, filma-se a superfície do espelho de água para mudar a perspectiva. A câmera passaria a captar imagens de duas freiras, um garoto na proa e o piloto do navio. Um barco pequeno a motor, local de onde parte outro ponto de vista da câmera, dirige-se ao rio Cauaburis.

No decorrer desse trajeto em direção ao canal de Maturacá, afluente do Cauaburis, em italiano, a voz documental descreve a vegetação, comenta a mudança de estado das plantas e da paisagem de acordo com as estações do ano além de explicar a função de construções indígenas dispostas nas margens dos rios. Recorre à descrição irônica da região amazônica “última página ainda a escrever-se, do Gênesis”, retirada do prefácio produzido por Euclides da Cunha para *O inferno verde*, de Alberto Rangel. Introduce-se o mapa hidrográfico do norte da América do Sul para localizar gradualmente Manaus e o rio Negro como ponto de partida dos viajantes. Direcionam-se ao percurso tortuoso do pequeno Cauaburis detalhado em segunda “carta geográfica”. A voz documental cita a missão e a comunidade indígena de Maturacá, os únicos pontos referenciais do terceiro mapa complementados pela menção ao Pico da Neblina, que possui o topônimo yanomami Yaripo, e às serras do Padre e Imeri.

A sequência de mapas é cortada pela breve cena de Antônio José Góes junto a sua embarcação usada para o transporte de pessoas, medicação ou alimentos às comunidades indígenas. A maioria das cenas do documentário constitui-se de planos onde se desenvolvem eventos como coreografias, cantos, recontos de mitos, pintura corporal, produção de alimentos, objetos utilitários, ornamentais e preparação de rituais. Essas sequências são cortadas por planos curtos que registram a participação do padre italiano Luigi di Stefano em atividades culturais ou serviços prestados pela missão de Dom Bosco na área da saúde aos indígenas. Em 1º de maio de 1971, é publicado pelo *Bollettino Salesiano* seu relato de viagem “*La grande festa delle ossa carbonizzate*” iniciado com a apresentação do canal de Maturacá, entre Venezuela e Brasil, além do percurso pelo rio Cauaburis. A introdução do relato compara as formas dos rios dessa região a “cobras gigantes” que executariam o movimento de “serpentear” e a referenciais

geográficos para localizar especificamente o rio Maturacá entre Brasil e Venezuela. A essa contextualização geográfica, segue-se a descrição dos Kohoroxithari:

Questa regione è feudo della tribu degli indi Koroscitari. Fino a pochi anni fa i Koroscitari erano il terrore dei civilizzati che si avventuravano nel fiume Cauaburis in cerca di avventure o di qualche metallo prezioso; furono avvicinati per la prima volta dal salesiano don Antonio Gois. Adesso vivono vicino alla missione trasformando a poco a poco i loro costumi e assimilando quello che di buono e di utile gli si può offrire.

Subito al primo contatto si nota una grande differenza fra questi indi e gli indi di altre tribù della regione del Rio Negro . E un popolo che canta. Cantano nel percorrere distanze enorme nella foresta da un villaggio all'altro; cantano durante i loro lavori; cantano gli uomini per ore e ore quando sotto gli effetti di una droga narrano con il canto scene di caccia, lotte sostenute con gli avversari o addirittura con degli spiriti malefici. (STEFANO, 1971, p. 26)¹⁷⁵

Stefano divulga, discretamente, o desenvolvimento e as dificuldades do trabalho missionário de José Antônio Góes aos prováveis leitores católicos do periódico. Justamente para esse público define a “assimilação” ou “rejeição” das culturas ocidental e cristã como um processo de “escolha” indígena. O argumento do salesiano ignora o jogo persuasivo e as interferências sociopolíticas que poderiam direcionar decisões comunitárias e, por conseguinte, transformar modos de produção e tradições Kohoroxithari. No relato de viagem, as descrições geográficas do rio Maturacá e a do povo Kohoroxithari, “povo que canta”, acompanhadas de informações sobre costumes e rituais, poderiam constituir um roteiro de recepção para o próprio documentário *Agonia di un popolo che canta*. A transculturação narrativa, associada à plasticidade cultural, aplicaria-se, em “*La grande festa delle ossa carbonizzate*”, à textualização das etapas que envolvem a performance ritual, compreendida, para Ángel Rama (2008), como dramatização.

As demais partes do relato, intituladas “*A caccia di spririt*”, “*Il vecchio Cabral*” e “*Ceneri e banane*”, apresentam os procedimentos que envolvem os rituais funerários Kohoroxithari sob a perspectiva católica vacilante de Luigi di Stefano. Levanta a hipótese de eventos espirituais desses povos resultarem dos efeitos de plantas alucinógenas usadas em

¹⁷⁵ “Esta região é um feudo da tribo indígena Kohoroxithari. Até poucos anos atrás os Kohoroxithari eram o terror dos civilizados que se aventuravam no rio Cauaburis em busca de aventuras ou algum metal precioso; foram abordados pela primeira vez pelo salesiano P. Antonio Góes. Agora vivem próximos da missão, transformando gradualmente seus costumes e assimilando o que de bom e útil pode ser oferecido a eles.

Logo ao primeiro contato, há uma grande diferença entre esses índios e os índios de outras tribos da região do Rio Negro. É um povo que canta. Eles cantam enquanto viajam grandes distâncias na floresta de aldeia em aldeia; cantam durante o trabalho; os homens cantam por horas e horas quando sob o efeito de uma droga narram cenas de caça, brigas com adversários ou mesmo com espíritos malignos.” (STEFANO, 1971, p. 26)

rituais para concluir, de forma mais abrangente, que se trata de um “mistério” ainda não solucionado. Traduz a espiritualidade desse povo a partir dos conceitos teológicos católicos de pecado, recompensa no pós-morte ou alma. Haveria recompensa do pós-morte para os generosos em vida já que o pecado maior, de acordo com os costumes Kohoroxithari, seria a avareza. Segundo Luigi di Stefano, a “alma”, correspondente ao “espírito”, constituiria “parte vital do indivíduo” a acompanhá-lo, com uma função protetora comparável à do “anjo da guarda católico”. Sequestrado por inimigo real ou imaginário, o distanciamento do espírito poderia desencadear a morte ou doença do sujeito que dele depende.

A cura de doenças seria alcançada mediante a caçada do espírito para trazê-lo de volta ao “proprietário”, empreitada cumprida com a realização de rituais. Em “*Il vecchio Cabral*”, há o exemplo incomum do doente curado embora esteja ainda a distância de seu espírito refém de povo inimigo. Luigi di Stefano oferece cuidados médicos a Cabral que o curam. Símbolo do colonialismo e da expansão ultramarina portuguesa, o sobrenome do indígena segue o padrão próprio aos registros efetuados por missões que impõem, aos indígenas, a adoção de nomes e sobrenomes portugueses.

O relato de Stefano textualiza, em seguida, a performance do ritual funerário Kohoroxithari para os leitores do *Bollettino Salesiano*. Seguem-se o anúncio do falecimento aos gritos direcionados à comunidade, o acondicionamento do corpo em cesta de vime e a preparação da madeira para posterior cremação do morto e de seus pertences. Finda a queima, recolhem-se os ossos, triturados, reduzidos a pó a ser usado na cerimônia final. A terra onde se deu a incineração é molhada por dias seguidos para ser jogada no rio de forma que sejam apagadas lembranças materiais do falecido. Durante uma semana, ocorrem festejos nos quais mulheres e homens revezam a tarefa de realizarem cânticos diariamente. Há entradas triunfais de homens e meninos, portando arcos e flechas, aos gritos, com gestos eufóricos. O grupo exalta a virtude do falecido, e seus parentes o choram. A finalidade de se preservar apenas as cinzas dos ossos nesses festejos é explicada em “*Ceneri e banane*”. Despejam-se as cinzas em recipientes, cabaças, distribuem-nas aos participantes do cerimonial a fim de que sejam consumidas com bananas cozidas. Luigi di Stefano não se restringe a relatar o procedimento desse ritual à recepção católica na condição de simples espectador:

Non so cosa diranno i moralisti moderni di questa cerimonia. Gli antichi la definirebbero una forma di cannibalismo. Per me ha un significato molto profondo, tanto che insieme al coadiutore Mario Cravero, invitati al funebre banchetto, messe da parte le norme igieniche, che qui non hanno valore, e una certa qual ripugnanza, non abbiamo avuto il coraggio di rifiutare l'invito e così abbiamo anche noi sorbito la nostra parte. Adesso ci sentiamo più

*intimamente uniti ai nostri indi per i quali il bianco, anche se missionario, è sempre un individuo a cui guardano con un po' di diffidenza. Ecco che cosa accade nella selva in pieno secolo ventesimo; gli uomini hanno conquistato la luna, ma non hanno finito di scoprire la terra con parte dei suoi abitanti che ancora vivono come all'età della pietra.*¹⁷⁶ (STEFANO, 1971, p. 28)

A participação do salesiano no cerimonial, de cunho mais etnográfico ou antropológico do que missionário, inclui o consumo das cinzas, rotulado por opositores de “feito antropófago”. Seu discurso é modulado pelo contra-argumento do relato que já prevê reações de “moralistas modernos” à participação salesiana no ritual Kohoroxithari. De fato, os Kohoroxithari modificam vários hábitos ao conhecerem Antônio José Góes, como o abandono ao nomadismo, a introdução de novas culturas, práticas e ferramentas agrícolas, numa evidente demonstração de que ocorreu a transculturação ortiziana de seus modos produtivos. Entretanto, é preciso considerar também, do lado desses salesianos, a ocorrência de uma revisão do ideário da ordem, ainda que parcial, ao experimentarem as culturas indígenas, participarem de suas performances rituais e traduzirem aspectos ritualísticos indígenas.

No trecho do relato, o uso contraditório dos verbos “conquistar” constitui rastro histórico do duplo vínculo do discurso colonial. Pressupostos descobridores ou conquistadores executam a ação verbal, discurso que projeta os povos indígenas na condição de sujeito paciente. Além disso, contrapõe o avanço da tecnologia espacial frente a um pressuposto “primitivismo” indígena. Neste último aspecto, embora se proponha a construir um discurso irônico sobre a corrida espacial, Stefano expõe sua concepção estereotipada e etnocêntrica de tecnologia restrita ao campo não indígena.

3.2.2- Ritual, escrita e performance

Em *Transculturación narrativa en América Latina*, Ángel Rama (2008) reconhece que a passagem de cerimoniais para o escrito provocaria um empobrecimento dos códigos de uma

¹⁷⁶ “Não sei o que os moralistas modernos dirão sobre esta cerimônia. Os antigos chamariam isso de uma forma de canibalismo. Para mim tem um significado muito profundo, tanto que junto com o coadjutor Mario Cravero, convidado para o banquete fúnebre, deixou de lado as regras de higiene, que aqui não têm valor, e uma tamanha repugnância, não tivemos coragem de recusar o convite e por isso também engolimos a nossa parte. Agora nos sentimos mais intimamente unidos aos nossos índios para quem o homem branco, mesmo missionário, é sempre um indivíduo a quem olham com um pouco de desconfiança.

É o que acontece na floresta em meados do século XX; os homens conquistaram a lua, mas não terminaram de descobrir a terra com parte de seus habitantes que ainda vivem como na idade da pedra”. (STEFANO, 1971, p. 28)

tradição oral despojada da voz e da pele de quem participaria da dramatização realizada nesses festejos rituais. Trata-se de uma perspectiva próxima à de Paul Zumthor no que se refere aos impactos das mídias na vocalidade. A captação da voz viva em produções auditivas e audiovisuais, com recursos eletrônicos, abole a presença daquele que a produz, o seu presente cronológico, dada a possibilidade de ser retransmitida de forma idêntica além de apagar ou multiplicar artificialmente o espaço de onde é projetada. Essas perspectivas tratam de processos de transculturação ou transformação dos eventos de tradições orais que poderiam se estender das interfaces livro a documentário etnográfico.

Na transposição para o escrito, além do despojamento de códigos ligados à sua performance, o ritual exige rediscutir os limites da tradução intermediados pelas consultas de Berta Ribeiro, pessoalmente, a Tōrām̃ Kēhíri. Há rastros dessas consultas na carta que contém a seguinte observação de Franz Knobloch já conhecida pela antropóloga: a palavra “*panlōn*” não deveria ser traduzida por se tratar de palavra cerimonial. Esse termo faz parte do nome do narrador desana “Umúsin Panlōn Kumu”, tal como se encontra grafado na primeira edição, modificado para “Umusi Pārōkumu” na segunda e terceira edições. Os rituais de nomeação poderiam explicar a escolha de Tōrām̃ Kēhíri pela intraduzibilidade dessa palavra para o livro.

Sem traduzir o significado de “*panlōn*”, Berta Ribeiro (1980, p. 10-44) explica o desenvolvimento da nomeação em *Os índios das águas pretas* (1980) utilizando o conceito de *sib*. De localização variável entre territórios contínuos e descontínuos, influenciada pela migração, os *sibs* constituiriam subunidades de gerações que descendem de determinado ancestral fundador. Essa descendência é marcada pela atribuição de nomes que remeteriam ao de seu antepassado, o ancestral fundador do respectivo *sib*. Transmite-se a hierarquia dos *sibs* nos relatos míticos de cada povo pela nomeação. O nome do ancestral, integrante do relato mítico, seria transmitido ao indivíduo pertencente a determinado *sib* na cerimônia de nomeação. Localizado em seu respectivo *sib* por portar seu nome, o nomeado se distinguiria de seus irmãos maiores, irmãos menores e grupo dos avôs. No capítulo em “Como viviam os *pahmelin mahsá*¹⁷⁷ em suas terras”, de *Antes o mundo não existia*, edição de 1980, há trecho que trata da divisão dos “*ëmëkho mahsá*”:

Vejamos agora como os *ëmëkho mahsá* se dividiram. Já vimos como *Ëmëkho mahsân Boléka* repartiu o *wihun* (paricá), que era o seu maior poder, primeiro a seus irmãos e depois a seus descendentes, para torná-los fortes.

¹⁷⁷ A edição de 1980 de *Antes o mundo não existia* contém palavras indígenas que não seguiram a reforma ortográfica das edições de 1995 e 2019. Foi mantida, nesta parte do capítulo, a ortografia das palavras em desana tal como se apresentam na edição de 1980.

O primeiro grupo era constituído pelo próprio Ęmĕkho mahsān Boléka. O segundo grupo foi constituído pelo seu irmão, Ęmĕkho mahsān wali ñami ioáliru (universo, pessoa, nome, noite, estrela vespertina). O terceiro grupo foi o de Ęmĕkho mahsān bĕ baialu (universo, pessoa, nome, mestre de canto). O quarto grupo foi o de Ęmĕkho mahsān Tolamān kenhíri (universo, pessoa, nome, desenhos que aparecem no sonho). O quinto grupo foi o de Ęmĕkho mahsān dĕ sebéli (universo, pessoa, nome, sobrenome). O sétimo grupo foi o de Kisíbi iepúli walíru (nome, sobrenome). Esses sete grupos são todos de chefes ancestrais. São todos iguais. São irmãos de Ęmĕkho mahsān Boléka. O chefe do grupo dos avós ancestrais foi Ęmĕkho mahsān wali dihputiro (universo, pessoa, nome, cabeça chata). (PANLŌN KUMU; KENHIRI, 1980, p. 91)

Essa passagem do relato mítico recupera as outras que trazem a figura de Ęmĕkho sulān Panlāmin¹⁷⁸, ser criado pela avó do mundo Yebá bĕló, para criar a humanidade. Essa incumbência é acompanhada pelo seu irmão Ęmĕkho mahsān Bóleka, chefe dos desana, e pelo terceiro trovão Ęmĕkho ñehké, que toma a forma da Canoa da Transformação. No relato mítico, as denominações do paricá variam em *wihun* e o termo composto *abé ieru* (sol, pau). O paricá é um pó cuja preparação exige torrar e socar a fruta retirada da árvore paricá (*Piptadenia* ou *Adenantha peregrina*). As sementes amarelas dessa árvore, com efeito alucinógeno, compõem o pó do paricá, o que explicaria a sua outra denominação em desana *abé ieru*, palavras traduzidas, respectivamente, por “sol” e “pau”. Em cerimônias, aspira-se ou insufla-se reciprocamente esse pó utilizando um instrumento “feito de ossos de penas de aves” (RIBEIRO, 1995, p. 242). Há o paricá de classe inferior ao mitológico, espécie de rapé extraído da casca de árvore *gahsiri wihún* cozida, pulverizada e posta para secar no sol. O consumo cerimonial desses tipos de paricá e de bebida preparada com caapi (*Banisteriopsis caapi*), que leva a alucinações ou visões, seguiria regras definidas no relato mítico. Dessas regras, Berta Ribeiro (1995, p. 42), ainda ligada ao contexto de realização da sua pesquisa de campo, observa que o uso do paricá mitológico se restringiria aos pajés (RIBEIRO, 1995, p. 42).

A partilha do paricá organizada por Ęmĕkho mahsān Bóleka, num primeiro momento, é realizada com os recém-criados Tukano, Desana, Pirá-Tapuia, Siriāna, Baníwa e Maku, expandidos em *sibs* ao longo das cabeceiras do rio. Segundo o relato mítico, o poder do paricá consiste em alcançar a transformação do “homem” em “onça” ao se aspirar o pó do *abé ieru* (PANLŌN KUMU; KENHIRI, 1980, p. 79). Berta Ribeiro confronta constantemente as línguas desano e tukano para analisar aspectos culturais desses povos na pesquisa mais ampla realizada em *Os índios das águas pretas* (1995) ou para confrontar significações desana às, sobretudo,

¹⁷⁸ Os nomes próprios de seres míticos da edição de *Antes o mundo não existia* contém palavras grafadas em letra minúscula. Manteve-se essa grafia de nomes próprios nesta parte do capítulo.

tukano nas notas de tradução de *Antes o mundo não existia* (1980). Traduziu, por exemplo, *Abé ieru*, em desano, para o termo correspondente em tukano *muhipu muni* além de destacar termos comuns a essas línguas, como *yé*, designativo tukano e desana para as palavras pajé e onça.

O nome ancestral “*panlõn*”, em Umúsin Panlõn Kumu, é preservado de explicações ou traduções em *Os índios das águas pretas* (1980). A tradução das designações entre parênteses aplicadas à composição dos nomes de cada irmão no trecho de *Antes o mundo não existia* parece seguir essa estratégia nas palavras de origem desana *wali*, *Tolamãn*, *dë* e *wali* traduzidos genericamente por “nome”. Note-se que, nesse mesmo trecho, a significação de “Kenhíri”, “desenhos que aparecem no sonho”, pode se relacionar às visões geradas pelo paricá ou pela *Ayahuasca* num contexto ritual. A ordem desses sete irmãos configura uma hierarquia iniciada pelo nome Ëmëkho mahsãn Boléka. A partir do nome dele, o relato mítico extrai funções hierárquicas. O ancestral maior Boléka é o chefe do primeiro grupo que habita a mesma maloca de três irmãos, também chefes. Para cada um desses nomes de chefe enumerados corresponde um de identificação da descendência: “1. Boléka, cujos descendentes se chamam: Boléka ponlãn; 2. Wali dëlë, descendentes: Dëlëlan; 3. Tolamãn oguei, descendentes: Oguelãn; 4. Aun iuhku deun, descendentes: Aun iuhku dealãn. Este último foi mestre de canto de Boléka: o Baialu.” (PANLÕN KUMU; KENHIRI, 1980, p. 92-93). No meio desses grupos, conviveria o nome de Bëguë ieri ponlãn traduzido respectivamente por velho, baixinho, descendente.

A lista contém dois avós de Boléka, dos quais o nome do primeiro, “Polá Baê (espinho, come), liga-se ao de descendência Polá Balãn. Ainda que conste o nome de descendentes “Sé keãn (dorso grande, perna fina)”, oculta-se o nome do segundo avô substituído por reticências. Segundo a nota, essa informação é proibida ao leitor. Distribuem-se hierarquicamente os “servos”, termo substituído na edição de 2019 por “secretário” ou “empregado”. A função de “servo” no cerimonial contém uma conotação pejorativa já implicada no campo lexical semântico da palavra “servidão” que abarcaria “escravidão” ou “sujeição”. Na verdade, trata-se de uma posição estabelecida pelo relato mítico para estipular a quem caberia realizar, sobretudo, tarefas especializadas ou concediam-lhe poderes em cerimoniais.

Para o grupo de Ëmëkho mahsãn Tolamãn Kenhíri, Boléka deu enfeites “*koa yeá güikali* (cuias, onças, dentes)”, avós, mestre de canto e principalmente concedeu-se o poder de usar o troceno tambor em ritos. Corresponde especificamente a este grupo, da listagem de nomes de descendentes que os ofereceriam aos de seus respectivos grupos, encontram-se os de Umúsin panlõn *kumu* e Tolamãn Kenhíri. Apenas para descendentes deste se aplicaria o nome Kenhíri ponlãn” embora, segundo o relato mítico, Wali paiá e Kisíbi iepúli walíru sejam os únicos com nomes diferentes de Tolamãn Kenhíri, mas classificados como seus irmãos. Além dessa

exceção, no capítulo, nota-se a brecha para adequações rituais às hierarquias das regras de nomeação. Como o casamento é patrilinear e exogâmico, com matrimônios preferenciais entre grupos étnicos de línguas diferentes, por exemplo, línguas desana e tukano, a gravidez de uma serva desana de Bóleka que convive apenas com irmãos de mesma língua implicaria a quebra na regra de casamento. No relato mítico, informado do parto que deu origem a Wali dihpítiro, com pai desconhecido, Bóleka apresenta a seguinte solução inusitada:

Aqui não pode ter outra gente que não sejam meus filhos, meus sobrinhos, meus avós e meus servos. Só um deles é que pode ter feito isso à minha criada. Traga-a e o menino. Eu o farei meu ancestral.
Obedecendo ao marido, a mulher de Boléka foi ao lugar do parto e trouxe a mãe e a criança. O próprio Boléka fez todos os ritos prescritos nessas oportunidades. (PANLÔN KUMU; KENHIRI, 1980, p. 94)

Os ritos realizados em Wali dihpítiro por Boléka a que se refere esta passagem seriam de nomeação nos quais o *kumu* ou o pajé dão ao menino um nome entre uma série de nomes clânicos que foram de parentes recém-falecidos, conforme informação disponibilizada na nota aplicada a esta passagem. A ele seriam repassados por Boléka enfeites cerimoniais e ensinamentos, tais como usar o trocano, cantar os cantos *baiá kumu*, usar *gahpi* (caapi) objetivando ter visões rituais, destruir um povoado e matar sua população. Da mesma forma, o relato estabelece uma linhagem, a partir do nome Wali dihpítiro, que contém sete nomes de descendência aplicáveis a integrantes de *sibs*. O procedimento da cerimônia de nomeação, de ceder um nome ancestral ao recém-nascido, é indicado pela nota. Os enfeites e demais ensinamentos aprendidos repassados gradualmente ao iniciado contribuem para a construção gradual de seu corpo e de sua pessoa.

Eduardo Viveiros de Castro, Anthony Seeger e Roberto da Matta (1979) definem a construção do corpo e a pessoa como temáticas essenciais das culturas ameríndias brasileiras, manifestas em cerimoniais e modos de nomeação. A fabricação do corpo decorre de decoração, transformação e destruição corporais; da comunicação corpo-mundo efetivada em experiências sensoriais, na alimentação e sexualidade; da fisiologia de fluídos corporais, como sangue e sêmen. Nessas sociedades, a linguagem do corpo desdobra-se numa linguagem do espaço cujas regras organizariam os eventos da vida social. A introdução de *Antes o mundo não existia* e o livro *Os índios das águas pretas* (1995) não tratam explicitamente da relação entre “benzimento” e nomeação, construção do corpo ou da pessoa, pesquisadas contemporaneamente numa perspectiva ritualístico-discursiva.

Os códigos da nomenclatura ou atribuição de nomes apresentam variações nas sociedades indígenas da América do Sul. Na área do rio Negro, por exemplo, os Tukano, sociedade indígena mais próxima da desana, apresentariam “linhagens clássicas – grupos que controlam áreas e recursos econômicos” (VIVEIROS DE CASTRO; SEEGER; DA MATTA, 1979, p. 12). No formato de autobiografia comentada, a dissertação de João Rivelino Rezende Barreto (2012) atualiza o conceito de nomenclatura a partir de um conjunto de entrevistas com integrantes do *sib* tukano oriental *Sararó Yuúpurí Búbera Põra* dispersos em Manaus, São Domingos Sávio, São Gabriel da Cachoeira e no Distrito de Pari-Cachoeira. Dessas entrevistas, destaca-se a concedida pelo *kumu* Luciano Borges Barreto, retextualizada em Tukano para a dissertação.

De ancestralidade tukana patrilinear, o antropólogo explica a conexão dos conceitos *M̃nropax̃ Uusétise*, *Kertí Uúkunse* e *Barsámonri*, recolhidos nesses relatos, atuantes na construção de uma hierarquia Tukana. O conceito *M̃nropax̃ Uusétise* associa-se a genealogia Tukana, ao pensamento patrilinear pertencente à linha de *barsesé* (benzimento), à “fala da mata” e ao discurso político produzidos pelos *sibs* do alto Rio Negro. Se *M̃nropax̃*, plural de *M̃nroxt̃m*, designa a planta produtora de tabaco ou “árvore da vida” que reúne etnias e *sibs* tukanos, *Uusétise* refere-se ao discurso ritualizado, proferido pelos especialistas Tukanos. *M̃nropax̃ Uusétise* constitui uma “fórmula discursiva” aplicável à cultura ritual manifesta em festejos. A potencialização do discurso especializado do *kumu* (chefe da maloca / “benzedor”), do *Baya*¹⁷⁹ (mestre de música) ou do *Yai* (pajé) se deve ao consumo ritual de cigarro de tabaco; *Epadú* (pó constituído da mistura das folhas de *Erythroxylum coca* e de embaúba, a *Cecropia adenopus*), e de *Karpí* (*Ayahuasca*) (Cf. BARRETO, 2012, p. 67-69).

Kertí conecta fatos míticos no ato de contar de duas formas. Ao se aplicar à história da vida, é *Kertí Werése*. Torna-se *Kertí Uúkunse* para designar “o que se fala” na forma de categorias como “estória”, história antiga, mito e conto. *Uúkunse* corresponde ao ato de contar com o objetivo de, via discurso ritual, transmitir conhecimentos míticos dos conhecedores *Yai* (pajé), *Kumu* e *Baya* a netos e filhos. Os *kumua* repassariam, dentro de uma linhagem patrilinear, seus dons do diálogo, da arte musical, denominada *Barsámonri*, e de realizar o “benzimento”. O antropólogo João Paulo Lima Barreto (2013, p. 13), de etnia tukano, também entrevista o *Kumu* Luciano Borges Barreto com o objetivo de aproximar a sua “língua de *bahsese*”, o “idioma próprio da prática do “benzimento”, ao ordenamento disciplinar da antropologia. Identifica variações do conceito de *Kertí* dependentes do contexto onde o *kumu*

¹⁷⁹ Neste trecho, usou-se a grafia da palavra “Baya” presente na dissertação de João Paulo Lima Barreto (2013). No glossário de *Os índios das águas pretas* (1995, p. 239) e em *Antes o mundo não existia* (1980), o vocábulo apresenta a grafia “baiá”, também utilizada nesta tese.

realiza suas práticas. Denomina-se *bahsesse* se houver interação entre o especialista *Kumu* e os humanos invisíveis. Acionado no discurso cerimonial de grandes festas (dabucuri), *Kertí* toma a acepção *ukusse*. Se composições musicais executadas em festejos constituírem sua forma de acesso, será denominado *bahsamori*.

A conexão dos conceitos de *M̄nropat̄ Uusétise*, *Kertí Uúkunse* e *Barsámonri* é evidente nas justificativas oferecidas pela cosmogonia para a fundação e hierarquia dos *sibs* Tukanos. A produção do discurso ritual tukano e a mitologia reuniriam os procedimentos indicadores da ordem em que os ancestrais saem da Canoa da Transformação com a finalidade de receberem seus nomes ancestrais e dons. A Cachoeira de Ipanoré do rio Waupés seria o lugar onde emergiriam os ancestrais Tukanos responsáveis por ligar grupos de pessoas, os *sibs*, a um passado mítico e marcar hierarquias tukano imprimindo-lhes nomes correspondentes aos seus ancestrais. Essa característica ofereceria a “abertura discursiva que possibilita uma interpretação aproximada em relação aos diversos grupos do noroeste amazônico” (BARRETO, 2012, p. 119). As línguas e os passados míticos pertencentes a cada grupo étnico dessa região possibilitaria aproximá-los em suas temáticas comuns diferenciando-os nas particularidades idiomáticas e cosmogônicas.

As dissertações desses antropólogos tukanos relacionam a nomenclatura às cosmogonias a partir de conceitos em língua tukano e na perspectiva do discurso. A tese de Samir Ricardo Figalli de Angelo (2016) confronta apenas relatos de *kumua*¹⁸⁰ desanas, incluindo o de Luis Lana (Tõrãmũ Kẽhíri), para pesquisar os modos de transmissão de conhecimentos rituais e mitológicos desses especialistas a netos e filhos. Nesses discursos, acentua-se a necessidade de cada *Kumu* legitimar, frente aos demais, o seu conhecimento de mitos, das genealogias e da prática do benzimento ou, em desana, *bayiri*. Graus de conhecimento do benzimento serviriam aos *Kumua* para se medirem. Avaliavam negativamente as práticas daqueles que se apropriaram de elementos da cosmogonia e dos rituais tukanos. Tõrãmũ Kẽhíri, por exemplo, é alvo desses discursos.

A transmissão de conhecimento entre pai e filho, iniciada na comunidade de São João Batista (*Warú Serakarũ*), fora interrompida, aos nove anos, pela entrada de Tõrãmũ Kẽhíri no internato salesiano de Pari-Cachoeira. Segundo testemunho colhido por Angelo, esse início escolar se deve a ameaças: “Se meu pai não me entregasse no internato, o padre não compraria farinha, fruta, galinha da gente e aí não teríamos roupa, sabão, sal, redes” (KÊHÍRI, 2016 *apud* ANGELO, 2016, p. 162). A condição oferecida pelo internato à família e ao estudante para

¹⁸⁰ O plural de *Kumu* é *Kumua* em desano e tukano.

aprofundamento de estudos seria tornar-se um padre-índio. Outros motivos o levam a abandonar esse processo de escolarização: a expulsão de colegas e o castigo imposto a ele pelo padre de limpar banheiros (Cf. KĚHÍRI, 2016 *apud* ANGELO, 2016, p. 167).

Dos seis anos cursados no ensino fundamental do internato, Tõrãmũ KĚhíri considera importante a aprendizagem da leitura e da escrita complementada, nas férias, pelos ensinamentos graduais de *kumu*. Aprendia-se gradualmente os tipos de benzimento. A ordem do seu estudo, *buere*, iniciava-se do mais simples ou curto até alcançar benzimentos mais complexos, tais como os de proteção ao parto, os referentes aos ritos de nomeação e o benzimento de coração. Devido ao distanciamento da comunidade motivado por sua entrada no internato salesiano, o consumo de caapi, comumente usado no ritual de iniciação dos antigos, não fez parte do seu treinamento de *kumu*. Nesse aspecto, adapta-se o ritual, que exclui, de acordo com o relato de Tõrãmũ KĚhíri, uso de caapi, açoites, jejum (Cf. KĚHÍRI *apud* ANGELO, 2016, p. 166). Do testemunho de Tõrãmũ KĚhíri recolhidos por Angelo (2016), relacionado à atuação de padre salesiano italiano não identificado, localiza-se o rastro aculturativo da atuação educativa no internato aplicável até mesmo ao benzimento:

O padre falava assim: “Vossos antepassados, vossos avôs, hoje estão no inferno”. A história do inferno pareceu interessante para todo mundo. Depois da morte do *Kumua* ou do pajé, a alma destes vão para lugares diferentes das pessoas comuns. Com a doutrina católica, todos nos encontraremos no mesmo lugar após a morte. Por isso, os velhos adotaram o catolicismo. Era uma forma de todos estarem reunidos com suas famílias quando morrerem. “Agora vocês estão aqui. São cristãos, mas foram batizados, estão numa nova fase. Vocês têm que mudar a cultura de vocês – pajé, benzimento e nem mesmo maloca. Parem de falar a língua de vocês. A língua de nosso país, o Brasil é o português.” Éramos obrigados a falar em português. Se alguém ouvisse um aluno falando em qualquer língua indígena, mesmo no intervalo, era colocado por duas horas, de frente para a parede sem poder se mexer. (KĚHÍRI *apud* ANGELO, 2016, p. 162)

O relato reproduz, em discurso direto, o discurso etnocêntrico contraditório do professor italiano, parte do processo de aculturação aplicado no âmbito da língua com repercussões políticas das quais aprofundarei na última parte deste capítulo. O ato de benzer constitui uma prática historicamente consolidada em áreas rurais brasileiras, por benzedores e raizeiros, que envolve sincretismo religioso, inclusive recorre a orações católicas, uso de plantas medicinais e objetos para promover um processo de cura. Grayce Mayre Bonfim Souza (2003, p. 4) identifica exemplos de orações para santos católicos portadoras de pedidos de cura, prática semelhante a “benzeção” que já se fazia presente no catolicismo medieval e foi difundida no Brasil colônia. As contradições ainda se fazem presentes em materiais de catequização. No

Pequeno dicionário católico, de Antônio Maia (1966, p. 32), não há verbetes “benzer” ou “benzimento”. O verbete “benção” restringe o ato de dar a “benção” à Igreja e ao contexto dos ritos católicos além de distingui-lo de “práticas supersticiosas”. Entretanto, incluí o verbo “benzer” apenas na explicação dos procedimentos que envolvem dar a benção.

A negativa de Tōrām̃ Kēhíri traduzir o nome ancestral “*panlōn*” e as palavras rituais para que Berta Ribeiro acrescentasse tais traduções às notas de *Antes o mundo não existia* poderia configurar uma estratégia de preservação do repertório ritual frente à apropriação cultural ou de defesa à possível recepção negativa, a exemplo da oferecida por este professor às culturas e às línguas dos educandos indígenas. “Benzimento” traduz, em língua portuguesa, para o não indígena, as definições *bayiri* e *barsesé* em línguas originárias desano e tukano. Essa tradução cultural, execrada pelo padre italiano, parece cumprir a função de familiarizar não indígenas com práticas de ritos originários. Entretanto, existiram as exceções salesianas que a aceitaram e procuraram transculturar, ao modo arguediano, o repertório ritual dos Kohoroxithari de Maturacá no documentário *Agonia di un popolo che canta* ou intermediando a publicação de *Antes o mundo não existia*. Ainda que referências ao cristianismo e à ação missionária católica entremeassem *Agonia di un popolo che canta*, a abertura, que introduz seu argumento central, sobrepõe o título ao fotograma retirado das sequências correspondentes ao ritual e à tradução da cosmogonia yanomami realizada pela voz documental.

Segundo Paul Henley (2016, p. 58), os documentários etnográficos atribuiriam significados a eventos oferecendo-lhes uma estrutura fílmica narrativa que, embora se abra à imprevisibilidade da produção de sentido efetuada pelo espectador, é suscetível às marcas da intencionalidade característica ao processo criativo de edição. Na montagem deste documentário, a edição criativa realizada por Fernando Muraro apresenta o mito de caça dos Kohoroxithari em sequências de planos a partir de três modos ritualístico-discursivos de narrar embaralhadas no documentário. O plano da transmissão da narrativa às crianças é protagonizado pelo tuxaua Joaquim. A sonoplastia do documentário privilegia a voz documental sob os sons emitidos por instrumento de percussão não identificado visualmente. A voz traduz gradualmente a narrativa contada por Joaquim, que integra também os planos de dramatização do mito de caça e de performance ritual executadas pelos mestres de dança.

De acordo com a versão do mito de caça traduzida pela voz documental, o ventre da mãe de Omama e Yoasi é rasgado pela onça. O desfecho trágico, narrado posteriormente pela avó a Omama, motivaria a caçada da onça. Indígenas dramatizariam os papéis da avó e dos gêmeos numa sequência fílmica que engloba cenas do desenvolvimento físico de Omama e Yoasi, criados pela avó, encerrada às correspondentes à caçada da onça e à vingança de Omama.

Nessas últimas, o jovem Omama usa arco e flecha para, após corte, surgir cena na qual carrega a onça morta, seu troféu de caça.

Na próxima sequência de planos, a jovem indígena pinta os desenhos geométricos da pele da onça no corpo do *baiá* (dançarino-cantor) Kohoroxithari. Restrições alimentares e a limpeza do estômago provocada pelas náuseas antecedem a dança ritual. A transformação do dançarino em onça é intermediada pelos efeitos alucinógenos das plantas que compõem o pó inalado com o auxílio de instrumento de sopro. A voz documental descreve seus efeitos: sensação de aumento do corpo, que o faz sentir-se “um gigante”, de tornar-se elemento da paisagem ou animal. Inicia-se a performance ou transformação em onça que consiste na execução da dança e do canto após as etapas de preparo ritual. Não se trata, portanto, do clássico documentário católico no qual indígenas participam da missa celebrada por padres. Nesse aspecto, o gênero fílmico documentário operacionaliza a transculturação da performance ritual como narrativa fílmica, constituindo assim o repertório da tradição ritual transformado pela linguagem fílmica.

Antes o mundo não existia contém elementos rituais ainda que a plasticidade cultural a ele aplicada, conforme propõe Rama (2008), modifique o caráter dramático-musical das tradições orais devido às peculiaridades dos suportes da cultura escrita. No capítulo IV, intitulado “As andanças pelo mundo de Ëmëkho mahsân Boléka e do seu séquito de onças”¹⁸¹, a transformação do pajé em onça é tema que toma como referência para a narrativa o repertório performático *Desana Kehípōrã*. A viagem do grupo do pajé Boléka termina nas cabeceiras do rio Macu. Em suas proximidades, constroem uma grande maloca cada vez mais povoada, o que gerou a necessidade de dividir seus habitantes em grupos menores. Boléka repassa seu poder de se tornar onça a esses grupos ao compartilhar o *wihun* (paricá). O Tucum (*Astrocaryum tucuman*) é uma palmeira que possui espinhos do caule. Constitui a matéria-prima retirada da casa do universo para Boléka fazer a pele de onça, comparada, no relato mítico, a um tecido de fino algodão que será vestido pelo grupo. Compõem as várias transformações do séquito os atos de vestir e desvestir as peles.

O espinho do Tucum é a ferramenta utilizada na produção dos vestuários da performance ritual. Fincam-no na pele de onça para medir sua grossura com o objetivo de também tornar a vestimenta um escudo contra as flechas de inimigos. As cores das peles, os formatos das orelhas e das cabeças variam de acordo com as escolhas dos participantes desse séquito aplicadas à montagem dos vestuários. Textualizadas pelo mito em breves trechos

¹⁸¹ Manteve-se a grafia do nome “Ëmëkho mahsá Boléka” tal como se apresenta no quarto capítulo da primeira edição de *Antes o mundo não existia*. Na segunda edição (1995), sua grafia é “Umëkomahsã Boreka”.

oscilantes entre sequências injuntivas e descritivas, as etapas que envolvem a produção das peles de onça poderiam ser comparadas a procedimentos realizados por artesãos indígenas ou figurinistas, estes situados no campo das artes dramáticas.

Finalizada a etapa de confecção das peles, narra-se a movimentação de Boléka para traçar coordenadas recorrendo a conceitos geográficos como pontos cardeais e linha do Equador mesclados à concepção de espaço desana. Caminhos invíseis são traçados com o *wihtun dá*. Trata-se de um fio emplumado também invisível com o qual Boléka desenha coordenadas para sua viagem. A passagem do pajé pelos quatro cantos do mundo constitui o trajeto do seu *bueri* (estudo) a ser finalizado no retorno para a *wihun wi*. Nessa casa, encontravam-se dois importantes objetos: *wihun toatolé* e *ëmëkho diulu*. *Wihun toatolé* ou “paricá” trocano é um tambor invisível, espécie de mapa sonoro, que tocava sozinho para guiar Boléka: “Ouvindo o tambor saberia onde se situava sua casa” (PANLÕN KUMU; KENHÍRI, 1980, p. 81). Define-se *ëmëkho diulu* como espelho do universo com reflexos de luz na forma de faíscas. Para reduzir predação (antropofagia) praticada pelo grupo em vestes de onça a seus parentes, os *kumua* fazem ritos do breu que retiram o espelho e o tambor da *wihun wi*. Tais ritos levam Boléka a não encontrar mais a *wihun wi* com as sinalizações sonoras do trocano tambor e as visuais, emitidas pelo espelho. A errância de Boléka, culminando na intensificação das mortes, apenas se finaliza após encontrar um homem que lhe conta sobre os ritos dos *kumua* e mostra a direção da *wihun wi*.

O instrumento de percussão e as vestes de onça constituem elementos do repertório das tradições orais com seus usos e descrições textualizados pelo mito. No campo do léxico, o capítulo IV mantém palavras em língua desana como *bueri*, *wihun wi*, *wihun toatolé* e *ëmëkho diulu*. A dança do pajé registrada pelo documentário, mesmo editada, exemplifica como tal performance se desenvolve segundo o repertório Kohoroxithari. Em *Antes o mundo não existia*, há transformações do relato mítico que se devem ao estilo de textualização, à tradução e às revisões a ele aplicados. A transculturação narrativa decorrente do relato mítico submetido aos procedimentos que envolvem a etnografia do discurso oral e, posteriormente, a edição desse material ainda incorpora o repertório performático indígena. Tal como foi exposto, o capítulo instaura o trocano tambor na narrativa além de apresentar trechos nos quais ocorrem mudanças de “figurinos” humano e animal.

Na década de 1980, a recorrência ao instrumento e ao “figurino” poderia exemplificar a tomada da plasticidade de culturas na composição do livro. Ángel Rama (2008) concentraria a explicitação de marcas dessa maleabilidade cultural em sua análise de *Los ríos profundos*. As formas de gêneros dramático-musicais mescladas ao romance constituiriam seus operadores de

leitura que explicariam a incorporação de repertório oriundo das tradições orais peruanas. Contemporaneamente, o conceito de performance é utilizado pela recepção de obras com essas características por não restringir a análise das tradições orais nelas incorporadas à noção de teatralidade e aos gêneros dela decorrentes.

3.2.3- Vozes e grafismos da casa de canto

A relação entre as línguas, narrativas e territórios tradicionais indígenas se evidencia no capítulo II da primeira edição (1980) de *Antes o mundo não existia*, intitulado “Como apareceu a humanidade no *ahpikun dithálu*”. A humanidade surgiria inicialmente nesse local que se traduz por “rio, leite, lago”, onde foram dispostas as primeiras casas (*wi*) ou malocas como a do primeiro trovão e a do paricá, denominadas, respectivamente, *diá ahpikun wi* e a do paricá *wihun wi*. Ao sair desse grande lago, a canoa da transformação se depara com o rio de leite (*ahpikun mañ*), percurso que será acompanhado da disposição de mais casas de transformação. Os nomes desana dessas casas são iniciados geralmente pelo termo “*diá*” que designa “rio” e finalizados por “*wi*”. Incorporam também termos, em desana, usados para designar elementos da paisagem, espécies animais e vegetais, objetos de uso cotidiano e especificamente ritual ou aos termos designadores de funções rituais como a de *baiá*, mestre de canto.

A temática da construção do corpo é retomada pela nomeação desses locais que compõem a trajetória da canoa da transformação no lago *ahpikun dithálu* e no rio de leite *ahpikun mañ*. Não se trata de uma simples embarcação indígena, pois, segundo o relato mítico, constituiu-se do corpo do terceiro trovão *Ēmëkho ñehké* recém-transformado em “cobra gigantesca”. *Pahmelin*, conceito desana para transformação, é aplicado às formas e aos movimentos do animal “cobra” e do transporte ribeirinho “canoa”. O texto apresenta uma relação de sinonímia entre as expressões desana “*pahmelin pinlun*” (transformação, cobra) e “*pahmelin gahsilu*” (transformação, canoa). Embaralham-se os atos de se transformar, transportar *Ēmëkho sulân Panlâmin* e *Ēmëkho mahsân Boleka* e de penetrar pelos cursos hídricos do lago e do rio de leite até que, nas suas margens, a ontogênese se efetuasse e dela resultasse a criação da humanidade. Comparado a “leite”, o simbolismo do meio aquoso desse trajeto pode ser relacionado a fluídos corporais como o sêmen e o leite materno. *Ahpi* ou “coca” faz parte da composição de *ahpikon-diá*, traduzida por “leite materno”, e da palavra “*ahpikun*” que compõe os nomes “*ahpikun dithálu*” (rio, leite, lago) e “*ahpikun mañ*” (leite, rio) (REICHEL-DOLMATOFF, 1971 *apud* MENENDEZ, 2009, p. 45). A essas relações

estabelecidas pelos termos desana do relato mítico entre as secreções e a água é possível acrescentar os fluídos ligados à ovulação anteriores à menstruação.

O relato mítico relaciona a chegada da tripulação à *diá baiá bē wi*, casa do mestre de canto, às performances rituais, às temáticas da construção do corpo, à cultura material do alto Rio Negro e à multiplicação das línguas indígenas. O ritual realizado nessa casa contou com a participação de duas mulheres criadas pelo vômito do terceiro trovão. A mulher que masca ipadu gera araras e japus, aves das quais serão retiradas penas coloridas para formarem enfeites. O parto da que fuma o cigarro, gesto cujo simbolismo poderia ser associado à penetração e à consequente concepção, ocorre no dia em que Ëmëkho sulân Panlâmin distribuiu línguas aos demais *sibs*. Origina Gahpi mahsân, “Pessoa Caapi”, nome cuja variante Caapi integra o nome científico *Banisteriopsis caapi*. Do sangue materno resultante do parto, pigmentam-se os vasos sanguíneos dos olhos que captam as visões geradas pelo consumo de caapi. Essa espécie de pintura efetua apenas uma parte da construção do corpo. Além de constituir o primeiro abrigo do recém-nascido recoberto por esteiras tecidas com fibras de arumã, o solo oferece materiais como as tabatingas vermelha, branca e amarela junto também ao vermelho extraído da planta “caraiuru” (*Bignonia chica*). As cores originárias de fontes mineral e vegetal compõem as tintas com as quais a mãe pinta o rosto de Gahpi mahsân depois de lavá-lo no rio.

Reichel-Dolmatoff (1976, p. 86-87) reúne uma série de informações sobre o uso ameríndio da planta *Banisteriopsis caapi* e espécies derivadas dela. Além dos nomes caapi, *gahpí* e *kahpí*, recorrentes em dialetos da família linguística Tukano Oriental localizada no Uaupés, há variantes como *yagé*, termo oriundo da língua geral do Brasil, ou as usadas por outros povos a exemplo de *mihí*, *Kápi*, *dápa*, *pildé* e, nas montanhas peruanas, *ayahuasca*. Servida coletivamente em ritos de iniciação, funerários e os de Jurupari na forma de infusão ou após ser macerada, os efeitos de seu consumo podem ser vômitos, seguidos de euforia ou alucinações visuais variáveis em figuras sublimes e angustiantes de animais, lugares, divindades e antepassados. As finalidades de uso individual por *Kumua* ou pajés seriam de propiciar diagnósticos, curas ou facilitar a revelação de identidades dos oponentes. Da leitura de relatos de experimentos da *B. Caapi* como os de Goldman realizados entre os Cubeo do rio Caduyari, de Büzzi e Koch-Grünberg entre os Tukano, Reichel-Dolmatoff (1976) propõe uma síntese generalizante das etapas de rituais com caapi realizadas entre os indígenas do Uaupés:

Vários pedaços de cipó fresco da grossura de um dedo são macerados em um recipiente de madeira acrescentado-se em seguida água fria. O líquido é passado por um coador para limpá-lo das fibras e dos pedacinhos de casca, sendo recolhido em uma vasilha de cerâmica decorada, utilizada unicamente

para este fim. Ao anoitecer, os homens, adornados de plumas e com corpo pintado, reúnem-se no interior da casa comunal (maloca, onde, sentados em pequenos bancos, recitam, falam, cantam. Ocasionalmente, grupos de homens se levantam para dançar ao som de flautas de Pã, chocalhos de sementes secas e ao compasso de grandes tubos de madeira que são batidos contra o solo. (REICHEL-DOLMATOFF, 1976, p. 90)

A descrição apresentada por Reichel-Dolmatoff inclui a execução de instrumentos musicais e de coreografias. Os procedimentos de preparo do caapi, que exigem sua fragmentação em pedaços pequenos de cipó, seriam retomados em outras versões do relato mítico que também o personificam, como a dos Tukano, mas narram a fragmentação do seu corpo para o consumo dos participantes do ritual. Na versão *Desana Kehípõrã*, sem envolver explicitamente o sacrifício de Gahpi mahsãn, o entrelaçar dos trançados forma grafismos que intensificam os efeitos alucinógenos da bebida. A recepção ao recém-nascido acontece em meio às performances rituais realizadas na *diá baiá bẽ wi*. Embora não sejam citados cantos indígenas ou textualizados movimentos corporais de dança, ainda poderia ser localizado, no trecho de relato mítico, aspecto dramático-musical tal como a teoria da transculturação narrativa, de Ángel Rama (2008), identificaria nas citações de cantos e referências a execuções dramático-musicais similares à ópera em *Los ríos profundos*. Em *Antes o mundo não existia*, mencionam-se as presenças do *baiá* e dos dançarinos na *diá baiá bẽ wi*, mas delas apenas se destaca a performance do *kumu*, pois sua voz seria responsável por recitar, em desana, os nomes de desenhos de trançados. Os demais participantes do rito reproduzem simultaneamente os tremores da mãe que se deviam às dores do parto e os de Gahpi mahsãn gerados por sentir frio ao ser banhado.

A terceira edição de *Antes o mundo não existia* (2019), sob editoria de Anna Dantes, contém novas ilustrações produzidas por Tõrãmã Kehíri. A página que retoma a passagem da recitação dos nomes de trançados realizada pelo *Kumu* é seguida de uma ilustração que traduz cada termo desana para o seu grafismo indígena correspondente. As páginas seguintes ilustram a casa dos cantos de duas formas. Na primeira, com cobertura, os padrões correspondentes às palavras *whatĩyãduhkupu* e *bianuhtũ*¹⁸² são reproduzidos na frente da maloca onde se encontra uma porta por onde, segundo o texto ilustrado por ela, entrará a mãe de Gahpi mahsãn, após banhá-lo no rio. A segunda ilustração apresenta apenas a estrutura geral da maloca: seus esteios, dispostos em série, do maior para o menor, seguindo duas linhas que lhes sobrepõem e formam

¹⁸² A grafia de *whatĩyãduhkupu* e *ianuhtũ* segue, nesse parágrafo da tese, o padrão adotado pela 3ª edição de *Antes o mundo não existia* (2019) já que o comentário se baseia no texto e nas ilustrações dela. Tratarei da diferença de grafias entre a primeira e a segunda edição, na seção “Crítica, edição e transculturação narrativa” do quarto capítulo desta tese.

um triângulo sem base de forma a simular as linhas do “telhado” da maloca. Quatro grafismos também dispostos em série, do maior para o menor, percorrem, horizontalmente, a base dos esteios para simular a posição das esteiras no solo da maloca, abrigo do recém-nascido. Encontram-se, entre eles, padrões *pikaru* e *bianuhtũĩ* recitados pelo *Kumu*. No trecho da narrativa que acompanha essa ilustração, ativam-se os estados alucinatórios dentro da casa dos cantos. Abaixo dos títulos de capítulos da edição de 2019 de *Antes o mundo não existia* encontram-se esses grafismos horizontalmente dispostos. Como se observa na tabela seguinte, as grafias desses padrões de trançados se diferenciam da 1ª edição para as posteriores, dado que será analisado posteriormente:

TABELA 1: Grafias e traduções de padrões trançados.

Escrita e tradução de termos designadores de padrões de trançados nas edições de <i>Antes o mundo não existia</i> de 1980, 1995 e 2019:		
1ª edição (p. 66):	2ª e 3ª edições (1995,; 2019, p. 37).	Tradução nas 1ª, 2ª e 3ª edições:
<i>Alun gohsoli</i>	<i>Arũgohsori</i>	Quartos do beiju
<i>Whatin ñadubhku</i>	<i>Wahťyãduhkupu</i>	Joelho do diabo
<i>Biá ñahkoni</i>	<i>Biãñahkõrĩ</i>	Cabinho de pimenta
<i>Biá ñehtëni</i>	<i>Bianhhtrĩ</i>	Semente de pimenta
<i>Pika</i>	<i>Pikaru</i>	Losângulo sem tradução.
<i>Wahsun dëhpëri</i>	<i>Wahsũdhhpëri</i>	Galhos da árvore <i>wahsun</i> / <i>wahsũ</i> .

Dando sequência à análise desse acontecimento da narrativa a partir da primeira edição de *Antes o mundo não existia* (1980), sob o transe gerado pelo caapi, intensificaram-se suas visões baseadas na diversidade de cores dos trançados de arumã, na pintura do rosto do recém-nascido e, por fim, em seu cordão umbilical que toma a forma de cobras durante a alucinação. Enquanto elemento agregador de determinado povo, a língua multiplica-se devido ao excesso de visões provocado pelo entremear colorido dos trançados de arumã e pela pintura corporal. Ambos poderiam constituir uma espécie de pictografia, compreendida como uma pré-escrita relacionada aos produtos do grafismo indígena. Segundo a versão do relato mítico *Desana Kehípõrã*, as visões segmentariam e multiplicariam as línguas indígenas do alto Rio Negro de forma a se entrelaçarem, novamente, no ambiente multilíngue, devido à aplicação das regras da exogamia. Não se restringido ao espaço do solo que fundaria uma genealogia para a raiz, a própria forma da videira de *Banisteriopsis caapi* sugere esse movimento desorganizado de se espalhar e se tramar a outras espécies vegetais.

Segundo Berta Ribeiro (1995, p. 90-91), além de tomarem formas geométricas ou conterem alguma “iconicidade” que remeteria a referentes como plantas ou animais, os padrões

de trançado recorrentes nas cestarias desana associam suas formas às visões geradas pelo caapi. Cada padrão de trançado recitado pelo *kumu* também ativa a memória dos ouvintes. O efeito alucinógeno desse cipó é tema da passagem que aborda a ritualística, a cultura material e a temática do multilinguismo no alto Rio Negro no capítulo II da mitologia Desana (1980). A abordagem dos ritos e línguas indígenas é construída pelo relato mítico sob a base da cultura do trançado consolidada pela diversidade das cestarias indígenas. Determinados padrões trançados poderiam ser produzidos por etnias indígenas localizadas em diferentes regiões brasileiras ou mesmo padrões semelhantes que possuem interpretações específicas para os povos que os produzem (RIBEIRO, 1989, 70-71). Nas festividades denominadas dabucuris, utilizam-se balaios para intercambiarem bens entre convidados e anfitriões. Em *Os índios das águas pretas*, Berta Ribeiro (1995) expõe como a relação entre relatos míticos e desenhos dos trançados marcam culturalmente o território indígena do alto Rio Negro:

Não só na mitologia, mas também nos petróglifos das cachoeiras de toda a área estão presentes, como legado recordatório, os desenhos de trançados. Nas pedras da cachoeira de Ipanoré – sinônimo de cumatá em língua geral – que traduz a expressão *thompa duri* (cumatá, pedras) em tukâno e *siruli duri* (mesma significação em desâna), de onde foram tiradas as antigas gerações de todas as tribos uaupesianas, há um desenho de trançado em forma grega, chamado *whatin ësekepuri* (diabo, fantasma ou jurupari, joelho) em tukâno, *whatin ñaduhkupë* em desâna. (RIBEIRO, 1995, p. 93)

Em *Antes o mundo não existia* (1980), *whatin ësekepuri* nomeia, em desana, o ser invisível e barulhento a caminhar pela mata enquanto a tripulação sai da canoa da transformação. Os desenhos dos trançados de mesma denominação registram, no espaço geográfico de Ipanoré, o pictograma correspondente à figura mítica. Segundo Berta Ribeiro (1995, p. 94), o uso do termo *whatin*, equivocadamente traduzido pelos missionários como “demônio”, estende-se à composição dos nomes de outros objetos. Também demonizada, a flauta sagrada de paxiúba denomina-se *Wahtá*. Além disso, *Whatin* compõe o nome do tipiti, objeto trançado que se usa para extrair veneno da mandioca-brava. Se, no relato mítico, aspectos culturais como a menção aos objetos trançados, externo a ele, na área do alto Rio Negro, sempre estiveram expostos padrões trançados na superfície dos petróglifos. Constituem documentos históricos da presença indígena em seus territórios tradicionais, espaços submetidos a aparatos jurídicos, normas e técnicas escriturais de documentação consolidados pela cultura letrada.

Em “A mitologia pictórica dos Desâna”, Berta Ribeiro refaz um histórico da recepção etnológica desses petróglifos e da interpretação de sua iconicidade nas pesquisas de antropólogos como Koch-Grünberg e Reichel-Domatoff. O material (fotografias de petróglifos

e desenhos) de Koch-Grünberg (1910a; 1910b) esquematizaria iconografias relacionadas às figuras humanas que são retomadas em gravuras rupestres no rio Aiari e motivos de trançados (RIBEIRO, 2000). Para o segundo, constituem “símbolos gráficos codificados” de temas como as origens da humanidade e de rituais, a composição de cenas alegóricas nas quais atuam forças cósmicas além de signos e símbolos relacionados à fisiologia sexual (Cf. REICHEL-DOLMATOFF, 1978, p. 147 *apud* RIBEIRO, 2000, p. 47).

O ensaio de Berta Ribeiro (2000) ainda reproduz as interpretações (traduções) de “signos ideográficos” indígenas propostas por Reichel-Dolmatoff (1976; 1978) correspondentes, por exemplo, aos órgãos sexuais, ao útero fertilizado, ao sêmen, à canoa-cobra, às fratrias exongâmicas, ao sol como princípio fertilizador, ao maracá e aos bancos. O condicionamento da iconografia à experiência alucinógena, tal como propõe Reichel-Dolmatoff, foi questionado pela antropóloga, apoiada nas experiências de manifestações artísticas indígenas dela desvinculada. Outro exemplo foi recolhido por Berta Ribeiro (2000, p. 51) nos depoimentos dos primos Luiz Gomes Lana e Feliciano Lana. A antropóloga observou que, na elaboração de desenhos (RIBEIRO, 2000, p. 51), os Lana não se limitaram à produção de signos ideográficos. Mudam os padrões de representação humana, o que seria, segundo Gleiser Ribeiro (2000, p. 50), fato relacionado à interferência de outras linguagens, como a cinematográfica através do cinema e da televisão. Esse aspecto criativo da produção iconográfica de cunho teológico dos Lana é comentado pela antropóloga:

A pictografia dos dois primos Desâna fez com que os principais motivos de suas crenças míticas se tornassem visíveis e palpáveis. Feliciano foi mais longe ao transpor a dramatização do rito – a dança e o gesto – a uma nova ambientação: a folha de papel. São altamente expressivas suas representações do ritual em que faz a aproximação dos personagens como se estivessem em *close* diante da câmera ou quando mostra em perspectiva seus movimentos. Os 96 desenhos mitológicos de Feliciano Lana, ao serem montados em audiovisual, ganharam animação e sopro de vida.

Na qualidade de representação plástica de uma realidade fantástica, essa pintura teológica representou para seus autores um vínculo entre o mundo tribal e o mundo mais amplo que os rodeia e cujo poder ameaça tragá-los. Alfabetizados, líderes de sua aldeia e de outros grupos do rio Tiquié, estão conscientes de que as novas gerações abandonarão, paulatinamente, as tradições ancestrais, cabendo-lhes registrá-las de forma perene no papel. Em função disso, conferiram uma expressão plástica à imaginária que orienta sua cosmovisão. (RIBEIRO, 2000, p. 39)

Feliciano Lana realizaria a transposição da linguagem mitológica para a pictórica incorporando o *close* cinematográfico, a dramatização do rito ou construção de um roteiro pictórico de performance. Trata-se de uma tentativa de conferir expressão plástica à ameaça de

perda desse repertório oral. Nesse aspecto, relacionam e moldam a plasticidade cultural das linguagens mitológica, performática ou cinematográfica e pictórica nesses artefatos visuais de caráter transcultural narrativo. O ensaio “Escrita nas pedras, escrita no papel”, de Stephen Hugh-Jones (2016) pode contribuir para estabelecer mais relações entre as gravuras rupestres dos petróglifos e o conceito de transculturação narrativa com foco na sua abordagem à teoria dramático-musical.

Hugh-Jones (2016) realiza um levantamento de temas mais comuns à tradição oral publicada pela Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro restringindo-se aos grupos Arawak e Tukano. Associadas a cantos rituais, essas narrativas se dividem em três ciclos: origens primordiais; personagem ancestral divino e criação da humanidade. O primeiro ciclo posicionaria a grande maloca num espaço-tempo indiferenciado. No segundo, o surgimento do ancestral divino, com nomes variáveis para cada grupo, liga-se a rituais de iniciação. Essa figura e outras, como as mulheres, participam de uma série de eventos marcados nas figuras rupestres dos petróglifos. A criação dos homens, a divisão de unidades étnicas, as regras matrimoniais, a dispersão do grupo e a migração constituem o terceiro ciclo. Segundo Hugh-Jones (2016), encerram-se as narrativas com a “passagem do mito para a história”, ou seja, a entrada, na área, de “colonizadores, missionários, coletores de borracha e outros atores da sociedade colonial”.

As narrativas seriam acompanhadas de canto ritual ou do benzimento executado por determinado especialista (“cantor-xamã”, por exemplo). Hugh-Jones (2016) associa o canto-benzimento a formas iconográficas, como cestaria, pintura e inscrições nos petróglifos e na paisagem. Dispõe os cantos tukanos no eixo horizontal de locais ou casas de transformação, cada qual entrecruzada pela série vertical dos “nomes de “espíritos, ancestrais, espécies naturais e objetos rituais”, alguns representados nos petróglifos gravados nas rochas dos locais sagrados” (HUGH-JONES, 2016, [n.p.]). Os mitos narrativos apresentam disposição similar, pois as mudanças possibilitadas pela ação poderiam produzir variações ou repetições de lugares visitados. O mito simplesmente “falado”, mais “descritivo” e em “discurso indireto”, devido à inserção de informação que sua execução possibilita, contribuiria para produzir “chaves de interpretação” (HUGH-JONES, 2016, [n.p.]).

Os “dispositivos mnemônicos” dos cantos e das narrativas seriam preservados nas fachadas das malocas, na linguagem pictórica de objetos como os com padrões de trançado e os petróglifos, próximos aos cursos dos rios. Conforme já foi observado nesta tese, na leitura de *Los ríos profundos*, Ángel Rama (2008) localiza o entrecruzar de narradores paralelo aos rios cruzados de mito (discurso) e história (narrativa). Há o narrador etnógrafo, com uma voz que parece exercer função similar à do campo da etnografia de recolher, descrever e reorganizar

dados captados pela interação e cosmovisão do narrador situado em um discurso presente. Esta segunda voz, secundária no romance, incorpora e transforma trechos líricos ou referências à escrita epistolar e à tradução quéchua / castelhano. A mescla de idiomas, a musicalidade do texto arguediano e o “contraponto” de vozes narrativas são interpretados a partir da categoria espacial “rio” abordada em *Transculturación narrativa en América Latina*. Ilustradas pelo mapa de casas de transformação de *Antes o mundo não existia* (1980, p. 209), as conclusões de Hugh-Jones (2016) no que diz respeito à forma das tradições orais utilizarem corredeiras e petróglifos como “dispositivos mnemônicos” podem levar a relacioná-las ao entrecruzar proposto por Ángel Rama (2008) das categorias discurso (mito) e história (narrativa):

Os petróglifos são os traços dos ancestrais que foram impressos nas rochas do mundo quando elas ainda eram jovens e macias. Eles são aspectos ou dimensões do passado imutável sorrateiramente instalados no presente mutável, fornecendo assim uma ponte entre os dois. Espalhadas em sequências lineares ao longo do curso dos rios como contas em um cordão, as corredeiras indicam a passagem do tempo nas narrativas e cantos e nas viagens, histórias e processos de transformação aos quais essas narrativas e cantos se referem. Nos desenhos indígenas, as corredeiras são representadas como uma sucessão de casas, os locais de paragens da cobra-canoa ancestral, cujos passageiros vieram à terra seca para dançar, voltando depois para debaixo d’água à medida em que viajavam corrente acima de leste a oeste (veja figura 8). Novamente, os ancestrais moveram-se entre a água e a terra à medida que os petróglifos emergiram da água, e depois desapareceram quando as águas subiram com a jornada de leste para oeste, como uma viagem de transformação que leva do espírito para o humano e do passado para o presente. À medida que os cantadores recapitulam esta jornada nos seus cantos, comparam a ascensão de seus ancestrais das corredeiras a eles mesmos escalando uma série de degraus da água para a terra. (HUGH-JONES, 2016, [n.p.])

Os suportes dos pictogramas relacionados aos relatos míticos, num processo de tradução intersemiótica, poderiam variar em grafismos reproduzidos nos petróglifos ou mesmo em padrões de trançados que se repetiam na cestaria indígena. A recepção etnográfica e etnológica já procurava recolher, seguindo as variações de gêneros de escrita e metodologias dessas disciplinas, as narrativas orais relacionadas aos grafismos. Também retextualizadas por missionários, alcançariam uma dimensão estética narrativa no suporte livro em *Antes o mundo não existia*. Os grafismos, as fotografias de petróglifos disponibilizadas pela apresentação de *Antes o mundo não existia* (1980) e a recriação de sua cultura material em suas ilustrações constituem uma parte da iconografia indígena que passa pelas alterações próprias aos processos de edição da interface livro.

A transculturação narrativa decorrente da maleabilidade cultural das tradições orais e escritas em projetos editoriais promove inovações estéticas e linguístico-discursivas nos gêneros relato mítico ou romance. No campo político, as narrativas do relato mítico apresentam aos leitores não apenas um inventário cultural e linguístico da complexidade cultural do alto Rio Negro modelado pelo imaginário dos narradores *Desana Kehíporã*. As gravuras rupestres constituem dispositivos mnemônicos e históricos que registram a presença desses povos na região. Sua função de preservar o imaginário das tradições orais nesses sítios sagrados do alto rio Negro contrapõe-se às restrições dos procedimentos de regularização fundiária.

A demarcação de terras indígenas, administrada pelas instâncias do Estado, segue regulamentações estabelecidas por legislação ou documentos específicos. A comparação dos ensaios de Berta Ribeiro e Hugh-Jones, baseados em experiências com pesquisa de campo, retoma a questão territorial indígena tal como é abordada pelas pesquisas etnográficas e etnológicas e pelos estudos literários de Ángel Rama (2008) centrados no par mito e história e no conceito musical de contraponto. Bastidores políticos dessa problemática também podem ser localizados em trechos do discurso epistolar de Berta Ribeiro e Franz Knobloch justamente no período de montagem da primeira edição de *Antes o mundo não existia*.

3.2.4- Territórios e línguas indígenas

A pesquisa de Berta Ribeiro (1995) em *Os índios das águas pretas* aproxima o discurso oral do relato ao contexto cultural indígena de sua produção. Entretanto, é possível identificar já em 1980, período em que ainda imersa nas atividades relacionadas à edição e à divulgação da mitologia desana, a perspectiva da antropóloga sobre a questão territorial indígena é apresentada em sua correspondência. Além de conter comentários sobre os processos que envolvem a publicação do livro *Antes o mundo não existia*, de ser tomado por referenciais culturais e linguísticos indígenas, o discurso epistolar de Berta Ribeiro e Franz Knobloch constrói interpretações acerca das políticas indigenistas vigentes na década de 1980 no que tange especificamente à demarcação de terras indígenas. Numa carta enviada à antropóloga, o salesiano confronta o discurso emitido por representante da FUNAI, no qual se afirmava que nenhuma reserva havia sido demarcada na Amazônia, à aplicação do conceito de reserva indígena no documento referente à região do Rio Tiquié. Datada em 11 de maio de 1979, a epistola contém indagações tecidas mediante a leitura de documento assinado apenas pelo general Ismarth de Araújo Oliveira, presidente da FUNAI de 1974 a 1979:

Temos aqui uma contradição, que não sei de explicar. Tem também outra dúvida na própria mapa, adjunto ao decreto esta entre Rio Tiquié e entre Rio Papurí escrito: Reserva Florestal do Rio Negro. Se não esta erado Reservas Florestais são administradas pelo ministro da Agricultura. É proibido a habitação de gente nas reservas florestais. Na mapa e marcada e Reserva Indígena, mas não tem limites da Reserva Florestal. Podem acontecer, que num dia este fato vai dar dor de cabeça. Até agora a Reserva Indígena está marcada no mapa, mas não na terra. Quem se vai encarregar, de fazer isto. Disse ainda, o decreto definitório da Reserva Indígena não deve ser somente assinado pelo presidente da FUNAI, mas sim pelo próprio presidente da Republica. A intenção está longe, de ser definitiva decretada. (KNOBLOCH, Franz, 11 de maio de 1979).¹⁸³

Estabelecido no Governo de Castello Branco, o decreto Decreto-Lei no 200, de 25 de fevereiro de 1967 recorre à atribuição conferida pelo Ato Institucional nº 4, 2º § do artigo 9º, 2º §, que permite expedir decretos com força de lei sobre matéria administrativa e financeira. Segundo o decreto, ao Ministério da Agricultura, caberia organizar a vida rural, o que inclui atividades produtivas, como agricultura, pecuária e pesca, e controlar a reforma agrária¹⁸⁴. As atribuições do Ministério do Interior voltam-se ao desenvolvimento regional, à problemática dos territórios federais e à assistência indígena. As ações da FUNAI se articulariam a essas pastas no contexto de escrita dessa carta destinada à Berta Ribeiro.

Em 1978, textos da legislação indigenista federal seguiam o paradigma integracionista. A Emenda Constitucional nº 01, de 1969, propõe a “incorporação” dos “silvícolas” “à comunhão nacional”. Na lei 6001 de 19 de dezembro de 1973 - Estatuto do Índio-, promulgada também no governo Médici, o capítulo II, intitulado “Da Assistência ou tutela” estabelecia requisitos para “emancipar” indígenas do regime tutelar estatal. Constituem tais requisitos a idade mínima de 21 anos, o conhecimento de língua portuguesa e da cultura que envolvia a “comunhão nacional” além da imposição de se exercer “atividade útil” a essa “comunhão”.

O capítulo III, “Das Áreas Reservadas”, estabelece uma tipologia de áreas destinadas à posse e à ocupação indígenas. “Reserva indígena”, definida de “habitat”, é a área restrita à oferta de subsistência a esses grupos. Condicionada à preservação ambiental, a categoria “parque indígena” previa maior “integração” da União com os povos que o habitam sob a justificativa de que poderia ofertar assistência econômica, educacional e sanitária. Em área de “colônia agrícola”, permitia-se a exploração agropecuária cuja administração fosse submetida à órgão prestador de assistência a povos indígenas classificados como “aculturados”. Nesse

¹⁸³ A ortografia da carta manuscrita de Franz Knobloch foi mantida.

¹⁸⁴ O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) é uma autarquia criada pelo governo Médice mediante o decreto nº 1110, de 9 de julho de 1970.

aspecto, a legislação usa o argumento segundo o qual transformações culturais justificariam perdas de direitos. Isso talvez explique a posição tanto de Franz Knobloch quanto de Casimiro Bèkšta da necessidade de se manterem a integridade cultural desses povos na área nesse contexto histórico e político alterado na contemporaneidade.

Segundo o Estatuto do Índio de 1973, a demarcação de terras deveria ser orientada por órgão federal de assistência ao “índio” seguindo procedimentos indicados em decreto emitido pelo poder executivo. Cumprida a fase de demarcação, conforme o 2º artigo desse estatuto, o Presidente da República homologaria e registraria as terras demarcadas. A concepção de “reserva florestal”, citada no trecho da carta, aproxima-se mais do conceito de reserva biológica estabelecido na Lei das Florestas ou Código Florestal de 1965¹⁸⁵. Embora condicionada ao regime de preservação permanente, trata-se de área com floresta que integraria o Patrimônio Indígena de forma a garantir a manutenção de ambiente necessário às populações silvícolas estabelecidas nesse local. A comparação do mapa ao decreto leva o remetente a pressupor que existem contradições no uso dos conceitos de reservas florestal e Indígena. A noção de “Reserva florestal” se aplicaria à área brasileira localizada entre os afluentes Tiquié e Papurí. Indicou-se a “Reserva Indígena” no mapa onde se ausentam marcações dos limites da “Reserva Florestal”.

A não execução da etapa de demarcação indicaria que o documento assinado pelo presidente da FUNAI não seguiu os procedimentos necessários para se efetivar a regularização fundiária das terras indígenas. Segundo Knobloch, essa fragilidade documental facilitaria invasões, “destruição de florestas e da fauna” e desaparecimento dos indígenas que habitam essas áreas. O salesiano prevê críticas da comunidade científica, a exemplo de Warwick Estevam Kerr, à demora de atenderem às reivindicações de regularização fundiária situando sua enunciação como estrangeiro que avalia os possíveis prejuízos ambientais e sociais dessas invasões. Argumentos esparsos de Knobloch relacionados à legislação e à política ambientais se amparam geralmente em referenciais bibliográficos de Estevam Kerr favoráveis à preservação ambiental. Em missiva de 29 de setembro, por exemplo, solicita a Berta Ribeiro que consiga, junto a Kerr, cópia de relatório sobre desmatamento e exploração agrária na região amazônica.

Na carta datada em 29 de setembro de 1979, lembranças de “Luis Lana”¹⁸⁶ são repassadas pelo salesiano à Berta Ribeiro, junto à retomada da tópica referente demarcação de reservas indígenas. Franz Knobloch relata a expectativa frustrada de que Adhemar Ribeiro da Silva, novo diretor da FUNAI, comparecesse no alto rio Negro possivelmente para atender às

¹⁸⁵ Cf. Lei n. 4771, de 15 de setembro de 1965.

¹⁸⁶ Há variações na grafia do nome de origem portuguesa de Tōrāmã Kēhíri, como “Luis” e “Luiz”.

reivindicações das comunidades indígenas. Embora constata, nesse período, a ausência de invasões a territórios próximos ao Uaupés, Tiquié e Papurí, Knobloch prevê a ameaça de que ocorram caso não sejam realizados os procedimentos de regularização fundiária dessas terras. Da mesma forma, avalia negativamente a ampliação dos comércios em São Gabriel que poderia incentivar o consumo descontrolado de bebidas alcoólicas.

Intercalam a carta observações de Franz Knobloch sobre países hispano-americanos multilíngues que incorporaram mais “idiomas oficiais”, como quéchua e aimará na Bolívia restringindo o uso do guarani ao Paraguai. Não se mencionou o guarani entre as línguas indígenas bolivianas. Nesse trecho, a aplicação do conceito de “idioma oficial”, utilizado, por exemplo, em documentos oficiais, não condiz com a política linguística adotada por esses países nesse período. Além disso, preocupa-se em oferecer referencial bibliográfico de etnologia à destinatária, como o terceiro volume da série *Bibliografia Crítica da etnologia brasileira*, com publicação ainda prevista. O primeiro e o segundo volumes, publicados, respectivamente, em 1954 e 1968, e organizados por Herbert Baldus, e, na edição de 1984, em parceria com a antropóloga Thekla Hartmann.

A pesquisa sobre etnobotânica bororo de Thekla Hartmann o faz se recordar do trabalho realizado por ela de organização de materiais preservados no Museu Dom Bosco, atual Museu das Culturas Dom Bosco, fundado em 1951, em Campo Grande, pela Missão Salesiana de Mato Grosso. Encerram a carta agradecimentos pelo envio de mapas do Rio Negro publicados pelo Conselho de Geografia e Estatística. A resposta de Berta Ribeiro, datada em 29 de outubro do mesmo ano, é acompanhada do apêndice completo de *A terra Goytacá* e outros mapas. Nota-se, no trecho, que a comunicação entre Francisco Knobloch e Warwick Estevam Kerr é intermediada pelos repasses de referencial bibliográfico realizados pela antropóloga:

Só hoje, um mês depois que o senhor expediu sua carta, posso respondê-la. A biblioteca esteve sem funcionar porque a detetizara e outros contratemplos me impediram de tirar o xerox de todo o apêndice do livro do Lamago. Ficou pronto hoje e o envio em envelope em separado.

Infelizmente, não recebi resposta de minha carta ao dr. Kerr.

Remeto também

1. O mapa da área indígena do r. Uaupés e seus afluentes (redução) feito por Silverwood-Cope para a FUNAI que poderá ser-lhe útil. Tenho outra cópia.

2. 2 folhas do mapa do Amazonas: SA 19 - r. Içá; SA 20 - Manaus. As outras 2: NA Pico da Neblina e NA 20 Boa Vista estão com a localização que o senhor fez (e eu também) das aldeias Tukano, Baníwa, Yanomâmi e vou precisar delas. Estive no IBGE e não as encontrei. Mas vou ver se as consigo, do contrário tiro um xerox e lhe envio cópia das minhas. (RIBEIRO, Berta, 29 de out. 1979)

O relato etnográfico *Os makú: povo caçador do Noroeste da Amazônia*, de Peter L. Silverwood-Cope (1980), contém um mapa onde se localizam o rio Uaupés, denominado Vaupés no espaço colombiano; seus afluentes Tiquié, próximo a Pari-Cachoeira, e Papuri. As localizações de aldeias indígenas rasuradas nas folhas do mapa do Amazonas se devem aos esboços e discussões produzidos anteriormente por Francisco Knobloch e Berta Ribeiro. Facilitam a produção desse mapeamento anterior à missiva os contatos do salesiano com as comunidades indígenas e a própria formação de Berta Ribeiro em História e Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em 1953.

Os mapas enviados a Knobloch levam a pressupor que constituíram um conjunto de informações necessárias às comunidades ou às lideranças locais para fiscalizarem documentos produzidos pelos técnicos da FUNAI referentes à etapa de demarcação de terras. O reconhecimento dos limites geográficos das terras que integram essas aldeias indicados em publicações científicas tornaria mais consistente a reivindicação das assembleias e organizações indígenas. O terceiro item dessa enumeração de envios volta-se ao artesanato indígena, tema da tese *A civilização da palha: arte do trançado dos índios do Brasil*, de Berta Ribeiro, e aos fatos relacionados à publicação de *Antes o Mundo não existia*:

3. Num outro envelope mando todo o capítulo do meu trabalho sobre o trançado do rio Negro, que fará parte de minha tese de doutoramento. Gostaria muito que o senhor o lesse, embora seja muito longo, e anotasse os erros que acaso contenha e os acréscimos que achar por bem que eu faça. Gostaria também que conferisse as palavras em desana (com Luiz Lana) e em tukano com ele ou com outra pessoa para eu ter certeza de que não errei muito. Isso será uma boa ajuda para o meu trabalho. Assim o senhor não se sentirá em débito para comigo pelas revessas que lhe tenho feito. Depois de lido e corrigido o capítulo, peço que me devolva para que eu integre as correções no original. Se estiver interessado numa cópia poderei mandar essa de volta mais tarde. Ela não pode ser divulgada por fazer parte da tese.

4. Espero que venha mesmo ao Rio e possamos conversar sobre vários assuntos. Há duas ou três semanas, os jornais publicaram que o atual diretor da FUNAI estava demissionário. Houve uma grita geral para que ele permanecesse no cargo porque, apesar de sua origem - ex-diretor do DNER - foi o melhor diretor que apareceu nesse ótimos 15 anos na FUNAI. Mando-lhe uma cópia do telegrama que recebi do diretor do DGPC, da FUNAI, em que ele agradece a iniciativa de publicar o livro do Luiz. Aliás já deve estar em provas. (RIBEIRO, Berta, 29 de out. 1979)

No item 3 da carta, Berta Ribeiro procura interlocução com o salesiano que contribuía para rever sua tese e intermediar a correção das notas de tradução de *Antes o mundo não existia* sobre as quais tratarei na segunda parte deste capítulo. Os envelopes da antropóloga enviados

ao destinatário encontravam-se carregados de cartas, mapas e cópias das relações de viagem com finalidades variáveis. O objetivo das solicitações de Knobloch seria revisar as relações de viagem dos tapuitingas para problematizar a passagem dos jesuítas pela Amazônia numa perspectiva do arquivo e do documento. Visada mutuamente pelo salesiano e pela antropóloga, a finalidade do envio de mapas poderia consistir em embasar um contra-argumento favorável a uma demarcação de terras indígenas no noroeste do Rio Negro sem perdas territoriais. O discurso epistolar de Berta Ribeiro e Dominique Buchillet também entrelaça reflexões políticas às tópicas sobre demandas mais técnicas exigidas pela etnografia e edição de relatos míticos.

4 – CATÁLOGO DE EXPOSIÇÃO E EDIÇÃO CRÍTICA

Este capítulo trata das dificuldades da pesquisa etnográfica vivenciadas por Berta Ribeiro e Dominique Buchillet. Fragmentos do discurso epistolar de três missivistas, confrontados a outros referenciais bibliográficos, contêm indícios de que a mediação desses interlocutores foi marcada pela contenda e pela disposição de manterem o diálogo. Na primeira parte do capítulo, analiso as cartas de Berta Ribeiro, Dominique Buchillet e Casimiro Bèkšta. O centro da polêmica se concentra no texto produzido por Berta Ribeiro para o catálogo de exposição “Os índios das águas pretas: uma área cultural no noroeste do Amazonas”, que provoca as revisões do salesiano. Entretanto, o diálogo e a exposição se mantêm em prol da divulgação das tradições orais.

Para situar melhor a persona de Casimiro Bèkšta nesse diálogo, o capítulo explora também a sua atuação educativa no alto Rio Negro a partir de uma entrevista oferecida por ele que se parece com o gênero oral relato de experiência. Na segunda parte do capítulo, serão confrontadas as edições de *Antes o mundo não existia*, suas ilustrações, notas de rodapé e apropriações de palavras indígenas retiradas do manuscrito ou, no caso da primeira edição, acrescentadas a partir de pesquisa. A comparação se concentra, principalmente, nas edições que contaram com revisões de Berta Ribeiro e Dominique Buchillet.

4.1 Duas antropólogas no alto Rio Negro

Berta Ribeiro e Dominique Buchillet mantiveram um longo diálogo epistolar próximo ao lançamento de *Antes o mundo não existia*, em 1980, que se seguiu de 1980 a 1991. Nessas cartas, foram trocados referenciais teóricos de antropologia, informações que poderiam poupar o deslocamento de ambas além de reflexões relacionadas à demarcação de terras indígenas e às dificuldades das pesquisas de campo geradas por serem mulheres. A produção intelectual das antropólogas contribui para elucidar tópicos desenvolvidas pela escrita epistolar ao tratar de temas como a regularização fundiária de terras indígenas e o incentivo à mineração na área do alto Rio Negro.

Além de recorrer à análise de gêneros técnico-científicos produzidos por Buchillet e Gleiser Ribeiro, foi necessário buscar teses de antropologia atualizadas, publicações de autoria indígena e textos retirados dos arquivos digitalizados pelo Instituto Socioambiental para contextualizar o discurso epistolar tomado pela interferência de outras vozes nem sempre solidárias ao trabalho por elas desempenhado. Foram pesquisados, a partir desses materiais, os

nomes de pessoas citadas nas cartas. Na etapa seguinte, articulei, ao diálogo delas, as poucas cartas trocadas entre a antropóloga brasileira e o padre salesiano Casimiro Békšta devido às dificuldades de interlocução de ambos que não inviabilizaram as publicações de *Antes o mundo não existia*. Esse resultado demonstra a grande habilidade dos mediadores de, apesar das posições diversas no que tange à avaliação dos métodos de divulgar a obra, manterem uma interlocução ativa.

4.1.1- Experimentos do laboratório Tukano

Em “Jogo duro na Cabeça do Cachorro”, Carlos Alberto Ricardo (1991) recupera o contexto político de 1987 a 1990 marcado pelas reivindicações indígenas de demarcação de seus territórios. Situa também a atuação de Dominique Buchillet junto às comunidades do alto Rio Negro não restrita à participação no processo de edição das mitologias indígenas. Nesse período, intensifica-se a presença do exército e das mineradoras na região devido à implementação do Projeto Calha Norte (PCN) em 1985, estabelecido sob sigilo por Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), no governo de José Sarney. Faziam parte do GTI o Ministério das Relações Exteriores (MRE), o Ministério do Interior (MINTER), Ministérios Militares, o Ministério da Fazenda e a Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional (CSN), coordenada pelo general Rubens Bayma Denys.

O projeto se autoconceituava como planejamento integrado de ação governamental que visava inicialmente desenvolver “socioeconomicamente” a região norte das calhas dos rios Solimões e Amazonas. Entre os objetivos enumerados no PCN, encontravam-se a defesa das fronteiras nacionais, as promessas de promover o “desenvolvimento” da área e executar a delimitação e a demarcação de terras indígenas. Seu viés de desenvolvimento se autodenomina uma expansão do “colonialismo” que visaria fixar o contingente populacional na área com o fim de preservá-la ocupada. Prioriza a atuação governamental e a presença militar na Faixa de Fronteira a exemplo das regiões do alto Rio Negro, alto Solimões e alto Traíra. Tratados de cooperação com Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname e Guiana Francesa previam ações de combate ao narcotráfico, estudos que ampliassem ligações rodoviárias desses países e trabalho conjunto de demarcação de fronteiras realizado por Comissões Mistas.

A formação de organizações que representassem interesses indígenas é também intensificada com o apoio da pastoral da Igreja Católica. Contudo, as lideranças indígenas foram mobilizadas pelo CSN para tornarem mais aceitáveis as demandas de mineradoras e do PCN. Segundo Ricardo (1991, p. 101-102), a aplicação de recursos e benefícios do PCN às “colônias

indígenas”, anteriormente restrito às colônias agrícolas, aproximava o CSN das lideranças indígenas. A mobilização desses interlocutores indígenas pelo Conselho facilitava a instauração de unidades militares na área. A demarcação de terras indígenas condicionava-se a não adesão desse espaço à linha da fronteira internacional e à facilitação das atividades mineradoras, agropecuárias ou extrativistas, a depender da característica de cada área. Em 1987, perante as lideranças comunitárias da Assembleia, militares delimitaram as áreas que receberiam “benefícios” do PCN. Os garimpos indígenas localizados na serra do Traíra deveriam reunir apenas indígenas residentes na área.

Pari-Cachoeira foi a área escolhida para implementação do modelo de divisão territorial em Colônias e Florestas Nacionais que previa estabelecer corredores de terra. Evitando a demarcação física, essa proposta insatisfez os tukano residentes na área devido à interferência do espaço já por eles dominado e à possível facilitação de invasões através desses corredores. A Portaria Interministerial de 26 de janeiro de 1988 subdividiu a área de Pari-Cachoeira destinada à posse permanente indígena em três Colônias e duas Florestas Nacionais. Segundo Ricardo (1991, p. 103), esse documento oficializaria o acordo da União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (Unirt) com a empresa Paranapanema estabelecido em 1986. O acordo estipulava que essa mineradora deveria colaborar financeiramente com projetos comunitários ao ser liberada para executar as atividades minerais, autorizada por alvarás, limitadas à região sul referente ao rio Traíra e às áreas dos municípios Japurá e São Gabriel da Cachoeira. Essa negociação mais restrita, a partir de julho de 1988, alcançaria os povoados de Tacuá e Iauaretê na Assembleia do Triângulo Tukano que resultou na assinatura de documentos para adoção do modelo Colônias e Florestas Nacionais.

Posteriormente, a especificação “indígena” para as colônias das áreas de Pari-Cachoeira foi eliminada pela portaria nº 88 de 20/11/89. Houve um ciclo de homologações de quatorze áreas indígenas encerrado no final de 1990. A Paranapanema abandona a área, o que leva a desativação dos serviços da mineradora e, por conseguinte, ao aumento de invasões de garimpeiros não indígenas nos territórios dessas comunidades. Henrique Castro Tukano, líder de Pari-Cachoeira, relata a Carlos Alberto Ricardo, em 1987, os bastidores das reivindicações de demarcação dos territórios tradicionais indígenas e a interferência de mineradora na área. As comunidades indígenas interessadas na demarcação deveriam produzir mapas repassados à FUNAI que localizassem os limites reivindicados. O tamanho da área seria constantemente contestado pela fundação, posicionamento conduzido sempre com a finalidade de reduzir territórios indígenas, principalmente os localizados na faixa de fronteira.

Em 1984, indígenas já realizam garimpo artesanal na Serra do Traíra, atividade interrompida devido ao aumento do fluxo de garimpeiros não indígenas e ao início das atividades da Paranapanema nos rios Solimões, Papori e Traíra. Segundo Castro (1991, p. 117), a permanência da mineradora na área se deve às promessas descumpridas como a de facilitar a demarcação de terras indígenas. Essa mesma promessa foi usada para tornar o Projeto Calha Norte aceitável embora gerasse insatisfação a exclusão, nesse conjunto, das terras de fronteira habitadas por indígenas. As motivações e o impacto das propostas de regularização fundiária estabelecidas pelo estado de forma dependente à execução do PCN foram retomados mais detalhadamente por Dominique Buchillet (1992) em “*Le laboratoire Tukano du projet Calha Norte*”¹⁸⁷. No alto Rio Negro, já havia uma forte reivindicação de regularização fundiária, iniciada em 1971, organizada por lideranças indígenas da família linguística tukano.

A resposta a essas reivindicações viria com o decreto presidencial nº 94 946, em 1987¹⁸⁸, responsável por diferenciar indígenas não aculturados, com direito a reservas indígenas, de aculturados. Essa distinção seria eliminada do texto constitucional de 1988. Os territórios do segundo grupo seriam regularizados sob o termo “colônia indígena” e as áreas localizadas em faixas de fronteira constituiriam Florestas Nacionais (FLONAS). Segundo a antropóloga, tais medidas garantiriam a extração de recursos madeireiros e minerais das FLONAS por empresas sem resguardar o repasse de seus recursos aos povos com direitos territoriais à área explorada. A delimitação dos territórios indígenas estabelecida pelo PCN para Pari-Cachoeira reduzia a medida proposta anteriormente pela FUNAI e expropriava territórios indígenas.

Além disso, os benefícios sociais prometidos pelo projeto relacionados à saúde e à educação reaproveitavam a estrutura já implantada pelas missões para, gradualmente, desincumbir os salesianos dessas funções. A argumentação de Buchillet define o modelo de regularização fundiária de Pari-Cachoeira a partir da metáfora “laboratório tukano” por se tratar de experimento introdutório à política indigenista estipulada pelo projeto Calha Norte para a região. Conduzido principalmente pelo Conselho Nacional de Segurança, o PCN visaria à ocupação militar das fronteiras brasileiras localizadas no Norte da Amazônia e à assimilação econômica dos povos indígenas.

¹⁸⁷ O artigo “*Le laboratoire Tukano du projet Calha Norte*”, de Dominique Buchillet, foi publicado no número especial da revista *Ethinies Droits de l’Homme et Populations* de 1992 e apresenta a versão reduzida “Pari-Cachoeira: o laboratório tukano do Projeto Calha Norte” publicada em Aconteceu Especial 1987/1988 pelo CEDI, disponível no acervo digital do Instituto Socioambiental.

¹⁸⁸ Cf. decreto nº 94 946, de 1987 em comentário de Haroldo Lima publicado pelo *Diário da Assembleia Nacional Constituinte* em abril de 1988, p. 9608.

No seminário XIII encontro Anual da ANPOCS, realizado em 1989, foi apresentado o relatório “Os índios do rio Tiquié (AM) e o projeto Calha Norte”, de Berta Ribeiro. A retomada realizada pelo relatório dos dados levantados pelo artigo de Dominique Buchillet contou com o acréscimo de informações sobre as tecnologias indígenas. Os grupos Tukano, Desana e Hohodene as aplicariam ao artesanato ou à produção predominantemente de subsistência centrada na pesca e na horticultura itinerante, que exigia rodízio de terras cultivadas. Berta Ribeiro (1989) relaciona a maior fixação das comunidades indígenas na região à dependência de produtos alimentícios externos devido ao aumento da demanda desses grupos por pescado e hortaliças.

Segundo o relatório, a descoberta e exploração de ouro na serra do Traíra foi controlada inicialmente pela UCIRT (União das Comunidades Indígenas do rio Tiquié). A garimpagem restrita à exploração aurífera de superfície era realizada num rodízio entre as famílias indígenas fixas à serra independente de autorização especial, esta concedida apenas a indígenas do Uaupés e baixo Tiquié num prazo fixo de um mês. Caberia à mineradora o extrativismo aurífero em camadas profundas da serra devido à sua dependência de maquinário e de conhecimento técnico (RIBEIRO, 1989, p. 12). O contato intercultural dos indígenas do alto Rio Negro com a exploração de minérios modificaria a perspectiva cultural de uso do solo. Seu uso não seria mais restrito ao plantio de hortaliças. Ocorre transculturação similar com a levantada por Fernando Ortiz, pois, no caso da região do alto Rio Negro, a aplicação do conceito não se limitaria à análise da produção em larga escala de produtos agroindustriais. As atividades de garimpo, classificadas em artesanal e em larga escala, dizem respeito ao extrativismo mineral e a seus impactos ambientais.

No que tange à redução da educação ofertada pelos salesianos nesse período, o relatório não deixa de mencionar a base individualista de seu sistema de ensino, com efeito de “despersonalização” e de “desadaptação” de indígenas e caboclos por ignorar a cultura local. Ao final, Berta Ribeiro (1989, p. 17-18) levanta três hipóteses, migratória, realista e da resistência, para os possíveis efeitos do Projeto Calha Norte. Se o projeto favorecer determinadas lideranças, previa-se uma intensificação de ondas migratórias em direção à Colômbia. A hipótese realista ofereceria um campo de supostas alternativas às comunidades indígenas. Escolhia-se entre a ameaça de desmembramento da terra indígena em pequenos lotes destinados individualmente a famílias, a eliminação de parte do território indígena incluído na faixa de fronteira ou de, no caso da exploração da jazida localizada na serra do Traíra, além da autorização para a Paranapanema explorar parte da área desde que oferecesse algum benefício aos *sibs* e permitisse que explorassem a outra parte. O relatório se encerra com a defesa da

última hipótese da resistência que consistia em lideranças indígenas buscarem apoio de instituições da sociedade civil, amparados pela Constituição, para anular a Portaria Interministerial que trata das Colônias Indígenas e das FLONAS.

Sem especificar quais fatos poderiam apontar para a adoção da terceira hipótese, Berta Ribeiro a exemplifica com a referência geral ao caderno do *Porantim* nº 120 de julho e agosto de 1989. O termo “*Porantim*”, retirado da língua *sateré-mawé*, pertencente ao tronco Macro-tupi, significa “remo, arma, memória”. Trata-se de um boletim informativo de missionários e indígenas ligado ao CIMI que foi criado em 1979. A política indigenista adotada durante o governo de José Sarney é alvo de denúncias desse periódico. A matéria intitulada “*Ejsa ya ditare. Ejsa ya*”, em língua tukano, traduzida por “Nós queremos nossa terra”, segue essa linha. Informa como ocorreu a organização de assembleias indígenas no alto Rio Negro que incluíam os Tukano, Desana, Tariana, Pirá-Tapuia, Tuyuca, Wanana e Arapaso. As assembleias objetivavam organizar o movimento reivindicatório desses grupos direcionado ao Governo Federal para que fosse realizada a demarcação das terras em faixa contínua e mantida a área de territórios tradicionais indígenas. Além disso, na mesma matéria, a Unidi (União das Nações Indígenas do Distrito de Iauareté), liderada pelo Desana Flávio Vieira Carvalho, solicitou a suspensão de Portarias Interministeriais que definiam as áreas de Iauaretê como Colônia Indígena e de Uruçu, esta como Floresta Nacional.

O relatório demonstra que, nove anos após a primeira edição de *Antes o mundo não existia*, a produção intelectual de Berta Ribeiro ainda se dirige à problemática territorial das comunidades indígenas do alto Rio Negro. Por sua vez, o artigo de Dominique Buchillet, situado no final da década de 1980, antecedente ao seu trabalho de revisão da segunda edição publicada em 1995, expõe as manobras políticas de redução de direitos territoriais indígenas denunciadas por lideranças como Henrique Castro Tukano. As publicações de ensaios ou artigos antropológicos como os de Carlos Alberto Ricardo e Dominique Buchillet, o texto de cunho institucional tal como o relatório preparado por Berta Ribeiro em 1989, e as matérias em periódicos que seguem a linha editorial do *Porantim* permitem uma aproximação maior ao contexto político, histórico e social do alto Rio Negro.

Os textos materializam, no âmbito da cultura escrita, os efeitos dos contatos interculturais de antropólogos e missionários do CIMI com os povos indígenas e da escolarização problemática inicialmente impulsionada pelos salesianos. Nesse aspecto, a resistência indígena, não restrita às manifestações políticas marcadas pela oralidade e pela performance, tomam forma nesse tipo de imprensa recuperado também pela pesquisa de Graça Graúna (2013, p. 27). Artigos do *Porantim* foram consultados pela intelectual indígena para

localizar a adoção de uma “política etnocida” direcionada aos povos indígenas no período de 1985 a 1990. Ainda presa à concepção de segurança nacional voltada ao conceito de soberania que prioriza a proteção de fronteiras, essa linha política favorecia grupos constituídos por latifundiários, empresários ligados aos setores madeireiro e de extração mineral.

A produção de documentos oficiais objetivava reduzir o território indígena, principalmente na área de fronteira. Se as matérias do *Porantim* textualizam, nos moldes dos gêneros jornalísticos, os conflitos resultantes dessas outras formas de colonialismo aplicadas, na década de 1980, a territórios indígenas, o relato mítico de *Antes o mundo não existia* constitui exemplo da moldagem plástica e criativa do histórico violento da colonização e das práticas de etnocídio cultural. Em sua primeira edição, o capítulo “Como viviam os *pahmelin mahsá* em suas terras”, que trata das divisões dos *sibs* (clãs) em malocas distribuídas no alto Rio Negro, mescla as temáticas míticas aos conflitos gerados pelo colonialismo. A figura mítica Ëmëkho mahsãn Boléka guardava numa *kuásulu* (cuia) a figurinha ou réplica de Ngoamãn (Yebá ngoamãn / terra, criador), correspondente ao Criador ou Yebá ngoamãn (terra, criador). Outros objetos ligavam-se à cuia grande, como o suporte de panela e a panela de pimenta que pertencia à mulher de Boléka. O simbolismo desses dois utensílios utilizados no preparo de alimentos geralmente conduz a associá-los à fertilização.

A invasão dos missionários e outros forasteiros nos territórios dos *sibs* é recuperada pela cosmovisão do imaginário indígena. Segundo o relato mítico, Ngoamãn passava as manhãs na cuia e, à noite, vivia em sonho, sob os disfarces de padre ou de homem branco, com a mulher de Boléka e outras casadas, mulheres oriundas de outros grupos étnicos, conforme as regras da exogamia. Sua localização na cuia, durante o sonho, figurativiza a fecundação dessas mulheres que ocorre com a mescla do sêmen de Ngoamãn ao do marido indígena. A concepção dessas mulheres mantém a descendência no campo do regime de patrilinearidade indígena. Essa mistura constitui ato de proteção para Boléka e os outros maridos, pois dele resultaria o nascimento de uma criança “sábia” e “adivinha”.

Os efeitos do caapi em rituais, a exemplo das alucinações, conduzem o imaginário mítico a um plano onírico. Os disfarces de Ngoamãn figurativizam o colonialismo resultante da interferência dos missionários e não indígenas no imaginário dessas narrativas. Ato violentos tipificam um grupo de brancos, tais como as quatro tentativas de invasão à maloca de Boléka e a retirada de seus poderes. Na quarta tentativa, ocorrem o estilhaçamento da cuia causado por tiro de espingarda disparada pelos invasores, o deslocamento forçado de Boléka para outras regiões e a substituição de seu posto de liderança Desana pelo irmão. O signo

“riqueza” contrapõe-se à ameaça de manutenção da descendência patrilinear: os enfeites deixados por Boléka, transportados na canoa da transformação, constituiriam a humanidade.

Moldada pela cosmovisão do relato mítico indígena e pelos processos de retextualização, tradução e revisão aplicados ao livro, a memória violenta desses atos políticos-culturais colonialistas é integrada à composição desse exemplo de transculturação narrativa. A interferência do histórico de colonização na memória cultural das tradições orais indígenas é incorporada ao suporte livro como “ato de imaginação e interconexão”¹⁸⁹ memorial. Relançado em 1995, sob revisão de Dominique Buchillet, *Antes o mundo não existia* apresenta o mesmo capítulo sob seguinte título: “História de Umakomahsã Boreka no tempo dos Portugueses”. Na segunda edição, as grafias dos nomes “Boléka” e “Ngoamã” modificam-se para “Boreka” e Gõãmã. A principal alteração consistia em relacionar os acontecimentos narrados pelo relato mítico explicitamente com as invasões coloniais portuguesas: “De acordo com a história do Brasil, esses Brancos seriam os bandeirantes. Depois deles, chegaram os Brancos que agarraram a gente” (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, 1995, p. 59). Ao relato mítico, poderia-se aplicar a metáfora “laboratório geográfico” da transculturação ortiziana utilizada para analisar as interferências territoriais do colonialismo em Cuba, as mudanças de perfis étnicos e dos modos de plantio de tabaco e de cana-de-açúcar.

O projeto de incentivar a extração aurífera realizada por mineradoras na serra do Traíra e a prática do garimpo já afetavam os modos produtivos e interferiam na operacionalização dos procedimentos de regularização fundiária dos indígenas do alto Rio Negro a partir de 1985, com a instauração do Projeto Calha Norte. O termo “laboratório tukano”, estabelecido pelo artigo de Dominique Buchillet, associa, ao campo da experiência, à aplicação de um modelo de exploração cuja execução se ampara em documentos oficiais. Esses gêneros textuais próprios aos domínios discursivos jurídico e instrucional normatizavam os procedimentos de regularização fundiária de terras indígenas para favorecerem a ocorrência de invasões e a exploração da área por mineradoras.

4.1.2- Miniexposição “Os índios das águas pretas”

¹⁸⁹ Cf. abordagem da memória como “ato de imaginação” em *Arquivo e repertório*, de Diana Taylor (2013). Taylor (2013, p. 125-126) analisa como Emilio Carballido, em *Yo también hablo de la rosa*, aborda a memória intermediária a partir do sensorial. Nessa peça, a memória cultural se constituiria como “ato de imaginação e interconexão” que incorpora a memória de forma sensorial (sensual). Sua leitura liga, no campo da memória, o que é da esfera do privado a práticas sociais (TAYLOR, 2013, p. 126).

As semelhanças das perspectivas de Dominique Buchillet e Berta Ribeiro sobre as falhas das políticas indigenistas do Projeto Calha Norte resultaram de uma relação de trabalho aprofundada, gradativamente, em várias cartas. Datada em 13 de abril de 1980, a carta enviada a Berta Ribeiro, de Brasília, inicia o diálogo epistolar de Dominique Buchillet com a antropóloga brasileira. A primeira edição de *Antes o mundo não existia* foi publicada no mês de junho desse mesmo ano. O exórdio da carta constitui-se de breve currículo no qual se apresenta como graduada em Antropologia pela Universidade de Nanterre, em Paris, que seguia a orientação do antropólogo Patrick Meugot. A justificativa para escrever-lhe seria estudar o xamanismo de um grupo Tukano do rio Uaupés ainda não selecionado. Pedia contatos que pudessem ajudá-la em sua pesquisa a ser desenvolvida nessa região conhecida por Berta Ribeiro. Buchillet se mostra interessada em receber cópias da produção científica da antropóloga. Trata-se do artigo “A arte do trançado dos índios do Brasil”, e da introdução “Os índios das águas pretas”, parte de *Antes o mundo não existia: a mitologia heroica dos índios Desâna*, ainda não publicado.

Os registros dos encontros iniciais entre a antropóloga francesa e os desanas aparecem na carta de 23 de abril de 1980 enviada de Manaus para Berta Ribeiro. Embora o texto relate o contentamento de Umusi Pãrökumu e Tõrmãmãm Kêhíri ao se depararem finalmente com a edição no prelo de *Antes o mundo não existia*, ainda não divulgada a outros grupos desanas, aponta a necessidade de melhor estruturação para se evitar problemas de compreensão no capítulo “Como viviam os *pahmelin mahsá* em suas terras”, segundo orientações dos próprios autores indígenas e da antropóloga francesa. Na edição de 1995, revisada por Dominique Buchillet, essa reestruturação consistiu em segmentá-lo nos subtítulos “Grupo de Boreka”, “Grupo de Uari Ñamiyoariru”, “Grupo de Dubayaru”, “Grupo de Tõrmãmãm Kêhíri” e “Os avôs de Boreka”. A segmentação foi enfatizada pelo novo título do capítulo “A divisão dos Umukomahsã”. Observaram também através da carta de Buchillet que faltaria à primeira edição acrescentar ao capítulo o desconhecimento de três grupos, modificação efetivada em 1995.

Além desses apontamentos de revisão, a carta registra as limitações éticas à contribuição editorial e à pesquisa de campo de Dominique Buchillet estabelecidas pelos narradores desanas já na década de 1980. Embora Berta Ribeiro tivesse enfrentado resistência para tomar notas sobre o mito, Luiz Gomes Lana flexibiliza posições mais tradicionais mantidas por Firmiano Arantes Lana. A mediação da antropóloga no processo de textualização e tradução da narrativa “Como as mulheres se apoderaram das *talósu waí ngoá* (flautas sagradas)”¹⁹⁰ é negociada e

¹⁹⁰ Ver título deste mito na edição de 1980 de *Antes o mundo não existia*.

aceita: “Por insistência minha Luiz Lana, sem consultar o pai, me ditou o episódio do roubo de flautas sagradas pelas mulheres” (RIBEIRO, 1980, p. 24). Essas narrativas integram o conjunto cosmogônico reunido sob convenção “culto do Jurupari” e as cerimônias de iniciação masculina que circulam no noroeste amazônico entre os Târiana, Tukano, Desana e Barasana. Restringem-se aos homens a produção desses instrumentos de sopro e a sua execução musical.

Na primeira edição de *Antes o mundo não existia*, o título do capítulo “Como viviam os *pahmelin mahsá* em suas terras” define papéis de cada grupo em cerimoniais indígenas seguindo a versão *Desana Kehípõrã*. Outros indígenas se interessam em publicar as mitologias de seus respectivos *sibs*. A carta cita o nome Álvaro Fernandes Sampaio correspondente a de Álvaro Tukano (Doéthiro), uma das lideranças indígenas que participou da fundação do Movimento Indígena Brasileiro. As reivindicações desse movimento durante a Assembleia Nacional Constituinte resultaram em artigos e capítulo dedicados aos direitos indígenas na Constituição Cidadã de 1988. A menção a Álvaro Tukano na carta não trata das movimentações culturais indígenas impulsionadas no alto Rio Negro, intermediadas inicialmente por missionários e antropólogos. Para dimensionar os desdobramentos do interesse desse intelectual pela 1ª edição de *Antes o mundo não existia*, retomarei sua perspectiva sobre as mediações indigenistas.

Publicado pelo Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) em 1987, *A linguagem e a resistência do índio tucano*¹⁹¹, escrito em 1983, é um relato autobiográfico, com teor testemunhal, que tomaria forma mais consistente em *Doéthiro: Álvaro Tukano e os séculos indígenas no Brasil*, de sua autoria, organizado pelo cineasta Frank Azevedo Coe e publicado em 2010 pela Ed. Do Autor. Na publicação de 1987, o autor¹⁹² avalia o papel duplo involuntariamente desempenhado pelos antropólogos, indigenistas e missionários. Define antropólogo como o analista profissional de assuntos indígenas que pode exercer papel desfavorável às comunidades ao disponibilizar, em suas pesquisas, informações usadas para a FUNAI controlar politicamente comunidades e lideranças indígenas.

É também alvo de suas críticas a atração de alguns antropólogos e indigenistas, sem citar nomes, pelas plantas e bebidas cerimoniais lançando a elas uma perspectiva desvinculada de contextos rituais próprios à cultura indígena: “As drogas e as bebidas dos índios não são para serem folclorizadas ou tomadas em lugares indevidos” (TUKANO, 1989, p. 9). Como suas posições sobre atividades de determinados grupos direcionadas aos povos indígenas sempre

¹⁹¹ Respeitou-se a grafia da palavra “Tukano” tal como foi escrita em *A linguagem e a resistência do índio tucano*.

¹⁹² Na capa de *A linguagem e a resistência do índio tucano*, o nome e sobrenomes do autor seriam Álvaro Doethiro Tucano com grafia atualizada para “Doéthiro Tukano”.

oscilam em apontar seus efeitos negativos e positivos, admite que é possível tolerar a pesquisa de antropólogos se favorecessem o “diálogo” com instituições de apoio às reivindicações autóctones, atuassem em defesa da demarcação de terras indígenas além de denunciarem arbitrariedades de funcionários da FUNAI, de coronéis e multinacionais.

Por sua vez, o livro de 2010 retoma o contexto sociocultural e político do alto rio Negro além dos bastidores políticos de onde se projetou o Movimento Indígena na década de 1980. Filia-se ao projeto “Séculos Indígenas no Brasil”, iniciado por Álvaro Tukano e Frank Azevedo Coe. Propunham-se a documentar a movimentação política e os saberes tradicionais de lideranças indígenas e suas comunidades. A temática ambiental tomaria projeção devido à *Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Eco-92 / Rio-92)*, realizada no Rio de Janeiro. Paralelamente, ocorreu a *Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento*, na Aldeia Kari-oca, para elaborar documentos encaminhados à ONU onde constam reivindicações indígenas.

Álvaro Tukano integrou os quadros de coordenadores da conferência da ONU de 1992. Em 1993, iniciou sua série de viagens demandadas pelo projeto “Séculos indígenas no Brasil”, acompanhado por Frank Azevedo Coe e Paulo Metz, cinegrafista e fotógrafo, para coletar relatos, documentos e imagens de aldeias indígenas localizadas em diferentes regiões do Brasil. Posteriormente Ailton Krenak e mais mediadores indígenas, de diferentes etnias, formados pelo Centro de Pesquisa Indígena, participaram da iniciativa. Decorre desse projeto a montagem de exposições de Cultura Indígena, a exemplo das primeiras realizadas nas cidades de Porto Alegre e Rio de Janeiro em 2005.

Doéthiro: Álvaro Tukano e os séculos indígenas no Brasil apresenta sua perspectiva a respeito da entrada de missionários, garimpeiros, madeireiros e comerciantes no alto rio Negro. Avalia a atuação do CIMI além dos efeitos das políticas indigenistas empreendidas pelo Serviço de Proteção ao Índio e, posteriormente, pela FUNAI. Esses temas mais políticos deixam-se entrelaçar de relatos sobre as rotinas das aldeias indígenas. Há o ritual dos Yawanawá no qual se consumia caapi para dialogar com os espíritos, a realização de danças e cantos, as caçadas organizadas em grupo, as atividades de pesca, preparo da terra para plantio e colheita, a partilha e produção de alimentos.

O relato retorna ao seu processo de escolarização. Nascido em 1963 na aldeia de São Francisco, Álvaro Tukano foi levado pelo pai, Casimiro Lôbo Sampaio (Ahkito)¹⁹³, ao Colégio Dom Bosco, localizado no distrito de Pari-Cachoeira. Em 1967, desloca-se para São Gabriel

¹⁹³ Segundo Daiara Tukano (2020), seu avô Ahkito foi rezador, Bayá e mestre de cerimônia que preservava as tradições e história do povo *Yepá Mahsã*.

da Cachoeira e passa a estudar no Colégio Dom Pedro Massa, ambiente onde alunos de diferentes regiões falavam Tukano e Língua Geral Amazônica. Conclui o curso de magistério em 1974 para lecionar nas escolas das missões onde estudavam alunos tukano.

Segundo a apresentação assinada pela Coordenação Geral do Projeto Séculos Indígenas no Brasil (2014, p. 8), *Doéthiro* mesclaria duas “linhas melódicas”. A linha do relato autobiográfico de Álvaro Tukano, no qual instaura a sua perspectiva do Movimento Indígena Brasileiro, fundida à relacionada aos conhecimentos geográfico e ecológico provenientes da cultura indígena. O pertencimento cultural ecológico do intelectual indígena não o impediria de aceitar a posição favorável de lideranças dos Tukano, com a empresa mineradora Paranapanema, em 1986, a exploração econômica de recursos naturais do subsolo que poderiam ser extraídos da Serra do Traíra¹⁹⁴.

A coleção Tembetá, constituída por doze volumes lançados pela editora Azougue, compõe um panorama das cosmovisões e do pensamento indígenas expressos por seus porta-vozes. Um de seus volumes foi dedicado a Álvaro Tukano em 2017. Nesse mesmo ano, relatos míticos dos *Ye'pa Masa* foram publicados por Álvaro Tukano na editora Ayó, de Brasília, em *O mundo tukano antes dos brancos: um mestre tukano*. A referência a seu nome na carta de Dominique Buchillet, em 1980, parece indicar que o lançamento de *Antes o mundo não existia* incentivaria publicações posteriores de autorias indígenas.

Segundo a carta de 1980, Álvaro Tukano, interessado em publicar o início de seus registros sobre a mitologia dos Tukano nesse período, pediria ajuda para Luiz Gomes Lana. Em *Doéthiro*, difere o modo acadêmico de exposição do modo prático em que ocorre a transmissão de conhecimento tradicional indígena, de pai para filho. Para Álvaro Tukano (2010, p. 23), a “tecnologia” da escrita, aplicada à publicação de *Antes o mundo não existia*, documentaria e preservaria esse “patrimônio cultural”. A Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, projeto editorial iniciado pela segunda edição de *Antes o mundo não existia*, reuniu gradualmente as mitologias dos demais grupos dessa região.

A carta de Buchillet trata também das limitações éticas às pesquisas etnográficas estabelecidas pelos autores desana à sua pesquisa de campo. Umusi Pãrökumu resistia em ditar as “rezas” à antropóloga por constituírem conhecimento tradicional que não deveria ser repassado aos brancos. Seu discurso é reproduzido pela carta de Buchillet (1980): “Nós vamos nos mesmos fazer nossa antropologia”. Berta Ribeiro enfrentou a mesma resistência que se repete contemporaneamente em dois estudos de antropologia dedicados aos desana dessa área.

¹⁹⁴ Cf. notícia publicada pelo periódico *A crítica* sob o título “Tukano defende Traíra e aculturação indígena”, assinada por Isaac Amorim em 25 de novembro de 1986.

Iconografias do invisível: a arte de Feliciano e Luís Lana, de Larissa Lacerda Menendez (2009), retoma a sua pesquisa de campo realizada junto à comunidade de São João Batista, onde residiam os artistas Feliciano Pimentel Lana e Luiz Gomes Lana¹⁹⁵.

Pesquisas de campo desenvolvidas em terras indígenas são acompanhadas pela FUNAI e pela FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) além de, geralmente, contarem com intermediações do Instituto Socioambiental (ISA). Na primeira reunião com a comunidade desse povoado, em 2002, Menendez (2009) obteve a autorização para realizar a pesquisa de campo. Aulas de português e matemática destinadas a público adulto interessado em prestar vestibular foram as contrapartidas oferecidas pela antropóloga para a comunidade. Iniciou as aulas durante a sua segunda viagem a São João Batista, já hospedada na residência de Luiz Gomes Lana.

Segundo Menendez (2009, p. 17), embora Tõrmãmã Kêhíri lhe permitisse fotografar parte dos artefatos e objetos ritualísticos da casa por ele colecionados e colher informações sobre seu uso ritual, condicionou a colaboração a pagamento. A antropóloga contrargumentou que o Estatuto da FUNAI não previa esse tipo de pedido além de lembrá-lo da contrapartida combinada na reunião comunitária. Esse diálogo expõe a dificuldade de negociar direitos patrimoniais coletivos sob objetos rituais confrontados aos individuais do *kumu*. Seu impacto parece ser a alegação de indisponibilidade de tempo do anfitrião para ceder informações. Alertou a antropóloga do risco da má recepção caso as buscasse com moradores da comunidade.

À medida que acrescenta mais contrapartidas à comunidade, Menendez (2009) estabelece o vínculo de confiança com Tõrmãmã Kêhíri. A oferta de aulas de pintura, a revisão do projeto Maloca Museu e o exercício da observação participante foram fundamentais nesse processo. Da mesma forma, a tese *Transmissão e circulação de conhecimentos e políticas de publicação dos Kumua do Noroeste Amazônico*, de Samir Ricardo Figalli de Angelo (2016), usa estratégias de convencimento para que *kumua* desana de diferentes clãs (*sibs*) colaborassem. Explicitou os objetivos da pesquisa de campo no termo de consentimento aos participantes.

Objeto de estudo de Angelo, a coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, iniciada pela segunda edição de *Antes o mundo não existia*, seguia o padrão de publicar as narrativas orais de um *kumu*, especialista na mitologia de seu povo que contava com os filhos letrados na função de intérpretes desse discurso responsáveis por realizar a transcrição inicial dos relatos míticos.

¹⁹⁵ Em *Iconografias do invisível: a arte de Feliciano e Luís Lana*, o nome do autor desana apresenta a seguinte grafia “Luís Gomes Lana”. Na ficha catalográfica de *Antes o mundo não existia*, Larissa Lacerda Menendez, edição de 2019, o nome apresenta a grafia Luiz Gomes Lana. Optou-se por seguir a grafia da edição mais recente.

Antropólogos complementavam esse processo ao revisarem e editarem o material. Seu recorte confrontaria a edição desses livros às práticas de transmissão de conhecimentos rituais, o que demandou divulgar o conteúdo das entrevistas de cada *kumu* aos demais participantes para evitar discórdias entre os grupos motivadas pelas versões divergentes das cosmogonias.

Primeiro *kumu* contatado, o artista visual desana Feliciano Pimentel Lana (*Sibé Kehíri*) expôs-lhe a relação de entrelaçamento entre mitos, publicados na Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, e rituais. Os ensinamentos de *kumua* lhe foram transmitidos pelo sogro e pelo genro. Para ensinar ao antropólogo, Feliciano Pimentel Lana propôs simular o modo tradicional de transmissão de saber que se desenvolve preferencialmente entre o *kumu* e seu filho. Sob o controle do *kumu*, o processo de transmissão gradual e o silêncio do professor deveriam ser respeitados pelo aluno. A negativa em responder perguntas do aprendiz caracterizaria esse ensinamento progressivo. O objetivo dessas condições, segundo Ângelo (2016, p. 47), seria estabelecer uma “relação de confiança” do *kumu* com o aprendiz.

Américo Castro Fernandes (*Diakuru*), próximo *kumu* entrevistado, transmitia seus conhecimentos apenas em desano. A esposa Jane e a filha Elza interpretavam os benzimentos, a primeira, traduzindo-os de desana a tukano para a segunda interpretá-los na língua portuguesa, levando-os à compreensão do antropólogo. Angelo (2016, p. 144) reconhece a contrariedade do *Kumu* com essa “cadeia de traduções” justificada pela ausência de proteção às mulheres em ouvir esses assuntos marcada por contradições, pois essa linha patrilinear de transmissão de conhecimentos xamânicos incluiria variantes. As transmissões de conhecimento ritual poderiam ocorrer de tios paternos para sobrinhos; seguindo formas paralelas como as mediante pagamento ou mesmo um processo de aprendizagem complementar no qual o aprendiz ouve diálogos sobre mitologia e rituais de benzimento de *kumua* pertencentes a outros *sibs* nas rodas de *ipadu*. Alguns *kumua* também ensinavam benzimentos às filhas sem tornarem esse ato público. A biografia de Américo Castro Fernandes exemplificaria a ocorrência de transmissão de benzimento de parto pela via materna e os demais por meio de seus tios-avôs.

O aprendizado do *kumu* Raimundo de Castro Galvão seguiria a transmissão na linha patrilinear, considerada a mais completa. Por isso deslegitima *kumua* que aprenderam fora do padrão. Segundo Ângelo (2016, p. 132), a mudança no processo tradicional de transmissão de conhecimentos se deve à destruição das malocas e à interferência dos missionários católicos na educação de pré-adolescentes e adolescentes indígenas enviados aos internatos. Iniciador do projeto editorial de publicação das cosmogonias do alto Rio Negro, assim como os demais *kumua*, Luiz Gomes Lana negocia a colaboração em pesquisas de campo com os antropólogos de forma a alcançar contrapartidas satisfatórias. A carta de Dominique Buchillet para Berta

Ribeiro registra o princípio dessas interlocuções entre os indígenas e as antropólogas já na década de 1980. A pesquisa de campo proposta em Ângelo (2016), devido a sua dupla formação em antropologia e direito, ofereceria as contrapartidas de auxiliá-lo juridicamente sobre questões que envolvessem direitos intelectuais dos desana, coletivos e individuais, e de facilitar as negociações de Luiz Gomes Lana para publicar a terceira edição de *Antes o mundo não existia*.

O discurso epistolar das antropólogas Berta Ribeiro e Dominique Buchillet evidencia a resistência do narrador especialista em ditar às mulheres determinados saberes restritos aos homens. Por exemplo, na carta, Dominique Buchillet reconhece que lhe seria negado o acesso às rezas do *kumu* devido às formas de transmitir a tradição patrilinear. Definida como “aliada”, Madalena, a esposa de Firmiano Arantes Lana, parece convencê-lo a participar da pesquisa de Buchillet dedicada à antropologia médica. O discurso epistolar capta também a vontade dos indígenas de fazerem sua própria antropologia. Anteriormente à formação de quadros de antropólogos desana ou tukano, distingue, dessa forma, a pesquisa em antropologia sob perspectivas indigenista e indígena. Essa disposição de produzir uma antropologia indígena, praticada por indígenas, amplia a perspectiva de Ángel Rama direcionada, em *Transculturación narrativa en América Latina*, à Literatura. Para os desana, trata-se também de alcançar o polo de produtores do discurso disciplinar antropológico.

Se retoma a dívida das disciplinas acadêmicas com as sociedades pesquisadas por criarem conceitos a partir delas, conforme observa Viveiros de Castro em *Metafísicas canibais* ao confrontar os aparatos conceituais da antropologia de Lévi-Strauss e da filosofia pós-estruturalista de Deleuze e Guattari. O objetivo desana citado na carta de restringir a divulgação de sua cultura a pesquisadores desse contexto situaria sujeito e discurso indígenas no lugar daquele que pesquisa antropologia. Segundo a missiva, Buchillet interessava-se em compreender os mecanismos de cura e os sopros xamânicos. Berta Ribeiro escreve carta a Márcio Souza, datada em 10 de junho de 1980, na qual expõe os objetivos da pesquisa da antropóloga francesa:

Apresentando-lhe Dominique Buchillet que está indo à aldeia desana de S. João estudar xamanismo. Animei-a a ir a essa aldeia e a fazer com Luiz e o pai dele o trabalho que fiz antes em relação à sua mitologia. Isto é, fazê-los escrever as rezas, os cantos, os ritos e publicá-los em seu nome. Desse material ela tirará dados para a sua tese de doutoramento e as interpretações que julgar pertinentes. (RIBEIRO, Berta. 1980, 10 de junho, Rio de Janeiro).

Destaca-se, no trecho, a contrapartida da pesquisa de campo de Buchillet que seria a continuidade do projeto de edição do repertório oral desana. Na mesma missiva, além de Berta Ribeiro enviar o catálogo da exposição “Os índios das águas pretas: uma área cultural no noroeste do Amazonas”, realizada em 12 de julho, propõe uma minixposição desse material em Pari-Cachoeira sob a curadoria de Buchillet. Nesse caso, o objetivo parece ser aproximar as comunidades indígenas da pesquisa de campo, fazê-las tomarem conhecimento de seus resultados. Carta de Dominique Buchillet a Berta Ribeiro relata desde os procedimentos que envolvem a produção desse tipo de exposição até a sua recepção. No exórdio, a remetente precisa a data de sua chegada a Pari-Cachoeira em 15 de julho de 1980. Encontrava-se há poucos dias na missão para aguardar uma festa e, aproveitando-se disso, pretendia montar a minixposição ainda que o padre Francisco Knobloch estivesse em viagem nesta data. A data manuscrita de 2 de agosto do mesmo ano assinala a margem superior do datiloscrito. Esse detalhe poderia indicar a duração do tempo de permanência no povoado ou o critério de inserção da carta numa série para arquivá-la.

Além da referência à minixposição, a carta registra o pedido de autorização a Henrique Castro, tuxaua Tukano de Pari-Cachoeira, para realizar uma exposição similar na Universidade Federal do Acre. A referência a essa importante liderança tukano exige a retomada de *Doéthiro* e documentos preservados pelo acervo digital do ISA. Para abordar a problemática da “destribalização”, Álvaro Tukano se restringe a apresentar um panorama de seus efeitos e da oposição interna a ela a partir de seu próprio clã (*sib*) *Hāhusirō Iremiri Pārāmerā* avaliando interferências institucionais externas, a exemplo da cooptação de lideranças indígenas pela Ação Católica, e internas, advindas de determinadas famílias indígenas.

O presidente tukano da Ação Católica, Venceslau Padilha, que manteve influência política entre 1940 e 1960 sob as aldeias indígenas, impulsionava o movimento messiânico na região. *Kumua* e pajés, figuras ligadas diretamente às práticas rituais, reivindicaram a manutenção das cerimônias tradicionais. Segundo Álvaro Tukano (2010, p. 145), seu avô João Sampaio (Erēmiri) retransmitiu conhecimentos míticos a Venceslau Padilha de forma a modificar a atuação do sobrinho, até que este se desligasse da Ação Católica. De *Doéthiro*, retira-se a informação de que, embora Henrique Castro fizesse parte dos quadros da Ação Católica, agiria no sentido de favorecer a formação de assembleias indígenas em Pari-Cachoeira para organizar demandas relacionadas à demarcação de terra e manter os saberes e as cerimônias tradicionais (TUKANO, 2010, p. 146-147).

Segundo a carta de Buchillet (15 de julho de 1980), será justamente Henrique Castro quem revisa dados de fotografias que compõem as séries da exposição de Pari-Cachoeira. Da

série sobre a Maloca, observa que a janela fotografada fazia parte de habitação localizada em São João. Indica erro de localização na ficha de uma casa comunal onde mulheres fiavam tucum situada nesse mesmo povoado. Chama-lhe atenção também aquilo que considera “erros” apresentados pelos desenhos de Firmiano Lana, aparentemente dissociados de hábitos cotidianos ou do repertório mítico da região. Discorda da posição de uma mulher, assentada, de pernas cruzadas, pois seria inabitual às indígenas.

Em outro desenho, Castro rejeita as vestimentas do padre e do homem branco, figuras que ilustram, em *Antes o mundo não existia* (1980), a saída dos tripulantes da *pahmelin gahsilu* (canoa da transformação). O padre e, mais a frente, o homem branco, encontram-se em cima de uma linha perpendicular à outra, formando uma espécie de rio. Na margem, onde se situam essas figuras, encontra-se Ëmëkho sulã Panlãmin, sem indumentária e enfeites, em dimensões menores do que os outros. Simula, com essas proporções e distância, a ordem dada por Ëmëkho sulã Panlãmin ao padre de acompanhar o homem branco em seu deslocamento para o Sul.

A correção de Henrique Castro reafirmaria a perspectiva da cosmogonia indígena Tukano, segundo a qual, na origem do mundo, os homens, inclusive o padre e o homem branco, sairiam da canoa da transformação nus. Um dos contra-argumentos de Buchillet à crítica do tuxaua se basearia na perspectiva Barasana: as figuras vestidas habitualmente mudavam de pele. O argumento que realmente o convence é desconectar a ilustração dos mitos de origem. A imagem não corresponderia exatamente ao princípio da criação do mundo.

A recepção dos visitantes à miniexposição também compõe o depoimento de Dominique Buchillet na carta. Cópias de fotografias dos petróglifos e serpentes urutus retiradas das montagens de pranchas de Theodor Koch-Grünberg despertaram grande interesse dos visitantes. A seleção desse material iconográfico se deve à passagem da expedição ao Noroeste amazônico realizada pelo americanista alemão junto ao assistente Otto Schmidt, brasileiro filho de imigrantes alemães, entre 1903 a 1905. Estiveram no Rio Negro e seus afluentes Içana e Uaupés, denominado Vaupés, na Colômbia, além de Querari, Cuduiari e Tiquié.

A expedição de Koch-Grünberg reuniu uma série de desenhos, fotografias de indígenas, seus artefatos cerimoniais, ornamentos, objetos ligados ao preparo de alimentos, à caça ou à pesca, canoas, petróglifos, paisagens, coleções de borboletas, amostras de rochas e plantas além de registros manuscritos reunidos. Artefatos indígenas colecionados integram o acervo do Museu Etnológico de Berlim. Dessas informações decorreu a etnografia *Zwei Jahre unter den Indianern (Dois anos entre os índios do Noroeste do Brasil)*, de Koch-Grünberg, publicada em outubro de 1910. No que tange à recepção especificamente indígena, Buchillet supõe a

satisfação do público, embora reconheça a dificuldade de medi-la, pois não dominava as línguas desana e tukano para compreender seus comentários durante o percurso à exposição.

Em carta datiloscrita, em francês, com a data manuscrita de 6 de agosto, Dominique Buchillet relata que Firmiano Lana e Luiz Gomes Lana se ofereceram para ensiná-la Desana e Tukano. A partir desse tópico, reconhecendo a ausência de formação em linguística, pretendia se aprofundar no estudo da língua desana para montar sua gramática. O encerramento da exposição na Universidade Federal do Acre e a montagem da minixposição em São João são brevemente informados para Berta Ribeiro na carta.

A carta-resposta de Berta Ribeiro, de 21 de agosto de 1980, enviada do Rio de Janeiro, inicia-se justificando a demora em respondê-la. Acumularam-se três cartas de Buchillet e duas de Luiz Gomes Lana devido à viagem para rever a irmã Genny Gleiser nos Estados Unidos. Embora não consiga precisar se 23 títulos de *Antes o mundo não existia* foram encaminhados para a caixa postal de Pari-Cachoeira ou para o endereço de Márcio Souza, Berta Ribeiro avisa sobre o envio realizado pela editora Cultura. Três livros se destinariam a Souza, e os vinte restantes seriam de Luiz Gomes Lana.

Pede a Buchillet que agradeça as correções de Henrique Castro às legendas de fotografias da exposição. No que tange à figura da mulher e às vestimentas do padre e do homem nos desenhos de Luiz Gomes Lana, a remetente argumenta a favor do respeito à livre “interpretação do artista”, perspectiva localizada em seus estudos antropológicos e etnológicos de arte indígena. Em “A mitologia pictórica dos Desâna”, explica como o ato de desenhar realizado pelos autores indígenas pai e filho, induzidos, construía uma “transcrição figurativa do mito da criação” que possibilitou a compreensão ou complementação das lacunas da narrativa mítica ainda oralizada. A transcrição figurativa constituiria um processo de “transposição do texto oral para uma “narrativa gráfica”” (RIBEIRO, 2000, p. 35). Se, segundo Berta Ribeiro (2000, p. 36), os desenhos, associados ao “consciente coletivo”, dariam forma a um “modelo cultural imaginário”, ao se confrontarem as mitologias gráficas de Firmiano Arantes Lana e Luiz Gomes Lana, verifica-se a diferença e a individualidade do plano de expressão dos autores desana.

Constituem tópicos da carta a impossibilidade de lançar *Antes o mundo não existia* na reunião da Associação Brasileira de Antropologia ou mesmo de deslocar os autores desana ao evento a ser realizado no Rio de Janeiro. Berta Ribeiro distingue o trabalho de coleta de dados florísticos a ser realizado por Luiz Gomes Lana para o INPA da proposta de Dominique Buchillet. A antropóloga francesa pretendia colaborar com a revisão e edição das “rezas” desana para que fossem publicadas sob a autoria indígena. A preocupação da remetente em apontar a

diferença do estudo florístico para a etnografia das “rezas” se deve à relação desses temas, pois as plantas se integram aos rituais indígenas. Aconselha-a a insistir na aprendizagem do desana a fim de facilitar o andamento da pesquisa etnográfica.

O movimento difícil de aproximação entre os narradores indígenas e antropólogos nas décadas de 1980 e 1990 foi gradualmente modificado para uma relação em que se reconhece, nos planos individual e coletivo, o valor do repertório cultural de cada *sib*. A sua proteção exige que os intelectuais indígenas negociem contrapartidas responsáveis por viabilizarem projetos de forma a inverter, a partir do suporte livro, o percurso da transculturação tradicional missionária, de caráter aculturativo.

As demandas das pesquisas etnográficas estabelecidas pelas lideranças locais e das comunidades nelas envolvidas constituem tópicos das cartas de Berta Ribeiro e Dominique Buchillet. O catálogo da exposição “Os índios das águas pretas: uma área cultural no noroeste do Amazonas”, por exemplo, seria alvo da revisão radical de Casimiro Békšta. Para compreender melhor como a argumentação do padre salesiano se constrói em carta enviada à Berta Ribeiro, retomarei a transcrição do relato de Békšta, entrevistado pelas perguntas curtas de outros padres salesianos. Embora, nessa entrevista em moldes etnográficos seja possível identificar a performance de seu trabalho missionário, em grande parte, destoante do projeto civilizatório salesiano anterior ao *Decreto Ad Gentes sobre a atividade Missionária da Igreja*, o religioso rejeita o sincretismo cultural. Ainda que facilite a transculturação narrativa das tradições orais para os suportes consolidados pela cultura letrada, parece argumentar favoravelmente à manutenção da rigidez cultural apresentada em grupos situados entre linhas de contato intercultural, principalmente no que se refere à diferenciação das práticas e narrativas rituais autóctones e cristãs.

4.1.3- Línguas e rituais indígenas no internato

Disponível no acervo digital do Instituto Socioambiental, a transcrição da entrevista concedida em 1978, Casimiro Békšta retoma a sua formação iniciada na Lituânia, no período da ditadura stalinista, a fuga para a Alemanha, o exercício da docência neste país e a transferência, entre 1950 e 1951, para a missão do rio Negro em São Gabriel da Cachoeira, onde conhece o padre Antônio José Góes, diretor dessa sede de 1950 a 1952. Durante o trajeto de barco ao Brasil, toma contato com o idioma português na variante europeia por intermédio de livro, mesmo prevenido de que aprenderia errado se o consultasse. O relato dessa introdução ao contexto educativo e à cultura dos povos indígenas amazônicos já registra a preocupação

inicial de professores estrangeiros recém-chegados aos internatos aprenderem o português brasileiro.

A passagem dos contextos educacionais alemão ao amazônico exige-lhe a adequação da sua oratória. Se, segundo a entrevista, as reclamações de alunos alemães repassadas pela administração escolar o levariam a aumentar o volume de voz e a apresentar um discurso instrucional mais diretivo e explícito, o contexto linguístico e sociocultural amazônico impõe-lhe nova adequação. Reduz o volume de voz no decorrer da docência em São Gabriel da Cachoeira para atender os internos. Gradualmente, Békšta observa a circulação do nheengatu (Língua Geral Amazônica) em conversas de alunos indígenas que discretamente desobedeciam a proibição de usá-la no internato. Reconhecendo a inadequação dos regulamentos salesianos, propõe-se a aprender clandestinamente essa língua de trânsito para as demais do alto Rio Negro:

Tentei aprender esta língua estranha. Aí que criou amizade. Criou... Todo mundo queria ensinar. Então eu pedia uma lenda, eu tomando nota, pronunciando, então a estória do jabuti. Depois encontrei um livro de 1890, de Couto [de] Magalhães: O selvagem. Lá encontrei a mesmíssima lenda que os meninos agora contaram. Foi quando percebi que o negócio é sério. Então usando o livro de Couto [de] Magalhães, depois descobri o manuscrito do Stradelli, o dicionário, gramática, tendei identificar a língua deles, porque o Stradelli tem de toda a Amazônia. Uma mistura, a informação dele não é muito segura. São todas palavras verídicas, mas faladas em regiões diferentes, tem que selecionar na hora para saber de onde é. Então aquela amizade, aquele gosto. Eles me falaram cada tradição. Com confiança eles começaram a contar a vida deles, então eu percebi que era outro mundo. (BÉKŠTA, 1978, p. 1)

Nessas primeiras pesquisas bibliográficas, Békšta recorre ao curso de língua geral *O selvagem*, de José Vieira Couto de Magalhães, e aos estudos etnográficos e linguísticos produzidos por Ermanno Stradelli, intelectuais ligados às atividades desenvolvidas, no Segundo Reinado, pelo Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB). Seguindo os moldes do ideário da ilustração e da ideologia do progresso, o projeto civilizatório de construção da identidade nacional desse período fomentava produções intelectuais que incorporassem povos indígenas às configurações política e jurídica nacionais (BORGES; MEDINA; MONTEIRO, 2012). As práticas discursivas dessas produções disponibilizavam referenciais bibliográficos articulados à finalidade político-ideológica de preservar a unidade territorial do Segundo Império, principalmente em áreas fronteiriças ou ameaçadas de decréscimo populacional.

Orientações sobre o material acompanhada de revisão bibliográfica, de uma abordagem econômica que justifique o estudo do nheengatu e da análise do papel do intérprete nas sociedades indígenas introduzem a primeira parte do manual de Couto de Magalhães.

Resultante de pesquisa científica publicada em 1876 e apoiada por Dom Pedro II, discursos político-pedagógicos da introdução de *O selvagem* dirigidos aos usuários do compêndio apresentam argumentação favorável a tornar a mestiçagem o elemento condutor da assimilação cultural dos povos indígenas. Nesse aspecto, a seção introdutória aplicaria o conceito de nação predominante no Segundo Império. Segundo Rodrigo Turin (2011, p. 783-783), os discursos etnográficos oitocentistas produzidos nesse contexto histórico recortados da produção intelectual associada ao IHGB revisitam divisões, parentescos e origem histórica das populações indígenas, anteriores à colonização portuguesa, visando à possibilidade de estabelecer métodos de catequização.

A seção de *O selvagem* intitulada “Ao leitor” reafirma o objetivo pragmático da obra: propiciar a aprendizagem simultânea do português e do nheengatu aos missionários estrangeiros ou nativos. O compêndio lança o seguinte questionamento a leitores estrangeiros: “Como é que o missionário, pobre estrangeiro que não conhece o português, que vem para cá em idade avançada, há de aprender línguas indígenas?” (MAGALHÃES, 1876, p. 11). Ao facilitar a interlocução do missionário recém-chegado com os indígenas, o manual cumpre o objetivo didático-pedagógico explícito de propiciar condições para a formação de um corpo de intérpretes autóctones que, por dominarem as demais línguas indígenas, ensinariam a modalidade oral do idioma português ao seu grupo étnico além de mediar a comunicação de não indígenas e autóctones.

Assim expressa nos recursos didático-pedagógicos do manual, a política linguística integracionista do Segundo Império recorre à catequização como instrumento de “pacificação” ou “domesticação” desses povos, termos recorrentes no discurso didático-pedagógico de Magalhães (1874, p. 8). Tal perspectiva filia-se aos objetivos político-pedagógicos do jesuíta Antonio Ruiz de Montoya no que diz respeito ao ensino da língua guarani desenvolvido no contexto paraguaio: “onde houver um língua (um intérprete) é uma tribo mansa” (MONTOKYA *apud* MAGALHÃES, 1876, p. 11).

A parte prática do manual baseia-se em método linguístico-pedagógico de ensino de línguas estrangeiras difundido, no século XIX, pelas obras de Heinrich Gottfried Ollendorff. Seguindo essa metodologia, a produção das sequências didáticas do manual de Couto de Magalhães utilizava perguntas e respostas artificiais para compor um diálogo curto duplicado em colunas bilíngues nheengatu / português (fig.3). Em seguida, explica-se, numa metalinguagem em língua portuguesa, os tópicos gramaticais presentes no diálogo. Na terceira seção, em língua portuguesa, reproduzem-se novas frases com os verbos das perguntas-respostas nas quais se acrescenta mais vocabulário. Numa quarta seção, traduzem-se os

enunciados para o nheengatu. À medida que as lições avançam, os tópicos gramaticais se tornam mais complexos, e acrescenta-se maior vocabulário aos diálogos.

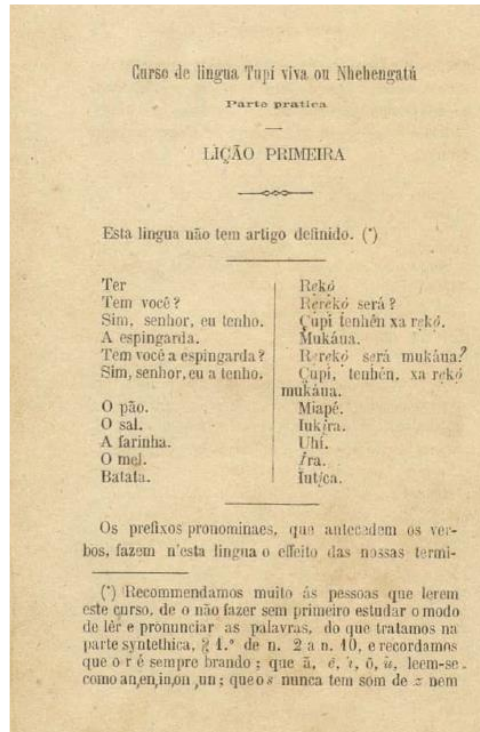


Fig.3: Colunas do diálogo em nheengatu / português e metalinguagem gramatical na 1ª lição da parte prática.

Fonte: MAGALHAES, 1876, p. 44.

Parte mais etnográfica de *O selvagem*, o título “Mitologia Zoológica na família tupi-guarani” faz referência à obra do filólogo e orientalista Angelo de Gubernatis, que publicou mitologias védicas em *Zoological Mythology or the Legends of Animals* (1872a; 1872b), agrupando-as nas seções “animais da terra”, “animais do ar” e “animais da água”. Couto de Magalhães (1876) coleta mitos indígenas em suas viagens ao Pará e pelo rio Amazonas para publicar os que associariam valores morais e aspectos físicos a animais. Propõe-se a localizar o “código moral” tupi nessas lendas seguindo seu critério etnográfico-linguístico, segundo o qual o mito constituiria um estado anterior à consolidação em forma de fábula ou conto popular. Em *O selvagem*, os gêneros decorrentes do mito e a população mestiça, principalmente a atuante no exército, comparada a “museu vivo”, portariam “resíduos” históricos do “pensamento primitivo da humanidade” (MAGALHÃES, 1876, p. 153). A coleta e verificação da difusão de mitos indígenas é relatada por Magalhães em episódio que ocorre na sua volta de uma viagem ao Pará: “Eu repeti uma das lendas a um índio mundurucu que era marinheiro a bordo de um

dos meus vapores, o Aruã, o qual por sua vez narrou-me algumas das que aqui estão colleccionadas” (MAGALHÃES, 1876, p. 150).

O conjunto de mitos se assemelharia aos de *Amazonian Tortoise Myths* (1875), recolhidos pelo geólogo Fred Hartt no Tapajós, proximidade reconhecida em *O selvagem*. Seguindo a perspectiva historiográfica e o conceito de nação do Segundo Império, além de preservar esse repertório narrativo, Magalhães reuniu dez “lendas” do jabuti a fim de tomá-las como exemplos de textos oriundos das tradições orais indígenas que originariam contos populares. O argumento (fig.4), em língua portuguesa, introduz cada lenda seguido das falas de personagens (fig.5), reproduzidas gradualmente, em português e tupi moderno. A finalidade linguístico-pedagógica indicada nas orientações do manual seria veicular as lendas nas línguas tupi moderno e portuguesa. O código moral predominante nas lendas do jabuti partiria da crença na “supremacia da inteligência sobre a força physica” (MAGALHÃES, 1876, p. 156).

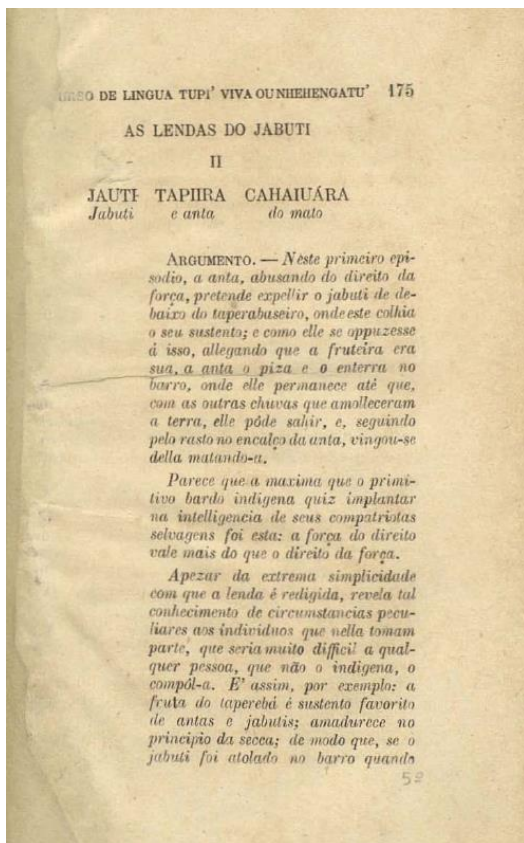


Fig. 4: Argumento da fábula “Jabuti e anta do mato”.
Fonte: MAGALHÃES, 1876, p. 175.

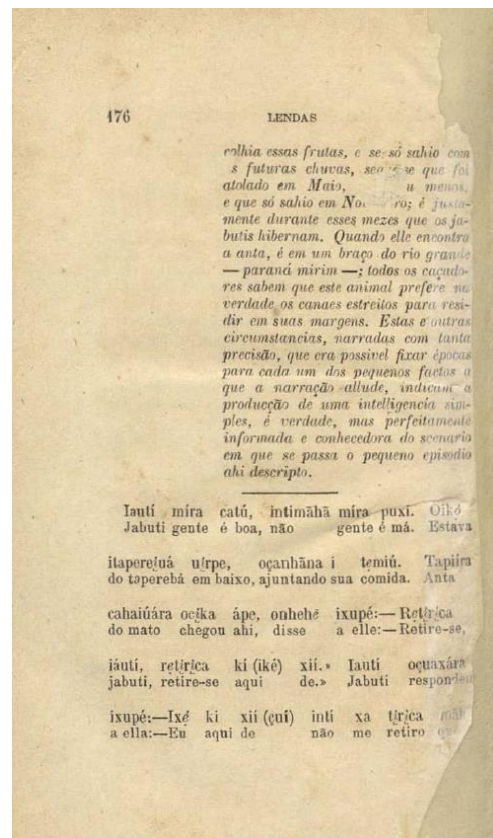


Fig. 5: Argumento e trecho em *neengatu* e português da fábula “Jabuti e anta do mato”.
Fonte: MAGALHÃES, 1876, p. 176.

Segundo o argumento da primeira lenda, para ocupar o lugar onde o jabuti conseguia seu sustento, próximo ao taperebazeiro, a anta enterra-o no barro. Essa árvore frutífera oferecia alimento às duas espécies animais. Desenterrado pelas águas da chuva, o jabuti segue as

pegadas da anta para matá-la. Trata-se de uma narrativa que faria valer a máxima “a força do direito vale mais do que o direito da força” (MAGALHÃES, 1876, p. 175). O segundo episódio aborda a partilha realizada entre o jabuti e a onça, segundo a qual se desenvolve a máxima de que, nessa situação, os animais mais fortes prejudicariam os mais fracos. Entre outras máximas das lendas seguintes, encontram-se a da valorização da astúcia do jabuti nas situações em que vence a corrida com o veado; atira-se de uma árvore em direção ao focinho da onça, evitando cair em sua boca, e distrai outra onça ao tocar flauta.

O mesmo instrumento é tocado pelo jabuti para a dissimulada raposa a elogiar sua performance a fim de distraí-lo e roubar-lhe a flauta, posteriormente recuperada pelo animal. Entre a raposa e o jabuti disputa-se também qual deles suportaria mais tempo sem se alimentar. Apenas o jabuti, devido às suas condições físicas, alcançaria êxito nessa competição. Magalhães observa o mesmo uso da raposa para veicular a desvalorização da esperteza na primeira lenda, nas comédias de Aristophanes e em fábulas greco-romanas. No argumento do décimo episódio, jabuti e homem se antagonizam:

O jabuti é apanhado pelo homem, que o prende dentro de uma caixa, ou de um patuá, como diz a lenda; preso, elle houve dentro da caixa a homem ordenar aos filhos que não esqueçam de pôr agua no fogo para tirar o casco ao jabuti, que devia figurar na cêa; elle não perde o sangue frio; tão depressa o homem sahe de casa, elle, para excitar a curiosidade das crianças, filhos do homem, põe-se a cantar: os meninos aproximam-se; elle cala-se: os meninos pedem a elle que cante mais um pouco para elles ouvirem: elle lhes responde: - ah! se vocês estão admirados de me verem cantar, o que não seria se me vissem dansar no meio da casa?

Era muito natural que os meninos abrissem a caixa: que crianças haveria tão pouco curiosas que quisessem deixar de vêr o jabuti dansar? Ha nisso uma força de verossimilhança cuja beleza não seria excedida por *Lafontaine*. Abrem a caixa, elle escapa-se. (MAGALHÃES, 1876, p. 209)

O código moral aplicado por Magalhães (1876, p. 209) à lenda “O jabuti e o homem” propõe que o animal ameaçado deveria enfrentar sua condição desesperante. Se mantivesse a inteligência e a frieza, poderia aproveitar alguma circunstância favorável a livrar-se de tal situação. Esse trecho de mitologia indígena recolhida em *O selvagem* ressalta a música, o canto e a dança, elementos culturais comuns aos ritos do alto Rio Negro. Embora contenha concepções de língua e linguagem inadequadas ao contexto plurilinguístico do internato, o manual de nheengatu / português foi o recurso disponível aos objetivos de Casimiro Békšta, que pretendia compreender a “língua estranha” falada clandestinamente pelos internos. De

forma rudimentar, a bibliografia de Ermanno Stradelli complementaria o conteúdo do manual na empreitada linguística do salesiano.

Segundo Fornoni Bernardini (2009, p. 28), grande parte da produção intelectual de Stradelli divulgada pelo *Bollettini della Società Geografica Italiana* no período de 1887 e 1900 se complementaria de cartas, notícias e notas do secretário da instituição responsável pelo periódico. A “*Leggenda dell’Jurupary*”, publicada em 1890, trata-se de uma das várias versões de mito recuperadas por Stradelli. Recorreu à compilação produzida pelo pesquisador Maximiano José Roberto¹⁹⁶, descendente dos *manaos* por parte de pai e filho de uma tariana do Uaupés. A composição da *Grammatica* e o *Vocabulário portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez*, de Stradelli, inicia-se no período em que participou da comissão incumbida de corrigir os limites territoriais do Brasil com a Venezuela. Para concluir o trabalho, foram necessárias várias expedições no Rio Negro, Solimões e Purús onde manteve contato com os dialetos e línguas indígenas dessas regiões, o que lhe demandou a produção desses materiais manuscritos. Os documentos foram revisados por Ramiz Galvão e uniformizados para que fossem publicados pela revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em 1929.

Ainda que exalte a pesquisa linguística empreendida por Stradelli, a apresentação da revista ao vocabulário e à gramática de língua geral faz ressalva aos verbetes compostos de neologismos em nheengatu. “Esboço de gramatica nheêngatú”¹⁹⁷ constitui-se de tópicos de prosódia, morfologia - tema predominante no material - e sintaxe. Ao explicar a correspondência entre as letras e os fonemas do nheengatu, recorre à metalinguagem gramatical utilizada na abordagem de aspectos fonológicos e da grafia da língua portuguesa.¹⁹⁸ A seção “Partes do discurso” segmenta o nheengatu nas tradicionais categorias gramaticais substantivo, adjetivo, pronome, verbo, advérbio, preposição, conjunção e interjeição, excluindo o artigo, inexistente nessa língua. Aborda o processo de composição de palavras, suas flexões além da

¹⁹⁶ “Lendas em Nheêngatu e em Portuguez”, reunidas por Antonio Brandão de Amorim, foram publicadas pela *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo 100, vol. 154, em 1928. A introdução a esse material (IHGB, 1928, p. 7) define o perfil de Maximiano José Roberto como acadêmico, pesquisador de línguas, usando os mesmos atributos para Antonio Brandão de Amorim e Ermanno Stradelli além de informar a respeito de como trabalhavam em grupo para que fossem textualizadas as tradições orais indígenas amazônicas. Embora a publicação do IHGB de 1928 reconheça essa participação de Maximiano José Roberto, confere a autoria dos textos em nheengatu e português na seção destinada aos mitos apenas a Antonio Brandão de Amorim.

¹⁹⁷ Manteve-se a ortografia original apresentada pelo título desta parte “Esboço de gramatica nheêngatú”. Ainda que a introdução da revista (1926) informe sobre a contribuição de Maximiano José Roberto nas pesquisas de Amorim e Stradelli, confere autoria aos textos em português e nheengatu apenas a Antonio Brandão de Amorim.

¹⁹⁸ Cf. comparação gramatical de aspectos fonológicos do nheengatu ao português em “Stradelli, dicionarista e tradutor”, de Eduardo de Almeida Navarro, Marcel Twardowsky Ávila, Antônio Fernandes Goes Neto (2016, p. 117).

formação de frases interrogativas e negativas. A seção “Construção da oração” compara as similaridades e diferenças entre as sintaxes das línguas nheengatu e português.

Verbos, nomes de plantas, animais, artefatos, instrumentos musicais, entidades, palavras ligadas a aspectos culturais e rituais indígenas constituem os verbetes de *Vocabulário português-nheengatú e nheengatú-português*. A heterogeneidade linguística e cultural dos verbetes de longa extensão, relacionados às cosmogonias da região amazônica, indicam seu caráter enciclopédico observado por Eduardo de Almeida Navarro, Marcel Twardowsky Ávila e Antônio Fernandes Goes Neto (2016, p. 104) a partir da análise dos verbetes mais longos “Jurupari” (Iurupari), entidade indígena; “*sarauá*”, que designa um mal produzido a alguém, mesmo à distância; “*dabucuri*” e “*cariamã*”, duas festividades indígenas, além das “*itacoatiaras*” ou pedras pintadas, os petróglifos.

Esses materiais sobre Língua Geral Amazônica serviram de base para que Casimiro Bèkšta gradativamente tomasse contato com a pluralidade linguística da área. Segundo Bèkšta (1978, p. 3), fora do internato, nos primeiros anos de vida, as crianças aprendiam a língua materna, diferente da língua paterna. Entre 5 e 6 anos, aprenderiam a língua do pai. A entrada no internato deveria ser antecedida da aprendizagem do nheengatu e do português. Havia hábitos de alunos ligados aos ritos de iniciação masculina realizados nas comunidades indígenas: “A gente percebia que menino pequeno que chegava no primário, infantil, iam roubar pimentinhas. Eles mastigavam, faziam cara feia, “ah! você chorou! Você não é homem!” (BÈKŠTA, 1978, p. 3).

Só depois de maior contato cultural, Bèkšta compreendeu determinados objetos vistos no internato. Na sala de estudos dos internos, encontra um feixe de varas descascadas e enroladas por um fio: tratava-se de *adabi*, chicote usado no ritual de iniciação masculina ou apenas exibido aos iniciados. Depara-se também com “cascas enroladas” a esconder o “jurupari, um instrumento sagrado que só os meninos poderiam ver depois da iniciação” (BÈKŠTA, 1978, p. 3). Parte dos cerimoniais da primeira menstruação alcançavam as internas para protegê-las de espíritos. Transmitia-se o poder através da fumaça do cigarro cerimonial soprada pelo pai e repassado à filha, em meio a outros pertences. Ao tragá-lo às escondidas, a interna completaria a cerimônia desconhecida pelas freiras. Além de registrar as formas clandestinas dos internos manterem as tradições de suas comunidades no ambiente escolar, o longo relato de Bèkšta detalha os contextos rituais relacionados a esses repertórios. Por exemplo, o ato de soprar a fumaça do cigarro na criança comporia um cerimonial de iniciação comparado, segundo sua perspectiva católica, à benção ou ao batismo.

As significações das restrições alimentares exigidas aos iniciados para se tornarem *kumua* ressurgem na tópica do relato referente às comparações entre as malocas e as casas de alvenaria. As missões salesianas ofereciam recursos para a construção das casas, como o cimento, além de ensiná-los a fazer tijolos para a construção. Aceitou-se a primeira etapa da construção de alvenaria até o momento em que os indígenas não encontraram nela o lugar destinado ao sopro. Békšta compreenderia as motivações dessa interrupção através do mito da cobra grande, explicado e desenhado por indígenas.

No processo de construção das malocas, as madeiras, esteios e vigas constituem tanto as costelas da cobra grande, quanto o lugar sagrado de proteção no qual se realiza a cerimônia de transformação. A finalidade da cerimônia seria transformar essa madeira, matéria que guarda o sopro, nas costelas da cobra grande, ritual traduzido pela lente cultural católica do salesiano. Ao abandonarem as malocas, indígenas levavam suas paredes e deixavam seus esteios. Békšta os observa mascando o pó de Ipadu sem compreender os gritos, parte da performance de um dos participantes sob efeito de substâncias rituais. Explicam-lhe a significação do rito:

Quando acaba a cerimonia, eles sopram o cigarro e aquela fumaça é portadora da benção dos antepassados, não é a minha força, mas dos antepassados que vêm e tocam. A criança defuma-se assim e.. é dizer o gesto, como quem diz o batismo: mergulhar na água, este gesto visível, também para eles tem este sinal visível soprar com fumaça. (BÉKŠTA, 1978, p. 10)

O consumo de pimenta também é devidamente contextualizado no relato de Békšta (1978, p. 18-19). O treinamento de memória pelo qual se submetiam os iniciados exigia-lhes que se levantassem às quatro da madrugada, fossem ao rio, bebessem água para enrijecer os músculos ao sentirem frio, estimulassem vômito ao consumirem uma mistura de água e cipó. Passavam por abstinência de carne de caça, sendo liberado apenas o consumo de peixes. O pai do aluno Álvaro, afastado desse treinamento devido ao período de internato, recuperaria a memória do filho dando-lhe uma pequena pimenta. Associada ao sal, a pimenta era utilizada na cerimônia de sopro. As cerimônias centralizadas nas práticas dos *kumua* priorizam a memória para a recitação dos mitos de seu povo.

Nos relatos, encontram-se as tópicas que tratam das habitações ao ambiente linguístico cultural alto-rio-negrino e da intensificação dessas relações que o levaram a se deslocar até as comunidades indígenas, conhecendo, assim, os repertórios que envolviam suas ritualísticas. A escolarização salesiana, sem se isentar de conflitos, gradativamente, provoca transformações das tradições orais nesses processos de escolarização da leitura e da escrita. A necessidade de Casimiro Békšta conhecer a cultura e as línguas dos internos, de usar recursos etnográficos, tais

como os de gravar narrativas ou incentivar esse ato em meio às comunidades indígenas mediante pedidos ou pagamento aos narradores, exemplifica a ocorrência das transformações culturais decorrentes desses contatos.

Essa linha de contato entre salesianos e internos demanda a produção de livros de catecismos e orações em línguas indígenas e portuguesa para catequização autóctone. Passagens do relato de Békšta (1978, p. 2) tratam justamente das tentativas de padres se fazerem entender por meio de traduções de orações cristãs e do conceito católico de Deus baseadas em sincretismo religioso. De acordo com seu exemplo (Békšta, 1978, p. 8-9), a nomeação de Deus, “*õ'ãkhẽ*”, nascido do osso, baseia-se na sua identificação ao demiurgo presente em mitos indígenas alto-rio-negrinos, ser sem corpo, “hermafrodita”, sexto ser criado pelo osso de uma figura feminina. Para Békšta, aplicar essa tradução à catequese deturparia a mensagem do evangelho da mesma forma que associar Jurupari a demônio deturpa as tradições orais indígenas. Propõe que se evitassem as transformações do evangelho e do mito de Jurupari geradas pelas traduções. O verbete de Stradelli trata dessas significações atribuídas a Jurupari contestadas pelas definições de Magalhães e Montoya:

Iurupari – Jurupari – O demônio. O espírito mau, segundo todos os dicionários e os missionários, exceção feita do p. Tatevin. “A palavra jurupari parece corruptela de jurupoari, escreve Couto de Magalhães em nota (16) da segunda parte do “Selvagem”, que ao pé da letra traduzimos – boca mão sobre: tirar da boca – Montoia (Tesoro) traz esta pharase – *che jurupoari* – tirou-me a palavra da boca.¹⁹⁹ (STRADELLI, 1929, p. 497)

Embora o discurso de Békšta demonstrasse tolerância religiosa, favorece a rigidez cultural cristã e indígena devido à defesa da manutenção das particularidades dessas culturas ritualísticas em contato. No campo da cultura letrada, participa de projetos de publicação das tradições orais indígenas além de produzir materiais usados no ensino de suas línguas. Cinco anos após a publicação da primeira edição de *Antes o mundo não existia* em 1980, Casimiro Békšta coordena a elaboração de material didático-pedagógico de alfabetização em línguas indígenas, como *Primeiras letras para o povo Kohoroxitári – Yanomami* (1985) e *1ª cartilha Tukano* (1984). As publicações dessas cartilhas, apoiadas pelo Programa de Preservação Cultural Amazonense, foram realizadas pela Secretaria da Educação e Cultura do Amazonas (SEDUC / AM) durante o governo de Gilberto Mestrinho de Medeiros Raposo. No caso da segunda cartilha, ilustrada por Sebastião Souza de Queiroz, participaram do projeto uma equipe

¹⁹⁹ Esta citação mantém a ortografia apresentada pela publicação.

tukano de consultores e revisores, destes, destaca-se o nome de Álvaro Fernandes Sampaio (Álvaro Tukano ou *Doéthiro*).



Fig.6: Capa da cartilha *Primeiras letras para o povo Kohoroxitári – Yanomami*.
Fonte: BÉKŠTA, 1985.



Fig. 7: Quarta capa e capa da *1ª cartilha Tukano* coordenada por Casimiro Béksta
Fonte: BÉKŠTA, 1984.

Ilustram a capa da cartilha *Primeiras letras para o povo Kohoroxitári – Yanomami* figuras de yanomamis paramentados para realizarem dança: suas cabeças ornadas com penas brancas de urubu rei, um deles segura uma cortina de fibras vegetais, geralmente usada para dançar, e o outro segura lanças. Acompanha a ficha catalográfica da 1ª cartilha *Tukano* uma página onde se encontra a figura de um indígena tukano assentado num banco, ornamentado por um diadema de penas e com um livro nas mãos (fig. 5). Suas pupilas direcionam-se a sua esquerda, gesto interpretado como interrupção da leitura para a reflexão, olhar direcionado ao leitor, exterior da cartilha, ou para se ouvir um interlocutor de tradições orais.



Fig. 8: ilustração da 1ª cartilha *Tukano*.
Fonte: BĚKŠTA, 1984, p. 4.

O *Dicionário do Artesanato indígena*, de Berta Ribeiro (1988), reúne uma série de verbetes a fim de contribuir para que os museus etnológicos utilizem vocabulário técnico ao classificarem suas coleções de artefatos considerando a sua funcionalidade, o valor de “documento histórico, artístico, simbólico e de identificação étnica” (RIBEIRO, 1988, p. 13). O verbete “banco concavolíneo”, além de descrever o objeto, de origem tukano e nomeado *Kumurõ*, explica seu processo de produção: constitui-se a partir de um bloco de madeira talhado

(RIBEIRO, 1988, p. 255-256). O dicionário não insere o banco tukano entre os verbetes da série de objetos rituais. Definindo-o como insígnia dos tukano, *Os índios das Águas pretas*, de Berta Ribeiro (1995), será responsável por detalhar seu processo de elaboração e, principalmente, registrar seu uso em rituais de cura.

Em *Kumurõ*: banco tukano, edição organizada por Carlos Alberto Ricardo (2015)²⁰⁰ para a FOIRN e o Instituto Socioambiental, a performance de artesãos indígenas ao produzirem o objeto cerimonial é fotografada por Rosa Gauditano (2015). O ensaio de Aloisio Cabalzar (2015) textualiza as etapas executadas pelos artesãos. A ficha catalográfica da publicação define-os na categoria de autores tukano. Além de consultar os artesãos, Cabalzar (2015) recorre às informações sobre tecnologia artesanal de *Os índios das águas pretas* (1995, p. 83). A gênese do *kumurõ* é roteirizada desde o primeiro talhe dos artesãos aplicado ao bloco de madeira para compor, nesse princípio, a forma do assento. No restante do bloco, desenham os pés do banco com carvão para desbastá-lo até a conclusão do entalhe. Ferramentas de corte que possuem lâminas de metal, como enxós, facão e machado, são utilizadas para confeccioná-lo, indício transcultural de alteração das técnicas de produção do *kumurõ*. O quartzo branco constituía a matéria do banco, mas, devido a migração tukana, foi substituído pela madeira segundo se verifica no histórico de produção desse objeto traçado por Cabalzar (2015, p. 9).

Outras fotos divulgadas pelo livro *Kumorõ* catalogam bancos tukano, como o *pikõse kumurõ* (banco pássaro-tesoura) e o banco *wek# sori* (canela de anta). Os grafismos na superfície do banco, geralmente seguindo motivos recorrentes em trançados, podem apresentar linhas traçadas com carimbo de arumã ou pincel de espigueta sob fundo vermelho. Esses desenhos simbolizariam pele, parte do corpo ou penas de animais cosmogônicos. Para fixar a tinta vermelha, extraída do urucum, usa-se a resina das árvores *mupũnuri* e *y#r#g#*. Nessa superfície, o artesão carimba ou pinta linhas com argila. Extraída na água do rio, a camada de argila dá lugar a linhas pretas resultantes da reação química gerada pela mescla desses componentes. Segundo Cabalzar (2015, p. 9), o *Kumu* (benzedor) se assenta no *kumurõ* que, de acordo com o mito e a tradição, anteriormente, constituía-se de quartzo branco. Nas mitologias desana e tukano, sob o banco cerimonial, figuras mitológicas criam seres e objetos.

A 1ª cartilha *Tukano* introduz o objetivo principal: ensinar a “língua paterna tukano” a crianças desse grupo. Entre as orientações direcionadas aos professores, o material apresenta o “quadro fonético” de consoantes e vogais da língua tukano. Variantes de pronúncia e regras de acentuação também fazem parte dessa seção. A análise da cartilha, baseada no método silábico,

²⁰⁰ Na ficha catalográfica de *Kumorõ*: banco Tukano, a edição de Carlos Alberto Ricardo é identificada com o nome “Beto Ricardo”.

demanda revisar concepções de métodos de alfabetização que atravessaram a educação indígena desse contexto histórico educacional. A linguista Miriam Lemle (2009) lança, em 1986, o *Guia teórico do alfabetizador* que apresenta instrumentais linguísticos básicos de alfabetização. Inicialmente levanta os problemas superados pelo aprendiz em cada etapa desse processo. Seria necessário compreender que os riscos pretos da página constituiriam “símbolos de sons da fala”, embora reconheça a complexidade do conceito de símbolo, devido a sua diferença com a coisa simbolizada. Em outra etapa, discriminam-se as formas das letras. O terceiro problema levantado é a “conscientização da percepção auditiva”, ou seja, deve “saber ouvir diferenças linguísticas relevantes entre os sons” de forma a utilizar a letra para simbolizá-los (LEMLE, 2009, p. 6). As sequências de unidades de sons corresponderiam a unidades de sentido - conceito ou palavra.

O aprendiz perceberia gradativamente que uma letra pode representar diferentes sons, dependendo da posição em que se encontra na palavra escrita ou um som poderia ser representado por diferentes letras. Essa relação seria variável e dependente, entre outros fatores, dos dialetos de determinada comunidade linguística que poderiam interferir na aprendizagem da escrita. A linguista distinguiria também as fronteiras entre as palavras nas sequências de enunciados escritos, para, posteriormente, reconhecer a unidade da sentença. Partindo dessas noções, Lemle (2009, p. 7) identifica a sobreposição de “duas camadas” que relacionam simbolicamente “a forma da unidade *palavra*” ao seu sentido ou conceito e as suas sequências de sons à transcrição de suas letras. Por fim, o aprendiz precisaria compreender como o sistema de escrita organizaria o texto na página para exercer o ato de leitura.

A explicitação da diferença entre alfabetização e letramento proposta por Magda Soares (2022) em *Alfabetizar* rediscute, no contexto contemporâneo, os problemas levantados por Lemle (2009) numa perspectiva focada no processo de aprendizagem da criança considerando os conhecimentos prévios que traz para a escola. A aprendizagem da escrita alfabética demandaria o reconhecimento de que a palavra oral se constitui de uma cadeia sonora segmentada em unidades sonoras representadas por grafemas na escrita alfabética. A leitura do aprendiz se conduziria pela associação de significantes a significados e a escrita faria o caminho inverso.

Soares (2022) define alfabetização como a aprendizagem de um sistema de representação no qual os signos (grafemas) representam os sons da fala (fonemas). Aprender o sistema alfabético seria “compreender o que a escrita representa e a notação com que, arbitrária e convencionalmente, representam-se os sons da fala, os fonemas” (SOARES, 2022, p. 11). Se a alfabetização é aprendizagem da tecnologia da escrita, o conceito de letramento recobriria

seus usos e práticas sociais e pessoais com objetivos pré-determinados. Magda Soares recorre à metáfora “camadas” de aprendizagem para oferecer visibilidade aos níveis onde se distribuem esses conceitos e indicar a sua simultaneidade no processo de aprendizagem da criança. O contexto cultural e social de uso da escrita é a mais superficial. A camada intermediária integra-se aos usos da escrita ou de ler e escrever textos. A apreensão da escrita alfabética relaciona-se à camada mais interna.

Textos em gêneros orais ou escritos compõem o eixo central do processo de alfabetização e letramento. Embora se concentre no sistema da escrita alfabético, Soares reconhece outros sistemas de escrita nos quais predomina a representação dos significados, como hieróglifos, os ideogramas e os pictogramas. O conceito de alfabetização de Lemle, no que diz respeito a situar as necessidades do aprendiz em camadas, assemelha-se ao de Magda Soares, que o estende à prática do letramento. No geral, a cartilha recorre ao ensino do método alfabético silábico.

Palavras são confrontadas a imagens de animais, plantas, insetos e figuras humanas que indicariam seus significados por meio da linguagem visual relacionada ao contexto sociocultural do aluno. Há páginas que contêm grafismos indígenas. A seleção inicial de palavras privilegia o sistema CV (consoante / vogal), com consoantes iguais e troca de vogais, até tomar formas mais complexas. Optou-se pelas palavras *mimi* (beija-flor), *mumi* (mel) e *mami* (irmão maior), porque suas sílabas apresentam a consoante “m”, mas oferecem a possibilidade de segmentá-las em mais dois níveis. O segundo nível destacaria a última sílaba da palavra para, no terceiro, isolar apenas a vogal que encerra a escrita alfabética. Ao lado da palavra decomposta nesses níveis, a página disponibiliza uma tabela cujas células foram preenchidas com sílabas ou com a última vogal da palavra.

Gradualmente os quadros se tornam mais complexos ao confrontarem mais sílabas com consoantes diferentes. Nas seções seguintes, os vocábulos se inserem em frases de um diálogo – pergunta e resposta - ou desconexas geralmente relacionadas às atividades cotidianas da comunidade. Enfatiza-se o ensino do método de alfabetização ao explorar a escrita alfabética a partir da palavra seguida de sua decomposição e reinserção em frases. A análise da cartilha conduz a questionar se a ênfase dada ao ensino da língua *tukano*, explorando, nas notas de rodapé, a tradução em língua portuguesa, atenderia à variedade de línguas indígenas que circulavam nessa comunidade linguística. No contexto histórico educativo de elaboração da cartilha, pai e mãe descendem de *sibs* de línguas diferentes, conhecidas por ambos. Ainda assim, nas instruções do material, lê-se que se destina à escrita da “língua paterna”.

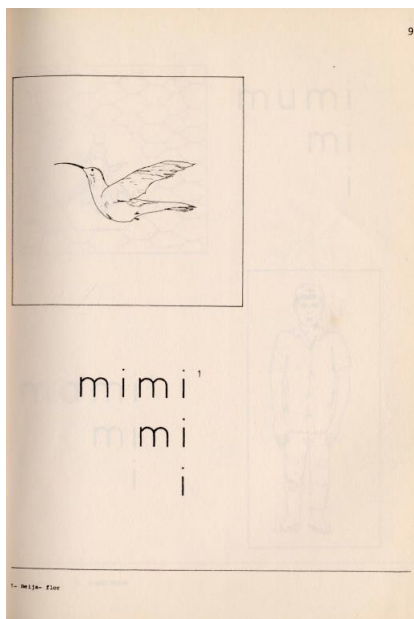


Fig.9: Decomposição de palavra, ilustração e nota de tradução.
Fonte: BĚKŠTA, 1984.

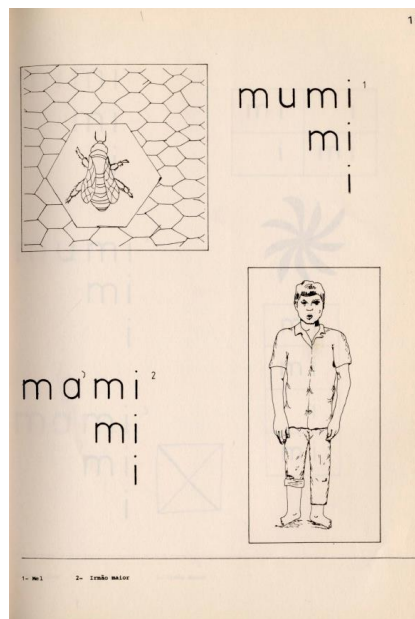


Fig.10: Decomposição de palavras, ilustrações e notas de tradução.
Fonte: BĚKŠTA, 1984.

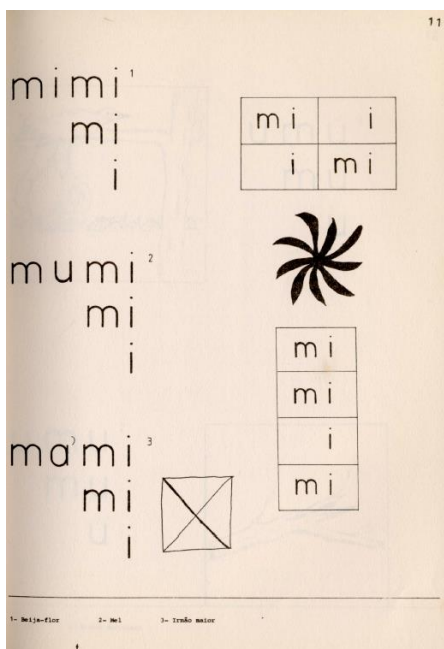


Fig.11: Decomposição de palavras, grafismos, quadros de segmentação silábica e notas de tradução.
Fonte: BĚKŠTA, 1984.

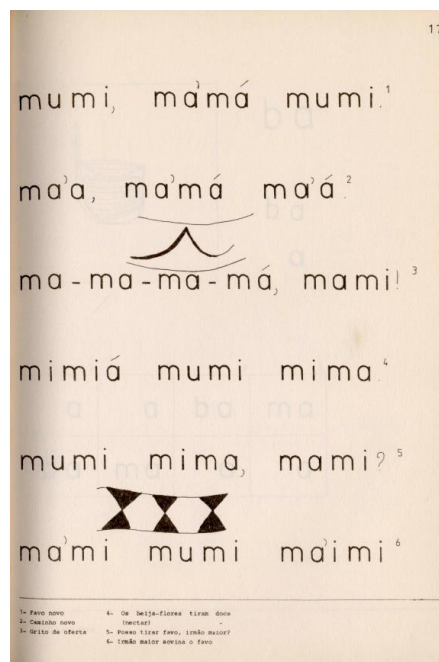


Fig.12: Frases; grafismos e notas de tradução.
Fonte: BĚKŠTA, 1984.

Casimiro Běkšta participa desses contatos interculturais com referencial bibliográfico historicamente localizado que facilitaria também a produção de material em língua tukano. Desde aproximadamente 1939, já havia sido elaborada a *Pequena gramática e dicionário da língua tukana*, do padre salesiano Antônio Giaccone. O alto e médio Rio Negro se definem pela sua diversidade étnica, devido às 18 etnias da região, bem como pela variedade de línguas

distribuídas nas famílias linguísticas Tukano Oriental, Aruak, Maku além da Língua Geral. Segundo Aloisio Cabalzar e Carlos Alberto Ricardo (2006, p. 16), existem povoados onde convivem diferentes etnias. Consequentemente, fala-se mais de uma língua na mesma área. Devido ao alto número de falantes, a língua tukano passa a ser língua franca frente às demais línguas indígenas.

O bilinguismo restrito da cartilha aos idiomas tukano / português parece se voltar mais à necessidade de professores consultarem as notas de rodapé em língua portuguesa. A localização da língua tukano no centro da cartilha consolida a tendência de torná-la língua franca. Essas constatações devem ser acompanhadas do reconhecimento de que há limitações em teorias sobre os métodos de alfabetização ao analisar a escolha metodológica aplicada às cartilhas do contexto histórico educativo do alto Rio Negro fortemente marcado pelas tradições orais. As cartilhas organizadas por Běkšta não chegam a reunir, em seu corpus, trechos de relatos míticos ou de cantos indígenas. Devido aos contatos das tradições orais e escritas possibilitados pela escolarização salesiana, ocorre a transculturação de tradições narrativas difundidas oralmente pelos *Kumua* que executam suas performances recorrendo também à cultural material autóctone. Desse processo, decorre a publicação de mitologias indígenas marcada pela predominância do texto em língua portuguesa das quais se destacam a primeira edição de *Antes o mundo não existia* (1980) e, posteriormente, os vários volumes da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro.

A entrevista de Běkšta apresenta uma perspectiva peculiar do choque entre as culturas autóctones, suas performances, artefatos, tradições orais e rituais, e a letrada, imposto pela escolarização da escrita e da leitura sob o controle salesiano. Seu movimento partiria do internato aos espaços comunitários motivado pela necessidade de conhecer os contextos sociocultural e linguístico das comunidades às quais pertencem os internos. Vestígios biográficos desse relato de experiência fazem parte da argumentação de Casimiro Běkšta construída em seus ensaios etnográficos e numa das cartas enviadas para Berta Ribeiro.

4.1.4- Polêmicas de um catálogo de exposição

Envolvido com a comunidade indígena de onde se originaram os manuscritos de *Antes o mundo não existia*, em carta enviada de Manaus, em 31 de agosto de 1980, para Berta Ribeiro, Casimiro Běkšta, além de resguardar direitos autorais de Luiz Gomes Lana (Tõrmãmũ Kěhíri)

e Firmiano Arantes Lana (Umusi Pãrõkumu)²⁰¹, argumenta favoravelmente à pesquisa etnográfica limitada pelas regras rituais desana. Sem poupar a face de destinatários, seu discurso epistolar irônico seria recortado, datilografado e rebatido pela habilidade argumentativa da antropóloga. O exórdio da carta parabeniza a destinatária lembrando-a da recepção positiva de Márcio Souza (1980, p. 16), publicada no periódico *Porantim*, ao livro *Diário do Xingu*, repassado a Békšta por Franz Knobloch.

A carta estende essa avaliação ao catálogo de exposição “Os índios das águas pretas: uma área cultural no noroeste do Amazonas”, realizada em junho/julho de 1980. Projetada por Rodolfo Burgos com assessoria de Roberto Lanari, trata-se de uma exposição comemorativa referente ao 162º aniversário do Museu Nacional e à XII reunião da Associação Brasileira de Antropologia²⁰². Segundo o texto do material de divulgação, produzido por Berta Ribeiro, reuniu-se uma coleção de artefatos e desenhos indígenas a partir da pesquisa de campo realizada pela antropóloga nos afluentes do alto rio Negro, Uaupés, Tiquié e Aiari, entre julho a novembro de 1978, junto às aldeias Tukano, Desana e Baníwa. Entre as instituições financiadoras da pesquisa, citou-se o convênio FINEP / Museu Nacional (UFRJ) e o CNPq além da Fundação Ford e do Smithsonian Institution; bem como o suporte financeiro da FUNARTE, da Fundação Pró-Memória e da Fundação Roberto Marinho para publicar o catálogo.

A temática da pesquisa de campo voltava-se às tecnologias desenvolvidas pelos grupos indígenas pesquisados. Nesse aspecto, compreendia as técnicas de cultivo da mandioca, a produção de artesanato com fins comerciais e de equipamentos usados para caça, pesca e processamento de alimentos, o que tornava seu recorte coerente com o projeto do qual fez parte intitulado ““Etnografia e emprego social da tecnologia”, desenvolvido pelo do Setor de Etnologia e Etnografia departamento de Antropologia da UFRJ sob a direção de Maria Heloísa Fénelon Costa. O seguinte trecho do catálogo foi um dos alvos de várias alterações recomendadas por Békšta:

Umúsin Panlõn Kumu, analfabeto, porque se recusou a aprender a falar e escrever a língua do dominador, e seu filho Kenhíri, escolarizado pela Missão até a 5ª série primária, levaram dez anos para fazer esse registro. Primeiro, Umúsin (ou Firmiano Lana) ditou os mitos a seu filho em desana. Este os ia transcrevendo em um caderno e depois traduziu-os ao português. Por último, Tolamãn (ou Luiz Lana), não contente em recuperar seus mitos pela palavra escrita, registrou-os nos 50 desenhos apresentados nesta mostra. O livro *Antes*

²⁰¹ Na carta de Casimiro Békšta de 31 de agosto de 1980, os nomes Tõrmãmã Kēhíri e Umusi Pãrõkumu seguem a Umúsin Panlõn Kumu e Tolamãn Kenhíri tal como são grafados na primeira edição.

²⁰² No catálogo, lê-se “Associação de Antropologia” que corresponderia à Associação Brasileira de Antropologia (ABA), segundo informação da carta de Berta Ribeiro enviada do Rio de Janeiro, em 10 de setembro de 1980, a Casimiro Békšta.

o mundo não existia acaba de ser publicado pela Editora Cultura. É o primeiro livro da autoria de dois índios, cujo objetivo mais alto é levá-lo às escolas da Missão e torná-lo leitura obrigatória das futuras gerações Desâna, Tukâno, Baniwa e outros povos que habitam o alto rio Negro. O mesmo esforço foi feito por Feliciano Lana, sobrinho de Firmiano, com cujos desenhos o escritor amazonense Márcio Souza e o Padre Casemiro Bêkšta compuseram o poema épico transformado em filme: “O começo antes do começo”. Outros exemplos poderiam ser citados. Com efeito, os índios do alto rio Negro vêm envidando todos os seus esforços para conciliar o cultivo da herança ancestral com um dos instrumentos que a nossa civilização lhes proporciona: a escolarização. (RIBEIRO, 1980b)

Além de retomar essa publicação, o texto do catálogo inclui informações sobre a animação montada a partir dos desenhos produzidos por Feliciano Lana. Mais do que apontar correções desse material, o discurso epistolar de Casimiro Bêkšta procura definir quais foram os papéis do sacerdote e dos Lana na produção dos manuscritos de *Antes o mundo não existia*. Bêkšta confessa que incentivou o início dessa etnografia realizada por indígenas com recursos financeiros próprios. Feliciano Lana iniciaria esse trabalho de levantamento dos relatos míticos complementado por Luiz Gomes Lana. Corrige também a atribuição “inadequada” a Casimiro Bêkšta da autoria da ópera “Dessana, dessana”, de Márcio Souza, pois seu coautor, na verdade, é o escritor e compositor Aldísio Filgueiras.

O humor se opera no texto de Bêkšta (1980): “Se não quer reconhecer o trabalho do Casimiro, por ele não ser “antropólogo doutorado”, não tenho nada contra. Mas transformar Casimiro em poeta, é piada de mal gosto”. A exigência de reconhecimento desses repertórios antropológico e sociocultural disfarça-se em ironia na carta. Se, no princípio, seu repertório se deve à prática missionária e à docência no internato, produziria posteriormente estudos etnográficos como a dissertação *A maloca Tukano-desana e seu simbolismo* (1984); os ensaios “Problemas de comunicação na pesquisa antropológica” (1972) e “Comunicação sobre ideias religiosas expressas nos mitos e ritos dos tukano” (1968; 1977)²⁰³. A consequência da escolarização, que, segundo o texto do catálogo, conciliaria a herança ancestral com a cultura letrada, não é mencionado pela carta de Bêkšta.

O trecho do catálogo menciona a interferência cultural dos processos de escolarização da leitura e da escrita desenvolvidos pela missão salesiana nas sociedades indígenas do alto rio Negro. No interior do material, explicita sua perspectiva acerca dessa escolarização, de base salesiana, que deveria ser oferecida na aldeia. Traria o benefício de se tornarem membros da

²⁰³ “Problemas de comunicação na pesquisa antropológica”, publicado em 1969, na Revista de Antropologia, vol. 17-20, e relançado, com acréscimos, sob o título “*Osservazioni sulla trasmissione orale di miti tra gli indigeni del bacino del Caiari “Uaupés”*”, em *Bolletino* n. 7 do *Centro di Studi di Storia delle Missioni Salesiane*, em Roma, 1977.

“comunidade nacional”, mas para discernirem valores de acumulação capital promotores da depredação de recursos naturais, buscarem alternativas à exploração de mão de obra indígena restrita a impor-lhes trabalhos subalternos e atividades marginalizadas, como a prostituição. Segundo o texto do catálogo, a escolarização salesiana havia alcançado a alfabetização de adultos com menos de quarenta anos, de jovens e crianças.

Refere-se também à publicação de *Antes o mundo não existia*, em 1980, pela editora Cultura, na qual se destacam a autoria indígena e o objetivo de que o livro fizesse parte do acervo das bibliotecas escolares administradas pelos salesianos nesse contexto. O texto do catálogo enfatiza o efeito dessa escolarização que possibilitou a transformação do relato mítico oral, ao ser alterado pelas marcas dos processos de transcrição, tradução, textualização e edição culminando no texto publicado. Esse processo foi iniciado com a escolarização de Luiz Gomes Lana, filho do *Kumu* Firmiano Arantes Lana, para quem ditou a mitologia, processo complementado pela revisão de Berta Ribeiro. Evidencia, portanto, a ocorrência da plasticidade cultural e da transculturação narrativa em meio às etnias do alto rio Negro, tal como a propôs Ángel Rama.

As revisões de Békšta às informações de *Os índios das águas pretas* e do catálogo referentes ao contexto cultural indígena baseiam-se em critérios de avaliação presos à defesa de se manter a rigidez cultural das tradições locais principalmente no que diz respeito às regras da sua ritualística. Os ensaios de Casimiro Békšta exploram temas que relacionam etnografia e discurso ou abordam aspectos rituais dos tukano, desana e tuiúca. Trata-se de uma perspectiva diferente daquela situada no discurso epistolar de Franz Knobloch, favorável à rigidez cultural devido aos usos da aculturação, termo presente em textos legislativos produzidos já na fase da abertura política brasileira utilizado para justificar perdas de direitos territoriais de povos indígenas.

Em 1968, a CNBB / CRB Norte I apresenta uma cópia para circulação interna do ensaio antropológico “Comunicação sobre ideias religiosas expressas nos mitos e ritos dos tukano”, de Casimiro Békšta. A introdução da cópia, produzida pelo Padre Mateus N. George, demarca o contexto da Igreja Amazônica desse período que seguia as orientações estipuladas pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1961), como simplificação do culto, apoiado nas línguas nacionais, substituindo o latim, a tolerância aos não cristãos e o impulsionamento da liberdade religiosa. O ensaio contém um panorama geográfico da região onde vivem essas etnias, define graus de aculturação, propõe formas de preservar os ritos e mitos, levanta problemas relacionados à tradução além de oferecer, aos pesquisadores, métodos de coleta dos relatos míticos.

A entrevista e o ensaio de Běkšta (1968) contribuem para relacionar as experiências vivenciadas no contexto amazônico às próximas críticas ao catálogo de exposição. Na carta, o salesiano questiona a recorrência a nomes indígenas sagrados “*Kenhíri*” e “*Umúsin*”²⁰⁴ em contexto profano tal como se apresentaram no material de divulgação da exposição. Segundo a entrevista de Běkšta (1978, p. 11), nas comunidades indígenas, falava-se o apelido ou nome de parentesco do sujeito principalmente quando se encontra na selva, para proteger seu nome recebido via cerimônia de nomeação. Esse procedimento evitaria que fosse (re) conhecido e repetido por animais, o que poderia acarretar a morte de quem detém o nome. Quanto a essa objeção, Berta Ribeiro expõe a vontade dos autores desana de utilizarem seus nomes indígenas na publicação de *Antes o mundo não existia*, medida que se repetiu no catálogo, segundo a carta resposta enviada por Berta Ribeiro em 10 de setembro de 1980 a Běkšta.

Outras correções circunscrevem-se às referências espaciais utilizadas pelo catálogo. O salesiano avisa à antropóloga quais seriam os efeitos de pessoas brancas usarem o nome do rio Uaupés, ato considerado “injurioso” para “leitores indígenas”. Na mesma carta resposta, Berta Ribeiro relata que recuperou o título e informações gerais apresentadas em *A civilização indígena do Uaupés*, do Pe. Alcionílio Brüzzi Alves da Silva. Suas motivações seriam mais políticas do que apenas estilísticas: trata-se de um interdiscurso em resposta à frase proferida por Protásio Lopes, comandante da I Base Aérea Regional, em entrevista coletiva, segundo a qual a Amazônia “só seria nossa quando for habitada apenas por brasileiros convictos, e não por índios que não têm nacionalidade” (1980).²⁰⁵

Contraponto a essa fala, o texto de Berta Ribeiro publicado no catálogo estende a palavra “civilização”, retirada do título de Brüzzi, e as culturas das etnias indígenas por ela produzida à rede hidrográfica do rio Uaupés e às áreas do alto e baixo rio Negro. Barcelos, São Gabriel da Cachoeira e Manaus constituiriam cidades geradas a partir dessas culturas além da cabocla, também citada no catálogo da exposição. Associado a esse mapa hidrográfico, o histórico da presença indígena nesse território, anterior à colonização, justificaria o uso do termo “civilização”, base para desenvolver o argumento histórico contrário à tese racista de Protásio Lopes, assim definida pelo título da reportagem publicada no *Porantim* em março de 1980.

²⁰⁴ Respeitou-se a ortografia dos nomes tal como aparecem registrados no catálogo da exposição “Os índios das águas pretas: uma área cultural no noroeste do Amazonas” (1980).

²⁰⁵ Cf. retomada da entrevista em “Índio é índio: todo mundo contra a tese racista de Protásio Lopes”, texto que contém opiniões de José Alves de Araújo, Márcio Souza, Flávio Farias, Heitor Dourado, Stanley Whibbe e Grupo Kukuro de Apoio a Causa Indígena (1980). Além disso, é acompanhado da seção “A resposta dos Tukano” portadora da assinatura coletiva “Lideranças Tukano”.

Segundo a carta de Berta Ribeiro (10 de setembro de 1980), o uso desse “artifício” enfatizaria o “direito à terra” ainda não demarcada nesse período.

Além disso, as características composicionais do próprio gênero catálogo, que exige textos informativos curtos associados a imagens, destacam a área delimitada pelo texto de Berta Ribeiro. Sua primeira imagem, contracapa de *Antes o mundo não existia* (1980), contém uma ilustração que reúne o simbolismo da serpente à forma de uma embarcação sob o *diá ahpikun wi* (lago de leite), guiada por uma figura humana em sua proa e, no seu interior, conta com mais dois tripulantes. Linhas transversais recobrem a canoa transformadora da humanidade (*pahmelin gahsilu*), constituída a partir do corpo de Ëmëkho ñehké²⁰⁶, o terceiro trovão, segundo a mitologia desana.

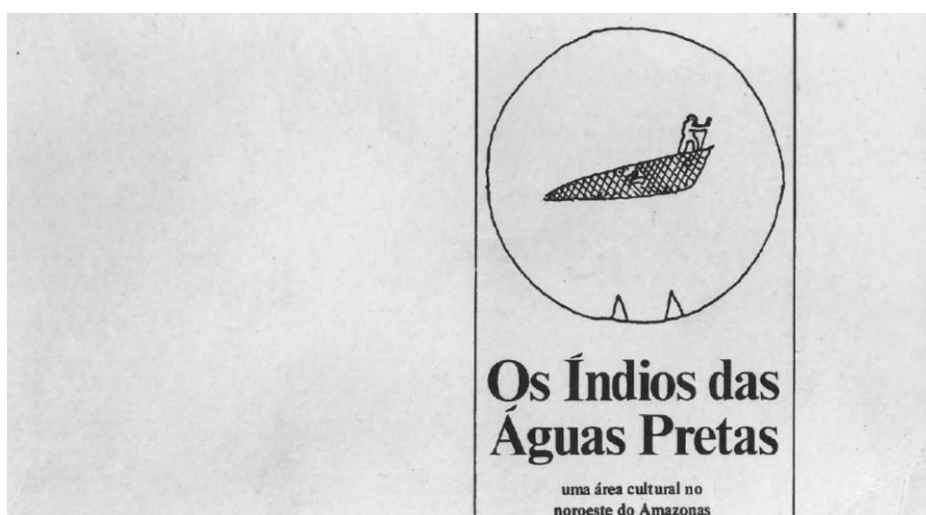


Fig.13: 1ª folha do catálogo da exposição “Os índios das Águas Pretas: uma área cultural no noroeste do Amazonas” (1980b).

Fonte: RIBEIRO, 1980b, p. 1.

Casimiro Bëkšta previa reações dos indígenas desfavoráveis à ênfase da “área cultural do Uaupés” no texto e no título do catálogo, pois o rio Içana constituía o centro de irradiação cultural. No relato de viagem “O uaupés e os Uaupés”, publicado em 1890 pelo *Bollettino della Società Geografica Italiana*, Ermanno Stradelli registraria o uso do nome “Cayary”²⁰⁷ pelos povos indígenas da região já em 1890, anterior ao nome moderno Uaupés. Em “Comunicação sobre ideias religiosas expressas nos mitos e ritos dos tukano”, Bëkšta (1968, fls. 1) adota preferencialmente o nome de rio Caiari, optando por acrescentar, ao seu lado, entre parênteses,

²⁰⁶ No trecho, as grafias de *pahmelin gahsilu* e Ëmëkho ñehké seguem a da 1ª edição de *Antes o mundo não existia*.

²⁰⁷ A grafia de “Cayary” segue a presente na publicação de “O Uaupés e os Uaupés”, traduzido por Aurora Fornoni Bernardini. O relato de viagem faz parte de *Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli* (2009). O ensaio de Casimiro Bëkšta “Comunicação sobre ideias religiosas expressas nos mitos e ritos dos tukano” segue a grafia “Caiari”.

o nome “Uaupés” além de localizar, em suas proximidades, o rio Içana. Ainda a carta recomenda que Berta Ribeiro evitasse a restrição dos petróglifos, localizados nos sítios sagrados desana, à cultura dos desana, já que podem ser encontrados em locais habitados por povos indígenas brasileiros e colombianos. A esse conjunto de correções ao catálogo, também na base da ironia, adverte sobre o tema de pesquisa selecionado por Dominique Buchillet:

Passou por Manaus uma antropóloga francesa que, com suas recomendações, ia estudar xamanismo em São João do rio Tiquié. Quando eu estranhei muitíssimo que uma pessoa feminina vai pesquisar o que lhe ameaça pena de morte, ela ficou perturbada. Não apareceu mais por aqui. Será que as pessoas femininas da tribo dos antropólogos não poderiam pesquisar com maior proveito os segredos e aspectos culturais femininos, até hoje completamente inexplorados? E se teimarem penetrar os segredos dos pajés, podem ficar certas que o valor das informações estará apenas tamanho: como as que Pe. Brüzzi colheira pela boca de suas informantes femininas. É um método infeliz de pesquisa. (BĚKŠTA, 31 de agosto de 1980)

Essas observações relacionam-se aos próprios aspectos rituais proibidos às mulheres indígenas problematizados de forma detalhada em “Comunicação sobre ideias religiosas expressas nos mitos e ritos dos tukano”. Os “civilizadores”, assim denominados no ensaio, provavelmente não indígenas integrados às atividades econômicas da área e aos serviços públicos, e os catequistas necessitavam que discursos orais instrucionais ou escritos em língua portuguesa fossem convertidos para línguas indígenas. Tradutores e intérpretes do evangelho e de catecismos recorriam a termos mitológicos e rituais indígenas, dominando apenas “fragmentos de folclore”, o que leva Běkšta a levantar os seguintes problemas:

Adotaram os nomes de algumas personagens mitológicas, para indicarem pessoas da religião cristã. Por meio da língua geral (tupi amazônico, ou nheêgatu), uma língua importada, e depois, por meio da língua tucano, transmitindo a doutrina cristã, deram como certos os nomes de Deus demônio, etc. usando termos indígenas, sem distinção suficiente, sem justificação da interpretação, sem esclarecimento necessário. Disso resultou uma espécie de sincretismo religioso, na mente do indígena e confusão de nomes de heróis culturais, dos espíritos que povoam os mitos indígenas como atestam vários pesquisadores. (BĚKŠTA, 1968, fls. 2)

Referências à falta de aprofundamento nas mitologias indígenas já se encontravam historicamente situadas em relatos de viagem como o do franciscano Giuseppe Illuminato Coppi revisto pela etnografia de Ermanno Stradelli. Para analisar os efeitos do sincretismo religioso enumerados pelo ensaio etnográfico de Běkšta (1968), é necessário retomar, de forma geral, as perspectivas do mito dos contextos destes viajantes italianos. O franciscano Coppi,

que participou de missões no rio Uaupés entre 1883 e 1884, e, junto ao padre Matteo Canioni, pretendia convencer os indígenas do baixo Uaupés a se submeterem às leis de missionários. Fundou uma vila além de interferir para que o pajé Ambrósio Picuita não se tornasse alvo da vingança de parentes. Promete ao pajé a chefia da vila de Ipanoré, o que lhe leva a ganhar, em retribuição, a máscara de Jurupari, denominada *Sucumaca* (BERNARDINI, 2009, p. 19).

No diário de viagem *Breve historia de las Misiones Franciscanas en la Provincia Amazonenense Del Imperio Brasileiro*, preservado no *Museu Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini*, Illuminato Coppi levanta os problemas do alto rio Negro gerados pela escravização indígena movimentada por comerciantes (regatões), ligados à extração da borracha. Segundo Rafael de Oliveira Rodrigues (2017, p. 69), partes do diário indicam que a subtração de objetos rituais dos Tariana por Illuminato Coppi, vendido posteriormente a colecionador que o revendeu ao museu, constituía uma das estratégias adotadas pelo franciscano para convertê-los ao cristianismo. Os ícones religiosos subtraídos seriam mostrados às mulheres com o objetivo de desacreditarem os seus efeitos mágicos. O artefato cerimonial produz um simulacro da presença de Jurupari no rito de iniciação masculina Tariana cuja exibição às mulheres da aldeia causaria a morte.

O conteúdo mais etnográfico do diário²⁰⁸ é constituído de descrições de festas e costumes indígenas sob uma perspectiva etnocêntrica católica útil ao colonialismo do contexto histórico de Coppi. Do período colonial ao pós-independência, as missões constituíam ponto de referência do estado brasileiro em territórios amazônicos. Embora Illuminato Coppi notasse a direção masculina frequente nos cultos católico e indígena, atém-se a demonizar a devoção a Jurupari. Seus escritos associam, ao demônio, ritos e objetos indígenas, a exemplo das flautas de Paxiúba e da máscara que cobre o *Izi* (indígena sob o artefato ritual). O problema do sincretismo religioso na catequização indicado pelo ensaio de Casimiro Békšta consiste em sobrepôr, nas traduções de passagens de catecismo, figuras indígenas às cristãs. Esse procedimento, tal como a perspectiva do relato de Coppi, relaciona aspectos demoníacos ao mito e aos rituais de Jurupari.

Diferenciando-se da perspectiva etnográfica produzida pelo diário de Illuminato Coppi, o conde italiano Ermanno Stradelli, com formação em direito pela Universidade de Pisa, contribui para que seja publicado o relato mítico em torno da narrativa de Jurupari pelo

²⁰⁸ Informações sobre o diário de viagem de Coppi baseiam-se na síntese de *Breve historia de las Misiones Franciscanas en la Provincia Amazonenense Del Imperio Brasileiro*, apresentada na tese *Da crônica de viagem ao objeto museal: notas sobre uma coleção etnográfica brasileira em Roma*, de Oliveira Rodrigues (2017), p. 66-69.

Bollettino della Società Geografica Italiana de Roma. Divulgado pelo *Bollettino* de 1890, mês de março, no artigo “*L’Uaupés e gli uaupés*”, Stradelli (1890) se apresenta como tradutor dos manuscritos produzidos em nheengatu por Maximiano José Roberto, documento de gênese não preservado.

A oralização da mitologia pelos *kumua* demanda vocalização do discurso, habilidades retóricas, performáticas e, conseqüentemente, recursos teatrais equivalentes a cenário e figurino, o que pressupõe adaptação e transformação desses aspectos na primeira versão manuscrita ainda mais reduzidos pela tradução italiana em prosa. A edição do *bollettino* desse mesmo ano, mas referente aos meses de julho e agosto, identifica o nome e o título de nobreza Conde Ermanno Stradelli logo abaixo do título italiano *Leggenda dell’Jurupary*, sem referências à autoria da transcrição e textualização em nheengatu de Maximiano José Roberto.

Segundo a versão de Jururari, de Ermanno Stradelli (2009, p. 257-337), traduzida para a língua portuguesa por Aurora Fornoni Bernardini, na Serra do Tunui, uma epidemia atinge os homens, restando apenas velhos, o *paié* (pajé) e as mulheres. A ameaça de “extinção” as leva a se reunirem num conselho às margens do lago Muypa. Tomando a forma de Seucy, a constelação das Plêiades se banhava nesse local proibido às outras mulheres. Dessa assembleia, acompanhada pelo *paié* sem que as integrantes o notassem, surgem soluções inusitadas como revigorar carcaças de homens e, se não obtivessem êxito, mergulhá-las no rio ou as próprias mulheres se fecundarem. Incomodado com a invasão do espaço destinado ao banho rotineiro de Seucy do Céu, o *paié* se manifesta: “Vejo que infelizmente nunca se poderá encontrar sobre a Terra nenhuma mulher paciente, discreta e capaz de conservar um segredo” (STRADELLI, 2009, p. 258). Antecede esse acontecimento, o sonho do *paié* com o Sol que o recomendou a proibi-las de se aproximarem do lago.

O *paié* fecunda as mulheres no lago, e uma delas gera a Seucy da Terra por ser considerada um “retrato” da Seucy do Céu, nome correspondente às Plêiades. Segundo a regra, a fruta do *pihycan* era proibida para as meninas impúberes. Desobedecer a norma aumentaria a compulsão “alimentar” latente das virgens. Seucy da Terra consome descuidadamente a fruta de forma a deixar o sumo se deslizar pelo corpo até fecundá-la, originando Jurupari, semelhante ao Sol. Seu nome, cuja escolha se deve aos tenuianas, que intencionavam torná-lo tuxaua, significava “gerado pelas frutas”. Deram-lhe as insígnias de chefe, faltando buscar a pedra *ita-tuxaua* (pedra do tuxaua) na serra do Gancho da Lua.

A punição para a reunião das mulheres estabelecida pelo *paié* seria excluí-las de decisões importantes do grupo, regra não empregada imediatamente. A demora em decidirem se apenas homens ou mulheres buscariam a *ita-tuxaua* se finda devido ao desaparecimento de

Jurupari. Nessa parte da “lenda” copilada, Seucy da Terra ouviu os vagidos do filho, que partem da floresta onde se encontra a árvore de *pihycan*. Afastado da presença consciente materna durante o seu crescimento, Jurupari se aproxima dela para sugar-lhe leite quando a mãe se encontra em sono profundo. Gradualmente, os sons produzidos por Jurupari passam de vagidos a risos, sons de luta com seres desconhecidos e, sobretudo, canto.

Jurupari retorna à aldeia quinze anos depois para cuidar de sua mãe já velha. Os tenuianas desejam torná-lo tuxaua sem êxito, pois Jurupari reconhece não possuir ainda a *ita-tuxaua*. Marcou uma reunião apenas com os homens da aldeia, revoltando as mulheres que desejavam depô-lo. A finalidade desse encontro seria estabelecer meios de buscar a *ita-tuxaua*. Para alcançá-la, usaria o *matiry* (sacola do pajé), repassado pelo Sol, onde guardava uma panela e a resina *xicantá*. A transformação da resina em animais voadores exige o procedimento de fervê-la três vezes. No terceiro grupo de animais surgido a partir da terceira fervura, aparece a águia (*uirá-uassu*), o único animal a servir de transporte para que os homens alcançassem a serra do Gancho da Lua, onde Jurupari recebe, de Renstalro (Lua, em tariano) a *ita-tuxaua* e seus enfeites de chefe.

No posto de tuxaua, Jurupari instituiu a constituição ou lei de seu povo que levaria a morte quem a violasse. Proibia às mulheres de participarem das festas dos homens nas quais usassem instrumentos especiais dados a eles. Não deveriam mostrá-los às mulheres nem revelar as leis secretas, pois, caso o fizessem, seriam envenenados. Na entrada da puberdade, os iniciados devem conhecer as leis de Jurupari e participar das festas dos homens. Haveria festas destinadas à primeira menstruação, ao *dabucury*, que envolvia troca de fruta, peixe e caça para simbolizar amizade, e às posteriores a serviços pesados. Aos iniciados, caberia aprenderem a tocar os instrumentos de Jurupari nos ritos de iniciação masculina. Para reforçar a lembrança de manterem o segredo da lei, os tocadores de Jurupari chicoteavam uns aos outros. As mulheres espiãs da primeira reunião tornaram-se pedras, inclusive a própria mãe de Jurupari.

No geral, as demais partes da tradução de Stradelli tratam da revolta e da movimentação das mulheres a fim de retomarem o matriarcado. Enfatizam as organizações políticas indígenas, paralelamente, às jurídicas ocidentais, a partir da incorporação de determinados termos à versão em italiano, tais como “constituição” e “assembleia”. Sua tradução recorre ao repertório jurídico, alcançado devido ao curso de direito da Universidade de Pisa interrompido para se dedicar ao estudo de disciplinas que facilitariam sua disposição de se tornar explorador, como “cartografia, geologia, botânica, zoologia, farmacologia e homeopatia”, além de possuir domínio de técnicas fotográficas (BERNARDINI, 2016, p. 157). Evita traduzir entidades e termos ritualísticos na perspectiva cristã, tal como fariam os catequistas criticados no ensaio de

Casimiro Békšta. Uma conversão apoiada nas traduções de ícones cristãos para os indígenas, criaria, segundo o salesiano, uma “dupla consciência, mantendo a anterior, pagã, e acrescentando uma nova, cristã, sem conseguir harmonizar as duas na própria personalidade”. (BĚKŠTA, 1968, fls. 2).

Mesmo entre os batizados, Békšta (1968) observa que os indígenas desse grupo ainda seguiam seus ritos. Há os festivos, nos quais se narram os mitos relacionados às origens de festas como o *dabucuri*: “O texto mitológico serve de programa e pauta de vida, indicando o medo ancestral de comportamento e suas razões, a prática das cerimônias e dos ritos, por sua vez, confirma fortalecer e renova a tradição.” (Békšta, 1968, fls. 1). Contraditoriamente, seu ensaio traduz duas categorias de rituais em termos católicos. *Basese* corresponderia aos termos “exorcismo”, “esconjuração”, “benção” e seria categorizado como “rito de magia branca”; e *Dohásé*, traduzido por “magia negra” dirigida contra pessoas sendo a sua aplicação, estendida a grupos, denominada *Axpekhase*. Essa concepção católica de *basese*, cuja ortografia se atualizou na grafia *bahsesse*, já não se aplica à pesquisa de João Paulo Lima Barreto (2013, p. 13), baseada nas informações do *kumu* Luciano Borges Barreto. Ainda que use o termo “benzimento”, Barreto (2013, p. 13) observa as condições de enunciação do idioma de *bahsesse*, seu discurso, nos rituais, evitando, dessa forma, a grade semântica tradutória de base cristã.

A recomendação de Békšta (1968) à Dominique Buchillet, por meio da carta enviada para Berta Ribeiro, de que pesquisasse temas relacionados às atividades femininas se deve à previsão da dificuldade a ser enfrentada pela antropóloga francesa já em 1980. Doze anos antes, “Comunicação sobre ideias religiosas entre indígenas”, de Békšta, já trazia uma série de recomendações aos etnógrafos, como a orientação de que acompanhassem as cerimônias onde os relatos míticos fossem narrados pelos *kumua*. Opunha-se à etnografia que colhe relatos indígenas dissociados do contexto ritual onde são enunciados. No trecho da carta de Békšta (1980) para Berta Ribeiro, deduz-se que a coleta de relatos mitos tomados do grupo de mulheres realizada pelo padre Alcionílio Brüzzi Alves da Silva constituiria o exemplo problemático dessa aplicação, principalmente caso a antropóloga francesa pesquise os rituais de iniciação masculina ou as práticas de xamanismo.

Ainda que existisse essa possibilidade de trabalho já aplicada, Berta Ribeiro e Dominique Buchillet negociaram aspectos polêmicos de suas pesquisas de campo com seus interlocutores indígenas. A resposta detalhada de Berta Ribeiro em carta de 10 de setembro de 1980, enviada do Rio de Janeiro, reproduz os parágrafos polêmicos da carta de Casimiro Békšta,

para, a cada um deles, argumentar em defesa da reavaliação de grande parte das revisões. A recusa do padre em ser rotulado como poeta épico, a antropóloga se desculpa:

Perdoe-me, padre Casimiro, mas acho ser poeta é a coisa mais sublime que existe. Contudo, não disse que o senhor, Márcio, Feliciano ou Luiz “compuseram um poema épico” que é, na minha sensibilidade, o filme “O começo antes do começo”. (RIBEIRO, 1980, carta de 10 de setembro de 1980).

Berta Ribeiro não se referia à ópera *Dessana, Dessana*, mas ao filme, considerado, pela antropóloga, uma espécie de epopeia da criação do mundo. A ausência da referência ao trabalho de Casimiro Bèkšta junto aos indígenas do alto rio Negro para que transcrevessem suas mitologias é justificada devido ao público especializado da exposição, pertencente a ABA (Associação Brasileira de Antropologia) e a SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência). Berta Ribeiro retira várias citações de seu ensaio “Os índios das águas pretas”, introdução a *Antes o mundo não existia*, onde explica como se deu a participação de Casimiro Bèkšta para fazê-lo compreender a diferença da exposição de informações do catálogo, mais sintética, e da introdução. Por sua vez, o uso do conceito de área cultural se deve mais ao recorte geográfico, à recorrência à pesquisa de mapas hidrográficos, proposto pela antropóloga para a área:

Devido dizer que fiz uso literário da expressão “águas pretas” para significar toda a área do alto rio Negro, que inclui o Içana. Quando cito o título do livro do Pe. Brüzzi no catálogo, faço a ressalva que a área a que se refere a exposição e essa cultura “... se estende à rede hidrográfica do Uaupés e a outros afluentes do alto rio Negro, no Brasil e na Colômbia”. No texto da introdução ao livro falo sobre as principais características dessa área cultural, segundo os registros bibliográficos a que tive acesso e que inclui, naturalmente, os Baniwa do Içana e os Maku. Quanto ao nome Uaupés, não podemos alterá-lo, para Caiari, por exemplo, porque é o que consta nos mapas. (RIBEIRO, Berta, Rio de Janeiro, 10 de set. de 1980)

A formação de Berta Ribeiro em Geografia parece influenciá-la a reafirmar a validade do termo área cultural, utilizado no catálogo, pois englobaria vários rios, de forma a não se restringir ao Uaupés. Nota-se que a toponímia adotada pela comunidade indígena diverge daquela apresentada nos mapas hidrográficos tomados como fontes validadas nos textos produzidos pela antropóloga. Por fim, as restrições de Casimiro Bèkšta à pesquisa de Buchillet são respondidas com um detalhamento de qual seria seu objetivo de pesquisa. Dominique Buchillet pretendia contribuir para que as narrativas desanas fossem transcritas e publicadas,

dando continuidade ao projeto editorial de *Antes o mundo não existia* concluído por Berta Ribeiro em 1980. Acrescenta a esse argumento exemplos de outras antropólogas aceitas pelos grupos ao estudarem aspectos culturais restritos à casa dos homens:

Na tribo dos antropólogos, mulher não tem sexo. Conheço várias que foram aceitas na “casa dos homens”. São conhecidos os trabalhos de Gertrude B. Dole sobre xamanismo Kuikúruo, de Renate Viertler, Lux Vidal, Manuela Carneiro da Cunha sobre ritual, respectivamente, entre os Borôro, Xikrín e Krahó. Cada caso, porém, é um caso a parte. Espero que Dominique encontre condições de fazer o seu trabalho no alto rio Negro. (RIBEIRO, Berta, Rio de Janeiro, 10 de set. de 1980)

Essa carta onde atua o discurso crítico do padre seguido das réplicas da antropóloga não impossibilita o trabalho de Dominique Buchillet. Trata-se de um estranhamento inicial, moldado no próprio decorrer do diálogo, que conta com a modificação de perspectivas dos debatedores, tendo em vista a previsão dos efeitos positivos promovidos pela publicação das cosmogonias indígenas no alto Rio Negro. Os resultados das pesquisas de campo de Berta Ribeiro e Dominique Buchillet não se restringiram a divulgação de textos de cunho técnico-científico já que paralelamente participaram de projetos editoriais protagonizados por indígenas do alto rio Negro e incentivados inicialmente por Casimiro Békšta.

A correspondência de Berta Ribeiro e Casimiro Békšta registra a preocupação em proteger manuscritos e intermediar negociações referentes ao pagamento de direitos autorais aos desanas envolvidos na publicação de *Antes o mundo não existia*. Na carta de 7 de julho de 1981, enviada de Manaus ao Rio de Janeiro, Békšta agradece-lhe o envio do livro *Diário do Xingu* e pede de volta os manuscritos de Luiz Gomes Lana, base para a edição da mitologia desana. A resposta, datada em 12 de julho, informa ao salesiano sobre o interesse de Dominique Buchillet e Márcio Souza em consultar o manuscrito para produzirem uma versão em língua inglesa. Berta Ribeiro demonstra preocupação com a segurança dos documentos ao sugerir enviá-los através de uma companhia aérea.

Enviada do Rio de Janeiro, em 23 de agosto de 1983, a Casimiro Békšta, constituem tópicos da carta de Berta Ribeiro as estratégias comerciais aplicadas à venda de *Antes o mundo não existia*, como expor exemplares numa banca montada no teatro onde seria apresentada a peça “Jurupari”, e as dificuldades de repassar os valores aos Lana devido à necessidade de contar com intermediadores que residissem nas proximidades do alto rio Negro. Embora a intermediação de diretos entre autores indígenas e a editora gerasse conflitos, Berta Ribeiro endossa seu interesse profissional nos caminhos tomados para a tradução de *Antes o mundo não*

existia em italiano *Ill ventre dell'Universo*, publicada pela editora Palermo em 1986, e demais traduções.

A editora interessada propunha publicar ensaios de Casimiro Běkšta e outro antropólogo italiano, a introdução “Os índios das águas pretas”, sem o glossário estabelecido pela antropóloga para a primeira edição, e apenas os quatro primeiros capítulos de *Antes o mundo não existia*. Segundo a carta de Berta Ribeiro, preocupava-se em manter a integridade do livro de forma a evitar possíveis deturpações consequentes dos cortes sugeridos pela editora. Dos vários pontos de conflito dessa carta, destaca-se a perspectiva da antropóloga sobre o mercado editorial brasileiro desse contexto político cultural aplicado à dificuldade de venda sua própria produção intelectual, problema extensivo a vários escritores e pesquisadores, além de tema abordado em ensaios de Ángel Rama. O conjunto da correspondência de Casimiro Běkšta, Berta Ribeiro e Luiz Gomes Lana registram as dificuldades e os aprendizados que envolveram negociações de direitos autorais nos bastidores da publicação de *Antes o mundo não existia*.

4.2- Crítica, edição e transculturação narrativa

As três seções desse capítulo apresentam um exercício crítico de leitura comparada das edições de *Antes o mundo não existia* ao manuscrito que lhe serviu de base e foi ampliado pelas mediações de cada edição. O manuscrito que se encontra preservado no fundo de Berta Ribeiro, localizado no Memorial Darcy Ribeiro, concentra-se apenas no mito de origem *Desana Kehípõrã*. As demais narrativas foram acrescentadas devido à complementação dessa etnografia inicialmente realizada por Tõrãmũ Kẽhíri. As notas iniciais foram tomadas em desana para posteriormente serem traduzidas para a língua portuguesa, procedimento com poucas rasuras. Constituem manuscritos do intérprete, que, numa primeira etapa, ouve a fala do *Kumu*, a transcreve em desana. Não foi possível consultar os originais em desano, pois esse material, que serviu de base para a edição Italiana *Il Ventre dell'Universo* (1986), localiza-se no acervo Museu da Congregação dos Missionários da Itália, em Turim.

Esse documento contém os rastros desse processo de tradução, as fotocópias do manuscrito em língua portuguesa, com palavras em desana, preservado no acervo de Berta Ribeiro, localizado no Memorial Darcy Ribeiro. Restringirei a análise do manuscrito ao contraste que ele possibilita com os capítulos das edições de 1980 e 1995, principalmente. Os deslocamentos de palavras em línguas indígenas e desenhos do manuscrito às notas de rodapé e as ilustrações das edições serão analisados e confrontados ao ensaio de etnolinguística de Bruna Franchetto “A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o

escrito”. Além disso, pretendo apresentar uma leitura do mito de origem que relacione a transculturação narrativa, de Ángel Rama, à concepção de artefato e arte indígena de Berta Ribeiro e ao conceito de performance proposto por Diana Taylor.

4.2.1- As notas e os mitos

Entre as experiências mais marcantes da história do encontro entre populações indígenas e colonizadores estão a descoberta, a entrada, a aquisição e o impacto da escrita, com seus inevitáveis corolários: alfabetização, letramento e escolarização. Instrumentos delicados e ao mesmo tempo poderosos nas mãos dos agentes “civilizadores”, essas experiências operam mudanças significativas nas sociedades indígenas. Pouco se tem refletido sobre este tema no âmbito da história dos povos indígenas no Brasil e pouco se tem ouvido o que os índios dizem e contam sobre ele.

Bruna Franchetto

A leitura proposta para *Los ríos profundos*, de José María Arguedas, em *Transculturación narrativa en América Latina*, volta-se à análise da novela-ópera, que expõe, em citações bilíngues de *jarahuis* e *huayanos*, a língua quéchua e a interferência sintática das suas traduções no espanhol. A voz de Hernesto, mestiço cultural, entrecorta os acontecimentos do internato nesses campos de duas línguas situadas pela recepção crítica de Rama nos rios discursos de linguagem. Embora esse espaço conflitivo da escolarização ocidental cristã não se explicita nos mitos de *Antes o mundo não exista*, formas indígenas de aprendizagem podem ser gradualmente notadas. Se não há colunas bilíngues com cantos indígenas, o centro da página oferece aos leitores os rastros da língua desana complementados pelo pluralismo linguístico de suas notas.

Na introdução da mitologia *Desana Kehípōrã*, elaborada por Berta Ribeiro (1980), distribuem-se fotografias dos Lana e de figuras rupestres localizadas nas cachoeiras dos rios Içana e Aiari. No final do livro, acrescentam-se, a essa topografia, mapas hidrográficos e ilustrações dos mitos, tradução intersemiótica, que, como se verá, contribui para que o processo de textualização e tradução das narrativas orais se realize. Se as correspondências entre Berta Ribeiro e Franz Knobloch evidenciam o processo de elaboração de notas, o conflitivo diálogo mantido com Casimiro cita os manuscritos, trata de direitos de propriedade intelectual e expõe, como já foi tratado aqui, as dificuldades enfrentadas pelas antropólogas nas pesquisas de campo que não chegam a inviabilizá-las devido aos esforços de negociação das partes envolvidas nesse processo. Pretendo, nesta seção, tratar desses temas confrontando as edições de *Antes o mundo não existia*.

A primeira edição (1980) apresenta uma nota linguística que define mesmos “símbolos fonéticos” aplicados à grafia de palavras desana e tukano. Segundo a introdução “Os índios das águas pretas”, Luiz Gomes Lana “preocupou-se com a transcrição fonética correta das palavras em sua língua e em tukano, que eu ia anotando”²⁰⁹ (RIBEIRO, 1980, p. 37). Gravaram esse vocabulário devido à demanda de prazo restrito para concluir as etapas de complementação da textualização, tradução, edição e a publicação. Previam a possibilidade de, posteriormente, solicitarem o auxílio especializado de linguista que fizesse a transcrição nos moldes das convenções internacionais. Miriam Lemle elaborou uma “chave de sons vocálicos e consonantais” destinada à transcrição provisória. Recomendou que adotasse convenção gráfica próxima à internacional, pois os sinais diacríticos das palavras dificultariam a impressão do livro.

Segundo a nota linguística da segunda edição, a grafia de “nomes tribais” seguiria as recomendações estipuladas pela 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em 1953 e publicada em 1954 na *Revista de Antropologia*. Grande parte dessas recomendações justificariam à adoção da chave de Miriam Lemle no que tange aos aspectos tipográficos. Linotipos e monotipos das máquinas disponíveis não atendiam aos diacríticos solicitados pela transcrição fonética. Os dígrafos deveriam ser representados por dois grafemas, pois se evitaria o uso de caracteres tipográficos mais específicos.

Para evitar caracteres heteróclitos, restringia-se a transcrição aos caracteres do alfabeto latino. As letras “k”, “y” e “w” poderiam ser usadas. Há normas que tratam especificamente da grafia de nomes “tribais”. Deveriam ser iniciados em maiúscula, mas, em minúscula, se tivessem emprego adjetival. Recomendaria também a não flexão no padrão da língua portuguesa de número e gênero em usos substantival e adjetival. A segunda edição de *Antes o mundo não existia* (1995) apresenta nota linguística preparada por Dominique Buchillet. Responsável pela coordenação editorial e apresentação da segunda edição, Carlos Alberto Ricardo comenta a produção desse paratexto:

As notas que parecem ao longo do texto foram selecionadas entre aquelas publicadas por Berta Ribeiro (1980), incluindo, sempre que possível, os nomes científicos de plantas e animais mencionados na língua desana. A grafia das palavras em desana se inspirou na *Proposta para uma grafia unificada da língua tukano* da região, sob a coordenação da linguista Odile Lescure, conforme aparece mais detalhadamente ao final desta Apresentação. (RICARDO, 1995, p. 12)

²⁰⁹ A grafia de “tukano” segue a da introdução “Os índios das águas pretas”, de Berta Ribeiro (1980, p. 10-44), publicada em *Antes o mundo não existia* referente à edição de 1980.

Produzido de acordo com o contexto linguístico e histórico de 1991, *La tentation monolíngue*, de Odile Renault-Lescure, retorna ao contexto da discussão que gerou essa unificação de grafias da língua tukano. Assim como as línguas desana, o tukano pertencente à família linguística Tukano Oriental. Essa família englobaria línguas faladas por 17 etnias indígenas localizadas nas margens do Rio Uaupés e seus afluentes. Na região, excluem-se dela os Tariana, de origem Aruak. Os cursos dos rios dificultariam o contato e avanço de colonos nessa área fronteiriça, o que leva a intervenções históricas periódicas para forçar a permanência de contingente populacional. A ocorrência de migrações dos tukano desenvolvidas no percurso do Rio Negro, considerando sua rede de afluentes, explicaria as semelhanças de práticas rituais. Renault-Lescure (1991) define geograficamente os tukano como “índios do rio” em oposição aos “índios da floresta”. Os Maku seriam endogâmicos, seminômades, habitantes de áreas interfluviais coletores e caçadores.

O histórico de imigração, a localização e os contatos interétnicos dos tukano favorecem que sua língua seja falada pelas outras etnias nessa área. Gradualmente, tornara-se língua franca que, segundo Renault-Lescure (1991), não interferia nas regras da exogamia linguística. A partir dessas observações, expõe o risco de um monolinguismo tukano substituir o multilinguismo da família Tukano Oriental resultante das regras de exogamia dos *sibs* – impõem casamentos entre pessoas de línguas diferentes. A diversidade étnica local poderia sujeitar-se, gradualmente, à progressiva imposição da língua portuguesa empreendida pelas missões católicas no decorrer do século XVIII. Internos à comunidade linguística tukano, demais grupos étnicos respeitam a língua tukano ao tomarem-na por língua paterna, instrução que se repete na *1ª cartilha Tukano* aos professores bem como na desistência de alguns pais de ensinarem aos filhos a sua língua.

De acordo com Renault-Lescure (1991), gramáticas, dicionários e fraseologia sobre a língua “*Dahceié*” ou “Tukano” de Antônio Giaccone direcionam seu objetivo à evangelização associada ao ideário patriótico e civilizador. O padre piemontês elaborou a *Pequena Gramática e o Dicionário da língua Dahceié ou Tucano*, publicado em 1939, com novas edições em 1949 e 1965. No compêndio *Gramática, Dicionários e Fraseologia da Língua Dahceié ou Tucano*, Giaccone (1965, p. 3) recomenda aos professores e evangelizadores das missões do rio Uaupés o domínio da língua Tukano para ensinarem a língua portuguesa aos alunos indígenas. A perspectiva das gramáticas indígenas de Giaccone diferencia-se em *Pequena Gramática e dicionário da Língua “Taliáseri” ou “Tariano”* (1962), língua da família Aruak. Na introdução desse compêndio de 1962, além de descrever a organização social e política dos tariano, reconhece que a gramática resulta de pedido do tuxaua Leopoldino Farnela e participação da

comunidade linguística (Cf. GIACONE, 1962, p. 11). Atualmente, no Uaupés, as comunidades tariana, exogâmicas, falam predominantemente a língua Tukano (língua materna).

Acrescenta-se a esse material de missionários católicos, a *Proposta para uma grafia tukano normalizada*, de Elsa Gomez-Imbert e Dominique Buchillet, publicada em 1986 pela *Revista Amerindia*. A uniformização ortográfica das línguas de família Tukano pretendia alcançar falantes situados na fronteira entre Brasil e Colômbia. A “Nota preliminar” da normatização situa seu discurso nesse espaço de fronteira, pois deveria alcançar públicos indígenas brasileiro e colombiano. É dirigida a dois interlocutores específicos, autoridades governamentais e religiosas, devido à relação dessas instituições com a oferta de educação indígena e formação de professores. Atendendo, segundo suas formuladoras, os pedidos das próprias comunidades indígenas e de missionários salesianos, o objetivo seria elaborar um material que favorecesse concretamente a promoção da “alfabetização” em língua Tukano. Essa espécie de uniformização apresentava a seguinte justificativa:

Estando em condições de apreciar a importância da diversidade linguística, como marcadora da identidade de cada grupo exogâmico, sublinhamos a tendência atual de impor a língua tukano como única língua vernacular de alfabetização, em detrimento da quinzena de línguas restantes: a sua generalização vai contra as normas de fidelidade linguística dos falantes e ameaça o sistema de organização social. (GOMEZ-IMBERT; BUCHILLET, 1986, p. 1-2)

Na “IV Reunião de Educação do Alto, do Baixo e Médio Rio Negro”, de 1990, organizada por Renault-Lescure na Missão Salesiana, professores tukano manifestam o interesse em rediscutirem os sistemas de escritura da língua a fim de manterem sua diversidade linguística. Segundo a nota linguística de Dominique Buchillet elaborada para a segunda edição de *Antes o mundo não existia* (1995), o sistema de transcrição da língua desana usado no livro adotou as diretrizes propostas nos seminários organizados por Renault-Lescure. As transcrições das palavras indígenas são diferentes nas 1ª e 2ª edições da mitologia desana devido às mudanças nesse sistema de transcrição. Extraído do capítulo I, intitulado “Como apareceu Yebá bëló do nada” pertencente à primeira edição, o trecho seguinte contém palavras grafadas em desano acompanhadas da numeração de suas respectivas notas:

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Quando não havia nada, brotou uma mulher de si mesma. Surgiu suspensa sobre seus bancos mágicos e cobriu-se de enfeites que se transformaram em uma morada. Chama-se *etân bë tali bu*¹ (quartzo, compartimento ou camada). Ela própria se chamava Yebá bëló (terra, tataravó), ou seja, avó do universo².

Aconteceram coisas misteriosas para que ela pudesse criar-se a si própria. Existiam seis coisas invisíveis: sé-kali (bancos),³ Sali pu (suportes de painéis),⁴ kuásulu pu (cuias),⁵ kuásulu verá (cuias, ipadu),⁶ dëhkë iuhku verá pogá kuá (pés de maniva, ⁷ ipadu, tapioca, cuia),⁸ mublun iuku (cigarros).⁹ Dessas coisas ela se fez a si mesma. Por isso ela se chama a “não criada”. Essa mulher, depois de ter aparecido, pensou como deveria ser o futuro mundo. Pensou isso em sua morada de quartzo, na etã bē tali bu. Enquanto pensava, mascou ipadu mágico e fumou cigarro mágico. Seu pensamento começou culminando numa torre. A esfera, ao elevar-se incorporou toda a escuridão. Dessa maneira, a escuridão ficou dentro daquela esfera, que era o universo. Ainda não havia luz. Só o compartimento onde ela se fez havia luz, porque era todo branco, de quartzo (PANLÕN KUMU; KENHÍRI, 1980, p. 51).

O corpo do texto contém palavras em desano acompanhadas de várias notas de rodapé nas quais transitam versões em línguas tukano, a língua franca da área, e nheengatu além de nomes científicos. A ameaça de um monolinguismo tukano que suplantaria o multilinguismo apontada pelo estudo de Odile Renault-Lescure, reaparece em *Os índios das águas pretas*, introdução de *Antes o mundo não existia*, sob a seguinte justificativa ao uso do recurso paratextual: “Nas notas de rodapé transcrevemos essa terminologia em tukano, a língua franca da área, para que os leitores índios e os linguistas possam entendê-la, já que o desana está em vias de desaparecer” (RIBEIRO, 1980, p. 36). No corpo do texto, mantém palavras em desana, estratégia adotada pelo manuscrito produzido por Luiz Gomes Lana.

O excerto da primeira edição apresenta palavras em desana traduzidas, tais como *sé-kali* (bancos), *kuásulu pu* (cuias), *kuásulu verá* (cuias, ipadu), *Sali pu* (suportes de painéis), *dëhkë iuhku verá pogá kuá* (pés de maniva, Ipadu, tapioca, cuia), com alguns grafemas ausentes ou diferentes das correspondentes na versão manuscrita, grafadas, respectivamente, da seguinte forma, sem tradução: *sex kali*, *kuxa Súxlu*, *Kuxá Suxlu vera*, *Salĩ puxu*, *Dëxkë yuxhú vexra poxga kuxá*, *Muxlũm yuxkú*. A adoção da chave de sons vocálicos e consonantais elaborada por Miriam Lemle, as normas estabelecidas pela 1ª Reunião Brasileira de Antropologia e o estilo caligráfico explicariam essas diferenças.

TABELA 2: Comparação das palavras em desano no manuscrito e na 1ª edição de *Antes o mundo não existia*.

Manuscrito (fólio 3)	<i>Antes o Mundo não existia</i> (p. 32)
<i>Sex Kali</i>	<i>Sé-kali</i> (bancos)
<i>Kuxa Súxlu</i>	<i>Kuásulu pu</i> (cuias)
<i>Kuxá Suxlu vera</i>	<i>Kuásulu verá</i> (cuias, ipadu)
<i>Salĩ puxu</i>	<i>Sali pu</i> (suportes de painéis)
<i>Dëxkë yuxhú vexra poxga kuxá</i>	<i>Dëhkë iuhku verá pogá kuá</i> (pés de maniva, ⁷ Ipadu, tapioca, cuia)
<i>Muxlũm yuxkú</i>	–

Os contrastes entre os grafemas de palavras manuscritas ou impressas constituem rastros dos impactos da escrita e da escolarização das sociedades de tradição oral. Bruna Franchetto (2008) examina as contraditórias representações da escrita de língua indígena, desenvolvidas num “pano de fundo o confronto entre a oralidade e a escrita”. É preciso considerar, entretanto, que o ensaio de Franchetto parte de da sua experiência de linguista assessora dos Tauperáng, Macuxi e, principalmente, de professores Wapichana. Em 1987, participou de projeto de revisão ortográfica e produção de material de alfabetização da língua desse povo, exemplo principal de suas avaliações sobre a introdução da escrita nos meios indígenas. Para apresentar as “contraditórias representações da escrita”, a antropóloga associa drama, guerra e línguas indígenas.

Recorrendo à metáfora bélica, próxima à usada no estilo dramático-argumentativo da ensaística de Ángel Rama, Bruna Franchetto (2008) traça um panorama histórico que se baseia em sua experiência. Nele, situam-se as discordâncias dos “atores” ou “agentes civilizadores” relacionados aos povos por ela citados e os efeitos dos programas de educação escolar de línguas indígenas que poderiam conduzi-las ao desaparecimento. Denomina esse conflito de “guerra dos alfabetos”, pois, no caso específico, conflitariam tecnologias de registro das línguas indígenas e concepções ideológicas de católicos, evangélicos e linguistas ao interferirem para que fossem estabelecidos seus grafemas.

Os indígenas ora se aproximavam ora se afastavam desses atores com o intuito de negociarem essa passagem, não isenta de transformação, das línguas indígenas da tradição oral para os suportes da cultura do escrito. Negociar implicaria, geralmente, em aceitar determinado código oriundo da tradição escrita ocidental ou o estabelecimento de uma grafia fonêmica (grafemas representam fonemas) restrita ao alfabeto nacional. Trata-se, portanto, de tornar “a língua indígena instrumento “para uma alfabetização ponte” cujo objetivo é facilitar a aprendizagem da língua dominante, transmitida por etapas, antes em sua forma oral, depois na própria escrita” (FRANCHETTO, 2008, p. 38). Retomando as diferenças de grafia nas edições de *Antes o mundo não existia*, e, comparando-as ao manuscrito, nota-se a presença de atores nessas negociações que favorecem a língua tukano frente as demais. Ao estabelecerem normas, priorizam-na por ser a mais falada na área e por contar com um processo de escolarização mais consolidado, ou seja, havia materiais como as gramáticas e os dicionários tukano preparados por missionários.

Essa complexidade e a demanda de prazos mais extensos que envolvem a tarefa de sistematizar grafias e ortografias de línguas indígenas favorece a explicitação de que as notas fonéticas da primeira edição seriam provisórias. Suas notas de rodapé e as palavras no corpo do

texto apresentam registros das línguas desana e tukano que antecedem as modificações geradas pela uniformização ortográfica. Nesse processo de edição, ocorreu uma transculturação do léxico de ambas as línguas. A língua desana encontra-se incrustada no centro da página de um texto predominantemente em língua portuguesa. Nas margens, resistem predominantemente a língua franca, o tukano, e o nheengatu. Não está presente no manuscrito essa tradução que se opera entre os léxicos de línguas indígenas localizados nas notas de rodapé e os de língua desana, distribuídos esparsamente no centro da página.

No geral, as notas de rodapé da 1ª edição traduziram elementos topográficos, significados rituais de termos e objetos, nomes de plantas e animais, complementados por seus correspondentes nomes científicos. Berta Ribeiro os convence da necessidade de leitores especialistas ou comuns saberem os significados simbólicos dos nomes indígenas citados no mito para compreendê-los, o que demandaria realizar sua tradução literal. A edição de 1995 elimina o multilinguismo das notas de rodapé, exclui esses parênteses do corpo do texto e secciona o interior das sete intitulações que subdividem o capítulo “Origem do mundo e da humanidade”. A organização das intitulações do capítulo se desenvolve a partir do critério de coesão sequencial, pois as introduzem indicadores de enumeração ordinal. Iniciaram-se em “Primeira parte: Origem do mundo” até encerrarem a série com o último intertítulo “Sétima parte: a dispersão dos *Umkomahsã* e a localização dos *Kēhíripōrā*”. No âmbito da segmentação abaixo dessa intitulação de caráter enumerativo, distribuem-se intertítulos sublinhados, procedimento estendido às sete seções do primeiro capítulo.

Origem do mundo e da humanidade

Primeira parte: Origem do mundo

O mundo não existia

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. Isso aconteceu no meio das trevas. Ela apareceu sustentando se sobre o seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um quarto. Esse quarto chama-se *Uhtāboho taribu*, o “Quarto de Quartzo Branco”. Ela se chamava *Yebá Bwó*, a “Avó do Mundo” ou, também “Avó da Terra”.

Como ela apareceu

Haviam coisas misteriosas para ela criar-se por si mesma. Haviam seis coisas misteriosas: um banco de quartzo branco, uma forquilha para segurar o cigarro, uma cuia de ipadu", o suporte desta cuia de ipadu, uma cuia de farinha de tapioca e o suporte desta cuia. Sobre estas coisas misteriosas é que ela se transformou por si mesma. Por isso, ela se chama a “Não Criada”. Foi ela que pensou sobre o futuro mundo, sobre os futuros seres. Depois de ter aparecido, ela começou a pensar como deveria ser o mundo. No seu Quarto de Quartzo

Branco, ela comeu ipadu, fumou o cigarro e se pôs a pensar como deveria ser o mundo.

A criação do Universo

Enquanto ela estava pensando no seu Quarto de Quartzo Branco, começou a se levantar algo, como se fosse um balão e, em cima dele, apareceu uma espécie de torre. Isso aconteceu com o seu pensamento. O balão, enquanto estava se levantando, envolveu a escuridão, de maneira que esta toda ficou dentro dele. O balão era o mundo. Não havia ainda luz. Só no quarto dela, no Quarto de Quartzo Branco, havia luz. Tendo feito isto, ela chamou o balão Umukowi'i, "Maloca do Universo". Ela o chamou como se fosse uma grande maloca. Este é o nome que ainda hoje é o mais mencionado nas cerimônias. (PÃRÕKUMU; KĒHÍRI, 1995, p. 19)

Essas segmentações, englobadas pelo intertítulo "Primeira parte: Origem do mundo", configuram a estrutura expositiva do primeiro capítulo utilizada pela 2ª edição de *Antes o mundo não existia*. Os intertítulos sublinhados "O mundo não existia", "Como ela apareceu" e "A criação do Universo" situados neste excerto da 2ª edição repetem o estilo de segmentação apresentado pelo fôlio 3 do manuscrito. Acréscimo de revisão, o terceiro intertítulo estende esse estilo ao material editado e publicado em 1995. A estratégia de exposição de texto adotada pela 2ª edição poderia simultaneamente facilitar a leitura escolarizada do livro. A inserção de intertítulos sublinhados às novas segmentações facilita o processamento gradual do texto e, ao final da leitura, sua memorização compreensiva além de constituírem tópicos para um provável roteiro de performance.

A leitura dos intertítulos propicia a síntese das sequências de ações. Integradas, constituiriam um roteiro de performance para os atos que introduzem o ritual de criação realizado por Yebá Bwó e reúnem seus objetos cerimoniais. Ao facilitar o processamento do texto em etapas de leitura protocolada, o projeto editorial poderia favorecer a leitura de *Antes o mundo não existia* nas escolas da região, seguindo a vontade dos autores desana apontada pelo prefácio de Carlos Alberto Ricardo (1995, p. 10). Embora o projeto editorial da 2ª edição favorecesse a performance, restringia seus traços de multilinguismo à predominância da língua portuguesa no texto base apresentada pela 1ª edição, ainda que fosse entrecortada por palavras em desano restritas aos nomes próprios de figuras mitológicas indígenas. Se a 2ª edição facilita a leitura dos rastros do repertório cerimonial, elimina a iniciativa das notas de rodapé da 1ª edição de propiciar uma leitura entrecortada pelas línguas desana, tukano e nheengatu, mesmo com a exclusão de outras nesse processo. A tabela 2 apresenta quadro comparativo da 1ª e 2ª edições circunscrito aos seus respectivos excertos anteriormente citados. As palavras referenciadas, que se encontram no corpo do texto da 1ª e 2ª edição, foram confrontadas com suas respectivas notas de rodapé.

TABELA 3: Comparação das palavras em desano no manuscrito e na 1ª edição de *Antes o mundo não existia*.

1ª edição (p. 32)		2ª edição (p. 19-20)	
Palavra e tradução no corpo do texto:	Notas de rodapé de tradução ou explicativas:	Palavra e tradução no corpo do texto:	Notas de rodapé:
<i>Ētān bē tali bu</i> Quartzo, compartimento ou camada.	Nota 1: <i>Ētān diá ahkó</i> mahkavi em tukano.	<i>Ūhtāboho taribu</i> Quarto de Quartzo Branco.	
<i>Yebá bēló</i> Terra, tataravó ou avó do universo.	Nota 2: <i>Yepá bēhkó</i> em tukano.	<i>Yebá Bwró</i> Avó do Mundo ou Avó da Terra.	
<i>Sé-kali</i> Bancos.	Nota 3: <i>Kumu kari</i> em tukano.		
<i>Salipu</i> Suportes de painéis.	Nota 4: <i>Sani</i> em tukano, também no plural.		
<i>Kuásulu pu</i> Cuias.	Nota 5: <i>Wahato pá</i> , idem.		
<i>Kuásulu verá</i> Cuias, ipadu.	Nota 6: <i>Wató wehtá</i> , em tukano. <i>Ipadu</i> = coca, em língua geral. Arbusto (<i>Erythroxylum cataractarum</i>), cujas folhas são tostadas e socadas em pilão especial (<i>ahpin deáliru</i> , em desana, <i>patu dohkeká</i> , em tukano). São misturadas à cinza de uma espécie de embaúba (<i>ahpin moá</i> , ipadu, <i>sal</i> , em desana; <i>patu moá</i> , em tukano). O pó é mascado e engolido. <i>Verá</i> é a designação cerimonial do ipadu em desana.	<i>Ipadu</i>	Nota: 1 <i>Ahpĩ</i> em desana. Arbusto (<i>Erythroxylum coca</i> var. <i>ipadu</i>) cujas folhas são tostadas e socadas em pilão especial (<i>ahpĩdeariru</i>). São misturadas às cinzas de uma espécie de embaúba (<i>ahpĩmoa</i> "sal de ipadu"). O pó é mascado e engolido.
<i>Kuásulu verá</i> Cuias, ipadu.	Nota 6: <i>Dēnkē pē wehtá</i> <i>wahato</i> em tukano.		
<i>Dēhkē iuhku verá</i> <i>pogá kuá</i> Pés de maniva ⁷ , ipadu, tapioca, cuiá.	Nota 8: <i>Dēnkē pē wehtá</i> <i>wahato</i> em tukano.		
Pés de maniva (nota 7)	Nota 7: Mudanças de mandioca, em língua geral.		
<i>Muhlun iuhku</i> Cigarros.	<i>Mēnopē</i> , no plural, em tukano.		

Esta parte concentra-se na análise do excerto e dos dados na tabela referentes à edição de *Antes o mundo não existia* de 1995. Nas duas últimas colunas do quadro, verifica-se a redução do número de notas de rodapé extraídas do excerto da 2ª edição. Ao lado delas, distribuídas nessas sete partes ordenadas por intertítulos, ilustrações seguem determinado padrão no capítulo “Origem do mundo e da humanidade”. Constituem ícones de *Yebá Bwró* (Avó do Mundo); um *Diroá* assentado numa esteira; *Boreka*, em pele de onça, além do troceno tambor e do cetro-maracá. *Diroá* é um ser mítico responsável por criar padrões de desenhos

trançados. Sua narrativa se situa em capítulo posterior ao mito de origem. Os finais das sete seções que integram o capítulo “Origem do mundo e da humanidade” se encerram com alguma dessas imagens em escala maior, centralizada e localizada no quadrante inferior da página.

Na “Quarta parte: as andanças pelo mundo de Umukomahsã Boreka”, Boreka é ilustrado em sua pele de onça, desenho reproduzido como nota visual ou indicativo de final dessa seção. A passagem trata do episódio em que o herói cultural Boreka se perde e reencontra o caminho da sua maloca guiado pelos sons do trocano tambor. A “Sexta parte: História de Umukomahsã Boreka no tempo dos portugueses” é apenas finalizada pelo ícone correspondente ao cetro-maracá (chocalho). Por fim, o ícone do trocano tambor encerra a “Sétima parte: a dispersão dos Umukomahsã e a localização dos Kêhripõrã”, relacionada às migrações forçadas do clã devido à invasão e à colonização do território desana.

A linguagem visual aplicada ao *design* das notas na 2ª edição de *Antes o mundo não existia* não se relaciona diretamente às informações que compõem os enunciados desse paratexto. Esses ícones que acompanham as notas de rodapé, em geral, explicativas, não apontam especificamente para uma palavra situada no corpo do texto. O padrão mais normalizado desse paratexto exige que a linguagem numérica direcione a produção de sentidos gerada pelo ato de ler a relacionar, a partir da identidade numérica, os enunciados da nota e do centro da página. As referências de livros ou outros materiais usados para produzir notas de referencial bibliográfico seriam referenciadas e listadas no final de publicações.

Seguindo essa cadeia de operações de leitura, ao final, listagens de títulos bibliográficos poderiam direcionar a recepção a reconhecer parte das referências culturais apropriadas e transformadas pelo livro. Na página impressa, a disposição dos ícones de objetos cerimoniais e de figuras míticas ilustram o roteiro de performance, em linguagem verbal, traduzido, retextualizado e editado como relato mítico. As imagens, localizadas na mesma posição de notas de rodapé, podem, tal como seria a função desse paratexto, tornar os ícones referência das autorias coletivas indígenas para o repertório das tradições orais.

A textualidade de *Antes o mundo não existia* na primeira edição ainda explora o multilinguismo do alto Rio Negro em seus paratextos. A segunda edição restringe a publicação à predominância da língua portuguesa, aos fragmentos da língua desana e às notas preferencialmente referentes aos nomes científicos de plantas e animais correspondentes aos comuns. Os acréscimos de imagens às notas alteram as especificidades do próprio objeto livro e dependem de decisões editoriais que passam pela negociação de autores indígenas com os mediadores do processo de edição tais como revisores, editores e designers gráficos.

4.2.2- Os objetos cerimoniais do mito de origem

Na primeira edição de *Antes o mundo não existia*, as figuras míticas *Yebá bëló* e *Yebá ngoamã*²¹⁰, citadas pelo próprio manuscrito, contêm, em seus nomes, o termo desana *Yebá*, que designa “terra”. Uma série de objetivos preexiste ao movimento de criação impulsionado de cima para baixo e dentro para fora pela “tataravó do mundo”. Em língua portuguesa, usa-se, para figurativizar o modo como surge essa mulher, o verbo “brotou”. Sua significância se estende a campos semânticos relacionados à água ou à vegetação. Na versão manuscrita desse trecho, usa-se o verbo “apareceu” que restringe a relação semântica anterior ao campo da visão. A criação a ser ritualizada (performada) pela figura mítica contraditoriamente envolve o uso de “coisas” invisíveis. O banco cerimonial constitui o ponto de onde a tataravó se suspende e se cobre de enfeites que constituem sua “morada” denominada, em desana, *etãn bē tali bu*, traduzida por “quarto, compartimento, camada”. Conforme expus anteriormente, usa-se a matéria-prima quartzo para confeccionar bancos pelos indígenas do alto Rio Negro anteriormente à difusão das ferramentas de corte, com lâminas em metal.

Esses objetos serão utilizados nesse primeiro ritual. A função do banco cerimonial desana *Sé-kali* é similar à do *Kumorō*. Os *kumua* assentam-se, nesses bancos, para realizarem cerimoniais. Além deles, o relato mítico cita várias cuias, como a *Kuásulu pu* e a cuia de ipadu (*Kuásulu verá*). Sob essa perspectiva, nas observações que se seguem, pretendo rever etnografias que analisam os mesmos objetos para comparar a transculturação de tradições orais indígenas possibilitada pela primeira edição de *Antes o mundo não existia* às modificações das edições que lhes seguiram. Retomo a pesquisa de campo de Stephen Hugh-Jones (2011) sobre os rituais de iniciação masculina e o simbolismo dos Barasana colombianos. Posteriormente, analisarei as especificidades do simbolismo desana tal como se apresentam no relato mítico.

Segundo Hugh-Jones (2011, p. 119), as cuias constituem matéria-prima para a montagem de maracas e utensílio da culinária indígena. Esse recipiente pode conter rapé ou coca pulverizada servida junto com pedaços de cera de abelha *Trigona* nos cerimoniais da *Casa He*. Os instrumentos de sopro denominados *He* e as cuias com a cera de abelha e rapé integram-se ao cerimonial Barasana de participação predominantemente masculina. Hugh-Jones (2011, p. 176) apresenta um levantamento do sistema totêmico que inclui os indígenas do Uaupés situados nas fronteiras de Brasil e Colômbia. A partir desse conjunto de informações, identifica

²¹⁰ Grafia de *Yebá bëló* e *Yebá ngoamã* segue a da 1ª edição de *Antes o mundo não existia*.

de qual anaconda ancestral descenderia determinado grupo indígena. No nome *Anaconda Yeba Meni*, ancestral dos Barasana, a palavra *Yebá* (terra) é traduzida em outras línguas indígenas por jaguar, animal que realizaria a mediação nos níveis cósmicos vida e morte; mundos humano e espiritual, onde circulam os ancestrais, e o polêmico par natureza e cultura. O feminino e o masculino encontram-se respectivamente acoplados ao último par.

Essa interpretação do rito Barasana, de base estruturalista, correlaciona o sangue menstrual à cera de abelha, misturada à resina, e a vagina à cuia que porta esse cerume. Por sua vez, o conteúdo da cuia de tabaco se correlaciona ao esperma dada a associação entre o cigarro cerimonial e o pênis de Anaconda *Palo-de-Yuca* (HUGH-JONES, 2011, p. 274). Ambas as cuias correlacionariam-se a partes do cérebro dessa serpente mítica: a superior à cuia de tabaco e a inferior à de cera. De acordo com Hugh-Jones (2011, p. 41), ao combinar os instrumentos *He* com a cuia, o ritual inventa o corpo humano, a reprodução sexual e a interdependência das atividades masculinas e femininas. Até certo ponto, Hugh-Jones encerra os sentidos dos elementos simbólicos do ritual em correlações relacionadas ao ciclo reprodutivo feminino. Sua análise parte da divisão natureza, associada ao feminino, e cultura, aos homens e ritos de iniciação masculina.

Marlyn Strathern (2014, p. 32-33) problematiza essa divisão recorrente na cultura ocidental que desencadearia dicotomias aplicadas a descrições totalizadoras. O simbolismo baseado no contraste masculino-feminino associaria os homens à sociabilidade e à criação e as mulheres ao campo biológico e ao infrassocial. Manifesta-se, de forma inversa, no par “cru” e “cozido” de Lévi-Strauss, o primeiro pertencente ao campo da natureza e masculinidade e o segundo associado ao campo da cultura e feminilidade (STRATHERN, 2014, p. 32). Ou ainda, relaciona-se a mulher à noção de classe e à produção. A incoerência e a instabilidade aplicadas à interpretação dos rituais marcariam esse preenchimento simbólico das categorias natureza e cultura.

No mito de origem desana, a figura que abre a criação é a anciã “tataravó do mundo”. Essa particularidade geracional não restringiria o simbolismo do ato de criar à fertilidade feminina, dependente de aspectos biocronológicos. Dissociada da figura humana e do envelhecimento, mas integrada à significação do nome *Yebá*, a significância da fertilidade se estende à relação semântica do solo à flora ou à água. Conforme já foi observado, “brotar” (1ª edição) é verbo que indica como surgiu *Yebá bëló* e a situa em meio aos vegetais ou no tópos hídrico da nascente. O nome *Yebá* e as significações relacionadas ao signo “terra” estendem-se à figura mítica do ser invisível, sem corpo, *Yebá ngoamãñ* (bisneto do mundo).

No dicionário bilíngue desano – espanhol *Wirã, Peamasa ya wererituri*, produzido a partir dos vocábulos do dialeto *boreca porã* próprio aos falantes de desana situados no lado colombiano do rio Uaupés, há o verbete “*Gõã, gõhã (s) inan.*” que significa osso e pertenceria à categoria dos substantivos inanimados. A composição do nome “*ngoamãn*” pode ser estendida ao mito do herói cultural Guelamun yé, detentor das flautas sagradas, que faz parte de *Antes o mundo não existia*. A matéria desses instrumentos é a palmeira paxiúba, originada a partir do osso de Guelamun yé, ser cosmogônico central para os ritos de iniciação masculina dos *Desana Kehípõrã*.

No incorpóreo Yebá ngoamãn, assim descrito pelo plano narrativo, manifestara-se, em seu primeiro nome, a fertilidade da terra. Entre os elementos morfológicos que o compõem, está o vocábulo *gõã*, designativo que englobaria semanticamente a categoria “osso”. Independente de gênero, trata-se de elemento comum aos corpos de vertebrados humano e animal, neste caso, centrado nos grupos peixes, répteis, anfíbios, aves e mamíferos. Compreendido como material plasticamente moldado para composição das flautas tocadas nos rituais de iniciação masculina, sua extração depende da relação entre o plano vegetal da paxiúba, dependente da terra.

A primeira edição cita os suportes de panelas (*salipu*) sem definir em quais tipos de cuias se encaixariam. A forquilha é o instrumento utilizado pela tataravó para fumar o cigarro e iniciar a criação do mundo. Além das cuias, o cigarro *muhlun iuhku* é item cuja presença antecede o surgimento de Yebá bëló sob o banco mágico em *Antes o mundo não existia*. A 1ª edição não menciona a forquilha de segurar o cigarro nessa passagem. Esse objeto cerimonial é citado pela versão desse trecho apresentada na 2ª edição. As duas edições contêm uma ilustração na qual Yebá bëló usa a forquilha. A edição de 1980 mantém nomes de objetos em desana traduzidos, entre parênteses, em língua portuguesa, tais como *seró* (banco cerimonial) e *olé-ó iabu* (forquilha porta-cigarros) (PANLÕN KUMU; TOLAMÃN KENHÍRI, 1980, p. 195).

Outra imagem comum às duas primeiras edições de *Antes o mundo não existia* é a de *Yebá bëló* assentada no banco cerimonial e cercada por objetos cerimoniais. A sua direita e a sua esquerda, haveria dois bancos vazios. No alto, ao redor dela e maior do que seu corpo, sobrevoa-lhe uma forquilha com cigarro. Há outra forquilha vazia, dois suportes de cuias apoiados em panelas, e, mais distantes, dois bancos. A perspectiva do desenho oferece movimento aos objetos dispostos acima de Yebá bëló. Essa ilustração em linhas pretas e finas, cujos créditos são de Rodolfo Tadeu Burgos, constitui um “redesenho” que reproduz, em outras técnicas, o desenho feito por Luiz Gomes Lana (DANTES, 2019, p. 7). Para a terceira edição (2019), publicada pela editora Dantes, Lana refez seu primeiro desenho com técnicas de pintura.

O redesenho reproduzido pelas edições de 1980 e 1995 não ressalta a invisibilidade desses objetos, a ausência de luz anterior ao surgimento deles e o posterior acréscimo da figura mítica ao espaço onde se encontram tais objetos.

Uma série de ilustrações produzidas por Luiz Gomes Lana para a tradução para o italiano de *Antes o mundo não existia* intitulada *Il Ventre dell'Universo*, publicada em 1986, oferece forma pictórica para a ausência de luz. Há uma ilustração preenchida apenas com a cor preta. A segunda ilustração dispõe, sob fundo preto, os objetos cerimoniais do mito de origem. A seguinte apresenta, em forma retangular, o quarto de quartzo branco no qual foram pintados os objetos e, ao centro dele, Yebá bëló. Um fundo preto contorna esse retângulo. Os três quadros são complementados pela ilustração onde se vê o quarto de quartzo branco envolvido por uma forma esférica texturizada cuja extremidade se encerra numa ponta triangular. O fundo branco da página se sobrepõe às duas formas integradas.

O ato de observar a posição de estrelas e constelações no céu é moldado pelo imaginário das narrativas orais indígenas. O fundo preto da primeira ilustração incorpora a base cosmológica celeste dos relatos míticos. As tradições orais e escritas se moldam plasticamente na ilustração que integra as imagens do quarto de Yebá bëló e dos objetos cerimoniais ao seu redor à coloração do papel que constituía o livro. Nesse contato imagético das culturas orais e escrita, ocorre a transculturação no plano da linguagem visual. A sequência de ilustrações da tradução italiana recria, quadro a quadro, a união entre Yebá bëló e os objetos invisíveis. Essas etapas narrativas apresentadas picturalmente pela edição italiana se reduzem a uma imagem reproduzida pelas edições de 1980 e 1995. *Il Ventre dell'Universo*, segundo Berta Ribeiro (1992, p. 35-36), apresentaria desenhos mais elaborados do que os feitos por Luiz Gomes Lana no processo de textualização e tradução complementado pela antropóloga para apoiar a sua atividade etnográfica. A compreensão narrativa dessa sequência de imagens poderia conduzir a associá-las às transições entre uma cena e outra na linguagem cinematográfica.

O *Dicionário de artesanato indígena*, de Berta Ribeiro (1988), contém uma seção dedicada aos objetos rituais na qual se encontram os citados em “Como apareceu Yebá bëló do nada”. O verbete ilustrado referente ao “cigarro” trata de constituição e de seu uso coletivo, em rituais, ou individualizado. A forquilha é constituída de duas varetas verticais que prendem o cigarro ligadas a outra a ser fincada no solo. Na 1ª edição de *Antes o mundo não existia*, o mito “A estória de Guelamun yé: detentor das flautas sagradas e do primeiro cataclismo de fogo” relaciona o simbolismo da forquilha à construção do corpo e ao parto. O corpo de uma mulher recém-criada é incompleto: falta-lhe a vagina. O ato de fumar, que, conforme já foi observado,

simbolizaria a fecundação, a faz gestar o pajé Guelamun yé. O porta-cigarros é o instrumento utilizado por Boléka para abrir a vagina da mulher e viabilizar o parto.

Num contexto ritual, o consumo de ipadu e do cigarro mágico estimulariam o início da criação a partir de objetos como a cuia e a forquilha de segurar o cigarro. O ipadu, pó extraído da folha de coca (*Erythroxylum coca*), exigiria uma disciplina que se desvia da transculturação ortiziana efetuada pela colonização. O modelo produtivo imposto pela metrópole interferiu no modo tradicional de produção autóctone do tabaco e, ao expandir sua produção, alterou os sentidos ritualísticos ameríndios de seu uso. A apropriação descontextualizada das plantas ameríndias e a expansão de seus plantios para outros fins que não os comunitários resultavam das tentativas de impor-lhes um caráter industrial dissociado do ritual.

Essa concepção de modo produtivo se desvia do seu propósito originário abordado por Juan Alvaro Echeverri e Edmundo Pereira (2005). Haveria uma disciplina que envolveria o ato ritualístico de *mambear coca*. A explicação de Echeverri e Pereira (2005) recorre ao verbo espanhol por julgá-lo mais apropriado para explicar o exercício dessa disciplina desde o seu preparo vigilante até o consumo: a coca é seca, pulverizada, colocada no canto da boca, próxima às glândulas salivares, e lentamente absorvida. Mulheres em idade fértil seriam proibidas de consumi-la. O uso dessa planta ligada ao estímulo do diálogo, da fala, envolveria uma disciplina corporal e social tipicamente masculina.

Os atos de soprar a fumaça do tabaco em objetos e pessoas para “curá-los” ou a inserção ou retirada de objetos do corpo de pessoas constituiriam práticas xamânicas com dimensões ambivalentes. O ensaio antropológico *Los poderes del hablar*, de Dominique Buchillet (1990, p. 321-322), explicita a duplicidade da atuação xamânica, dependente também da experiência do *kumu* que a realiza. O controle das emoções, a capacidade de memorização das narrativas cosmogônicas transmitidas oralmente e o grau de aprendizagem das práticas xamânicas interferem na execução dos atos de curar. Seguindo aqui a leitura de trechos da primeira edição de *Antes o mundo não existia*, o mito de origem do *sib Desana Kehípõrã* explora esses sentidos de um consumo disciplinado de ipadu e tabaco. Na sua morada *etãn bë tali bu*, que constitui o compartimento ou camada de quartzo, inicia-se o processo de criação do mundo no momento em que Yebá bëló consome o ipadu e fuma o “cigarro mágico”. Poderia se pressupor que, da fumaça, constitui-se o “balão” transformado em mundo. Se a tradução do nome *desana* dessa esfera a associa à parte do corpo, pois seria “universo, barriga”, na nota, em tukano, *ëmësin wi* a traduz por alto (*ëmësin*) e casa (*wi*).

Yebá bëló cria cinco homens-trovões a partir do ipadu retirado de sua boca. Ainda não havia luz, os objetos eram invisíveis e a matéria que constitui os trovões seria o quartzo. A

pedra oferece uma percepção visual de luminosidade própria aos trovões devido à sua forma mais cristalina. Os barasana associam a sonoridade do trovão à das trombetas que fazem parte do conjunto de instrumentos *He* (trombetas) e ao rugido do jaguar (HUGH-JONES, 2011, p. 200). No que tange ao simbolismo dos desana colombianos, segundo Reichel-Dolmatoff (1973, p. 68), o universo se divide em três zonas: superior ou celeste, que abriga a Via Láctea, simbolizada pelas fibras da palmeira cumare, a intermediária, onde se situa a terra, e a inferior, que constituiria uma espécie de “paraíso”. A fertilidade compõe essa simbolização devido às formas da Via Láctea e da fibra da palmeira comparadas, respectivamente, a fluxo seminal e a esperma. O pajé, através do uso de narcóticos, realiza a passagem desses níveis.

Essa relação entre a cosmogonia e o céu, centrado nas Plêiades, também se apresenta na pesquisa dos barasana. As Plêiades marcariam a passagem da estação da seca para a das chuvas. Os xamãs seriam comparados a mulheres menstruantes. Romi Kumu, a mulher xamã, é identificada às Plêiades, à transição da estação da seca para a da chuva, ao fogo e ao dilúvio (HUGH-JONES, 2011, p. 234). Em *Antes o mundo não existia*, os trovões se situariam nas nuvens, no plano afastado da zona intermediária, que é a terra. Entretanto, é preciso considerar que, por serem feitos de quartzo, superpõem-se os planos terrestre e celeste. Esses homens-trovões se denominam *ëmëkho ñehké semá* (universo, avós, muitos) e *etãn bë weli mahsá* (quartzo, que são, gente). A palavra *ëmëkho*, universo, também compõe o nome do balão *ëmëkho patolé* (universo, barriga), primeira criação de Yebá bëló. Nessa área superior, a tataravó do mundo distribui os trovões em cinco compartimentos:

O primogênito recebeu o quarto do chefe. O segundo, o quarto do lado direito, por cima do dele. O terceiro recebeu o quarto no alto do jirau – *güi kaiá* (jabuti, jirau) onde ficava o *güi*, que é como se chamava, nas grandes malocas, o lugar onde se guardava um casco de jabuti, tocado durante os cerimoniais. Nesse *güi kaiá* ficou o terceiro trovão. O quarto trovão recebeu o cômodo do lado esquerdo, por cima do primeiro, isto é, em frente ao quarto do segundo trovão. O quinto trovão recebeu o compartimento bem na entrada perto da porta onde dormiam os hóspedes. Como disse antes, o mundo era uma esfera que terminava numa torre. Na extremidade da torre havia um compartimento onde ficava um gavião. Esse lugar chamava-se *ëmësin dolo*, “os confins do mundo”. (PANLÕN KUMU; KENHÍRI, 1980, p. 52)

A *ëmëkho patolé* assemelha-se à grande maloca, relação que se identifica na divisão espacial apresentada pela primeira edição de *Antes o mundo não existia*. Seu espaço, assim como o das malocas, é dividido em áreas. No trecho, uma delas é destinada à recepção de visitas e a outra é usada para guardar o *güi*, instrumento cerimonial de percussão de uso comum aos povos do alto Rio Negro. É feito de casco de jabuti que também pode ser preso a um bastão

(RIBEIRO, 1988, p. 205). Os trovões se distribuem nos quartos dessa espécie de maloca que se tornarão casas. A relação dessas casas com o cosmos já é indicada em *ëmëkho wiri*, termo geral que as denomina. *Ëmëkho*, correspondente ao adjetivo “universo”, designa *wiri* (plural de *wi*), palavra desana traduzida por “casas”. O termo *ëmëkho* se integra aos nomes dos trovões, da grande maloca e das casas desses seres. Os nomes das casas são especificados e localizados a partir de pontos cardeais ou com referenciais espaciais pertencentes à topografia da área, como o rio Içana ou a cachoeira em Tunuí. A *diá páhsalo wi* se localiza na Colômbia, ultrapassando o espaço brasileiro. Na casa denominada *ëmësin wi* (alto, casa), o terceiro trovão guarda as riquezas: “diversas espécies de enfeites de dança”. O manuscrito de *Antes o mundo não existia* contém uma série de desenhos desse espaço que indicam a posição das casas dos trovões na *ëmëkho patolé*.

Distribuídas as casas, Yebá bëló dá ordens aos trovões: “Não fiquem parados. Mandei-os fazer a luz, os rios e a futura humanidade e não fizeram nada” (1980, p. 54). Cumpriram a etapa de fazer os rios e, para dar prosseguimento, realizaram um *pooli* no qual ofertariam frutos e consumiriam o *gaphi* (caapi). Segundo a nota de tradução, *pooli* significa *poosé* em tukano e *dabucuri* em língua geral (PANLÕN KUMU; KENHÍRI, 1980, p. 54). A informação disponibilizada pela nota o define como festa profana onde moradores dançam, cantam, consomem bebidas fermentadas, o caxiri, ou alucinógenas, a exemplo do caapi, ipadu e realizam oferendas de alimentos e de trançados.

Sobre o uso dessas substâncias nos rituais Barasana colombianos, Hugh-Jones diferencia a comida do que pode ser considerado anticomida. A coca, o tabaco, o rapé, o *yagé* e a *chica* seriam anticomidas, com consumo restrito aos homens e às mulheres maiores no ritual da *Casa He*. A anticomida soprada pelo xamã alimentaria os instrumentos *He* (denominação barasana conjunta das flautas sagradas) e as almas dos mortos. Entre os desana, assim como ocorre aos Barasana, a anticomida alimenta ancestrais míticos e propicia condições para que se entre em comunicação com esses seres (RIBEIRO, 1989, p. 107).

O consumo de bebida alucinógena seria realizado em contexto ritual que exige preparo anterior de seus participantes. Os efeitos do *gaphi* relatados no mito encaixam-se às descrições das etapas dos rituais barasana. Por exemplo, exige-se, anteriormente, o estímulo ao vômito para consumir a bebida alucinógena com o estômago livre de impurezas. Um dos trovões realiza uma tentativa frustrada de criação devido ao efeito do *gaphi*: vomita enfeites que se transformam numa montanha. Yebá bëló desiste de incumbir os trovões de completarem a tarefa, reinicia o consumo de ipadu e fuma o cigarro para criar Yebá ngoamã. Esse ser sem corpo é protegido com o pari de defesa. Trata-se de uma cerca que funciona como armadilha

para prender peixes no rio, mas, no relato mítico, seu uso é comparado à atitude materna de, após o parto, proteger o filho. Ela lhe dá a seguinte instrução: “Mande os *ëmëkho ulãn* (universo, irmãos) fazerem as camadas do universo e a futura humanidade. Eles não souberam fazê-lo. Faça-o você que hei de guiá-lo” (PANLÕN KUMU; KENHÍRI, 1980, p. 55).

Yebá ngoamãñ carrega um bastão mágico, invisível e com chocalho, que constitui uma insígnia de chefe. Segundo Berta Ribeiro (1988, p. 285), objetos insígnia indicam, além da identidade étnica, que portador pode exercer atividade importante, ser guerreiro e exercer funções em rituais. O bastão de Yebá ngoamãñ é um instrumento musical idiofone, ou seja, trata-se de um recipiente fechado que poderia conter seixos, sementes ou dentes lançados uns contra os outros pela movimentação do chocalho para produzir som (RIBEIRO, 1988, p. 299). Yebá bëló ornamenta a ponta do bastão com adornos masculinos e femininos produzidos de penas de pássaros, como as vermelhas e amarelas, extraídas respectivamente do tucano e do japu. Ainda que sejam apenas duas cores de penas, a luminosidade dos enfeites englobaria ainda as cores branco e azul. Mais enfeites de feição masculina e feminina designados por palavras em desano sem tradução foram acrescentados ao bastão.

O bastão mágico de Yebá ngoamãñ se denomina *yéi wai ngoá*. Embora essa denominação não seja traduzida pela passagem, outras partes de *Antes o mundo não existia* (1980) ajudam a inferir seu significado. A partir delas, é possível compreender o significado de *Yéi*, semelhante a *yé*, palavra que significa onça e pajé. No dicionário desano espanhol *Wirã ya, Peamasa ya wererituri*, *wai* designa peixe, e, novamente, *gõã* ou *gõhã* é osso. A ponta do instrumento forma um rosto humano: “era o Sol que acabara de ser criado” (PANLÕN KUMU; KENHÍRI, 1980, p. 55). O astro será guardado, por Yebá bëló, num tapume feito de penas de arara. O objeto insígnia é essencial na ascensão de Yebá ngoamãñ que também utiliza paris.

Em *Os índios das águas pretas*, Berta Ribeiro (1995, p. 21) amplia sua pesquisa sobre as tecnologias indígenas no alto Rio Negro. Explica como ocorrem transferências de tecnologia entre etnias indígenas. Haveria uma espécie de “aculturação intertribal”, ou seja, a cultura de determinada etnia poderia se sobrepor às de outros grupos devido aos mecanismos de especialização artesanal, à troca de produtos manufaturados ou à própria exogamia. Objetos utilitários e rituais do relato mítico podem recuperar uma simbologia de natureza hierárquica responsável por relacioná-los a determinados *sibs*. O banco da tataravó, geralmente associado à etnia tukano, é citado pelo mito de origem *Desana Kehípõrã*. Além disso, a ornamentação de um objeto pode se valer de padrão e sistema gráfico de outro. O bastão de ritmo, por exemplo, poderia ser ornado com desenhos de animais míticos reproduzidos também na panela de onde se retirava caapi para servi-lo. O texto visual base para a produção desses desenhos se estabelece

nas alucinações visuais resultantes da ingestão de bebida alucinógena (RIBEIRO, 1995, p. 76). Incorporado ao imaginário do mito de origem, o objeto insígnia denominado “bastão mágico” produz, junto a outros recursos, sons em festas e em outras reuniões cerimoniais.

A narrativa *Desana Kehípōrā* recupera a memória de vários objetos rituais relacionados ao rito reincorporados à produção artesanal do alto Rio Negro já em 1980. A passagem desses objetos de ambientes rituais para os próprios à comercialização altera o sentido inicial de uso. Ocorre a transculturação do objeto ao ser inserido em novo contexto. O contato entre culturas também transformaria as funções meramente rituais dos objetos estendidas ao campo mais utilitarista e às exigências da produção “manufatureira” de artesanato. Em *Arte indígena, linguagem visual*, Berta Gleiser Ribeiro (1989) define os objetos da arte étnica indígena, produzidos em ofícios artesanais, como sistema de comunicação portadores de padrões culturais e estilos tecnológicos que se situam num todo cultural. Os estilos desses objetos relacionados a corpus míticos seriam submetidos a leis do mercado ao se deslocarem dos contextos culturais indígenas para o comércio.

No âmbito das relações de troca, da dádiva, a transferência dos artefatos entre gerações segue regras caracterizadas pela reciprocidade e equilíbrio que visavam promover alianças entre grupos indígenas diversificados. A partir da década de 1970, segundo Berta Ribeiro (1986, p. 125), o seu sentido inicial é transformado com fins de comercialização externa, tornando-o “*tourist art*”. Na década de 1980, haveria uma pequena abertura, do mercado externo, principalmente em países como Canadá e Estados Unidos, para os artefatos indígenas em meio à reserva destinada à arte erudita. Embora existisse interesse externo pela produção indígena, os consumidores locais ainda constituíam os principais compradores de objetos utilitários indígenas. Seu breve panorama histórico referente à comercialização de artesanato indígena expõe também a escassez de lojas de artesanato em espaços públicos, a falta de recursos e de pessoal especializado para catalogarem objetos em museus, filmes etnográficos e modernizarem as exposições de cultura indígena. O comércio externo de objetos produziria seus efeitos:

Até agora o artesanato tem contribuído muito pouco para a economia indígena devido, em primeiro lugar, à grande dispersão geográfica das tribos e à dificuldade do artesão ter acesso direto ao mercado comprador; e, em segundo lugar, à inexistência de uma política mercadológica que reverta os benefícios da produção artesanal àquele que a produz. (RIBEIRO, 1986, p. 132)

Haveria uma transição entre o uso propriamente ritual de parte deles e seus espaços de comercialização. Essa passagem condicionaria grupos étnicos a produzi-los seguindo um

modelo de especialização étnica ao manufaturá-los. A pesquisa de Berta Ribeiro de arte indígena apresentava uma revisão mais ampla das formas de catalogação de coleções etnológicas de objetos produzidos em várias regiões brasileiras. *Os índios das águas pretas* (1995) está voltado para os efeitos da mudança em processos produtivos das comunidades indígenas alto rionegrinas. Além de outros tópicos, analisa a especialização das tecnologias indígenas no contexto do alto Rio Negro. Nesse estudo etnográfico, Gleiser Ribeiro (1995, p. 26) identifica quais povos se especializaram em produzir determinado tipo de artesanato ou embarcação no alto Rio Negro. Baniwa se especializaram em raladores de mandioca e nas cerâmicas, também confeccionadas pelos tukano, especialistas no banco monólito. Kubéwa e wanâno produziam tinta vermelha. As canoas eram especialidade Tuyuka, e os cestos cargueiros seriam dos Maku.

A transculturação das narrativas orais desana na cultura escrita do livro se efetua mediante a tradução do discurso oral em desana com o apoio de um intérprete indígena posteriormente complementada e mediada por Berta Ribeiro. Os objetos rituais, além de constituírem parte integrante dos cenários dos mitos, compõem as cosmogonias pictóricas, gênero incorporado à edição de 1980 em suas várias ilustrações disponibilizadas, seguindo uma sequência narrativa visual, no final do livro, separada do texto verbal editado. Essa divisão dos textos verbais e visuais não deixa de constituir uma estratégia editorial situada no contexto da década de 1980. As sociedades indígenas desse contexto multilíngue ainda passavam por um processo de escolarização da leitura e da escrita inadequado. O contato entre leitores e o livro se efetua, na 1ª edição, por meio duas vias.

A via de leitura grafocêntrica dirige o olhar dos leitores aos códigos da escrita alfabética estabelecidos a partir da apropriação fonocêntrica das línguas pelos grafemas. O texto verbal oferece centralidade à língua portuguesa entremeadada de palavras em desano produzidas a partir de grafemas que se baseiam numa transcrição fonética provisória. Rastros do multilinguismo, sem tomar-lhe em sua totalidade, deslocam-se para as margens da página. A adoção dessa estratégia é necessária para viabilizar a publicação do livro de forma a atender as imposições do mercado editorial na década de 1980 e torná-lo também acessível a público externo. O ato de ler envolve a ativação dos conhecimentos prévios dos leitores adquiridos em seus contatos com textos verbais ou não verbais e com repertórios performáticos.

Atuando diretamente sobre o repertório não verbal dos leitores, a segunda via de leitura oferecida em *Antes o mundo não existia* (1ª edição) se localiza na seção destinada às ilustrações que narram, pictoriamente, o mito de origem desana kehíporã numa sequência de imagens acompanhadas de legendas. O projeto editorial da década de 1980 poderia ser acessível a

peças das comunidades indígenas que não passaram pela educação formal salesiana. Insere, em *Antes o mundo não existia* (1980), um livro de imagens, a narrativa pictórica desana *kehíporã*, montado pela seção destinada às ilustrações. Assim, da figura 1 à 23, leitores dessas imagens poderiam reconhecer o repertório das tradições orais que incluem performances e objetos rituais produzidos pela comunidade indígena. A ilustração de Yebá bëlo rodeada de objetos é seguida de outra que divide a grande esfera por ela criada em partes. Trata-se de um mapa de localização das casas dos trovões cujos limites formam um círculo onde se sobrepõe um triângulo. A terceira ilustra o surgimento de Yebá ngoamã a partir da fumaça do cigarro mágico de Yebá bëlo.

Em seguida, Yebá ngoamã torna-se parte do cetro-maracá ao transpor-se para sua ponta que o conduzirá à torre (forma cônica). Com o contraste entre o fundo e o instrumento musical, a ilustração traduz picturalmente essa passagem. Poderia ser considerada um signo ideográfico, na perspectiva de Reichel-Dolmatoff (1976; 1978) que sobrepõe duas formas para simbolizar a relação entre a ontogênese e a criação do mundo. Ou ainda, seguindo as observações de Berta Ribeiro (2000, p. 39) sobre os desenhos de Luiz Gomes Lana e Feliciano Lana, o destaque dado ao maracá pode simular o “close” de objetos e pessoas em cenas cinematográficas ou animações. Na ilustração, o fundo onde o maracá se instaura reproduz o mapa das casas dos trovões. De forma similar a um meridiano central, o objeto divide o mapa verticalmente. A cabeça do cetro, rosto do Sol, enfeitado com penas de arara e seus brincos, sobrepõe-se à ponta cônica desse mapa circular. Não poderia ser lido como simulação de planisfério já que a sobreposição parece articular os movimentos do sol e da esfera, a grande maloca.

Se a identidade entre o Sol e a figura mítica de Abe é explicitada apenas na 2ª e 3ª edições, a 1ª edição situa seu nome desana em meio a mais designações de enfeites: “*sëmeká mihi ëmeãn mihi nomeãn mihi, abé pôn mihi ëmeãn mihi nomeãn mihi*” (PANLÕN KUMU; KENHÍRI; 1980, p. 55). A palavra “Abe” designa tanto o “Sol” quanto a “Lua” (M.; H; MILLER, 2000). No capítulo da 1ª edição “A estória de Báli bó e a origem da mandioca”, o nome “Abé” corresponderia à lua. A variação repercute também nas expressões “*abé ieru*” (sol, pau) e “*abeyeru*” (pênis da lua). Encontradas, respectivamente, na 1ª e 2ª edições de *Antes o mundo não existia*, designariam um tipo de paricá. A luminosidade do sol e da lua poderia ser associada às flores amarelas e às sementes da *Piptadenia* ou *Adenanthera peregrina*, de onde se extrai o paricá.

Segundo Reichel-Dolmatoff (1976, p. 97), para os Tukano, se o simbolismo das cores amarela e esbranquiçada e a própria divindade Sol ligam-se ao conceito seminal, à fertilização masculina e ao frio, o vermelho, cor do útero associada ao calor, simbolizaria a fecundidade

feminina. Destoando dessas cores, a cor azul seria “sexualmente neutra e moralmente ambígua” porque expressaria um princípio de comunicação ao se combinar com as outras cores que varia em efeitos benéficos ou maléficos (REICHEL-DOLMATOFF, 1976, p. 97). Na versão mitológica *Desana Kehípōrã*, a cor amarela de Abe e suas feições não o restringem ao simbolismo masculino. Opera-se, na divindade solar, o princípio de combinação de cores. Além de Abe ser ornado com enfeites de feições masculina e feminina, as cores deles, com brilho intenso, variavam em vermelho, azul, branco e amarelo.

A sequência narrativa de imagens prossegue acompanhando os temas ou eventos centrais do relato de origem. Lançado ao ar, os fragmentos presos no interior da esfera do cetro-maracá movimentam-se, chocam-se. A sonoridade pode corresponder a do curso de um rio, das águas da chuva no solo ou aos sons emitidos pela queda da água de cachoeiras. Se a ascensão de Yebá ngoamãn ocorre através e dentro da ponta do cetro, deve-se considerar também que o exterior dela é a face do Sol (Abe). A corporeidade se projeta metonimicamente na divindade solar que toma a extremidade da forma fálica do bastão cerimonial. Com base em informações de indígenas Tukano, Reichel-Dolmatoff (1976, p. 92) identifica um simbolismo uterino aplicado às casas comunais, pois compõem uma espécie de útero do *sib*. Internamente, no cetro-maracá, a movimentação desses fragmentos corresponderia ao fluxo seminal, função fertilizadora que alcança a *ëmesin dolo* (grande esfera), dando início a ontogênese do universo. Em outra passagem de *Antes o mundo não existia*, a fertilização também seria assumida pela miniatura de Yebá ngoamãn ao se abrigar numa cuia e fecundar mulheres em sonho.

Na quarta ilustração da série, o movimento interior executado por Yebá ngoamãn de ser lançado ao alto dentro do cetro para que alcance a torre da esfera pressupõe a emissão involuntária de sons devido à constituição desse objeto. A construção do simbolismo mítico das ilustrações também ocorre por meio da percepção auditiva (musical) de leitores. Nessas imagens, os contextos de execução de performances rituais submetem-se à transculturação gerada pela tradução intersemiótica do relato mítico em sequências de ilustrações que incorporam a percepção auditiva.

Em *Antes o mundo não existia*, a plasticidade do relato mítico transculturado no objeto livro toma também a forma de roteiro verbal e visual que recupera a memória viva do repertório discursivo-linguístico, musical e performativo *Desana Kehípōrã*. Ángel Rama (2008, p. 71) compreende que a publicação do relato mítico apresentaria a finalidade de recuperar a comovisão mítica indígena desse *sib* e “enxertá-la na sociedade contemporânea” como forma de reação ao alheamento imposto pela cultura dominante. A teoria da transculturação narrativa, desenvolvida por Ángel Rama, toma características da ópera para analisar a ocorrência da

plasticidade cultural e a interferência de gêneros dramático-musicais na composição de romances latino-americanos.

Essa comparação proposta pela transculturação narrativa de Ángel Rama propicia a articulação das tradições orais a repertórios ocidentais. Suas observações levam a considerar a necessidade de observar também como o repertório próprio às tradições indígenas é incorporado ao suporte impresso do relato mítico. Trata-se de verificar quais seriam as transformações nos suportes da cultura letrada que carregariam as marcas, as particularidades, do repertório próprio às tradições orais. O movimento interno do cetro-maracá captado pela narrativa mítica e sua exteriorização alcançada pela imagem se inscrevem no gesto do *kumu* de tocar o cetro-maracá durante a execução da performance. Nesse aspecto, o conceito de performance, segundo Diana Taylor, demarca o que é específico a ela: as práticas incorporadas ao executá-la sem restringi-la ao espaço do teatro e aos tradicionais gêneros dramáticos.

4.2.3- Cartografias indígenas e transculturação narrativa

Em “Horticultura desana”, Berta Ribeiro apresenta a taxonomia estabelecida pelos indígenas desana do alto Rio Negro para definir tipos de solos. As palavras que compõem os nomes de solos, em desana e tukano, relacionam-se a sua composição e cores, a nomes de animal (rã) e de vegetal (mandioca). Esse conhecimento das camadas de composição do solo adquirido no manejo da horticultura se faz presente no mito “Como apareceu Yebá bëló do nada”, título de capítulo da primeira edição de *Antes o mundo não existia*. Os signos, em desano, “*Yebá*” e “*ëmëkho*”, traduzidos por “terra”, repetem-se nos nomes de figuras mitológicas. Os gestos de Yebá bëló e Yebá ngoamãn no mito de origem apresentariam a finalidade de criar e dividir a terra. Seus atos reúnem numa sequência de movimentos que envolvem o manejo do solo com fins de plantio.

De forma similar à origem de Yebá bëló, a transformação de Yebá ngoamãn depende de objetos invisíveis, tais como diferentes tipos de pari. Os nomes, em desana, dos frutos de miriti, da “palmeira de caraná” e do peixe urucu integram as denominações de cada pari. É possível localizar, no glossário de termos regionais amazônicos, disponibilizado em *Os índios das águas pretas* (1995, p. 242), o verbete “pari” que explicita suas finalidades. É constituído de varetas de madeira dispostas uma ao lado da outra e entrelaçadas com fibra constituída de cipó. Essas varetas dispostas em série formam uma esteira. Há também o tipo de pari, conhecido por caniçada, que possui a função de barrar peixes no leito do rio. Suas varetas são fincadas à

superfície dos rios. Nessa segunda funcionalidade, atua como armadilha de peixes num espaço onde será lançado o timbó, planta que os narcotiza para que sejam pescados.

Nesse aspecto, o termo “pari” englobaria as tecnologias da pesca e do artesanato indígena do alto Rio Negro. Em *Os índios das águas pretas* (1995), além da faunística, mais especificamente centrada nos peixes e na pesca, uma taxonomia indígena botânica é reunida pelo trabalho conjunto de Luiz Gomes Lana, Berta Ribeiro e pesquisadores do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA). O capítulo “Etnobotânica desana: plantas artesanais” contextualiza essa parceria iniciada no período de 1985 a 1986 que possibilitou a identificação de taxonomias indígenas alto rionegrinas no campo botânico. Segundo Berta Ribeiro (1995, p. 205-206), em sua experiência de trabalho no INPA junto a Warwick E. Kerr e Pedro Ivo Soares Braga, Luiz Gomes Lana pode associar o seu conhecimento botânico às técnicas de coleta tais como distinções de biótopos amazônicos e preparação de exsicatas para o herbário do INPA.

A catalogação dessas espécies também lhe exigia a produção de fichas. O procedimento de buscar e transcrever informações botânicas e catalogá-las é similar às operações de textualização que, além de constituírem metodologia de pesquisas em diferentes áreas do conhecimento, instrumentaliza os sistemas de classificação de materiais bibliográficos, ampliados a outros de diferentes sistemas semióticos, em bibliotecas, museus e disponibilizados contemporaneamente no ciberespaço (MEY; SILVEIRA, 2009, p. 1).

O inventário botânico foi examinado posteriormente por Luiz Fernandes Coelho, especialista do INPA que identificaria seus correspondentes nomes científicos retirados da tradicional taxonomia botânica. Ao confrontar as taxonomias botânica institucionalizada às indígenas, Berta Ribeiro (1995) consegue identificar as diferenças entre as formas indígenas e não indígenas de se atribuir nomenclaturas ou “rótulos às plantas” e de reuni-las em categorias. Categorias dos desana poderiam englobar tipos distintos de plantas. O cipó, por exemplo, sob a perspectiva catalográfica desana, englobaria também arbustos. A análise desses dados e sua disposição no glossário de termos regionais de *Os índios das águas pretas* (1995) valoriza justamente o uso dessas plantas pelos indígenas para confeccionarem objetos que possuem várias finalidades. Os verbetes contêm geralmente os nomes em desana, tukano e língua geral acompanhados dos científicos. A catalogação desse material é transposta para uma tabela que relaciona matérias-primas ao artesanato e aos seus modos de uso.

Em *Antes o mundo não exista* (edição de 1980), as tecnologias da pesca são recuperadas com a referência aos tipos de paris que também se misturam a frutos da palmeira miriti (buriti ou *Mauritia Flexuosa*) e a peixes. Segundo Berta Ribeiro (1995, p. 62), o simbolismo do miriti na mitologia *Desana Kehípōrã* faz parte da tentativa inicial frustrada dos trovões de criarem a

humanidade a partir deles. Ou seja, uma fusão de conhecimentos indígenas artesanal, botânico e ictiológico é incorporada ao pari, espécie de cerca que pode ser usada como armadilha de pesca.

Esses “paris” sustentam a nova forma de Yebá ngoamã e também são usados por Yebá bëló. A tataravó realiza uma sequência de atividades que ligam seu corpo ao tabaco. Entretanto, essa planta não seria, segundo o relato mítico, simplesmente cultivada, pois suas sementes constituirão o próprio solo regado (adubado) pelo leite materno e contido nas esteiras que recobrem os paris. O gesto de constituir a matéria do solo, de criá-lo e adubá-lo, depende de recurso extraído do corpo, como a secreção do leite, ou preservado nele, a exemplo do elemento vegetal a ele incorporado como as sementes. Sob a forma de cetro-maracá, Yebá ngoamã atravessa as esteiras onde se encontra a terra (tabaco) adubada pelo leite para ascender à casa do Terceiro Trovão. Esse movimento do cetro-maracá, onde, no interior, encontra-se Yebá ngoamã, e, no exterior, Abe (Sol) corta e ilumina a terra em sucessivas camadas (patamares). Essa terra suspensa pelos paris também é o universo. A ascensão do cetro-maracá corta camadas, visíveis e invisíveis, da terra, até que o Sol as ultrapasse e alcance sua posição no universo:

O mundo ficou dividido em camadas. O quarto da avó do universo, o etã bē tali bu (rocha escura, camada) se situa abaixo de todas as camadas. O segundo patamar que se situa abaixo de todas as camadas. O segundo patamar que se superpõe a ele chama-se etã bohó tali bu (rocha meio amarelada, camada). Não se sabe exatamente o que nele existe. A terceira camada, bahsi bohó tali bu (tabatinga amarela, camada) é a superfície da terra. A quarta se chama abé pón tali bu (sol, brincos, camada). É a que está acima de nós, o firmamento. Acima dela é que se encontra a ãmēmsin wi, a casa do terceiro trovão, guardião dos enfeties de pena dos antigos, usados nas danças. Seguindo instruções de Yebá bëló, o Criador, ao elevar-se no espaço, dirigiu-se à casa do terceiro trovão. Ela lhe havia dito que pedisse a ãmēkho ñehké essas riquezas para com elas formar a futura humanidade. (PANLÓN KUMU; KENHÍR, 1980, 37).

Os patamares são comparados ao “ninho da caba” ou marimbondo (*Vespidae*) que também se constrói a partir de camadas. Suas pulpas e larvas servem de alimento para indígenas Tapirapé, Desana e Ianomâmi. O espaço geográfico e astronômico torna visível e próximo às pessoas a partir dessa comparação que ora toma o mundo como miniatura, ora o expande ao universo. No manuscrito, usam-se as expressões “ninho da caba” e “graus da terra”, denominação próxima a termos como longitude (meridianos) e latitude pertencentes ao campo de uma geografia escolar e ao discurso colonialista das cartas marítimas de navegação. Ainda,

nele, delimita-se uma camada destinada aos “santos” ou “Deuses”. Algumas palavras manuscritas em desano descrevem esses graus em termos de composição do solo. A 1ª edição de *Antes o mundo não existia* detalha cada grau sem utilizar esse termo e acrescenta mais palavras em desano à versão em livro do relato mítico acompanhadas de suas respectivas notas de rodapé tradutórias em tukano. Com foco em antropologia, *Os índios das águas pretas* (1995) reuniu categorias, em desana e tukano, usadas para designar tipos de solo e seus respectivos cultivares. Vale observar aqui que a 2ª edição da mitologia *Desana Kehípõrã*, revisada por Buchillet, recorre ao termo “graus”: “O mundo foi assim dividido em andares (ou graus) sobrepostos, como o ninho da caba está dividido em vários níveis” (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, 1995, p. 26).

O contato com a cultura escrita promovida pelos salesianos e os processos de escolarização acabam sendo incorporados ao manuscrito tanto na inclusão do termo cartográfico “graus”, quanto na reserva de um deles aos santos. O manuscrito contém nove desenhos de mapas da *ëmëkho patolé* (universo, barriga) onde se localizam as casas dos trovões e a de Yebá bëló. O detalhamento das coordenadas desenhadas sob mapa circular (fig. 14) se intensifica nas versões manuscritas. A cartografia dos desenhos divide o espaço de forma similar às linhas imaginárias de globos terrestres. Esses desenhos e termos, típicos de uma geografia escolar, não anulam a perspectiva em camadas oferecida pelo ninho de marimbondo no relato mítico, comparação mantida pelas edições de *Antes o mundo não existia*.

A ilustração da capa da primeira edição, com a imagem da *ëmëkho patolé* (universo, barriga), baseia-se em desenho produzido por Luiz Gomes Lana com interferência do *layout* de Irineu Schwab. Essa informação consta na sua ficha catalográfica. As cores das camadas da terra, que resultaram da divisão protagonizada pelo cetro-maracá, simbolizam a composição dos solos. As camadas em desenho ou textualizadas pelo relato mítico também podem ser confrontadas à divisão interna da terra em crosta terrestre, manto e núcleo, divulgada pela escolarização de Ciências e Geografia. No excerto acima retirado da 1ª edição, o relato mítico descreve, com palavras em desano e em português, elementos de composição do solo. Na ilustração selecionada para capa do livro, a cada um deles corresponde uma cor que ajuda a situar a sua posição na *ëmëkho patolé*. O marrom, por exemplo, corresponde a cor da rocha desse lugar onde vive Yebá bëló. As linhas horizontais vermelha e amarela poderiam ser relacionadas, segundo a interpretação de Reichel-Dolmatoff, ao útero e ao sêmen, relação que não restringe a esfera a um desses polos.

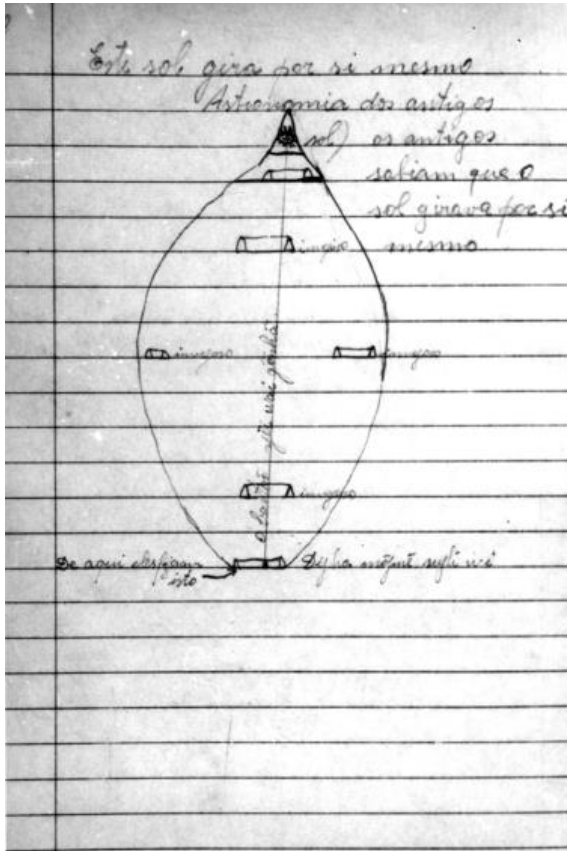


Fig.14: Ęmëkho patolé.

Fonte: KENHÍRI, [s.d.]. *Inventários dos arquivos pessoais de Darcy e Berta Ribeiro* (2011, p. 514).

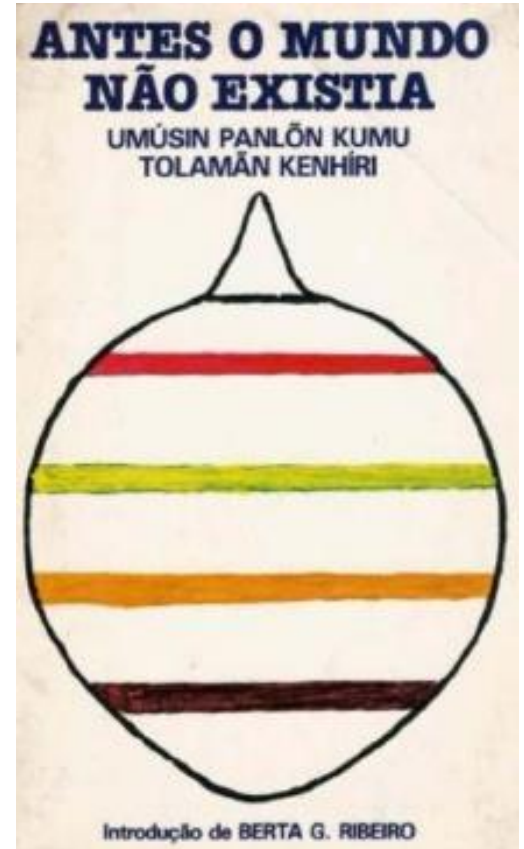


Fig.15: Capa da 1ª edição de *Antes o mundo não existia*.

Fonte: PANLÕN KUMU; KENHÍRI, 1980.

Na passagem do relato mítico correspondente ao momento em que Yebá ngoamã alcança a casa do trovão, sua denominação é trocada para o nome Ęmëkho sulã Panlãmin. Esse nome é apresentado sem nota de rodapé tradutória ou tradução entre parênteses das palavras desana no corpo do texto. Já se sabe que a palavra *ëmëkho*, designadora de *ëmëkho patolé*, significa “universo”. O nome do terceiro trovão também a inclui em Ęmëkho mahsã Boléka, entretanto, as outras duas palavras que o compõem, “pessoa” e “peixe uarucu”, respectivamente, levam a pressupor que seu ancestral mítico ou nome de assopro corresponda à designação desse animal. Essas palavras inscrevem, no suporte livro, elementos dos ritos de nominação, a concepção de espaço geográfico e as taxonomias indígenas aplicadas à composição do solo, à fauna e à flora locais. A casa desse trovão guarda riquezas, os enfeites que se tornariam a futura humanidade. Eles saltam pela boca de Boléka, o chefe dos Desana:

Eram acangataras e outros enfeites de penas de cabeça, colares com pedras de quartzo, colares de dentes de onça, placas peitorais, forquilhas para segurar cigarro. Cada par de enfeites representavaum homem e uma mulher. Quando acabou de despejar tudo, o trovão ensinou ao Criador os ritos que deveria

realizar. No mesmo instante, as riquezas se transformaram em gente, homens e mulheres, que encheram a casa de Ęmëkho ñehké. Deram uma volta na casa e tornaram a transformar-se em riquezas, as que viriam a constuir a futura humanidade. (PANLÕN KUMU; KENHÍR, 1980, p. 58)

Dessas duas figuras míticas, o Criador recupera as tradições cristãs, vestígio histórico da passagem de missionários pela região. As tradições orais, no âmbito do ato de criar, constituem a primeira matéria, pois quem cria os enfeites, ou os vomita, gesto simbólico do parto, é o terceiro trovão. A criação da humanidade se dá pela via do artesanato indígena. O terceiro trovão se transforma em canoa onde embarca Ęmëkho sulãn Panlãmin para, ao passarem pelas casas de transformação, realizarem os rituais que promovem a ruptura das cascas de enfeites, assim como ocorreria no nascimento das aves, comparação incorporada pelo relato mítico às versões editadas e manuscrita. As pessoas criadas formariam cada *sib* do alto Rio Negro nas margens desse trajeto ribeirinho do Brasil à Colômbia. As localizações das casas são ilustradas na primeira edição com nove mapas hidrográficos. Os rituais de nominação prevêm a recitação dos nomes dessas casas, o benzimento e a escolha de um nome de assopro para o iniciado relacionado ao ancestral mítico de seu respectivo *sib*. Esse registro espacial da oralidade se apresenta também nos petróglifos do alto Rio Negro, suportes de gravuras rupestres que tratam de passagens e figuras baseadas no repertório dos relatos míticos.

Toma nova forma a transculturação narrativa da mitologia indígena na primeira edição de *Antes o mundo não existia*, relançada em 2021 pela editora Valer, com as notas de rodapé e palavras indígenas seguindo a versão de 1980 cujo texto foi copidescado por Berta Ribeiro. Manteve as regras estipuladas pela nota linguística adotada para a edição de 1980. A sua capa reutiliza a contracapa da primeira edição selecionada para ilustrar também o catálogo da minixposição realizada em Pari-Cachoeira e São João, no alto Rio Negro. Contudo, nessa edição de *Antes o mundo não existia* da editora Valer, o conjunto das ilustrações passaram a intercalar as páginas do livro. Leitores pressupostos pela edição da Valer, assim como a da editora Dantes, que também intercala ilustrações e texto, já se inscrevem num processo de escolarização da leitura e da escrita mais consolidado pelos programas de ensino da educação básica.



Fig.16: Capa da 3ª edição de *Antes o mundo não existia* (editora Dantes).

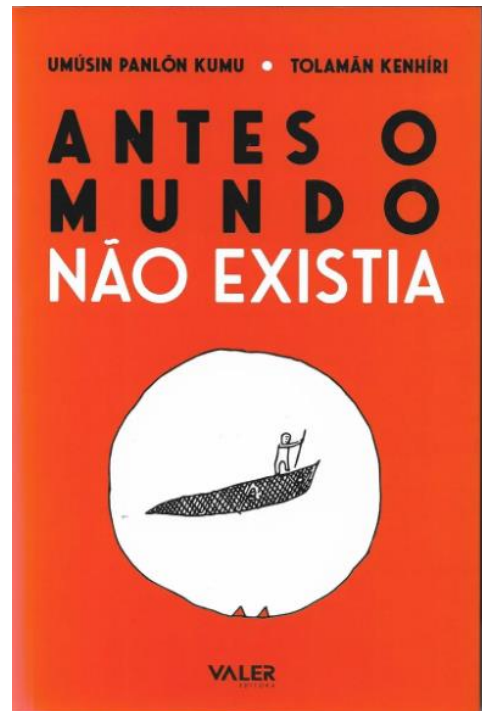


Fig.17: Capa da 4ª edição de *Antes o mundo não existia* (editora Valer).

Da pesquisa de Berta Ribeiro, aos seus diálogos com Ángel Rama e Dominique Buchillet, há o grande esforço de tomar a arte indígena, parte integrante de seus relatos míticos, uma alternativa econômica que dependeria de valorização externa. O projeto “Maloca Museu”, por exemplo, teve sua primeira versão produzida por Luiz Gomes Lana com o auxílio de Berta Ribeiro. No acervo da antropóloga, encontra-se o projeto datiloscrito e acompanhado de uma carta de Gomes Lana dirigida a Ademir Ramos, datada em 6 de janeiro de 1990. A União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT) seria responsável pela implementação do projeto. O objetivo do projeto foi tornar a Maloca Museu um centro de estudos ou uma espécie de Casa de Cultura. Sua arquitetura deveria ser similar às das casas indígenas tradicionais.

Segundo o projeto, a grande casa comunal deveria expor implementos de trabalho, objetos de uso cotidiano e ritualístico, adornos plumários e o troceno tambor. O seu entorno deveria reproduzir o ambiente natural além de expor artefatos de pesca e embarcações. A apresentação de Carlos Alberto Ricardo (1995, p. 14) publicada na segunda edição de *Antes o mundo não existia* informa que a construção do museu foi iniciada em 1992. Lana havia reunido uma coleção de objetos rituais com o fim de expô-los aos visitantes. Esse espaço institucional de preservação da memória é incorporado ao próprio relato mítico no manuscrito e na 2ª edição. Trata-se do trecho dessas versões no qual o bisneto do mundo entra na casa do terceiro trovão

comparada a um “museu”²¹¹ para buscar as riquezas, enfeites, que simbolizariam as pessoas e o artesanato indígenas.

De forma similar, podemos comparar a iniciativa de valorização do artesanato na década de 1980 aos níveis de narrativa localizados pela leitura de Ángel Rama que parecem simular os retábulos do artesão peruano Joaquín López Antay em diálogo com as tradições ancestrais peruanas. Inaugurado em 11 de dezembro de 1997, a Casa Museo Joaquín López Antay, localizada em Cuzco, destina-se, à preservação da memória do trabalho de Antay e à consolidação de produção desse objeto artesanal. Nesse aspecto, pode-se dizer que a teoria da transculturação narrativa e a pesquisa etnológica de Berta Ribeiro partem de perspectivas similares, de valorização das literaturas indígenas, ainda sem essa especificação, e, mais amplamente, de toda a cultura que a envolve, como objetos rituais e suas performances. Constituíram abordagens às produções culturais indígenas e mestiças latino-americanas próximas às de caráter decolonial.

²¹¹ Cf. *Antes o mundo não existia*, de Tōrāmũ Kēhíri e Umusĩ Pārōkumu (1995), p. 27.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, retomei a gênese de *Transculturación narrativa en América Latina* realizada por Roseli Barros Cunha e focalizei aspectos da fundamentação teórica de Fernando Ortiz presentes no conceito de transculturação narrativa, a noção de plasticidade cultural e, ainda, dei destaque à recepção crítica de *Los ríos profundos* realizada por Ángel Rama. O capítulo analisou aspectos da teoria que retomam as artes dramático-musicais para analisar os usos do método etnográfico na escrita literária de José María Arguedas. O segundo capítulo buscou elucidar as relações da transculturação narrativa com a música e o mito em Lévi-Strauss. A associação entre arquivo e repertório, segundo Diana Taylor, foi importante para a compreensão dos desdobramentos de questões tratadas no terceiro e quarto capítulos. As correspondências de Ángel Rama contextualizaram sua interlocução com intelectuais brasileiros. No âmbito desse diálogo, na correspondência, salientei a posição de Ángel Rama a respeito do livro *Antes o mundo não existia*, prefaciado por Berta Ribeiro e incorporado no livro sobre a transculturação narrativa. Foi a partir do exílio de Darcy Ribeiro, no Uruguai, que Rama conheceu e manteve sua correspondência com Berta Ribeiro. No terceiro e quarto capítulos, tratei da relação entre o conceito de transculturação narrativa, os materiais preservados no acervo de Berta Ribeiro (que se localiza no Memorial Darcy Ribeiro) e as edições de *Antes o mundo não existia*.

O objetivo principal desta tese foi percorrer o conceito de transculturação narrativa revisitando sua recepção crítica e, a partir dessa compreensão, estudar documentos de arquivo. Buscou-se explicar como a teoria de Ángel Rama incorpora, aos exemplos de narradores transculturadores, o livro *Antes o mundo não existia*, de Umusi Pārōkumu e Tōrāmũ Kēhíri. No acervo de Berta Ribeiro, pesquisei fontes primárias que trouxessem informações sobre os processos de tradução, textualização, edição e divulgação da mitologia *Desana Kehípōrã*. Entre os muitos interlocutores de Berta Ribeiro, foram estudadas as cartas dos padres salesianos Franz Knobloch e Casimiro Bèkšta bem como de Dominique Buchillet, responsável pela revisão da segunda edição e por iniciar o processo de colaboração de antropólogos na montagem da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. Esse recorte comparativo traz um panorama de como as mediações das tradições orais e escritas ocorreram na década de 1980. A partir delas, verifica-se a ocorrência da transculturação da mitologia no suporte livro que mobilizaria indígenas e mediadores. Contemplou-se também a comparação das edições de *Antes o mundo não existia*, principalmente as de 1980 e 1995, ao manuscrito do escritor Luiz Gomes Lana (Tōrāmũ Kēhíri) que fez a primeira textualização do mito de origem desana.

Críticos literários, escritores e antropólogos indígenas tornam mais complexas as vozes transculturadoras reunidas pelos contrapontos da teoria de Ángel Rama, situada na década de 1980. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, da escritora e crítica literária Graça Graúna, é o exemplo essencial de retomada da teoria desenvolvida por Ángel Rama que propicia aos leitores o contato com uma consistente e consolidada produção literária indígena. A pesquisa de Graúna compõe um panorama da resistência histórica de povos indígenas que se desvencilharam do jogo político e cultural de tornar suas auto-histórias paratextos, notas de rodapé, no âmbito de uma história e literatura de caráter hegemônico. A performance e a dramatização constituem categorias essenciais ao discurso crítico de Graúna (2013, p. 25-43) ao situar as vozes, a autoria e a resistência política indígenas no espaço dramático do “palco histórico”. Seu ensaio contém uma constelação de nomes de escritores indígenas contemporâneos, como Eliane Potiguara, Olívio Jekupé e Daniel Munduruku que não ignora a antiguidade da autoria coletiva indígena.

Nesse estudo de 2013, Graúna revisita os enfrentamentos do Movimento Literário Indígena, a noção de propriedade intelectual indígena além de denunciar os critérios restritivos de edição de materiais paradidáticos e didáticos localizados em catálogos de obras literárias classificadas pelo MEC a partir do critério que as restringia ao rótulo de tipicamente “indígenas” na década de 1990. A problemática do mercado editorial levaria escritores indígenas, assim como não indígenas, a buscarem a produção independente (GRAÚNA, 2013, p. 89). A perspectiva de Graúna se aproxima da lançada na década de 1980 pelo crítico uruguaio. Além de questionar as limitações do êxito do *boom* de literatura hispano-americana, Ángel Rama voltava-se às formas de resistência cultural e literária operadas em produções literárias indomestigas, a exemplo das obras de José María Arguedas e da mitologia *Desana Kehípõrã*, pesquisadas em Ángel Rama para elaborar o conceito de transculturação narrativa.

Nesse aspecto, o retorno à transculturação narrativa, aos acervos de Berta Ribeiro, que envolve a correspondência da antropóloga, e às edições de *Antes o mundo não existia* segue esse lastro da compreensão das autorias indígenas como resistência enfatizado pela perspectiva crítica de Graúna. Próximo a tais edições, é possível retomar, à luz do conceito de transculturação narrativa, os nove volumes da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. O segundo volume²¹², publicado em 1996, intitulado *A mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*, de Américo Castro Fernandes (Diakuru) e Dorvalino Moura Fernandes (Kisibi) (1996), contou com notas de seus autores e de Dominique Buchillet. Na revisão final do livro,

²¹² Cf. referências da coleção em catálogo disponível em *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*, livro organizado por Geraldo Andreollo (2012).

participaram os antropólogos Geraldo Andrello e Aloisio Cabalzar Filho vinculados ao Instituto Socioambiental. Na sequência, Robin M. Wright traduz, organiza, revisa e apresenta *Waferinaipe Ianheke – A sabedoria dos nossos antepassados – histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari* (1999), de José Marcelino Cornelio (Uaupui Cachoeira), Ricardo Fontes (Ucuqui Cachoeira), Manuel da Silva (Uaupui Cachoeira), Luís Manuel (Ucuqui Cachoeira), Inocêncio da Silva (Santarém), Maria (Canadá).

Narrativas do clã *Kabana-idakena-yanapere* pertencente à família linguística arawak foram reunidas no quarto volume intitulado *Upíperi Kalísi – Histórias de Antigamente – Histórias dos Antigos Taliaseri-Phukurana* (2000), dos narradores Manuel Marcos Barbosa (Kedali) e Adriano Manuel Garcia (Kali), apoiados pelos intérpretes Pedro Garcia (Pukutha) e Benjamin Garcia (Kali). Dominique Buchillet produziu suas notas de rodapé, e Carlos Alberto Ricardo e Geraldo Andrello fizeram a revisão técnica de português desse volume. A mitologia *Tukano Hausirõ Porã* encontra-se reunida em *Dahsea Hausirõ Porã ukûshe wiopheasase merã bueri turi* (2003), de Ñahuri (Miguel Azevedo) e K̄marõ (Antenor Nascimento Azevedo). Aloisio Cabalzar revisou, produziu as notas e a apresentação desse livro.

Recobrando os grupos Tukano, Desana, Tuyuka, Arapasso e Pira-Tapuia que pertencem à família linguística Tukano Ocidental, o sexto volume intitula-se *Ïsã yêkîsimia Masîke' – o conhecimento de nossos antepassados – uma narrativa Oyé* (2004), dos narradores Moisés Maia (Ak̄to) e Tiago Maia (Kî'mâro), apoiados pelos colaboradores Manuel Maia (Ak̄to), Guilherme Maia (Doê), Laureano Maia (Ak̄to) e pelo intérprete Arlindo Maia (Ye'pârã). Geraldo Andrello revisou, produziu suas notas e apresentação. O *Livro dos antigos Desana-Guahari Diputiro Porã* (2004), de Tõrãmu Bayaru (Wenseslau Sampaio Galvão) e Guahari Ye Ñi (Raimundo Castro Galvão), foi organizado por Dominique Buchillet. A antropóloga participa da edição do volume *Bueri Kãdiri Marĩriye: os ensinamentos que não se esquecem* (2006), de Diakuru (Américo Castro Fernandes) em parceria com o intérprete Kisibi (Durvalino Moura Fernandes). Montado a partir de narrativas tariana, *Ennu Ianáperi: história dos Tariano pelo clã koivathe* (2018), de Adriano de Jesus (Kui), Pedro de Jesus (Pukutha) e Luiz Aguiar (Kuenaka), conta com a participação de Geraldo Andrello como redador e elaborador de notas do nono volume da coleção.

A primeira edição de *Antes o mundo não existia* (1980) e a segunda (1995) foram seguidas pela série de volumes da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro que perdurou até 2018 e, provavelmente, alcançará novas publicações. Além do apoio do Instituto Socioambiental, mantém-se a participação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Há um estilo de edição das etnografias que foi se desenvolvendo nessa coleção

a partir dos volumes iniciais. Ao tomar os usos da etnografia pela produção literária de Arguedas e a publicação da mitologia indígena, *Transculturación narrativa en América Latina* oferece uma visada, no âmbito da teoria literária e dos Estudos Culturais, ao trabalho etnográfico de inventariar repertórios culturais. Nesse aspecto, as pesquisas de campo etnográficas e etnológicas acabam adentrando ao seu referencial teórico de forma a propiciar, ainda de forma introdutória, a abertura aos estudos de publicações com cunho literário resultantes de etnografias como as da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro.

A essa sequência, somam-se outras estratégias que vinculam também a autoria indígena à perspectiva indo-mestiça, operação sinalizada em transculturação narrativa a partir da figura do mestiço cultural no romance arguediano. O jogo político, de desqualificar as identidades étnicas indígenas e / ou indo-mestiças que se deslocaram de suas comunidades para centros urbanos, atravessa o campo editorial e da cultura, como observaram Ángel Rama (2008) e Graça Graúna (2013). A crítica literária exemplifica como a identidade indígena, a indianidade, é retomada nos textos em prosa e verso de *Metade máscara, metade cara*, de Eliane Potiguara. Essa identidade literária constitui-se a partir da “enunciação indígena” polifônica ligada à contação de histórias. A linguagem poética da escritora é tomada pela necessidade de recontar sua “auto-história” influenciada pela diáspora indígena. Graus de aculturação indígena foram usados historicamente para restringir direitos territoriais, entre outros, das populações indígenas. Esse fator é extensivo à produção cultural e à seleção de livros paradidáticos de autoria indígena referentes ao período assinalado pela pesquisa de Graça Graúna (2013). No alto Rio Negro, conforme já foi abordado nesta tese, a aculturação constituiria um fator usado para desmobilizar as reivindicações de demarcação e homologação das terras indígenas na região, posteriormente alcançada.

O estilo etnográfico de Luiz Gomes Lana, em *Antes o mundo não existia*, complementado pelos demais mediadores e narradores do Rio Negro, que passa do manuscrito à edição, pode conduzir ao exame das formas de produção de livros com coautoria indígena e não indígena. Em *Postscriptum*, Bruce Albert apresenta seu relato sobre a metodologia empregada para textualizar, traduzir e editar as entrevistas concedidas por Davi Kopenawa a Alcida Ramos. Realizou-se uma série de operações de textualização para alcançar a concisão e de tradução do relato em primeira pessoa definido pelo gênero “entrebiografia”. Nessa versão, pretendia-se manter o mais próximo possível dos aspectos linguístico-discursivos e metafóricos próprios à língua Yanomami. A retomada da gênese de diferentes etnografias a partir do exame de seus arquivos ou repertórios nos âmbitos das críticas genética ou textual pode levar à

produção de novas edições ou a explicitar melhor como as operações de linguagem exigidas pela etnografia se desenvolvem.

Além dessa problemática literária e cultural, a etnografia de Berta Ribeiro, em *Os índios das águas pretas* (1995), apresenta uma série de tecnologias indígenas ligadas à pesca e ao cultivo de plantas além do artesanato como alternativa econômica ao extrativismo degradante, à produção rural em grande escala e à mineração. Entretanto, a antropóloga reconhece a desvalorização constante externa que poderia levar as comunidades indígenas a sofrerem um processo de aculturação empobrecedor. Seu esforço etnológico e etnográfico sempre foi de valorizar a cultura e as pessoas que a produzem. Sob essa perspectiva, em respeito aos lugares de fala de Firmiano Arantes Lana e de escrita de Luiz Gomes Lana, foram valorizados objetos produzidos por indígenas. Em *Arte Indígena, Linguagem Visual*, Berta Ribeiro (1989, p. 131) compreendia os povos indígenas como uma sociedade de artesãos. Seu estudo demonstrava, às sociedades não indígenas, o valor dessa produção e, ao mesmo tempo, expunha os mecanismos de desvalorização do artesanato. Ao abordar os problemas que interferem no processo de circulação das obras, cita os poucos espaços oferecidos para comercializá-las e o baixo valor pago pelos revendedores às peças dos artesãos indígenas.

Não se deve ignorar, apesar desses fatores de retenção, a resistência e o protagonismo de escritores indígenas que mantêm e ampliam essa produção cultural nos círculos de difusão da cultura. Nesse aspecto, oferecem uma alternativa, desde que devidamente apoiada, aos discursos emitidos por grupos externos e internos às sociedades indígenas que apregoam a exploração de recursos minerais nos territórios indígenas. A eleição do escritor Ailton Krenak, para a Academia Mineira de Letras, em 2022, em decorrência de sua contribuição histórica indígena nos campos político, filosófico e literário, representaria a resistência de se manter preservada e ativa a concepção integrada do meio ambiente à cultura e à vida social. Revisitar a teoria da transculturação narrativa e os arquivos de intelectuais que dela participaram oferece mais um percurso histórico-literário, entre tantos, em diálogo com o pensamento e a extensa produção intelectual indígena.

REFERÊNCIAS

- AGONIA di un popolo che canta. Direção: Enzo Spiri e Antonio Saglia - Scuola Applicazione Fotografiche (SAF). 43min20s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ugnUcf_yREs. Acessado em: jun. 2022.
- AGUIAR, Flávio (Org.); RODRIGUES, Joana (Org.). *Ángel Rama: um transculturador do futuro*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- ALBERT, Bruce. Postscriptum: quando eu é um outro (e vice-versa). In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 512-559.
- ALMEIDA, Ananda Nehmy de. Literaturas brasileira e indígena nas correspondências de Ángel Rama. *O Eixo e a Roda*, Belo Horizonte, v. 28, n. 4, p. 427-451, 2019. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/15281/1125612653. Acesso em: 20 jun. 2021.
- ALMEIDA, Leonardo Ferreira de. *Antônio José Góes: uma vida missionária de pioneirismo e de dedicação aos Yanomami do Amazonas*. Aracaju: Criação, 2020. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/prov35.pdf>. Acessado em: 20 jun. 2022.
- ALMEIDA, Leonardo Ferreira de. Educação escolar entre os Yanomami do Amazonas: pioneiros de um sergipano. São Cristóvão, *Anais Educon*, v. 14, n. 4, 2020. p. 1-16.
- ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; Fale UFMG, 2004.
- AMORIM, Antonio Brandão de. Lendas em Nheêngatu e em Português. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo 100, v. 154, p. 9-478, 1928.
- ANDRADE, Mário de. Um Sul-Americano. *Diário de São Paulo*, São Paulo, 8 de jan. de 1944.
- ANDRELLLO, Geraldo (Org.). *Rotas de Criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; FOIRN, 2012.
- ANGELO, Samir Ricardo Figalli de. *Transmissão e circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos Kumua do Noroeste Amazônico*. Orientadora: Marta Rosa Amoroso. 2016. 461 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- ANNINO, A. Soberanías en lucha. In: ANNINO, A. (Edit.); LEIVA, L. Castro (Edit.); GUERRA, F (Edit.). *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: Iber Caja, 1994. p. 152-184.
- ANTELO, Raul. Romance e nação. *Revista Landa*, Florianópolis, V. 9, n. 1, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/218552?show=full>. Acesso em: 11 fev. 2021.

ARAÚJO, José Alves de Araújo et al. Índio é índio: todo mundo contra a tese racista de Protásio Lopes. *Porantim*, Manaus, V. 3, n. 16, [n.p.], marc. 1980.

ARENAS, Reinaldo. Ángel Rama 'subversive agente'. *Noticias de Arte*, New York, oct. 1982.

ARENAS, Reinaldo. La represión (intelectual) en Cuba. *Escandalar*, New York, v. 4, n. 1, jan.-mar., 1981., p. 90-93. Disponível em: <https://rialta.org/wp-content/viewer/escandalar/1981-vol4-n1/index.html#page=93>. Acesso em: 28 dez. 2022.

ARENAS, Reinaldo. Necesidad de libertad. Sevilla: Point De Lunettes, 2012. Print. Congresso *La represión en Cuba*.

ARENAS, Reinaldo. Una Rama entre la delincuencia y el cinismo. *Noticias de Arte*, New York, oct. 1982.

ARGUEDAS, José María. *A raposa de cima e a raposa de baixo*. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: UFMG, 2016.

ARGUEDAS, José María. El complejo cultural en el Perú. In: RAMA, Ángel (Comp.). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1975. p. 1-8.

ARGUEDAS, José María. El mito de Inkarrí y las tres humanidades. In: RAMA, Ángel (Comp.). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1975. p. 173-176.

ARGUEDAS, José María. *Los ríos profundos*. Madrid: Catedra, 1995.

ARGUEDAS, José María. Mitos quechuas poshispanicos. In: RAMA, Ángel (Comp.). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1975. p. 177-182.

ARGUEDAS, José María. Notas elementares sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga. In: RAMA, Ángel (Comp.). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1975. p. 148-172.

ARIAS, Ademir Aparecido de Moraes. *A traição nas Canções de Gesta e o fortalecimento da monarquia Capetíngia: França 1180-1328*. Orientador: Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi. 2016. 203 f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ARMAND, Octavio. Minicurso para borrar al escritor cubano del exilio. *Escandalar*, New York, vol. 3, n. 2, p. 86-8, abr.-jun. 1980. Disponível em: <https://rialta.org/wp-content/viewer/escandalar/1980-vol3-n2/index.html#page=2>. Acesso em: 28 de dez. 2022.

AVELAR, Idelber. Edipo en tiempos posauráticos: modernización y duelo en el boom hispanoamericano. In: _____. *Alegorías de la derrota: la ficción posdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago: Cuarto Propio, 2000. p. 29-50.

AYALA, Felipe Guaman Poma de [Waman Puma]. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de John V. Murra e Rolena Adorno. México: Siglo Veintiuno editores, 1980.

AZZELLINI, Dario. Chirino, José Leonardo. In: NESS, Immanuel et al. (Orgs.) *International encyclopedia of revolution and protes*. New Jersey: JohnWiley & Sons, 2009, [n. p.].

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. Trad. Yara Frateschi Vieira. 3e. São Paulo; Brasília: UNB, 1993.

BALÉE, William. Darrel Addison Posey (1947-2001). Trad. Ronald Cay dos Santos Ericeira. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 1, n. 2, ago./ dez. 2004, p. 155-158.

BARBOSA, Pe. A. Lemos. *Pequeno vocabulário tupi-português*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1951.

BARRA, Cynthia de Cássia Santos. *Antes o mundo não existia: imaginário das línguas e Livros de autoria indígena*. *Raído*, Dourados, v. 14, n. 34, jan./abr. 2020. p. 122-137. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raído/article/view/11084/5868>. Acesso em: 20 out. 2020.

BARRENECHEA, Raúl Porras (Org.). *Relaciln del descubrimiento del Reino del Perú*. Sevilla: [s.n.], 1948.

BARRETO, João Paulo. *Wai-Mahsã: peixes e humanos, um ensaio de antropologia indígena*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BARRETO, João Rivelino Rezende. *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

BARROS, Cândida. "Em razão das conquistas, religião, comércio": notas sobre o conceito de língua geral na colonização portuguesa da Amazônia nos séculos XVII-XVIII. *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, [s. l.], 45 (1), 2015, p. 99-112.

BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 45-85, abr. 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27182/28954>. Acesso em: 12 fev. 2021.

BARTHES, R. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BAUDELAIRE, Charles. Le soleil. In: PICHOSIS, Claude (Edit.). *Œuvres complètes I, II: de Charles Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1975-1976. (2v. Coll. Bibliothèque de la Pléiade). p. 83.

BEKSTA, Casimiro Jorge. Casimiro Jorge Beksta. Entrevista. São Paulo: Acervo do Instituto Socioambiental, 1978. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/entrevista-2>. Acesso em: 30 de set. 2022.

BÊKŠTA, Casimiro. *1ª cartilha Tukano*. Manaus: SEDUC, 1984.

BEKSTA, Casimiro. Comunicação sobre ideias religiosas expressas nos mitos e ritos dos tukano. CNBB / CRB: Manus, 1968. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/OAD00156.pdf>. Acesso em: 30 de set. 2022.

BEKSTA, Casimiro. Osservazioni sulla trasmissione orale di miti tra gli indigeni del bacino del Caiari “Uaupés”. In: *Bolletino Centro di Studi di Storia dele Missioni Salesiane*, Roma, n. 7, p. 12-27, 1977.

BĚKŠTA, Casimiro. *Primeiras letras para o povo Kohoroxitári*. Manaus: SEDUC, 1985.

BĚKŠTA, Casimiro. Problemas de comunicação na pesquisa antropológica. *Revista de Antropologia*, São Paulo, V. 17-20, p. 59-68, 1972.

BĚKSTA, Kazyz Jurgis [Pe. Casimiro]. *A maloca Tukano-Desana e seu simbolismo*. Manaus: Secretaria de Educação e Cultura, 1984.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas, v. 3).

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENVENISTE, Émile. As relações de tempo no verbo francês. In: _____. *Problemas de linguística geral*. Trad. Maria da Glória Novak e Luiza Neri. São Paulo: Nacional; EDUSP, 1976. p. 260-276.

BERNARDINI, Aurora Fornoni. História e poesia em Stradelli. In: RAPONI, Livia. *A única vida possível: itinerários de Ermanno Stradelli na Amazônia*. São Paulo: UNESP, 2016. p. 153-172.

BERNARDINI, Aurora Fornoni. Introdução. In: STRADELLI, Ermanno. *Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli*. São Paulo: Martins, 2009. p. 15-44.

BHETELL, Leslie (Org.). *História da América Latina: a América Latina Colonial I, volume I*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

BOLÍVAR, Simón. Manifiesto de Cartagena. In: BOLÍVAR, Simón. *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2009, p. 5.

BONCIANI, Rodrigo Faustino. *O dominium sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no atlântico: da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615)*. 2010. 323 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de História, São Paulo, 2010.

BORGES, Luiz Carlos; MEDINA, Manuela Brêtas; MONTEIRO, Livia Nascimento. Ciência, imaginário e civilização em Couto de Magalhães. *Revista Brasileira de História*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, jul., 2012, p. 250-266. Disponível em: <https://rbhciencia.emnuvens.com.br/revista/article/view/291/241>. Acesso em: 30 set. 2022.

BRASIL. Ato Institucional nº 4 de 7 de dezembro de 1966. Convoca o Congresso Nacional para discussão, votação e promulgação do Projeto de Constituição apresentado pelo Presidente da República e dá outras providências. Brasília: Coleção Leis do Brasil, V. 7. p. 3. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/atoins/1960-1969/atoinstitucional-4-7-dezembro-1966-363630-publicacaooriginal-1-pe.html> . Acesso em: 19 set. 2021.

BRASIL. Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968. São mantidas as Constituições de 1967 e as Estaduais; O Presidente da República poderá decretar a intervenção nos estados e municípios, suspender os direitos. Brasília: Coleção Leis do Brasil, V. 7. p. 3. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/atoins/1960-1969/atoinstitucional-5-13-dezembro-1968-363600-norma-pe.html>. Acesso em: 20 nov. 2021.

BRASIL. Decreto-lei nº 1077 de 26 de janeiro de 1970. Dispõe sobre a execução do artigo 153, § 8º, parte final da Constituição da República Federativa do Brasil. *Distrito Federal*, Brasília, 26 jan. 1980. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/1965-1988/De11077.htm>. Acesso em: 10 fev. 2021.

BRASIL. Decreto-Lei nº 200, de 25 de fevereiro de 1967. Dispõe sobre a organização da Administração Federal, estabelece diretrizes para a Reforma Administrativa e dá outras providências. Brasília: Coleção Leis do Brasil, V. 1. p. 240. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-200-25-fevereiro-1967-376033-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 10 fev. 2021.

BRASIL. Decreto-lei nº 50455 de 14 de abril de 1961. Cria o Parque Nacional do Xingu. *Distrito Federal*, Brasília: Coleção Leis do Brasil, 1961, p. 80, V. 4. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decree/1960-1969/decreto-50455-14-abril-1961-390087-norma-pe.html>. Acesso em: 19 set. 2021.

BRASIL. Lei nº 4771, de 15 de setembro de 1965. Institui o novo Código Florestal. Brasília: Coleção Leis do Brasil, V. 5. p. 157. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4771-15-setembro-1965-369026-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 19 set. 2022.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília: Coleção Leis do Brasil, 1973, V. 7. P. 150. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-6001-19-dezembro-1973-376325-norma-pl.html>. Acesso em: 12 nov. 2021.

BRASIL. Lei nº 6683 de 28 de agosto de 1979. Concede anistia e dá outras providências. Brasília: Coleção Leis do Brasil, 1979. V. 5. p. 33. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-6683-28-agosto-1979-366522-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 25 nov. 2021.

BRASIL. Lei nº 11.645/08 de 10 de março de 2008. Inclui no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". *Diário Oficial da União*, Brasília, S. 1, p. 1, 11 mar. 2008. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-norma-pl.html>. Acesso em: 20 nov. 2021.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Departamento do Patrimônio Imaterial. Parecer n ° 002/2006. Brasília: IPHAN, 5 mai. 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/CachoeiraIauareteLugarSagradoParecer.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2022.

BRITES, Alexandre Ganan de. *Simón Bolívar: uma persistência latino-americana*. 2015. 325 f. Tese: USP (Doutorado em Práticas Políticas e Relações Internacionais) - Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

BRONISLAW, Malinowski. *A vida sexual dos selvagens do noroeste da Melanésia: descrição etnográfica do namoro, do casamento e da vida de família entre os nativos das Ilhas Trobriand (Nova Guiné Britânica)*. Trad. Carlos Sussekind. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

BRÜZZI, Alcionílio Alves da Silva. *A civilização indígena do Uaupés*. São Paulo: Linografia, 1962.

BUCHILLET, Dominique. Le Laboratoire Tukano du Projet Calha Norte. Paris, *Ethnies: droits de l'homme et peuples autochtones*. V. 5, n. 11-1. p. 128-135.

BUCHILLET, Dominique. Los poderes del hablar: Terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupes Brasileiro. In: BASSO, E.; SHERZER, J. (Coord.). *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*. Quito: Abya-Yala, 1990, p. 319-354. (Col. 500 años).

BUCHILLET, Dominique. Pari-Cachoeira: O laboratório Tukano do Projeto Calha Norte. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 13, Caxambú. *GT- Política Indigenista*. Caxambú: ANPOCS, out. de 1989. p. 1-24. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/13-encontro-anual-da-anpocs/gt-14/gt17-7/6750-dominiquebuchillet-pari/file>. Acesso em: 20 nov. 2021.

BUCHILLET, Dominique. Pari-Cachoeira: O laboratório Tukano do Projeto Calha Norte. In: RICARDO, Carlos Alberto (Edit.). *Povos indígenas do Brasil*. 1987/ 1988/ 1989/ 1990. São Paulo: Centro de Documentação Ecumênica, 1991. Série Aconteceu Especial, 18. p. 107-115. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/i4i00013.pdf>. Acesso em: 19 dez. 2022.

BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CABALZAR, Aloisio (Edit.); RICARDO, Carlos Alberto (Edit.). *Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. 3. ed. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2006.

CABALZAR, Aloisio. Fazer o banco. In: RICARDO, Beto (Ed.). *Kumorõ: banco tukano*. São Paulo; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; Instituto Socioambiental, 2015, p. 12-16.

CABALZAR, Aloisio. Objeto Cerimonial Tukano. In: RICARDO, Beto (Ed.). *Kumorõ: banco tukano*. São Paulo; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; Instituto Socioambiental, 2015, p. 4-11.

CAMPANELLA, Hortensia (Org.); MRAK, Enrique (Org.). *Ángel Rama: explorador do futuro*. Montevideo: Centro cultural de España, 2010. (Exposição)

CAMPANELLA, Hortensia (Org.); MRAK, Enrique (Org.). Cronología. In: _____. *Ángel Rama: explorador do futuro*. Montevideo: Centro cultural de España, 2010. (Exposição)

CAMPOS, Haroldo de. Da tradução como criação e como crítica. In: CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para Entrar e Sair da Modernidade*. 4. ed. Trad. Heloísa Pezza Cintrão et al. São Paulo: USP, 2019.

CANDIDO, Antonio. A literatura e a vida social. In: _____. *Literatura e sociedade*. 3. d. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006. p.27-50.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993. v.2.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. São Paulo: Martins, 1961. v.1.

CARPENTIER, *La novela latino-americana en visperas de un nuevo siglo*. Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1981. p. 12.

CARRIZO, Silvina. Indigenismo. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. 2. ed. Juiz de Fora: UFJF, UFF, 2010. p. 207-224.

CARVAJAL, Gaspar; ROJAS, Alonso de; ACUÑA, Cristobal de. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. Trad. anot. C. de Melo-Leitão. Rio de Janeiro; Recife; São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

CHIAPPINI, Ligia. Ángel Rama e Antonio Candido. In: AGUIAR, Flávio (Org.);

RODRIGUES, Joana (Org.). *Ángel Rama: um transculturador do futuro*. Belo Horizonte: UFMG, 2013. p. 47-66.

COELHO, Haydée Ribeiro (Org.); ROCCA, Pablo (Org.). *Diálogos latino-americanos: correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*. São Paulo: Global, 2015.

COELHO, Haydée Ribeiro. A vida em movimento: a correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro. In: COELHO, Haydée Ribeiro (Org.); ROCCA, Pablo (Org.). *Diálogos latino-americanos: correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*. São Paulo: Global, 2015. p. 19-39.

COELHO, Haydée Ribeiro. Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro (1964-1983): correspondência revisitada. In: CABRAL, Cleber Araújo (Org.); SILVA, Marcelino Rodrigues da (Org.). *Escavações e impressões: escritos sobre acervos literários e memória cultural*. Belo Horizonte: Viva Voz, 2018. p. 37-50.

COELHO, Haydée Ribeiro. Darcy Ribeiro e outros atores: interseções no diálogo França-Brasil. *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 18, n. 1, p. 87-107, 2009. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3310. Acesso em: 10 fev. 2021.

COELHO, Haydée Ribeiro. *Las memorias de la memoria: el exilio de Darcy Ribeiro en Uruguay*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2003.

COELHO, Haydée Ribeiro. O Brasil na “Biblioteca Ayacucho”: vertente literária e cultural. *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 18, n. 2, p. 85-103, 2009. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3323. Acesso em: fev. 2021.

COELHO, Haydée Ribeiro. O exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai. Belo Horizonte, Aletria, 2002, p. 211-225. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/17936>. Acesso em: fev. 2021.

COELHO, Haydée Ribeiro; DINIZ, Dilma Castelo Branco. Regionalismo. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. 2. ed. Juiz de Fora: UFJF, UFF, 2010. p. 415-433.

CORDEIRO, Janaina Martins. Anos de chumbo ou anos de ouro? A memória social sobre o governo Médici. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, 1 jun., 2009. Vol. 22 (43), p.85-104. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1546>. Acesso em: fev. 2021.

CORNEJO POLAR, Antonio. Condición migrante y intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas. *Revista de Crítica Literária Latinoamericana*, Lima; Berkeley, n. 42, p. 101-109.

CORNEJO POLAR, Antonio. Mestizaje, transculturación, heterogeneidad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima-Berkeley, n. 40, p. 368-371, 1994.

CORNEJO POLAR, Antonio. O indigenismo e as literaturas heterogêneas: seu duplo estatuto sociocultural. In: VALDÉS, Mario J. (Org.). *O condor voa: Literatura e cultura latino-americanas*. Trad. Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 159-174.

CORTÁZAR, Julio. Cortázar a cinco rounds. *Marcha*, Montevideo, 2 de março de 1973, ano XXXIV, nº 1634, p. 2-4. Entrevista concedida a José Miguel Oviedo.

COSTA, Maria do Carmo Cardoso da. O Efeito Do espelhamento da serrana medieval em Valle-Inclán. In: XI CONGRESSO INTERNACIONAL DA ABRALIC, 11, 2008, Anais do Congresso Tessituras, Interações e Convergências. São Paulo: USP, 2008, [n.p.].

COSTA, Mauro Gomes da. A institucionalização e o disciplinamento de crianças indígenas nas missões salesianas do Amazonas / Brasil (1923-1965). *Revista Brasileira de História em Educação*, Maringá, V. 21 (51), p. 2-26, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/rbhe/article/view/55047>. Acesso em: jun. 2022.

COSTA, Lúcio. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. *Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 105-169, 1941.

COUTINHO, Eduardo F. O novo comparativismo e o contexto latino-americano. *Alea Estudos Latinos*, Rio de Janeiro, v. 18 / 2, p. 181-191, maio; ago., 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/alea/a/PvjV5gw6mYv6QhQLRGVvPkd/?lang=pt>. Acesso em: jun. 2021.

COUTINHO, Eduardo F. Remapeando a América Latina: para uma nova cartografia literária no continente. In: MASINA, Lea; BITTENCOURT, Gilda N.; SCHMIDT, Rita Teresinha. (Orgs.). *Geografias literárias e culturais: espaços/ temporalidades*. Porto Alegre: UFRGS, 2004, p. 139-148.

CROCE, Marcela (Comp.). *Polémicas intelectuales en América Latina: del “meridiano intelectual” al caso Padilla (1927-1971)*. Buenos Aires: Simurg, 2006.

CUNHA, Roseli Barros. *Transculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas, 2007.

DAGENAIS, J. Cantigas d’escarnho and serranillas: The Allegory of Careless Love. *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, v. 68, p. 247-63, 1991.

DEMENECH, Pedro. *Velhos e novos mundos: Ángel Rama em seu Diário (1974-1983)*. Porto Alegre: Bestiário, 2018.

DERRIDA, Jacques. *Cosmopolitas de todos os países! Mais um esforço!* Coimbra: Minerva, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janini. São Paulo: Perspectiva, 1973.

DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

D’HAEN, Theo; LIE, Nadia. J Slauerhoff. *Constellation Caliban. Figurations of a Character*. Amsterdam: Rodopi, 1997.

DIAS, Gonçalves. Canção do Exílio. In:____. *Poesia completa e prosa escolhida*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959. p. 103.

DIAS, Gonçalves. Marabá. In:____. *Poesia completa e prosa escolhida*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1959. p. 371.

DURHAM, Eunice Ribeiro. Uma nova visão de antropologia. In: DURHAN, Eunice Ribeiro (Org.). *Bronislaw Malinowski: antropologia*. São Paulo: Ática, 1986. p. 7-23.

ECHEVERRI, Juan Alvaro; PEREIRA, Edmundo. Mambear coca não é pintar a boca de verde: notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica. In: LABATE, Beatriz C. (Edit.); GOULART, Sandra L. (Edit.). *O Uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. P. 117–85.

FANTINI, Marli. Nos 50 anos de Grande sertão: Veredas: o mapa da aventura. *Política democrática: Revista de Política e Cultura*, Brasília, v. 1, n.14, p. 147-149, 2006.

FERNANDES, Rui Aniceto Nascimento. Colecionismo e história. Reflexões sobre a prática historiográfica de Alberto Lamego na década de 1910. ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 12, 2006, Rio de Janeiro Rio de Janeiro, *Usos do passado*. Rio de Janeiro: ANPUH-RJ, 2006. p. 1- 8.

FERREIRA, José Maria Carvalho. Anarquia e maio de 1968 na França. *Verve*, São Paulo, n. 33, 2018, p. 15-45.

FIGUEIREDO, Alexandre Ganan de Brites; BRAGA, Márcio Bobik. Simón Bolívar e o Congresso do Panamá: o primeiro integracionismo latino-americano. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro, vol. 9, n. 2, maio-agosto, 2017, p. 308-329. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistapassagens/article/view/45959/26288>. Acesso em: 3 març. 2022.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRANCHETTO, Bruna. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. *Mana*, Rio de Janeiro, abr. 2008, p. 31-59.

FRAZER, Sir James George. Prefácio. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 7-21.

FREIRE, José Ribamar Bessa. A escola destribalizada mata e come ou como matar índios com giz e apagador. *Porantim*, [s. l.], dez. 1979, [n. p.]. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/noticias/como-matar-indios-com-giz-e-apagador>. Acesso em: 10 fev. 2021.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Casimiro, o índio do mar báltico. *Taquiprati*, [s.l.], 26 jul. 2015. Disponível em: <http://www.taquiprati.com.br/cronica/1154-casimiro-o-indio-do-mar-batico-espanhol>. Acesso em: 10 fev. 2021.

FREUD, Sigmund. *Resistencia al psicoanálisis*. *Amauta*, Lima, Ano I, n. 1., set. 1926. p. 11-13. Disponível em: <http://hemeroteca.mariategui.org/index.php/Detail/objects/>. Acesso em: 15 de dez. 2022.

FREYRE, Gilberto. *Manifesto regionalista*. 7. ed. Recife: FUNDAJ, Massangana, 1996. p. 47-75.

FUNDAÇÃO DARCY RIBEIRO. *Inventários dos Arquivos Pessoais de Darcy e Berta Ribeiro*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2011. Disponível em: <http://fundar.org.br/wp-content/uploads/2021/07/acervo.pdf>. Acesso em: 30 set. 2022.

GARCIA CANCLINI, Néstor. Cultura transnacional y culturas populares. In: GARCIA CANCLINI, Néstor (Org.) et al. *Cultura transnacional y culturas populares: bases teórico-metodológicas para la investigación*. Lima: IPAL, 1998. p. 17-73.

- GEERTZ, Clifford. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- GENETTE, Gérard. *Discurso e narrativa*. Figuras III. 3. ed. Lisboa: Vega, 1995.
- GENETTE, Gérard. Fronteiras da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise estrutural da narrativa*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 265-284.
- GIACONE, Antônio. *Gramática, dicionários e fraseologia da língua Dahceié ou Tucano*. Belém, Pará: Universidade do Pará, 1965.
- GIACONE, Antônio. *Pequena Gramática e dicionário da Língua “Taliáseri” ou Tariano*. Salvador: Escola tipográfica Salesiana, 1962.
- GIACONE, Antônio. *Pequena Gramática e Dicionário da Língua Tucana*. Manaus: Missão Salesiana do Rio Negro – Amazonas, [1939?].
- GOGH, Vincent van. *Sapatos*, 1886, óleo sob tela, 15x18 ^{1/8}, Vincent van Gogh Museum, Amsterdam.
- GOMES, Mércio P. Os índios na prática e pela teoria. In: RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Global, 2017. [n.p.].
- GOMEZ-IMBERT, Elsa; BUCHILLET, Dominique. Proposta para uma grafia Tukano normalizada. *Chantiers Ameríndia*, Paris, 4e trimestre, 1986, Ameríndia, 1986. p. 1-39.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel. Nuestros índios. In: _____. *Pensamiento y librepensamiento*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2004. p. 121-136.
- GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.
- GUBERNATIS, Angelo. *Zoological Mythology or the Legends of Animals*. V. I. London: Trübner & CO., 1872a.
- GUBERNATIS, Angelo. *Zoological Mythology or the Legends of Animals*. V. II. London: Trübner & CO., 1872b.
- HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Atual, 1986.
- HART, Fred. *Amazonian Tortoise Myths*. Rio de Janeiro: William Scully, 1875.
- HAROUCHE-BOUZINAC, Geneviève. *Escritas epistolares*. Trad. Ligia Fonseca Ferreira. São Paulo: Edusp, 2016.
- HAY, Louis. *A literatura dos escritores: questões de crítica genética*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- HENLEY, Paul. Narrativas: a verdade velada do documentário etnográfico? In: BARBOSA, Andreia (Org.); CUNHA, Edgar, Teodoro da (Org.); HIKIJI, Rose Satiko Gitirana (Org.);

NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: FAPESP, 2016. p. 59-86.

HIDALGO, Alberto. Ubicación de Lenin. *Amauta*, Lima, Año I, n. 1., set. 1926. p. 14. Disponível em: <http://hemeroteca.mariategui.org/index.php/Detail/objects/>. Acesso em: 15 de dez. 2022.

HUGH-JONES, Stephen. Escrita nas pedras, escrita no papel: (Noroeste da Amazônia). In: FAUSTO, Carlos (Org.); SEVERI, Carlo (Org.). *Palavras em imagens: Escritas, corpos e memórias* [en ligne]. Trad. Sátia Marins. Marseille: OpenEdition Press, 2016. Disponible sur Internet : <https://books.openedition.org/oep/1274>.

HUGH-JONES, Stephen. *La palma y las Pléyades: iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Universidad Central, 2011.

INTRODUÇÃO. In: *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo 100, v. 154, p. 9-478, 1928. p. 5-8.

JAKOBSON, Roman. Aspectos linguísticos da tradução. In: _____. *Linguística e Comunicação*. Trad. Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2003.

JEREZ, Francisco de *et al.* *Relación de la Conquista del Perú*. Tomo v Lima: Sanmarti y Ca, 1917. Colee. de Lib. y Doc. referentes a l a Historia del Perú (2a. serie).

JOBIM, José Luis. Teorias sobre circulação literária. In: JOBIM, José Luis. *Literatura comparada e literatura brasileira: circulações e representações*. Boa Vista: Universidade Federal de Roraima, 2020.

KNOBLOCH, F. Lungo il Cauaboris: storia di una missione. Estratto da Salesanum. Anno 37, n° 1, pp. 131 – 158. 1975. Disponível em: <http://www.salesian.online/wp-content/uploads/2020/11/38-Lungo-il-Cauaboris.-Storia-di-una-missione.pdf> . Acesso em: 20 nov. 2021.

KNOBLOCH, Franz J. The Aharaibu Indians: a “white” tribe in the Amazon. *Mankind Quarterly*, V. X, n. 4, abr. Jun., 1970. p. 185-195. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/aharaibu-indians-white-tribe-amazon>. Acessado em: jun. 2022.

KNOBLOCH, Franz. Luongo il Cauaburis (storia di una missione). *Salesianum*, anno XXXVII, n. 1, Roma 1975, pp. 131-158.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil 1903-1905*. Trad. CEDEM. Manaus: Centro Iauareté de Documentação Etnográfica Missionária: 1995.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Zwei jahre unter den Indianern*. V. 1. Berlin: Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905, 1910a.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Zwei jahre unter den Indianern*. V. 2. Berlin: Reisen in Nordwest-Brasilien 1903/1905, 1910b.

KUBITSCHKEK, Juscelino. *Por que construí Brasília*. Brasília: Senado Federal, 2000. p. 19.

KUMU, Umúsin Panlõn; KENHÍRI. Tolamã. *Antes o mundo não existia: a mitologia heroica dos índios Desâna*. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980.

KUMU, Umúsin Panlõn; KENHÍRI. Tolamã. *Antes o mundo não existia: a mitologia heroica dos índios Desâna*. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980. Resenha de: MÁRCIO SOUZA. *Porantim*, Manaus, Ano III, n. 23, p. 16, out. 1980.

LAMEGO, Alberto. *A terra Goytaca: à luz de documentos inéditos*. Rio de Janeiro: Oficina Gráfica do Diário Oficial, 1943.

LANA, Firmiano Arantes; LANA, Luiz Gomes. *Antes o mundo não existia*. 4. ed. Manaus: Valer, 2021.

LANTERNARI, Vittorio. Désintégration culturelle et processus d'acculturation. In: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, V. 41, jun.-dez., 1966. Paris: Presses Universitaires de France. p. 117-132.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEMLE, Miriam. *Guia teórico do alfabetizador*. 17ª ed. São Paulo: Ática, 2009. (Princípios; 104).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas: a origem dos modos à mesa*. V. 3. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2006. (Coleção).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas: do mel às cinzas*. V. 2. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas: O cru e o Cozido*. V. 1. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Cosac e Naify, 2004. (Coleção).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.

LLOSA, Mario Vargas. Entrevista. *Zona Franca*, Caracas, 2ª época, año III, nº 14, agosto de 1972.

LLOSA, Mario Vargas. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Barcelona: Penguin Random House Groupe Editorial; Alfaguara, 2019.

LLOSA, Mario Vargas. Novela primitiva y novela de creación en América Latina. *Revista de la Universidad del México*, Ciudad de México, V. 10, p. 29-36, Jun. 1969. Disponível em: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/024c4c71-f82e-4b6c-bea6-348223fb9a3c/novela-primitiva-y-novela-de-creacion-en-america-latina>. Acesso em: 12 fev. 2021.

LÖWY, Michael. A cidade, lugar estratégico do enfrentamento das classes – Insurreições, barricadas e haussmannização de Paris nas Passagens de Walter Benjamin. In: ARANTES, Paulo (Org.); PINASSI, Maria Orlanda (Org.). *Margem Esquerda: ensaios marxistas*. V. 8. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006. p. 59-75.

MACEDO, Alzira Verthein Tavares de. Funcionalismo. *Veredas: Revista de Estudos Linguísticos*, Juiz de Fora. v. 1, n. 2, p. 71-88, 1998.

MACO, Manuel Munive. Don Joaquín antes de 1975: Adenda para una polémica inconclusa. *Revista del Instituto de Investigaciones Museológicas y Artísticas de la Universidad Ricardo Palma*, Santiago de Surco, 2016, 13 (13): 72-79. Disponível em: <https://revistas.urp.edu.pe/index.php/Ilapa/article/view/1899/1811>. Acesso em: 20 nov. 2021.

MAGALHÃES, Couto de. *O selvagem: curso da língua geral segundo Ollendorf; Origens, costumes, região selvagem*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876.

MAIA, Antônio. *Pequeno dicionário católico*. Rio de Janeiro: Imprimatur, 1966.

MALINOWSKI, Bronislaw Kaspar. *A vida sexual dos selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

MALINOWSKI, Bronislaw Kaspar. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélogos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

MALINOWSKI, Bronislaw Kaspar. La transculturación, su vocablo y su concepto. In: *Revista Bimestre Cubana*, Habana, v. XLVI, N9 2, marzo-abril, 1940.

MALINOWSKI, Bronislaw. Introducción. In: ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987. p. 3-10.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Apresentação de “Amauta”. *Amauta*, Lima, Ano I, n. 1., set. 1926. p. 3. Disponível em: <http://hemeroteca.mariategui.org/index.php/Detail/objects/>. Acesso em: 15 de dez. 2022.

MARIÁTEGUI, Carlos José. Prologo. In: VALCÁRCEL, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Lima: Editorial Universo, 1972. p. 10-16

MARIÁTEGUI, Carlos José. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3 ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. La Región en la República. In: ____. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3 ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007. p. 169-174.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Las corrientes de hoy. El indigenismo. In: ____. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3 ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007. p. 276-290.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Prólogo. In: VALCÁRCEL, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo, 1972. p. 9-15.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARIO SANTÍ, Enrico. “Entrevista con Reinaldo Arenas”. *Vuelta*, México, n. 47, outubro de 1980, p. 18-25.

MARIO SANTÍ, Enrico. Parridiso. *MNL*, Hispanic Issue, vol. 94, n. 2, março, 1979.

MARQUES, Reinaldo. *Arquivos literários – teorías, histórias, desafios*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

MELLO, Mário Vieira de. *Desenvolvimento e cultura: o problema do estetismo no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1963. p. 3-17.

MELO, Betânia Maria Franklin de. *Lévi-Strauss: mito e música entre o largo e o prestíssimo*. Orientador Alessandro Galeno Araújo Dantas. 2012. 241 f. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2012.

MENENDEZ, Larissa Lacerda. *Iconografias do invisível: a arte de Feliciano e Luis Lana*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2009.

MENTON, Seymour. *La narrativa de la revolución cubana*. Barcelona: Plaza & Janes, 1982.

MEY, Eliane Serrão Alves; SILVEIRA, Naiara Christofolletti. *Catálogo no plural*. Brasília: Briquet de Lemos, 2009.

MIGNOLO, Walter. Crítica, historia y política cultural: agendas para la próxima década. *Revista de Crítica Literária Latino-americana*, Lima-Berkeley, V. 40, p. 363-374, 1994.

MISKULIN, Silvia Cezar. A política cultural no início da Revolução Cubana: o caso do suplemento cultural Lunes de Revolución. *Outubro*, São Paulo, v. 06, p. 77-90, 2002. Disponível em: <http://outubrorevista.com.br/a-politica-cultural-no-inicio-da-revolucao-cubana-o-caso-do-suplemento-cultural-lunes-de-revolucion/>. Acesso em: fev. 2021.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. Dos canibais. In: MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaaios / Michel de Montaigne*. Trad. Sérgio Millet. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 100-105.

MONTE ALTO, Rômulo. *Descaminhos do moderno em José María Arguedas*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

MORAÑA, Mabel. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Universidad de Pittisburgh, 1997.

MORAÑA, Mabel. *Arguedas / Vargas Llosa: el “demonio feliz” y el hablador*. Madrid; Frankfurt, Iberoamericana: Vervuert, 2013.

MORAÑA, Mabel. Ideologia de la transculturación. In: _____. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, 1997.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MURRA, John Victor; ADORNO, Rolena. Advertência. In: AYALA, Felipe Guaman Poma de [Waman Puma]. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de John V. Murra e Rolena Adorno. México: Siglo Veintiuno editores, 1980. p. 9-11.

MURRA, John Victor; ADORNO, Rolena. Waman Puma, etnógrafo del mundo andino. In: AYALA, Felipe Guaman Poma de [Waman Puma]. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de John V. Murra e Rolena Adorno. México: Siglo Veintiuno editores, 1980. p. 13-14.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Curso de Língua Geral: (Nheengatu ou Tupi Moderno)*. A língua das origens da Civilização Amazônica. São Paulo: Paym, 2011.

NAVARRO, Eduardo de Almeida; ÁVILA, Marcel Twardowsky; GOES NETO, Antônio Fernandes. Stradelli, dicionarista e tradutor. In: RAPONI, Livia (Org.). *A única vida possível: itinerários de Ermanno Stradelli na Amazônia*. São Paulo: Unesp, 2016. p. 99-120.

NITRINI, Sandra. O comparatismo franco-brasileiro sob o signo da antropofagia, da transculturação e da transferência cultural. *Ponto-e-vírgula*, São Paulo, 13, p. 38-48, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/view/19538>. Acesso em: 29 out. 2018.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Venezuela, 1987.

PĀRŌKUMU, Umusi; KĒHÍRI, Tõrãmũ. *Antes o mundo não existia: mitologia Desana-Kehíripõrã*. 3. ed. Rio de Janeiro: Dantes, 2019.

PĀRŌKUMU, Umusi; KĒHÍRI, Tõrãmũ. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehíripõrã*. 2. ed. rev. ampl. São João Batista do Rio Tiquié e São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN, 1995. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, V. 1).

PAULA, Sidney Pereira de. O elemento feminino do mito de origem em *Dessana Dessana*, de Marcio Souza. *Revista Decifrar*, Manaus, V. 2, n. 4, p. 97-109, jul. dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/Decifrar/article/view/1061>. Acesso em: 12 fev. 2021.

PEREIRA, Maycon Henriques Santos. *Edição semidiplomática de cartas de jesuítas do século XVIII*. 2020. 205 f. Dissertação (Mestrado em Letras). Faculdade de Comunicação, Artes e Letras, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2020.

PEYROU, Rosario. Prólogo. In: RAMA, Ángel. *Diario 1974-1983*. Edição, notas e prefácio de Rosario Peyrou. Trilce: Montevideo, 2001. p. 5-29.

PINHEIRO PRUDENTE, Gabriel de Cássio. Entre índios e verbetes: a política linguística na Amazônia e a produção de dicionários em Língua Geral por jesuítas centro-europeus (1720-

1759). 2017. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

PINHEIRO PRUDENTE, Gabriel de Cássio. Ler e copiar, ouvir e registrar: um dicionário jesuítico como instrumento de aprendizado da Língua Geral na Amazônia setecentista. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas*, Belém, v. 10, n. 3, p. 641-657, set./dez. 2015.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumín, 2019.

PUENTE BRUNKE, José de la. *Encomienda y encomenderos en el Perú: estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1992.

RAMA, Ángel. *A cidade das letras*. Trad. Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2015.

RAMA, Ángel. Criterio de la edición. In: RAMA, Ángel (Comp.). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1975. p. 25.

RAMA, Ángel. *Diario 1974-1983*. Edição, notas e prólogo de Rosario Peyrou. Trilce: Montevideo, 2001. p. 31-165.

RAMA, Ángel. El boom en perspectiva. In: _____. *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985. P. 266-306.

RAMA, Ángel (Comp.). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1975.

RAMA, Ángel. Introducción. In: RAMA, Ángel (Comp.). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Cerro del Agua: Siglo Veintiuno Editores, 1975. p. 9-24.

RAMA, Ángel. Política y naturaleza de los exilios latinoamericanos. *Escandalar*, New York, v. 4, n. 1, jan.-mar., 1981, p. 77-80. Disponível em: <https://rialta.org/wp-content/viewer/escandalar/1981-vol4-n1/index.html#page=93>. Acesso em: 28 dez. 2022.

RAMA, Ángel. La riesgosa navegación del escritor exiliado. *Revista da Universidade do México*, Cidade do México, 7 de maio 1978. p. 1-10. Disponível em: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/aef16cf9-2d3a-41a1-b964-75e9a27a39ad/la-riesgosa-navegacion-del-escriptor-exiliado>. Acesso em: 20 fev. 2021.

RAMA, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. 2. ed. Buenos Aires: El Andariego, 2008.

RAMA, Ángel. Una nueva política cultural en Cuba. *Marcha*, Montevideo, N° 49, mayo, 1971, p. 47-68.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Beyond the milk way. Hallucinatory imagery of the Tukano Indians*. Los Angeles : Ucla Latin American Center Publ, Univ. California, 1978.

REICHEL-DOLMATOFF, Gérard. *Desana: le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*. Trad. Carmen Bernand. Paris: Gallimard, 1973.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of Tukano Indians*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1971.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. O contexto cultural de um alucinógeno aborígine. In : COELHO, Vera Penteadó (Org.). *Os alucinógenos e o mundo simbólico*. São Paulo : Edusp, 1976. p. 87-102.

REIS, Livia de Freitas. Transculturização e transculturização narrativa. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de Literatura e Cultura*. 2. ed. Juiz de Fora: UFJF, UFF, 2010. p. 465-488.

RENAULT-LESCURE, Odile. La tenation monolíngue: exemple d'acculturation linguistique chez des indiens multilingues d'Amazonie brésilienne. *Cahiers Sciences Humaines*, Paris, 27 (3-4), p. 517-534, 1991.

RIBEIRO, Berta Gleiser. *A arte do trançado dos índios do Brasil: um estudo taxonômico*. Rio de Janeiro: Museu Paraense Emílio Goeldi; Fundação Nacional de Arte; Instituto Nacional de Arte, 1985.

RIBEIRO, Berta Gleiser. A mitologia Pictórica dos Desâna. In: VIDAL, Lux (Org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel; FAPESP, 2000, p. 35-52.

RIBEIRO, Berta Gleiser. *Arte indígena, linguagem visual*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1989.

RIBEIRO, Berta Gleiser. *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

RIBEIRO, Berta Gleiser. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

RIBEIRO, Berta Gleiser. Introdução: Os índios das águas pretas. In: KUMU, Umúsin Panlôn; KENHÍRI. Tolamã. *Antes o mundo não existia: a mitologia heroica dos índios Desâna*. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1980. p. 9-44.

RIBEIRO, Berta Gleiser. *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo: Companhia das Letras; EDUSP, 1995.

RIBEIRO, Berta Gleiser. *Os índios das águas pretas: uma área cultural no noroeste do Amazonas*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1980b. 15 p. Catálogo de Exposição. 1980, [s.l].

RIBEIRO, Berta Gleiser. Os índios do Rio Tiquié (AM) e o Projeto Calha Norte. In: XIII ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 23 a 27 de out. de 1989, Caxambú. GT – Política Indigenista. Caxambú, [s.n.]. p. 1-22. Relatório. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/os-indios-do-rio-tiquie-e-o-projeto-calha-norte>. Acesso em: 10 nov. 2022.

RIBEIRO, Darcy. *As américas e a civilização: estudos de antropologia da civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. São Paulo: Global, 2017.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RIBEIRO, Darcy. Salvador Allende e a esquerda desvairada. In: _____. *Gentidades*. Porto Alegre: L&PM, 1997. p. 119-141.

RICARDO, Beto (Edit.). *Kumorô: banco tukano*. São Paulo; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; Instituto Socioambiental, 2015.

RICARDO, Carlos Alberto. Apresentação. In: PÃRÕKUMU, Umusĩ; KĒHÍRI, Tõrãmũ. *Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã*. 2. ed. São João Batista do Rio Tiquié e São Gabriel da Cachoeira: UNIRT, FOIRN, 1995. p. 7-15.

RICARDO, Carlos Alberto. Jogo duro na Cabeça do Cachorro. In: RICARDO, Carlos Alberto (Edit.). *Povos indígenas do Brasil. 1987/ 1988/ 1989/ 1990*. São Paulo: Centro de Documentação Ecumênica, 1991. Série Aconteceu Especial, 18. p. 101-106. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/i4100013.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2021.

RIVEREND, Julio Le. Ortiz y sus contrapunteos. In: ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987. p. 9-32.

ROCCA, Pablo. *Ángel Rama, Emir Rodríguez Monegal y el Brasil: dos caras de un proyecto latinoamericano*. Montevideo: Ediciones de la Banca Oriental, 2006.

ROCCA, Pablo. Ser (ou tornar-se) latino-americano: sobre o diálogo entre Darcy Ribeiro e Ángel Rama. In: COELHO, Haydée Ribeiro (Org.); ROCCA, Pablo (Org.). *Diálogos latino-americanos: correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*. São Paulo: Global, 2015. p. 40-58.

ROCCA, Pablo (Org.). *Conversa cortada: a correspondência entre Antonio Candido e Ángel Rama: o esboço de um projeto latino-americano 1960-1983*. São Paulo: USP, 2018.

RODRIGUES, Rafael de Oliveira. *Da crônica de viagem ao objeto museal: notas sobre uma coleção etnográfica brasileira em Roma*. Orientadora: Alicia Norma González de Castells. 2017. Tese. 177 f. (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

ROSHA, J. *Ejsa ya ditare. Ejsa ya*. In: *Porantim*, Brasília, n. 120, jul./ ago., p. 4-5, 1989.

ROUANET, Sérgio Paulo. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 12-25.

ROUGEMONT, Denis. *El amor y ocidente*. 5. ed. Barcelona: Kairós, 1993.

ROUSSEAU, Jean Jacques. Jean-Jacques Rousseau. Trad. Loudes Santos Machado. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Abril Cultural, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Ensaio sobre a origem das línguas. In: ARBOUSSE-BASTIDE, Paul (Org.); MACHADO, Lourival Gomes (Org.). *Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 159-199.

RUFINELLI, Jorge. Ángel Rama, "Marcha", y la crítica literaria latinoamericana en los 60. *Revista Scriptura*, [s.l], n. 8-9, 1992. p. 119-128.

RUIZ, Juan. *Pelea que uvo Don Carnal con Doña Quaresma*. In: _____. *Libro de buen amor*. Madrid: Espasa-Calpe, 1967. p. 76-110.

SABOGAL, José. *India Ccolla*. In: VALCÁRCEL, Luis E. Tempestad en los Andes. *Amauta*, Lima, Ano I, n. 1., set. 1926. p. 5.

SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. Nova Iorque: Vintage Books, 1993.

SAMPAIO, Álvaro Fernandes. *Doéthiro: Álvaro Tukano e os Séculos Indígenas no Brasil*. 3. ed. Porto Alegre: Edição do Autor, 2014.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: _____. *Uma literatura nos trópicos*. Recife: Cepe, 2019. [n.p.].

SANTIAGO, Silviano. *Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa. Recife: Cepe, 2017.

SCHWARZ, Roberto. Grande Sertão: a fala. In: _____. *A sereia e o desconfiado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1981. 37-41.

SECRETARIA-GERAL DO CONSELHO DE SEGURANÇA NACIONAL. República Federativa do Brasil. *Calha Norte: a fronteira do Futuro 1986-1991*. 4 de setembro de 1988. Brasília: Secretaria Geral do Conselho de Segurança Nacional, 1988. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/publicacoes-oficiais/catalogo/sarney/calha-norte-a-fronteira-do-futuro-1986-1991> . Acesso em: 10 de nov. 2022.

SERAFIM LEITE, S. I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, t: 4, 1. II, cap. II. 1943.

SILVERWOOD-COPE, Peter L. *Os makú: povo caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: UNB, 1990.

SIMON, Roberto. *O Brasil contra a democracia: o golpe no Chile e a Guerra Fria na América do Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SMILJANIC, Maria Inês. Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o Sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais. *Journal de la Société des américanistes*, Amazonas, 88, 2002, p. 137-158.

SOARES, Magda. *Alfaettrar: toda criança pode aprender a ler e a escrever*. São Paulo: Contexto, 2022.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Benezura e mentalidade: sobrevivência de uma prática historicamente acumulada. SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 22, 2003, João Pessoa. *Anais*, João Pessoa: ANPUH. p. 1-8.

SPIVAK, Gayatri. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

STEFANO, Luigi di. La grande festa delle ossa carbonizzate. *Bollettino Salesianum*, Roma, anno XCV, n. 9, maio, p. 16-28, 1971. Disponível em: <http://biesseonline.sdb.org/1971/197109.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2022.

STRADELLI, Ermanno. *Grammatica e o Vocabulário português-nheêngatú e nheêngatú-português* In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo 104, v. 158, p. 10-768, 1929.

STRADELLI, Ermanno. *Lendas e notas de viagem: a amazônia de Ermanno Stradelli*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 15-44.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Trad. Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da Dádiva*. Trad. André Villalobos. Campinas: Unicamp, 2006.

TÁBORI, Lilia Córdova. Joaquín López Antay. *El Comercio*, Lima, 28 de maio de 2021. Disponível em: <https://elcomercio.pe/archivo-elcomercio/joaquin-lopez-antay-el-primer-artesano-yacuchano-que-fue-reconocido-como-artista-por-el-gobierno-peruano-ayacucho-nnsp-noticia/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

TAYLOR, Diana. A memória como prática cultural: mestiçagem, hibridismo, transculturação. In: _____. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: UFMG, 2013. p. 143-164.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas américas*. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

TODOROV, Tzvetan. *As Estruturas Narrativas*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1970.

TORREJÓN, José Miguel Martínez (Edit.). Capítulo IV: De las predicaciones de los frailes sobre el buen tratamiento de los indios. In: _____. *Historia de las Indias: fray Barolomé de las Casas*. Tomo III. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, [n.p.]. Disponível em: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_14.html#I_34. Acesso em: 30 nov. 2022.

TRAGTENBERG, Lívio. *Contraponto: uma arte de compor*. São Paulo: Edusp, 2002.

TRIGO, Abel. De la transculturación (a/en) lo transnacional. In.: MORAÑA, Mabel. *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, 1997. p. 145-169.

TUCANO, Álvaro Doethiro. *A linguagem e a resistência do índio Tucano*. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 1983.

TUKANO, Daiara. Ahkito: vida e luta de um mestre Yepá Mahsã. *Carta Capital*, São Paulo, 24 nov. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaohkito-vida-e-luta-de-um-mestre-yepa-mahsa/>. Acesso em: 20 nov. 2021.

TUKANO, Henrique Castro. “Os colonos são vocês”, disse o coronel. Depoimento concedido a Carlos Alberto Ricardo. In: RICARDO, Carlos Alberto (Edit.). *Povos indígenas do Brasil*. 1987/ 1988/ 1989/ 1990. São Paulo: Centro de Documentação Ecumênica, 1991. Série Aconteceu Especial, 18. p. 116-117. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/i4100013.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2021.

TURIN, Rodrigo. O “selvagem” entre dois tempos a escrita etnográfica de Couto de Magalhães. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 28, p. 781-803, Jul. dez. 2012.

TURNER, Victor. *Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

TYNIANOV, J. Da evolução literária. In: TOLEDO, Dionísio de Oliveira (Org.). *Teoria da literatura: formalistas russos*. Trad. Ana Mariza Ribeiro Filipouski et al. 2. ed. (português). Porto Alegre: Globo, 1976. p. 106-118.

UGARTE, Christian. Fotografia: Exposição de retábulos de Ayacucho de Joaquín López Antay no Instituto Riva Agüero. In: TÁBORI, Lilia Córdova. Joaquín López Antay. *El Comercio*, Lima, 28 de maio de 2021. Disponível em: <https://elcomercio.pe/archivo-elcomercio/joaquin-lopez-antay-el-primer-artesano-yacuchano-que-fue-reconocido-como-artista-por-el-gobierno-peruano-ayacucho-nnsp-noticia/>. Acesso em: 5 jun. 2021.

UREÑA, Pedro. El descubrimiento del nuevo mundo en la imaginación de Europa. In: *Obras Completas: 1945-1946*. Tomo X. LARA, Juan Jacobo de (Org.). Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1980. p. 43-70.

UREÑA, Pedro. *La utopía de América*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1989, vol. 37.

VALCÁRCEL, Luis E. Tempestad en los Andes. *Amauta*, Lima, Ano I, n. 1., set. 1926. p. 4-6.

VALCÁRCEL, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo, 1972. Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

VALDÉS, Mario J. (Org.). *O condor voa: Literatura e cultura latino-americanas*. Trad. Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

VALLEJO PUIG, Francisco. Leyes de burgos 1512. *Mar Oceana / Universidad Francisco de Vitoria*, Madrid, n. 27, 2010, p. 199-203.

VATICANO. Decreto Ad Gentes. Sobre a atividade Missionária da Igreja. *Vaticano*, 7 de dezembro de 1965. Disponível em:

https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html. Acesso em: jun. 2022.

VEGA, Inca Garcilaso de la. *Primera Parte de los Comentarios reales*. Lisboa: Oficina de Pedro Crasbeeck, 1609.

VIDAL, Lux (Org.). *Grafismo indígena*. São Paulo: Edusp, 1992.

VILAS, Carlos M. *Nicarágua, hoje: análise da Revolução Sandinista*. Tradução de Cláudia Schilling. São Paulo: Vértice, 1986.

VILLARREAL, Jaime. *La falida redención latino-americana por las letras en alegorías de la derrota de Idelber Avelar*. Revista Alere de Pós-Graduação em Estudos Literários-PPGE, Tangará da Serra, V.21, n. 1, p. 329-347, jul. 2020. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/alere/article/view/4850> . Acesso em: 08 jun. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.; SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da. Conferência de Abertura. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. 1979. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32., p. 2-19. Disponível em: <http://www.uft.edu.br/neai/file/boletim1979.pdf> . Acesso em: jun. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural*. São Paulo: Ubu, n-1 edições, 2018.

WAGLEY, Charles. *The Latin American tradition: essays on the unity and the diversity of Latin American Culture*. Nueva York: Columbia University Press, 1968.

WEINRICH, Harald. *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*. Madrid: Credos, 1968.

ZAHAREAS, Anthony N. Cartografia de contradicciones: el libro del Arcipreste (en torno a la secularización de las doctinas cristianas. In: CEBALLOS, Francisco Toro (Org.); HAYWOOD, Louise (Org) et al. *Juan Ruiz, Arcipreste de Hita e o "Livro de buen amor"*. *Congresso Homenagem a Alan Deyermond*, Alcalá la Real, (Jaén), Câmara Municipal de Alcalá la Real, Área da Cultura, 2008, p. 393-419.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a "literatura" medieval*. Trad. Amálio Pinheiro (Part. I); Jerusa Pires Ferreira (Part. II). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à Poesia oral*. Trad. Jerusa Pires Ferreira et al. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. Trad. Jerusa Pires Ferreira; Suely Fenerich. São Paulo: UBU, 2018.