UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA BRASILEIRA

JULIANA FLAVIA DE ASSIS LORENÇÃO CAMPOI

**A literatura brasileira em nheengatu.
Uma construção de narrativas no século XIX.**

Versão corrigida

São Paulo

2015

JULIANA FLAVIA DE ASSIS LORENÇÃO CAMPOI

**A LITERATURA BRASILEIRA EM NHEENGATU.
UMA CONSTRUÇÃO DE NARRATIVAS NO SÉCULO XIX.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador:

Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro

Área de Concentração:
Literatura Brasileira

Versão corrigida

SÃO PAULO

2015

Autora: Juliana Flavia de Assis Lorenção Campoi

Título: A literatura brasileira em nheengatu.

Uma construção de narrativas no século XIX.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À semente que brotou e cresce dentro de mim,
que meu filho, *Raul Uirá*,
viva com paz e muito amor,
e possa ouvir, contar e vivenciar
muitas e diversas narrativas.

AGRADECIMENTOS

A meu orientador, Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, que muito me ensinou e confiou com sua atenção e apoio nesses anos de convivência e em campo no Alto Rio Negro, contribuindo sempre para meu crescimento científico e intelectual. À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, nossa estimada FFLCH-USP, pela oportunidade de realização do curso de mestrado. E à Fundação Capes, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro por meio do Programa de Excelência Acadêmica, Proex, para a realização desta pesquisa.

Um trabalho como este, que nasceu, se desenvolveu e foi finalizado somente graças à colaboração de algumas comunidades maravilhosas de amigos, colegas e familiares, deveria começar com numerosos agradecimentos a cada um que me ajudou ao longo desses cinco anos de pesquisa na região do Alto Rio Negro. Se estas linhas se desenrolaram, esperamos que de maneira eficiente e colaborativa, é como resultado não apenas do meu caminho, mas como consequência de encontros e trocas com seres que quiseram se sentar ao meu lado e me contar suas histórias, suas memórias, seus anseios e sonhos, transmitindo-me assim o que realmente se vale seguir em um ciclo imemorial, suas sabedorias de vida, para sensivelmente conseguir dissertar sobre uma ideia, um conceito, um sentimento – uma literatura.

À minha família que sempre está ao meu lado, minha mãe Flavia, professora, quem primeiro e incondicionalmente reza por mim, e com muito esforço e sacrifício dedicou seu suor, sua vida, a levar o ensino e condições sociais mais justas à periferia da Zona Leste de São Paulo, e por motivo e consequência proporcionar o meu ensino, sem imaginar ela que ao sair da escola e literalmente descer para a dela quase todo dia e o dia todo me proporcionou o aprendizado de vida que persistiu e me guiou sempre. A meu pai guerreiro forte e contador de história e piada, Ausilio, eu dedico o futuro que virá das linhas a seguir, pois ele sempre me motivou a fazer o melhor – e como “talvez só um *caipira* de São Paulo, ou um *bruaqueiro* de Minas, a quem se possa dizer que é um ente imaginário o *Saci Cerêrê*, que ele julgou encontrar por desoras junto a alguma porteira, que lhe saltou na garupa, ou que lhe fez alguma outra tropelia”, só afirma que a observação de Couto de Magalhães (1975, p. 81) esteja presentificada na minha família, em meu pai – que já viu artimanhas do Saci por aí. E a meus irmãos que estão se tornando os melhores tios, Jader Felipe e Janaína, e à parceira Renata, que

nunca entenderam bem por que gastar tanto tempo, estudos e trabalho para ficar no meio do mato com um monte de ‘índio’ e ‘pernilongo’ (que hoje eles já ouviram dizer de sua variedade mais cruel, a carapanã) e mesmo assim sempre toparem me emprestar o crédito e, claro, os ouvidos, e eu sei que tentam toda vez entender esse outro mundo que nos era e sempre foi tão longínquo. E, por último e mais importante, dedico cada atitude e pensamento a meus avós, Ruth e Domingos (*in memoriam*), que me criaram e são bases do meu cafuzo de Mogi das Cruzes e descendente bravo italiano, de cada lado, e de quem sempre sentirei orgulho de sua transmissão de força e sabedoria.

A meu companheiro, Wender, que me trouxe amor, luz e força, e me impulsionou no momento final e mais decisivo deste trabalho, e com quem cresceremos e cuidaremos do nosso jardim em especial do nosso fruto que nascerá logo e já mudou tanto nossa vida, nos trazendo muita felicidade e amor.

A meus queridos amigos-irmãos, Rodrigo Sant’Ana Brucoli, companheiro de aventuras de tantos caminhos em busca do nosso Eldorado e quem me incentivou a enfrentar e me deliciar nesses estudos tupi-amazônicos. Maurício André da Silva, desde outros tempos colegiais em que começamos a nos preocupar com o mundo e questões do homem com o ambiente, e Maitê, a diva Maria Tereza (minha) Parente, que me ensinaram a pensar longe no espaço-tempo e me proporcionaram entender a arqueologia e sua atuação em nosso ser. Com esse trio a força e fraternidade sempre se fizeram presentes e atuantes! À parceira do Rio Negro, Ciça Veiga, com quem passei momentos de transformação em cada carona de rabeta, voadeira, bongo, rumo às descobertas do Rio Negro e seus afluentes, assim como com quem aprendi a interlocução pedagógica no trabalho com os professores indígenas.

Não posso deixar de mencionar os parceiros com quem dividi bons anos de casa, bagunça e muito aprendizado, Luquinha e Marina me alimentando sempre com comida boa e amor, Renatão e Nina, com seu Caetano, me recebendo e partilhando São Gabriel desde o início, Chico e Marina com os fofuchos Ágata e João, Zé Eduardo e Milene (obrigada pela tradução), Pedro, Flavião, Camilla, Lena, a essa família do Bonfa com quem cresci e aprendi a me virar na mata e na nossa selva de pedra também.

E agradeço imensamente o acolhimento dos amigos do Rio Negro, Dani e Marivaldo parceiros de viagens, dona Maria Bidoca e seu Miguel Piloto nos introduzindo em sua comunidade de Assunção do Içana, à professora Celina Menezes da Cruz e seu filho contador

de história também, Luiz, e à profa. Marlene Domingos Trindade, com quem vivi além do bolerão muita história boa de se contar. Agradeço o apoio da Foirn com toda sua equipe, em especial à Roberlina Vargas, e ao IFAM de São Gabriel, em especial à professora guerreira Roberta Enir Faria Lima.

E novamente a meu professor orientador Eduardo Navarro, de quem admiro seu amor e dedicação em sala de aula e amizade e confiança fora dela, e com quem partilhei o aprendizado de campo ao acompanhar seus alunos ao Alto Rio Negro. Assim como os parceiros dessas viagens e interlocutores dos estudos sobre nheengatu, Rodrigus, Edgar, Gabriela, João Paulo, Marcel, Cauê, Luma e Laura, Lucas, Aninha, Antônio e Renato.

Assim, desde minha família, a de sangue e as de coração, a amigos-parceiros dos caminhos e pesquisas, a *panhẽ mbuesaraitá São Gabriel suí*, como o casal vizinho de rede subindo o Rio Negro, que depois se tornaria fonte de aprendizado e trabalho conjunto na comunidade indígena falante de Nheengatu – estão presentes e fizeram parte de uma trajetória que, assumo completa responsabilidade, está sendo exposta aqui. E que assim como os Baré usando seu xerimbabo para serem avaliados por Jurupari, a fim de saber se conseguem fazer mesmo o que têm de fazer, eu fui benzida e protegida, e espero proporcionar um bom dabukuri e um kariamã bem-feito entregando este texto.

Kuekatureté se anamaitá!

RESUMO

CAMPOI, Juliana F. de A. L. **A literatura brasileira em nheengatu. Uma construção de narrativas no século XIX.** 2015. 148 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Os estudos que registram a Amazônia na passagem dos séculos XIX-XX representam um significativo material documental linguístico-antropológico, por sua motivação de registrar os costumes e os valores dos povos indígenas por meio da construção literária, nesta Língua Geral ou Nheengatu, à época deixando de ser a mais falada na região. Carregados de informações científicas, de espaço e de memória, esses textos influenciaram a partir de uma “literatura de informação” a construção de uma literatura nacional, que corroborou na constituição de uma intencional identidade brasileira. Literatura esta que amplia o universo dos ideais românticos e contribui para o entendimento de um processo de contato de forças e culturas diversas. Busca-se, assim, tratar esse registro documental a partir de questionamentos e comparações acerca do percurso e presentificação da memória, individual e coletiva, dessas sociedades indígenas, por meio dos mitos e narrativas – com os ritos e toda sua simbologia do passado integrada à do presente – que remetem tanto a diferentes esferas da verdade quanto a diversas concepções de tempo-espaço, e quanto à própria formação da identidade. As narrativas aqui representam esse ciclo em que rupturas e reconfigurações são interpretadas como a formação de uma nova humanidade, porém sem a descontinuidade da ancestralidade a partir da memória. Buscamos traçar um pouco de uma ruptura, a chegada da civilização e suas consequências, a povos milenares por meio de um arcabouço literário construído por intermediários, ou seja, autores que concretizaram a passagem de uma tradição, baseados quase completamente em fontes anteriores, produzindo pesquisas contemporâneas, manuais, dicionários que apresentavam informações dos saberes e cultura dos povos amazônicos.

Palavras-chave: literatura pós-colonial, literatura indígena, nheengatu, Couto de Magalhães, identidade nacional, narrativas indígenas.

ABSTRACT

CAMPOI, Juliana F. de A. L. **A literatura brasileira em nheengatu. Uma construção de narrativas no século XIX.** 2015. 148 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

The studies that register the Amazon in the transition from the 19th to the 20th century represent an expressive linguistic and anthropological material due to the intention of register the habits and values of the indigenous people by the literary construction in Língua Geral (General Language) or Nheengatu, that no longer was the most spoken language in the period. Loaded of memories, landscapes and scientific information, these texts have influenced the construction of a national literature, though the perspective of the “literature of information”, that corroborated the construction of Brazilian identity formation. This literature expands the universe of romantic ideals and contributes to the understanding of a contact process of various forces and cultures. Therefore, the intention of this documentary record through questions and comparisons about the course and presentification of memory, individual and collective, of indigenous societies, through the myths and narratives – that reveal the rites and all symbolism of the past integrated to the present – referring to different perspectives of true as to different conceptions of time and space, and the own identity formation. The narratives here represent this cycle where ruptures and reconfigurations are interpreted as the formation of a new humanity, but without the discontinuity of ancestry from memory. We search to draw a rupture, the arrival of civilization and its consequences, to the ancient people through a literary framework constructed by intermediaries, i.e. authors who realized the passage of a tradition, based almost entirely on ancient sources, producing research contemporary, manuals, dictionaries presenting information of the knowledge and culture from Amazon peoples.

Keywords: *postcolonial literature, indigenous literature, nheengatu, Couto de Magalhães, national identity, indigenous narratives.*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PRIMEIRA PARTE – <i>Pressupostos teóricos e procedimentos metodológicos</i>	
1. A construção da memória nas narrativas	15
1.1 As artes da memória	15
1.2 A diversidade linguística nas narrativas	18
1.3 Registros antecedentes do Tupi	21
1.4 Uma ponte entre a Literatura e a História	26
SEGUNDA PARTE – <i>Língua e literatura em nheengatu</i>	
2. As diversas esferas orais e escritas	28
2.1 A literatura sob diversos olhares	28
2.2 A função simbólica das línguas e linguagens gerais	31
2.3 Usos pelas comunidades linguísticas	38
2.4 Gêneros traduzidos da oralidade	41
3. A presentificação da memória em lendas em Nheengatu	45
3.1 Uma literatura, vários saberes	45
3.2 Diversos olhares do e sobre o passado	47
3.3 Diversas expressões de memória oral	49
3.4 A narrativa: mito-história	52
3.5 Conclusão – Entre literatura e história	57
TERCEIRA PARTE – <i>A construção de uma literatura</i>	
4. Linguagem, raça e mestiçagem nas letras nacionais	60
4.1 A construção da Memória Nacional	67
4.2 O mito tupi como raça brasileira	73
4.3 Movimentos precedentes na literatura “do índio” – alguns embates	74

4.4 O nacionalismo na literatura	79
4.5 A pacificação humanitária do selvagem	85
5. José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898)	88
5.1 A monumentalização e a carnavalização das narrativas	99
5.2 Lenda de Mani	105
5.3 O mito da origem da noite	108
5.4 Outros colaboradores de registros de narrativas em nheengatu	115
<i>João Barbosa Rodrigues (1842-1909)</i>	115
<i>Ermanno Stradelli (1852-1926)</i>	128
6. Considerações finais e encaminhamentos	134
 BIBLIOGRAFIA	 140

*A retomada, revitalização ou fortalecimento de uma língua indígena
não deve ser apenas uma estratégia política, cultural e linguística,
e sim uma retomada da “vida de um Povo”.*
Edilson Baniwa, fevereiro de 2011.

INTRODUÇÃO

A presente Dissertação tem por objetivo apresentar os resultados da pesquisa de mestrado intitulada: *A literatura brasileira em nheengatu: uma construção de narrativas no século XIX*, orientada pelo Prof. Dr. Eduardo de Almeida Navarro, pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP.

O trabalho está dividido em três partes; na primeira consta o percurso nessa busca teórico-metodológica de como abordar tal literatura, em seguida, evidenciam-se os olhares e aprendizados sobre o estado da arte dessa língua geral, o nheengatu, que carrega tantas visões marcadas na língua e literatura, mediante perspectivas de análise desenvolvidas. E então, abordamos os autores significativos nessa construção de narrativas indígenas do século XIX, à luz das motivações pós-coloniais e teorias raciais que se revelam em torno dessa construção literária. Levando assim, ao final, a uma reflexão de como todo esse quadro resultou em resistência de um povo, ou ainda de diversos grupos indígenas, que não só falam essa língua geral, mas a vivem e buscam mantê-la para seus descendentes.

Revisitar fontes do período colonial nos faz compreender uma série de projetos de nação que nos formou e estão presentes, para o bem e para o mal. No momento pós-colônia é que se afirmaram teorias em favor de um povo brasileiro branco, e com isso a ciência, as letras nacionais foram o instrumento utilizado para firmar tal fundação. Essa língua geral perpassou todas essas rotas e transformações, e por pertencer também à tradição escrita, significou-se assim em documentos históricos na busca de sistematização de um povo de raiz europeia e indígena.

Os trabalhos originais dos viajantes e naturalistas que percorreram a Amazônia no século XIX compuseram fontes de produção de narrativas orais na língua geral, e assim buscaremos refletir com que olhar essa construção se deu. Tomados a partir do que o professor Alfredo Bosi ressaltou em *Entre a literatura e a história*, “o encontro que se inicia hoje tem vocação multidisciplinar. Tomei ciência dos vários temas e percebi que todos estão centrados numa reflexão sobre algo que se chama, à falta de melhor termo, *gênero de fronteira*, ou literatura de fronteira” (2013, p. 221).

Assim, esses registros foram considerados a partir de sua produção simbólica, tomando a arte como uma “projeção *imediata*” dos acontecimentos, dos sentimentos e percepções. E nos inspirando sempre em Bosi, partiremos do “pressuposto de que uma coisa é a linguagem de comunicação, outra é a *representação* ou a *expressão*, a qual exige uma determinada *construção*” (2013, p. 222).

E nesta linha se darão as reflexões neste trabalho, buscando as rotas dessa construção literária, que nos traz tantos projetos do Estado, que nos denuncia o olhar do colonizador. Essas fontes pouco discutidas podem servir aos próprios falantes do nheengatu, que vivenciam e mantêm viva toda essa literatura –, seja para a compreensão de todo o quadro imposto de formação de seus antepassados, seja para a retomada de contextos que podem ser retraçados para seus futuros.

PRIMEIRA PARTE

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A Língua Geral Amazônica é uma das línguas de maior importância histórica no Brasil e, não obstante isso, sua história ao longo dos quatrocentos anos de conquista da Amazônia brasileira é muito pouco conhecida e, por isso mesmo, tem sido obscurecida por um grande número de equívocos e de ideias preconcebidas. Esses equívocos e preconceitos afetam tanto sua natureza de língua específica, [...] quanto a história de sua extraordinária expansão como língua dominante durante dois séculos no estado do Maranhão e Grão-Pará [...]

Aryon Rodrigues no Prefácio de *Rio Babel*, 2011.

1. A construção da memória nas narrativas

1.1 As artes da memória

Inicia-se esta reflexão por discussões das artes da memória e da narrativa, a partir de suas inscrições espaciais, de suas expressões imagéticas, abordando de forma interdisciplinar temas inerentes à historicidade do pensamento humano expresso em *narrativas pós-coloniais*, por meio de conceitos desenvolvidos no passado e na atualidade. Buscando assim maior compreensão dessas expressões de memória: na tradição oral; na tradição europeia; a partir de seus quadros histórico-sociais de produção e de coleta; como artefato e forma de pensamento; relacionando-as com as artes, especialmente a da narrativa; e atribuindo-as como constitutivo do espaço-tempo coletivo.

É preciso compreender o trajeto do pensamento mítico do qual os antropólogos trataram no último século – especialmente no tocante ao seu trabalho etnográfico sobre os povos indígenas da América do Sul –, atribuindo concepções e relações para além do texto em

si, levantadas pelo entendimento do ser humano em seu contexto sociopolítico e histórico, e o caminho percorrido, no caso, pelas artes da memória nessas sociedades.

Assim, a respeito dos processos representativo, de retenção e transmissão dos saberes através de formas mnemônicas – desenvolvidos desde a Antiguidade sem escrita, entretanto com métodos gráficos –, buscou-se ressaltar o papel da memória, e seus usos e materialidades, nas diversas formas de expressão humana e de permanência de seus saberes, relacionando e problematizando a própria reinvenção da memória, através da escrita, nas sociedades que praticam o mito, e o rito, como instrumento muito além do literário.

Partindo por algumas referências nas ciências da memória, como discute Michel de Certeau (1994), a memória é tomada a partir das “artes do fazer”, ou seja, de práticas sociais que refletem uma trajetória histórica de condição de valor da retenção e transmissão dos próprios saberes. Atribuindo assim à memória processos como *reconstrução*, *repetição*, *mudança* e *permanência*, como conceitua Deleuze (2006) –, e não meramente como forma concluída e estática de *verdade* e do que se sabe sobre o passado. Pois assim como ela fornece vestígios ao utilizar as “escavadeiras” propostas por Lévi-Strauss (1996), a memória é dinâmica e revivida individual e coletivamente, sempre sob uma nova significação.

Assim, para tomar as narrativas dos povos indígenas na Língua Geral Amazônica ou Nheengatu, coletadas e transcritas pelo *outro* – sujeito-agente da transmissão de tais histórias nesse complexo processo de registro –, não apenas como uma coletânea de mitos ou lendas, mas como memória histórica de tais povos, deve-se partir de questionamentos de como tal *corpus* se constituiu e de como se dá o entrelaçamento dessas memórias-narrativas do século XIX e hoje, sendo este o ponto de partida para uma análise mais abrangente da significação etnográfica e artística desse material.

Para ampliar então o entendimento do que se registrou nessas memórias faz-se primordial compreender conceitos de construção da memória coletiva no tempo –, o que segundo Halbwachs (2006), retomando Durkheim, reflete a necessidade de o indivíduo em sociedade criar suas convenções e costumes que se relacionam aos fenômenos da natureza, destoando até sobre construções da noção de tempo. Deve-se assim considerar que estamos no campo de memórias transcritas em narrativas, que sobreviveram através de certa noção de tempo aceita por uma memória coletiva, captadas pelo olhar distante e próximo desses

curiosos e interessados pesquisadores que percorreram a Amazônia nesse seu outro momento histórico de dominação.

Quanto ao elemento essencial a se considerar sobre tradições orais, Frances Yates (2008) elenca historicamente a importância da *oratória* como formadora de um sistema de memória em sociedades sem código escrito. E a autora ressalta a mudança da intenção do orador da Antiguidade, tratada a partir da retórica, para a do pregador da Idade Média, baseada na ética da prudência. E sobre as artes da memória não se poderia deixar de considerar a atribuição psicanalítica de Freud, que reflete sobre a agência da representação visual da vida psíquica, da memória, relevando-se os processos de *conservação* e *esquecimento* – e do *apagamento* –, e que os processos sócio-históricos refletem-se no psiquismo por técnicas mnemônicas em um movimento oceânico, sendo-as tão fluidas quanto.

Ao acompanhar os movimentos do pêndulo da história, a memória é tomada como saída do tempo dos homens e ida ao tempo da imortalidade, do divino. Como apresentado, Jean-Pierre Vernant (1990) refletiu sobre o *mito*, e seu poder, por meio do limiar da mudança dessa memória de purificações e encarnações transmutadas em mitologia e daquela memória pensada por Aristóteles no plano humano, em consequência da escrita. E assim inspirada em Vernant (2001), a pesquisa iniciou-se por uma reflexão quanto à presentificação da(s) memória(s) nas narrativas em Nheengatu para seus povos falantes, e como avaliar o caminho diferenciado da memória e da história nessas narrativas registradas e conhecidas hoje, tendo em mente tais transformações de sentido à memória, ao mito e ao pensamento.

Assim, a discussão quanto a quem, ao quê e como foram registradas essas memórias se faz importante, assim como quanto à transmissão que entremeia a oralidade e a escrita. Uma relação que se coloca distante nas sociedades que supervalorizam a escrita, porém que sempre se releva em diversos planos funcionais quanto à ação da memória, e sua reprodução e recriação dos fatos e saberes, através do código oral, como complementa Jack Goody (1993) – sem poder discorrer aqui sobre o processo ator-autor-autoridade. Enfim, tomar estes dois últimos antropólogos na análise do momento das narrativas registradas contribui em ressaltá-las como formas de memorização, mesmo que a partir de espaços de culturas híbridas.

Com a memória separada do tempo, tratada por Jack Goody, buscou-se compreender sob a perspectiva de como os processos mnemônicos se dão com os povos indígenas – a *outra* parte da história, o objeto dos estudos e relatos, mas nunca até então efetivo agente na

escritura de tais relatos, de seus próprios relatos – suas cosmologias, crises e paradoxos, refletidos por Carlos Severi, que tratou a narratividade como um “estilo literário particular, mas também como uma forma de existência da própria memória” (2000, p. 121).

Pensar sobre a relação e importância da memória como transformadora e base de diversos marcos sociais e históricos faz que levemos em consideração esta literatura em Nheengatu como fator de permanência e duração de certo movimento de lembranças e esquecimentos – fazendo-se presente em toda reflexão as duas distintas dimensões de motivação de registro (e conceito) de gênero verbal.

1.2 A diversidade linguística nas narrativas

Uma importante contribuição nesta pesquisa, pois aprofundou conceitos da linguística sob reflexões antropológicas – por meio de leituras sobre a diversidade linguística brasileira com suas línguas e literaturas indígenas e africanas, e a linguagem de suas comunidades descendentes –, ressalta uma etapa mais que fundamental na produção desta análise, em que o pesquisador deve investigar as relações entre *língua, cultura e sociedade*, assim como discutir novas propostas de pesquisa de campo sob metodologia etnolinguística, tendo em vista as realidades brasileira e indígenas.

Partir para uma bibliografia nos domínios da etnolinguística exigiu foco diverso do da narrativa discutida na antropologia, estabelecendo parâmetros para entendimento das *funções simbólicas* tanto dessa linguagem narrativa registrada, como do próprio uso da língua, no passado e no presente. É preciso ressaltar que essa literatura em Nheengatu registra, além da língua no código de narrativas, o código *linguístico e literário* que os autores do século XIX formularam, a partir de estudos e obras já existentes e pela observação e convívio de campo (com qual que seja a intenção: colonial, científica, artística), através de vocabulários, dicionários, cursos e gramáticas da Língua Geral Amazônica. Exigindo assim reflexões e análises essenciais à compreensão do contexto linguístico que essa literatura apresenta.

Tal estudo exigiu um trabalho de análise que integrasse a observação dos fatos linguísticos aos fatos associados ao “sistema expressivo da língua”, de acordo com o antropólogo-linguista Edward Sapir (1884-1939). Este autor pensou nas atitudes do falar e nas do não falar também (“profundo *silêncio*”), analisando fatores linguísticos e sociais do falante

e do ouvinte, ao destacar o processo da passagem do real (a experiência) ao virtual (as palavras). E a partir de uma das principais contribuições de Sapir e da área de etnolinguística exposta por Marie-Paule Ferry, destaca-se que “a língua [*langage*] é definida como: ‘o guia simbólico da cultura’” (1970, p. 13) e que, por Sapir, “a língua é antes de tudo uma atualização vocal da tendência de ver a realidade de modo simbólico, e é precisamente esta qualidade que a torna um instrumento próprio à comunicação” (idem). Já Whorf ressalta que a linguagem, com sua instrumentalidade de restringir o pensamento, descreve a visão de realidade de cada grupo – através de reflexões quanto ao poder das palavras (em toda forma de expressão), que operam e ampliam os dados da experiência individual e assim de um domínio comum.

Questionamentos sobre as estruturas cognitivas da linguagem, se a língua que organiza a cultura e/ou vice-versa, e como a experiência de mundo com suas referências culturais são codificadas na língua, fizeram-se como significativo direcionamento para análise dos escritos sobre a Língua Geral e seus povos falantes. E Sapir, sem nomear efetivamente a área da etnolinguística, discutiu em primeiro plano a necessidade do conhecimento da língua que se quer estudar através da experiência oral com a sociedade falante. Assim, a importância da vivência de campo para essa metodologia é priorizada ao se tentar depreender as regras dos sistemas “referencial” e “expressivo” da linguagem, compreendendo a língua como *elo* reconhecido pela sociedade que a fala.

Seguimos então pela contribuição das linguistas Paulette Roulon-Doko juntamente à professora Margarida M. T. Petter na análise das relações entre língua e cultura, e como entender na pesquisa as situações interlinguísticas em sociedades com diferentes tradições, oral e escrita. Roulon-Doko ressalta de saída que *a língua não é a tradução estrita da cultura*, tampouco está na *verdade imposta pela escrita*, e que se deve sempre abordar a cultura da sociedade na própria língua, pois é nesta que se vai conferir *validade e autenticidade* aos documentos registrados pelo pesquisador. No caso em questão, deve-se salientar que a análise de verdade ocorre em duas esferas, da língua geral e de sua tradução em português, pois de acordo com Roulon-Doko “toda pesquisa, desde que questione um pouco detalhadamente um domínio preciso, tende a criar uma metalíngua vernácula, da qual nem o pesquisador, nem os falantes têm quase sempre consciência” (1994/1995, p. 428). E esta “língua de pesquisa” (idem, p. 1994), que surge no contato entre esses dois universos linguísticos, deve ser

considerada quanto a problemas de interpretação/tradução do discurso literário do indígena e do pesquisador.

Como estamos no âmbito de uma tradição oral, mesmo com um *corpus* de registros transcritos, outro predecessor com importante contribuição sociolinguística foi Dell Hymes, que ampliou o conceito de língua de seus antecessores Labov e Chomsky para uma abordagem da competência linguística. Esta interdependente da práxis, da pragmática, e da competência comunicativa, em que, diferente dos gerativistas, considera-se o valor linguístico do contexto, da situação – levando assim a uma “*etnografia da fala*”. Assim trata-se a língua aqui por sua função primordial: estabelecer relações de *comunicação*. Dell Hymes introduz um conceito de “comunidades de fala”, pois este “etnógrafo da comunicação” vai se preocupar com a diversidade de línguas (distinguindo-se aqui a diversidade interlínguas e a variação linguística). Além de Saussure e Chomsky, que tratam a língua como conjunto sistemático, Dell Hymes traz a língua como “conjunto de modos de falar”, ou melhor, como “*Sprechbund* ‘área de discurso’ (paralelo a *Sprachbund* ‘área de língua’)” (1972, p. 55).

Dell Hymes sistematiza a língua em dezesseis componentes, discutindo o conceito de comunidades de fala, em que o contexto, os participantes, as sequências, instrumentos, normas e gêneros determinam a fala*. Assim, atos e gêneros de fala não são universais, cada um tem sua história, condições de origem, manutenção, mudança e perda. Então, analisar por meio linguístico implica adequar a explicação existencial ou experiencial, o que para Chomsky seria essencial, relacionando a língua com a história e a práxis de tal sociedade.

Ainda nessa perspectiva, o linguista Bernard Pottier vai tratar de “elementos paralinguísticos que são sempre determinantes” (1970, p. 3), e partindo de diferentes graus de percepção sobre o tempo, o autor integra em sua teoria semântica tipos de fragmentação em um eixo de percepção da “fragmentação gráfica”, que é visível, à “fragmentação textual”, perceptível no processo da *leitura*. Nesse nível de análise etnolinguística, o significado interessa mais que o significante. E Pottier coloca ainda como importante “sua riqueza [da língua exótica] das nuances na apresentação de um acontecimento” (idem, p. 5), e em razão das relações entre “uma língua e seu meio ambiente” que Pottier ressalta, citando Marie-Paule

* Sob o conceito de comunidades de fala, Dell Hymes pontua os seguintes componentes: “*SPEAKING*: *settings, participants, ends, act sequences, keys, instrumentalities, norms, genres*. [...] *PARLANT*: *participants, actes, raison (resultat), locale, agents (instrumentalities), normes, ton (key), types (genres)*” (1972, p. 65).

Ferry, “as realidades cotidianas terão fortes chances de serem expressas de forma econômica” (idem, p. 7). E tal forma econômica deve ser pensada nos registros das narrativas.

Como fenômeno muito corrente em povos de tradição oral, ressaltam-se os ideofones (ver Roulon-Doko, 2001) como termos motivados (derivações), que tornam as narrativas mais animadas, pois não são apenas reduplicações, ou interjeições irônicas que se confundem com onomatopeias, nem apenas têm relação direta com a sonoridade e intensidade, e não se dão necessariamente apenas pela repetição. Tal categoria gramatical foi nomeada por Roulon-Doko de “advérbio-adjetivo” (2001, p. 287), por ser uma importante construção verbal não expressa por um *verbo*, mas um sentimento de continuidade que se instala através de uma outra forma de expressão do tempo da ação – fenômeno este recorrente nas línguas tupis.

Então, a partir de diversos escritos de Tzvetan Todorov, “O *papel* (benéfico, maléfico) dado à fala na literatura” (apud Pottier, 1970, p. 8) também deve ser analisado como agente e objeto desses questionamentos quanto à sua relação com língua, cultura e sociedade. E a etnolinguística contribui essencialmente em qualquer pesquisa em que se está lidando com formas viventes de linguagem. No caso, foi refletida para se tentar pensar sobre em que pontos esta literatura em Nheengatu, recolhida pelo branco (ou não indígena), possui ou não a espontaneidade e informalidade de um falante dela hoje.

Assim, por um lado, a função simbólica de tais textos apenas se dará como *memória, história e literatura indígena*, e brasileira, se presentificada com e por seus povos falantes atuais. Processo este apenas iniciado no Alto Rio Negro, pois exige um cotejo desses registros (considerando aqui a reinterpretação distante de um século, além de outras distâncias de espaços internos humanos, e externos geográficos) com outras obras e com as próprias comunidades falantes hoje do Nheengatu, no vale do Rio Negro, na Amazônia.

1.3 Registros antecedentes do Tupi

Para tomar tais obras como referências, e para se chegar ao entendimento de como se deram as *motivações* desses registros, ressaltam-se os principais e tão complexos temas inerentes à historicidade do pensamento precursor de todo esse repertório *etnoliterário* aqui a ser apresentado, pois, precisamos revisitar por diferentes perspectivas e julgamentos científicos toda uma *história da colonização* dos povos e línguas ameríndias e suas consequências,

apenas infelizmente a partir de registros, desde a invasão dos europeus no século XV. E assim compreender com mais embasamento – pois encarar tais escritos dos séculos XVI ao XVIII exige cuidado e amplitude na interpretação de cada linha – como se deu esse processo de formação do “povo brasileiro”, o qual se consolidou com mais força nesse momento de construção de uma nova *identidade nacional*. Essa construção de identidade, de nação, deve abordar o registro dos diálogos dos aldeados dos interiores da nação, quando a construção simbólica da República do Brasil aplicou mais uma vez as próprias memórias e apagamentos da verdadeira história de extermínios culturais dos povos nativos.

Como toda essa carga histórica parece estar de certa forma esvaziada, pré-julgada pelos especialistas, ao retomar esses viajantes/exploradores que narraram sobre as línguas e os povos indígenas do Brasil, sob longe reflexão de simples analogias, levam-se em consideração as diversas relativizações e adaptações que tiveram de se dar de todos os lados, e podemos reler esses encontros como resultados nos trabalhos dos missionários e viajantes europeus, e como únicos textos existentes de algumas das línguas americanas e de costumes e crenças dos povos autóctones. A influência do movimento histórico-político mundial a partir da época da Contra-Reforma, e o Concílio de Trento, ressalta que essa história das reformas na Igreja influenciou uma importante mudança na secularização (mundanização) do poder e das riquezas, segundo Max Weber. Influência tal que culminou com recriações literárias, com diferentes características culturais de cada região, e com o trabalho missionário e as peculiaridades das línguas faladas por seus habitantes, que exigiram *adaptações* dos catecismos missionários às realidades concretas dos diferentes povos que deveriam ser conquistados, evangelizados.

E assim passamos pelo primeiro fator que surge nesse momento das missões católicas e seu papel civilizador daquelas almas que deveriam ser conquistadas, a problemática linguística já, de saída, em relação às condições de comunicação/tradução que se deram entre culturas tão distintas. Como exemplo, o conceito de *alma* é, em Tupi, *anga*, que na verdade é distinto do signo *alma* tanto em compreensão como em extensão, pois, de acordo com Eduardo Navarro, *anga* pode significar “sombra, eco, espírito, abrigo, imagem, reflexo, pensamento, ideia”, para se ter uma noção da transposição linguística adotada com fins de inserir entre os índios tal conceito cristão simbólico de *alma* em *anga*.

Por meio então de reflexões filosóficas e éticas do que já se pensou a respeito da *tradução* – para alguns, impossível, para outros, ressignificação, e na prática, indispensável –, podemos compreendê-la como um recorte da realidade, dada no contato com a experiência mística, com o sistema simbólico e intuitivo de cada indivíduo pertencente a um grupo social, e quando encontros de diferentes recortes de realidade se dão, releituras desses recortes são ativadas, não havendo portanto tradução perfeita, e sim adaptações de signos e seus símbolos. Como exemplo, Couto de Magalhães nos mostra como a falha na comunicação não está na língua e sim no ponto de vista de quem quer nomear, comunicar:

Se no Paraguai qualquer disser: *guarani* nhenhen, para traduzir a expressão – língua guarani – ninguém o entenderá, porque para eles o nome da língua é: *ava nhenhen*, literal: língua de gente. (MAGALHÃES, 1975, p. 28)

Seguir o percurso de como as políticas linguísticas, sempre “companheiras do Império”, se reconfiguraram em contato, é seguir a história da tradução, formando assim novas línguas e sociedades, e entender a trajetória de traduções de doutrinas como a Ilíada, a Torá, a Septuaginta, a Vulgata – com o surgimento e substituições de línguas gerais (koiné, aramaico) – torna-se base para se compreender as traduções ocorridas no contato da Companhia de Jesus e posteriores ordens religiosas com os povos originários das terras baixas da América do Sul. Os estudiosos desse “renascimento teocêntrico”, essa religião de poder universalizante que buscou as fontes do saber clássico, trouxeram à Idade Média textos perdidos da Antiguidade, sendo nossa base de pensamento lógico e científico, como os de Aristóteles, que foram traduzidos e guardados em cofres, mesmo assim fazendo parte da formação intelectual desses religiosos, e ocasionando inclusive o embrião do sistema de ensino, com cursos de língua e gramáticas.

A troca de tal comunicação – ressaltando-se aqui o caráter missionário de conquista com suas determinadas necessidades de tradução – a partir de relações como analogias e classificações, a fim de estruturar o pensamento cristão ocidental no “pensamento selvagem” desses povos de culturas seculares, exigiu dos missionários-tradutores amplo conhecimento cultural da língua e sociedade de destino, para além disso adaptar novas categorias e signos europeus no imaginário simbólico já existente relacionado aos povos indígenas. E todos os extremos dessa troca passaram por transformação, resultando assim obras que puderam nos

fornecer registros nas línguas tupis para análise dos limites da tradução, com suas ressignificações e deslocamentos semânticos, tais como os catecismos dos séculos XVI e XVII de José de Anchieta, Antônio Vieira, Antônio de Araújo e João Felipe Bettendorff. E isso está repercutido explicitamente nos procedimentos dos viajantes pesquisadores do XIX.

Veremos mais sobre a motivação desse *falar a língua deles*, e aqui é de se considerar a influência de Pe. José de Anchieta como certamente a figura mais referenciada e de base sobre tal processo. Ele chegou ao Brasil em 1553, com apenas 20 anos e sem formação teológica (foi nomeado padre na Bahia), tendo sido o maior escritor do período colonial, e com a mais completa gramática de todas as línguas ameríndias, ele apreendeu até mesmo as variantes dialetais desses diferentes povos Tupis da costa. Era um homem do Renascimento, um humanista, e assim levou a expansão do catolicismo como fator ‘salvador’ para essas sociedades “sem *Fé*, nem *Lei*, nem *Rei*”, como presumiu Pero de Magalhães Gândavo, em *Tratado da Terra do Brasil* (1570); ao mesmo tempo esse religioso cuidava não apenas de educar e catequizar os indígenas, como também de defendê-los dos abusos dos colonizadores portugueses que queriam não raro escravizá-los e tomar-lhes as mulheres e filhos.

O território do cristianismo expandiu-se com as colonizações das Américas, mas como o processo de confronto dessas línguas e culturas não está em uma singela troca de um sistema por outro, e sim em uma construção conflituosa e sincrética, foi se criando uma “terceira esfera simbólica” de que trata Alfredo Bosi (1992). E justamente com a leitura desses cronistas (e uma releitura da História desta colônia) pode-se demonstrar que não se trata mais do catolicismo europeu, tampouco da religião dos indígenas nativos, e sim um catolicismo que assume características próprias das terras de missão. Para entender esse catolicismo popular, como define Eduardo Hoornaert (1991), tomamos a religião católica como cimento da base nacional, de acordo com Gilberto Freyre, e é nela que a cultura do branco e a do escravo (indígena, negro, mestiço) vão se encontrar, e – tanto para Freyre, com sua visão dos fidalgos e senhores da Casa-Grande, quanto para Hoornaert, ressaltando que a miscigenação não exclui a dominação – o elemento da miscigenação é ambíguo, no sentido de que separa e une ao mesmo tempo.

É de se considerar rapidamente como, de acordo com a reflexão de Hoornaert, esse sincretismo religioso (e linguístico, de modo geral) se deu nos aldeamentos, onde havia a junção de várias etnias de índios cristianizados que não abandonavam simplesmente suas

práticas, seus rituais, e sim os ressignificaram com elementos próprios à sua cosmologia através de importante personagem nas sociedades indígenas, os profetas-caraíbas. O historiador Ronaldo Vainfas (1995) traça uma trajetória de sincretismos, exemplificando bem os 500 anos de ‘descobrimentos’, desde um dos capítulos mais contundentes desta nossa ‘primeira história’, com os fatores simultaneamente ocorridos em tal contexto: inquisição, colonização, evangelização, encontro de culturas, etnologias, costumes – além de um oportuno resultado que envolve o imaginário coletivo em épocas de milenarismo, o *hibridismo cultural*. Este processo nos leva de volta à problemática da tradução, que neste caso nos remete diretamente ao fator da “aculturação” – conceito questionado, visto que nunca se deixa de ter uma cultura.

Vainfas (idem) busca captar, em suas palavras, a mensagem da seita ameríndia e o tradicional profetismo tupi – este descrito por Nóbrega, Jean de Léry, Hans Staden e tantos outros cronistas e viajantes como marcador de profunda identidade entre as crenças básicas dos povos da costa e dos aldeados. Crenças ressignificadas, por exemplo, na Santidade de Jaguaripe –, em que Vainfas discorre sobre o exemplo dessa Santidade como cerimônia particular dos indígenas com bailes, transes, cânticos e ingestão de tabaco (assim como os primeiros cronistas relatam a respeito dos Tupis), onde eles encenavam e vivenciavam a busca da transformação de homens em deuses, ingressando no mundo dos ancestrais e vivenciando um tempo eterno, isso estava personificado na linguagem sonora e na forma das maracás e cabaças, e os caraíbas, em homens-deuses, além dos adornos com papel representativo nesse encontro. Estas “santidades como ritual” surgiram como movimento de negação simbólica ao colonialismo e impulsionaram as migrações, ou peregrinação dos profetas indígenas, ainda relacionadas à busca da Terra sem Mal.

O mito da Santidade de Jaguaripe é um forte exemplo de como esta híbrida concepção não só não reconhece a história, ancorando-se no mito, mas recusa a História, incorporando-a e negando-a; assim explicita Vainfas (2007), defendendo o poder do mito como criador e transformador de uma mitologia em favor do sentido anticolonialista, antiescravista e anticristão. O autor discorre ainda sobre como os caraíbas aplicavam a *ação punitiva* a quem não acreditasse nas santidades e neles mesmos, em sua devida cosmologia: *transformando-os em paus, bichos, cachoeiras, pedras e ao que a paisagem pudesse aludir*.

E ainda nessa temática, Julio Cezar Melatti, ao elencar pontos sobre os “Mitos e crenças” (2007), demonstra que toda sociedade indígena tem uma ideia própria de criação do mundo, e os mitos são o repositório das narrativas que preservam o repertório cultural de uma tradição, e que apesar da remissão a um passado remoto, a reflexão desses povos é sobre e no presente, ressaltando um importante papel dessa construção narrativa: “os mitos que assentam os ritos”, e assim organizam a sociedade por meio da linguagem.

Nesse percurso de pensamento da religião, o catolicismo popular surgido no encontro dessas esferas se apresenta como um estoicismo para esses povos, pois os aldeamentos tornaram-se ilhas, e seus sistemas missionários muito contribuíram para sua proteção contra a colônia. E então por longos caminhos de adentrada nos interiores do Brasil, após data marcante na História, quando os aldeamentos não ficaram mais sob responsabilidade dos missionários, pois o Marquês de Pombal os expulsou sob o Diretório dos Índios (1758), como abordaremos mais adiante, os índios ficaram submissos ao Império, sob responsabilidade da administração civil, esta predominantemente branca e para o branco – momento este que será mais aprofundado.

Dos encontros culturais étnicos sobreviveu e resistiu a cultura cabocla, ribeirinha, viva e revivida de diferentes perspectivas, atribuindo diferentes identidades, porém com profundos vestígios das consequências de todo esse projeto político nacional. Afinal, compreender um complexo percurso de contatos e trocas desde o Brasil colonial exige uma bibliografia sobre o primeiro “contato”, possibilitando ampliar ainda mais o entendimento dos mitos recolhidos três séculos depois e existentes hoje, assim como esse profetismo tupi sobrevivente em diversas esferas simbólicas dos povos brasileiros que se faz real e presente.

1.4 Uma ponte entre a Literatura e a História

Buscando o estímulo da capacidade de transitar do texto para o contexto e efetuar o caminho inverso, de tal sorte que possam compreender tanto a historicidade profunda do fenômeno literário como a singularidade da sua produção enquanto processo expressivo e formal, espera-se contribuir em problemáticas recentes aqui relacionadas aos aspectos ideológicos e estéticos de textos considerados brasileiros. Como em quais estruturas a literatura recolhida e vivida hoje pelos povos indígenas, em contraponto com estas do século XIX-XX – do branco,

do outro (nós) –, foram refletidas a partir do entendimento de diferentes dimensões de “gêneros textuais” e intenções de escrita. Pois, de acordo com uma das referências centrais, Antonio Candido diz:

[...] o problema fundamental para a análise literária de grande número de obras, sobretudo de teatro e ficção: averiguar *como a realidade social se transforma em componente de uma estrutura literária*, a ponto dela poder ser estudada em si mesma; e como só o conhecimento desta estrutura permite compreender a *função* que a obra exerce. (1973, p. I, grifos meus)

Contribuindo essencialmente, as análises críticas do professor Alfredo Bosi quanto à função desse *corpus* literário será ressaltada para o entendimento das obras aqui abordadas, que em certa medida podem ser tomadas como registros importantes de “resistência narrativa”, de que trata o professor em *Literatura e Resistência*:

Resistência é um conceito originariamente ético, e não estético.
O seu sentido mais profundo apela para a força da vontade que resiste a outra força, exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia.
[...]
A experiência dos artistas e o seu testemunho dizem, em geral, que a arte não é uma atividade que nasça da força de vontade. Esta vem depois. A arte teria a ver primariamente com as potências do conhecimento: a intuição, a imaginação, a percepção e a memória. (2002, p. 118)

Afinal, tomar esses textos da passagem dos séculos XIX-XX, que nos remetem diretamente a seus contextos, faz-se importante, e como ressalta Bosi ao suscitar que tais leituras passem por um “historicismo renovado” (2002), sob crítica “sociológica, psicológica ou linguística”, contribui à discussão a reflexão de Antonio Candido (1973). Refletir sobre como se deu e como se toma tal resistência narrativa nessas histórias recriadas em diferentes expressões verbais; e como será que essa “resistência se dá como processo inerente à escrita”, são pontos a serem ressaltados e analisados como o vestígio dessas lendas. E em como esse repertório já está ressignificado para os povos falantes (e para os brasileiros em geral), os quais estão refletindo sobre como e para quê se apropriar do código escrito na dinâmica de transmissão dos próprios saberes.

SEGUNDA PARTE

LÍNGUA E LITERATURA EM NHEENGATU

Em todas as épocas da humanidade, os animaes deram origem a contos, a apologos e a fabulas. A relação que existe entre os seus costumes, originou crenças que filiam ethnicamente diferentes povos de diferentes partes do globo. A principio simples narrativas, depois contos e mais tarde mythos ou fabulas, em que a poesia transfere para seres irracionaes a intelligencia humana para melhor calar no espirito a moralidade.

João Barbosa Rodrigues, *Poranduba Amazonense*, 1890.

2. As diversas esferas orais e escritas

2.1 A literatura sob diversos olhares

A construção desta pesquisa, e a postura ética quanto à leitura de cada linha das obras selecionadas, se fez por diversas perspectivas, como apresentado na primeira parte, academicamente e no aprendizado com as comunidades indígenas. Ao mesmo tempo se fez necessário ampliar o conhecimento sobre o panorama atual de pesquisas com sociedades indígenas e a real situação de vida desses povos. Tal conjuntura se deu por bibliografias não lineares, mas complementares, mesmo quando se tratava de outros povos indígenas com outras histórias e línguas e culturas, porém, sempre compartilhando um mesmo objetivo, a desconstrução da História da colônia e ‘verdade’ do branco sobre o ‘índio’, para assim poder afirmar e viver a própria história.

Berta Ribeiro (1983), em seu capítulo voltado à “Penetração civilizadora dos séculos XIX e XX”, aponta de saída dois momentos da história das relações entre índios e brancos na Amazônia, segundo Eduardo Galvão, o primeiro tendo sido a “conquista territorial e subjugação do índio” de 1600 a 1759; e o seguinte, de 1759 a 1840, o regime de Diretorias de Índios do Marquês de Pombal, como apresenta a autora:

No rio Negro, o projeto atinge seu ponto mais alto no governo de Lobo d'Almada, em que se implantam cultivos agrícolas para exportação a Belém e à metrópole (café, cacau, cana-de-açúcar, algodão, anil) ao lado dos tradicionais (mandioca, milho, favas). (RIBEIRO, 1983, p. 68)

Ainda, a título de ilustrar o processo histórico de dominação e apagamento das culturas dos povos indígenas, a autora pontua que, em 1834, “desencadeia-se o movimento nativista dos Cabanos em que se envolvem grupos indígenas, ao lado de mamelucos, ambos atrozmente perseguidos, principalmente os primeiros, dando lugar a movimentos messiânicos no rio Negro e Içana, que se repetem até meados deste século” (1983, p. 68).

Paralelo, observa-se a quantidade e qualidade de estudos etnográficos, linguísticos e arqueológicos sobre as terras baixas da América do Sul tropical, como recortam atuais pesquisadores sobre a região, que fazem do vale do Rio Negro um objeto ideal para o desenvolvimento de pesquisas interdisciplinares que levem a um panorama pré-histórico e histórico, “o mais plausível e completo possível”, dos povos indígenas que ali habitaram e habitam, baseando-me em ensaios da pesquisadora Bruna Franchetto (cf. 1993; 2001). Assim, tentar sistematizar o que hoje se tem de resultados de pesquisas linguísticas, arqueológicas e etno-históricas, “a fim de clarear a fronteira entre fatos e hipóteses” (FRANCHETTO, 2001, p. 112), torna-se cada vez mais obrigatório para os próprios sujeitos das pesquisas, antes sujeitos-objeto e hoje, cada vez mais, sujeitos-*agente* dos saberes científicos.

Ao considerarmos um amplo e rico acervo de pesquisas em etnologia sobre sociedades indígenas, o que se ressalta, como enfatizou a autora, é:

[...] a incipiência dos estudos da tradição oral e o uso bastante limitado que dela se faz para a obtenção de informações e interpretações a respeito da organização social, cosmologia e história indígenas. (FRANCHETTO, 1993, p. 95)

Então, o trabalho de documentação e análise de formas de discurso oral deve ser acompanhado de investigações etnológicas e linguísticas, para assim se chegar a uma leitura mais próxima da verdade histórica e mítica para os povos indígenas hoje. A descrição e interpretação da *forma textual* e do *conteúdo* dessas lendas, contos, mitos, coletados e registrados, pode contribuir em um entendimento do que vem a ser um gênero de discurso, para essas sociedades essencialmente de gêneros narrativos de tradição oral. Apontamentos

dos “traços formais da estrutura do texto, o registro erudito e a linguagem metafórica definem os discursos cerimoniais como peças de *poética oral tradicional e coletiva*”, como nos apresenta Bruna Franchetto sobre os discursos cerimoniais Kuikúro (1993, p. 95), são de fundamental importância para significar esses textos como funcionais, próximos e particulares, ou não, a tais povos.

Partindo então da motivação de que é possível utilizar a tradição oral para a reconstrução da história indígena, esses registros escritos podem ser confrontados pela metodologia etnolinguística, e etno-histórica, ao trazer tais textos aos povos atuais, para se chegar a alguma proximidade e continuidade desses registros do século XIX, intencionados como veremos adiante. Considerando-se na análise as problemáticas metalinguísticas que se deram em toda essa troca, se assim podemos chamar. É possível acompanhar rituais que são passados de pai para filho há centenas de anos e estão na memória mais antiga do que é o Brasil, ao considerarmos justamente essa *memória oral*, de que tratam professores citados neste percurso, a qual contribuiu essencialmente na força da diversidade linguística do Brasil, segundo Bessa Freire (1992).

Entender a relação, expressa na literatura, desta memória coletiva com a História e sua função social exige preocupações metodológicas de que a etno-história trata ao se tomar as fontes escritas do período colonial – europeias e indígenas – que possam contribuir com a recuperação da *memória étnica*. Assim, essa busca deve iluminar reconstituições de um elo rompido entre tais povos vivos, e em processos de contato, e a identidade étnica dos indígenas hoje, que até recentemente não podiam se assumir como tais.

Por fim, em um movimento atual importante de luta dos povos indígenas, espera-se contribuir ao tema de relevância na vida desses povos, seguindo reflexões organizadas por Geraldo Andreello que toma as diversificadas *rotas de criação e transformação*, “a inscrição de suas histórias de origem na paisagem natural” (2012, p. 8). E dessa forma, acreditando que os pesquisadores do século XIX-XX estavam sob semelhante perspectiva, cito como se dá a investigação dessas “histórias de origem”, nas palavras de Andreello:

Para ser mais exato, os trabalhos aqui reunidos mostram em seu conjunto uma associação fundamental da história, tal como concebida localmente, à geografia, uma memória social guardada ao longo do curso dos rios, cachoeiras, pedrais, praias, estirões, remansos, paranás e assim por diante [...]. (2012, p. 8)

Assim, inscrevendo-se os elementos constitutivos da história e crenças dessas sociedades, como também fornecendo dados de inscrições ameríndias, as narrativas analisadas vêm compor um material que pode contribuir na identificação de sítios sagrados desde tempos ancestrais, reconhecendo o valor desses “lugares sagrados” como patrimônio cultural, um patrimônio imaterial através de cada saber expresso pelos próprios gêneros de discurso e registrado na língua dos falantes de Nheengatu.

2.2 A função simbólica das línguas e linguagens gerais

Pretende-se discorrer, a partir de reflexões circunscritas nos domínios do pensamento antropológico e linguístico, sobre o papel, a função material e imaterial, que a Língua Geral, atualmente vivida sob o código do Nheengatu, representa histórico-socialmente às etnias que a ressignificam com motivação de ser um símbolo, um elemento, de suas culturas e práticas. Sabe-se que no último século a Antropologia tomou frente quanto à salvaguarda dos agora reconhecidos patrimônios dos povos que aqui sempre estiveram e que foram tomando mais força e voz às suas reivindicações, sempre deixadas à margem da imposta nação brasileira.

Associando-se a bons trabalhos de cunho linguístico descritivo de línguas orais indígenas, contribuindo valiosamente a linguística histórica para compreender não somente o desenvolvimento das línguas, mas de seus povos e culturas – o domínio da etnolinguística percorre esse imaterial que compartilha uma série de características culturais particulares a cada comunidade de fala (cf. HYMES, 1964), como também a *matéria-prima* da compreensão desses processos socioculturais conjuntos e distintos. Estes se concretizam por meio desde vestígios arqueológicos a narrativas-fontes (orais e as registradas em dado espaço-tempo), e sobretudo por meio da, vamos chamar assim, ‘linguagem literária’ que concretiza o pensamento, a política e a memória de cada povo.

Partindo do objeto de análise para esta reflexão – uma das obras consagradas pela escrita e visão de um outro, que no caso é um não indígena, obras estas com intenções de registro e de estudo distintas, como vocabulários, gramáticas e coletâneas de lendas recolhidos e registrados nos fins do século XIX – sem mencionar as numerosas etnografias e tratados antropológicos com finíssimas descrições geográficas –, estendendo-se ao início do

século XX tal corrente nacionalista incitada pelo patrono D. Pedro II; das obras de diversos estudiosos, naturalistas, positivistas, como João Barbosa Rodrigues, Ermano Stradelli, Brandão de Amorim, toma-se como objeto de análise a obra *O selvagem* (1876), do Gal. Couto de Magalhães, como exemplo de uma construção literária, de uma tradição escrita.

De acordo com o arqueólogo Eduardo Góes Neves (2012, p. 223), tais “etnografias, crônicas e relatos escritos desde o século XVIII por missionários, militares, burocratas e naturalistas” contribuíram para o maior entendimento de uma “das áreas culturais indígenas melhor conhecidas das terras baixas da América do Sul”, a bacia do Alto Rio Negro. Assim, tal literatura deve ser tomada não só por recortes de estudo específicos, como a partir da análise literária, ou pela literatura histórica, ou pelo viés puramente estrutural da língua ali registrada, mas a partir desses recortes ampliados de saberes que objetivam a língua e as linguagens, podendo-se contribuir com mais embasamento para o estudo do ser humano e suas práticas no meio social e físico em que vive.

Contribuindo para esta reflexão, logo em seu primeiro capítulo, sobre “As Línguas Indígenas”, o professor Aryon Rodrigues (1986), ao tratar sobre a “história ou pré-história das línguas indígenas brasileiras”, expõe o processo histórico pelo qual as línguas e povos passaram desde a chegada dos europeus, discorrendo sobre a redução das línguas indígenas, por consequência das “campanhas de extermínio ou de caça a escravos”, assim como das “epidemias de doenças contagiosas do Velho Mundo” (1986, p. 19), e discute também como cada sistema das línguas indígenas difere entre si e principalmente difere do português no nível da ‘natureza’ de estruturação. Contribui aqui a visão de Sapir (apud BROSCHART, 1970, p. 14), onde cada língua, a partir dos dados de experiência e conjunto de regras partilhadas, realiza a “fusão do virtual e do real” de formas variadas, com “nuances de significações que exprimem as diferenças culturais”, considerando-se como agentes as comunidades de fala que já citamos (falante, ouvinte e interlocutores; ou seja, destinador, destinatário, ouvinte, fonte e porta-voz como participantes-agentes dos atos de fala) em domínios especializados específicos (HYMES, 1964).

Aryon Rodrigues traz como exemplo claro a organização da classe gramatical do verbo, que de saída nos diz como cada povo estrutura sua ideia de ação e de tempo. O caso que o autor nos mostra do verbo “‘ingerir’, isto é, introduzir no organismo animal, pela boca, substâncias diversas”, que o Tupinambá compreende com um só verbo simples ‘ú

equivalendo aos sentidos que o Português recorta em três signos: “*comer* para sólidos, *beber* para líquidos e *aspirar* para gases” (1986, p. 26); já para os Xetá (do noroeste do Paraná), cada forma verbal condiz ao que se vai ingerir, havendo

[...] quatro verbos diferentes para a mesma noção, mas distribuídos segundo critério completamente diferente, a saber, segundo a natureza dos animais cuja carne se ingere: *pawâwa* ‘comer carne de tamanduá [...]’, *jurúri* ‘comer carne de animal agressivo [...]’, *pókai* ‘comer carne de animais que vivem na água ou junto à água [...]’, *u* ‘comer carne de animais não agressivos nem aquáticos [...] e comer produtos animais (mel, ovos) e vegetais [...], assim como ingerir líquidos. (RODRIGUES, 1986, p. 26-27)

Tais distintas organizações verbais são um forte indicativo de que o povo Tupinambá assim simplificava a ação de ingerir, pois estes eram agricultores. Já o povo Xetá aplicava tal especificidade devido a sua característica de grupo de caçadores-coletores. O Nheengatu, pela influência sistemática portuguesa, realiza o verbo único para qualquer tipo de ingestão, ‘*u* do Tupi, com os signos *-mbaú* para sólidos e *ú* para líquidos, havendo também o verbo engolir, *mukuna*. Este é um exemplo demonstrativo de que as diferentes estruturas das palavras revelam os distintos graus de recortes da realidade no desenvolvimento da língua, que não só refletem aspectos importantes da visão de mundo desenvolvida pelo povo que a fala, mas estão na via de mão dupla entre cultura e sociedade. Assim, a língua é a “única porta de acesso ao conhecimento pleno dessa visão de mundo que só nela é expressa” (RODRIGUES, 1986, p. 27); e desvendar tanto a língua quanto tais múltiplas visões tem sua importância crítica para o conhecimento humano.

No final do século XIX, a importância e a função social – e simbólica, como conceitua um dos precursores etnolinguistas, Edward Sapir (cf. BROSCART, 1970) – do Nheengatu ou Língua Geral na Amazônia levaram vários tupinólogos e humanistas observadores de diversas áreas do saber a estudar essa língua, que traz de antemão o diferencial no seu processo de formação, com a motivação de proporcionar o diálogo/contato enviesado entre os brancos (não indígenas) e os indígenas; assim como de buscar um meio de trocas entre indígenas de diferentes etnias. Os homens aos quais os ‘brancos’ chamavam indistintamente de indígenas não correspondiam a um único grupo [até mesmo o próprio grupo Tupi o era tão diverso: “Eram eles os potiguaras, os tupinambás, os caetés, os tupiniquins, os tupis da capitania de São Vicente etc.” (NAVARRO, 2011, p. 6)], como já ressaltado, mas sim a

universos distintos que compunham tal pluralidade cultural e linguística. Assim, fascinados pela literatura oral em Língua Geral e preocupados em documentar e registrar os saberes tradicionais, históricos e geográficos das populações que estavam prestes a ‘perder’ sua sabedoria ancestral, esses intelectuais do século XIX contribuíram essencialmente para o registro dessas culturas, deixando-nos considerável legado, contribuindo também ao conhecimento histórico dessas Línguas Gerais, as mais faladas em todo o território brasileiro:

Foi por meio das línguas gerais que a América indígena encontrou-se com a América portuguesa. Elas representavam um encontro de mundos. Nascia, finalmente, o Brasil. (NAVARRO, 2011, p. 7)

*

Para se compreender a função simbólica que o Nheengatu representa hoje, é preciso ter em mente esse processo histórico que se estende desde a colonização até os dias atuais (cf. CRUZ, 2011), em que a Língua Geral Amazônica sempre lidou com embates e preconceitos [etno]linguísticos, assim como com a forte pressão da relação latente de formações sociais multiétnicas diversas nessa região de tantos povos e de tantas migrações e inter-relações. Contribuindo para se entender melhor tais movimentos, Cabalzar e Ricardo nos descrevem historicamente:

Havia naquela época [fins do século XVII], duas maneiras oficiais de obter escravos indígenas: as “tropas de resgate” e as chamadas “guerras justas”. [...]

Estima-se que até o final da década de 1740, cerca de 20 mil índios foram apresados e descidos do alto rio Negro. Nas listas dos escravos retirados desta região, estão incluídos em grande número índios Tukano, Baniwa, Baré, Maku, Werekena e outros que vivem hoje em dia nesta região, que eram trazidos para trabalhar em Belém e São Luís. (2006, p. 78)

De acordo com o antropólogo José Ribamar Bessa Freire (2003), foi durante este século que a Língua Geral Brasileira estendeu-se pelos povos da Amazônia de forma assistemática. Os indígenas de diferentes etnias nos aldeamentos tinham de falar a Língua Geral, porém até meados do século XVIII o número de falantes das línguas e práticas autóctones resistiu em sua maioria. Mas a língua franca adotada com sua funcionalidade de comunicação comercial, que antes pretendia transformar o ‘selvagem’ em ‘cristão’, estava

tomando amplitude em sua função comunicativa com fins de resistência política. Até que Marquês de Pombal, ao compreender a dimensão dessa força sociopolítica que tal língua franca adquiria, instituiu através de uma carta régia de 1757 o Português como língua oficial:

Para impedir que a língua de Camões se desfigurasse ao cruzar com os dialetos nativos, Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, secretário de Estado do reino, resolveu agir. Em 1757, Pombal expulsou os jesuítas, entre outras razões de ordem política, porque estavam ensinando a doutrina cristã em língua indígena, e, por decreto, fez do português a língua oficial do Brasil. (FIORAVANTI, 2015)

E assim proibiu o uso da Língua Geral, expulsando depois os jesuítas, pois acreditou que eram eles os agentes por tal lei não ser seguida. Ressaltando um trecho do Diretório de 1758, Edelweiss explicita os argumentos da lei:

§ 6 – Sempre foi máxima inalteravelmente praticada em tôdas as nações, que conquistaram novos domínios *introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma*, por ser indisputável que êste é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes; e ter mostrado a experiência que ao mesmo passo, que se introduz nêles o uso da *língua do príncipe* que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração e a obediência ao mesmo príncipe.

Observando pois tôdas as nações polidas do mundo êste prudente e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os *primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua que chamam geral, invenção* verdadeiramente abominável e diabólica, para que, privados os índios de todos aquêles meios que os podiam civilizar, permanecessem na rústica e bárbara sujeição em que até agora se conservaram.

Para desterrar êste *pernicioso abuso* será um dos principais cuidados dos diretores *estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da língua portuguesa* não consentindo por modo algum, que os meninos e meninas que pertencem às escolas e todos aquêles índios que forem capazes de instrução nesta matéria usem a língua própria das suas nações, ou da chamada geral, *mas unicamente a portuguesa*, na forma que sua Majestade tem recomendado em repetidas ordens, que até agora se não observaram, com total ruína espiritual e temporal do Estado. (1969, p. 18) [grifos nossos]

Apesar e por conta de todo esse processo linguístico colonizador de tomada da Amazônia – controversamente utilizando a Língua Geral Brasileira para a ‘missão’ tanto do Papa quanto do Imperador europeus –, as línguas gerais acompanharam a história de formação do Brasil, via bandeirantes que adentravam o país e a consequente miscigenação no

Sul, e no caso via exploradores da floresta amazônica com a oferta tão diversificada de produtos naturais e de mão de obra indígena escrava que aqui saltava aos olhos do novo cidadão brasileiro.

A língua tupinambá acabou [...] exercendo a função inicial de língua de comunicação entre os portugueses e os diferentes povos tupis da região, tornando-se ainda, paulatinamente, a língua materna dos mestiços, filhos de pais europeus e mães indígenas (FREIRE, 2004, p. 57).

*

Passado mais um século, a Língua Geral reflete a mesma problemática que toda língua e cultura indígena, sua extinção. Dessa forma as obras ressaltadas neste trabalho são referências literárias de um movimento de expansão da pesquisa, e é através de uma narrativa científica densa que se pode analisar uma formação para além da literatura nacional, que fugia das influências europeias parnasianas ou simbolistas. Nesta vertente buscava-se iluminar o conhecimento “das raças aborígenes do Brasil” (MOREIRA, 1975), uma formação voltada às relegadas “raças inferiores”, pois, “embora presentes, o indígena e o africano são abordados com ressalvas pela história e pela literatura, anunciando-se assim inauguradores da nação brasileira independente” (RIBEIRO, 2005).

Em *O selvagem*, Couto de Magalhães se revela conhecedor não apenas das lendas e contos de tradição Tupi – ressaltando-se o fato aqui de que esse mito Tupi já é vivido em outra esfera simbólica, tendo sobrevivido ao colonialismo convertendo-se em sua antítese, impregnado de um catolicismo sincrético que incorporou os ritos e mitos que tanto repugnava (cf. BOSI, 1992) –, mas demonstra também conhecimento da língua através de textos e lições gramaticais. Trabalha com bastante facilidade com as referências das gramáticas de José de Anchieta (1595) e de Luís Figueira (1622), dos dicionários e catecismos. Demonstra também referências posteriores com o Tupi e suas evoluções, como Gonçalves Dias, José de Alencar, José Bonifácio, Francisco Adolpho Varnhagen, Machado de Assis, José Veríssimo, Silvio Romero, Araripe Júnior, Capistrano de Abreu, Nina Rodrigues e outros tantos que militaram nessa tarefa de desenhar uma nova face de um Brasil, com identidade própria, embora ainda embasada no legado europeu.

Esses estudiosos levaram a cabo uma importante função, a de traduzir para a língua escrita culturas com outro código expressivo, de tradição oral, mostrando assim enorme preocupação em preservar o conhecimento popular, e relacionar língua e oralidade à cultura. Essas histórias populares, muito mais que narrativas, são a base da sociedade e evidenciam como ela se explica através da relação entre homem e natureza. Como discorreu Julio Melatti sobre “Mitos e Crenças” e sobre os “Ritos” dos *Índios do Brasil* (1970), todo povo indígena tem sua ideia própria de criação do mundo, de fases de passagem e de transmissão da tradição por meio da memória oral.

Esses mitos assentam os ritos (compreendendo-se aqui a organização das práticas sociais), sendo a reflexão do homem sobre o estar no mundo e sua experiência e compreendendo o ‘repositório’ das narrativas que preservam o repertório cultural de cada tradição. O Conde Ermanno Stradelli, outro importante nome aqui, contribuiu com um significativo exemplo no que diz respeito a como uma lenda, um mito, pode justificar e manter certas práticas sociais, ao registrar as Lendas dos Tárias, na década de 1880, em que o *tuyxáua* Boopé sugere, como há poucas mulheres na aldeia, que os homens se casem com mulheres de outras tribos, trazendo-as para sua aldeia – e assim é que se dá até hoje o casamento interétnico na região do Rio Negro. Assim como a do Jurupari, tão significativa para muitos povos indígenas da região do Rio Negro até hoje, da qual mesmo havendo várias versões faz-se prevalente a do homem-flauta que um dia, no princípio do mundo, libertou o homem do poder matriarcal.

Entre as tribos indígenas, tariana, desâna, tucano, cubéwa, ele [o Jurupari] é considerado um ente gerado pelas plantas, e venerado pela lei do casamento, pelo ensino do cultivo das plantas e por seu espírito de justiça na concepção de povos sem a propriedade privada. Um *herói civilizador* que chegou e conduziu os povos do Rio Negro da selvageria à revolução agrícola. (SIMONETTI, 2003, p. 11)

A preservação dessas narrativas por meio da resignificação da cultura oral em cultura escrita nos remete a diversas questões quanto ao poder da escrita (cf. CLASTRES, 1990), como a transformação dessa “oralidade perdida” na escrita (cf. DAHER, 2012) – e também do poder das palavras em sociedades sem escrita (cf. SAPIR apud BROSCART, 1970) – como modo de preservar a cultura com intenção de registro, e não de provocar o acultramento das

sociedades. E exemplificando a motivação de Couto de Magalhães, segue trecho do fim de sua Introdução:

Dessas línguas algumas nos foram conservadas por monumentos escritos, outras subsistem vivas e faladas por tribos mansas [...]

Cada nova língua que se estuda é mais importante para o progresso da humanidade do que a descoberta de um gênero novo de minerais ou de plantas.

Cada língua que se extingue, sem deixar vestígios escritos, é uma importante página da história da humanidade que se apaga e que depois não poderá mais ser restaurada. (1876, p. 30)

2.3 Usos pelas comunidades linguísticas

Pretende-se refletir então, a partir de uma análise de construção dessa literatura brasileira que tomou outros embasamentos e perspectivas, como esses registros literários contribuíram para os caminhos do Nheengatu – em toda sua *variação e diversidade* linguísticas, considerando a distinção feita por Dell Hymes (1964) – e de centenas de línguas e culturas amazônicas, bem como refletir sobre a literatura oral coletada por esses pesquisadores, destacando o seu valor como portadora de etnoconhecimentos, e como lugar de memória e patrimônio imaterial (SANT’ANNA, 2003). Tal contexto literário dialoga com a formação de um imaginário cultural brasileiro que coexiste ainda hoje nas sociedades amazonenses.

O registro, conhecimento e gramaticalização das línguas indígenas sempre apresentaram profundas problemáticas. Por conta do hiato cultural, o trabalho dos primeiros missionários recebeu a crítica de não considerar o relativismo existente entre culturas tão distintas. O que o Estruturalismo questiona nesses textos é a “interpenetração de sistemas simbólicos que conduz, necessariamente, nesse caso, à desagregação de uma cosmologia tradicional e de uma religião primitiva, criando uma esfera simbólica híbrida, [...] que não é nem a dos missionários nem a do índio” (NAVARRO sobre BOSI, 1992). Porém, é diferente o caso das obras analisadas, pois nessas narrativas tão bem coletadas, temos como embasamento a realidade vivenciada pelos componentes das falas e o levantamento de dados empíricos de língua e literatura indígenas do século XIX.

Tal prática, a partir desse contato e diálogo com o presente, expõe uma relação de como e em que níveis a sabedoria indígena do século XIX transposta por não indígenas influenciou e construiu o que hoje se pode classificar como um dos elementos que compõem a identidade indígena a partir da língua e da cultura oral. Esse diálogo do objeto-passado com as implicações do presente é bem discutido e desenvolvido a partir de uma metodologia específica pela Educação Patrimonial – área que tomou força e atualmente é desenvolvida e aplicada em pesquisas na Arqueologia desde os anos 1970. Esta área trouxe à discussão as consequências diacrônicas e sincrônicas dos impactos da pesquisa e de registros literários escritos, que sempre tiveram como orientação principal o olhar ocidental e suas influências na cultura indígena. Tomando a tradução, por exemplo, dessas narrativas, que tiveram como processo linguístico a passagem entre as esferas Nheengatu-Português-Nheengatu escrito, podemos nos questionar a respeito dos efeitos de perda e ganho que ocorreram durante esses últimos cem anos ou mais de migração, miscigenação e trocas culturais.

Assim, as influências e interferências que a transposição linguística efetua na cultura indígena são fatores decisivos na constituição dessa língua. Bessa Freire aponta diversas influências do português, como empréstimos [termo *ipeca* foi substituído por *pato*], adaptações fonéticas/fonológicas [cruz (*curusá*), soldado (*surará*), livro (*libru* ou *ribru*), papel (*papéra*) etc.], e aponta também como a “LGA ampliou o valor semântico das palavras tupinambás para dar conta da nova realidade”, como boi e vaca foram denominados de *tapyíra* (anta) e cachorro de *iauára* (onça).

A LGA incorporou ainda noções novas como aquelas referentes a tempo, espaço e distância: a noção de ano, por exemplo, foi representada pela palavra *acaiú*, considerando o fato de o caju ser um fruto que só dá uma vez ao ano, da mesma forma que a noção de mês, coberta pela palavra *iaci*, relacionava-se à periodicidade rigorosa das fases lunares. (FREIRE, 2011, p. 70)

A problemática da transposição da Língua Geral falada para a escrita deve ser posta em questão; assim como tais análises comparadas a um levantamento do uso em voga da língua em São Gabriel da Cachoeira. Pelos aprendizados de campo, observei que o Nheengatu é falado e compreendido por diversas etnias: Baré, Baniwa e Werekena – sendo que em algumas comunidades destas duas últimas etnias o Nheengatu desempenha a função de

segunda língua, ou seja, com fins de comunicação fora do escopo familiar, pois entre familiares a língua primeira é a referente a sua etnia. Ao serem proibidos de falar a própria língua pela entidade-Estado da Igreja, foram deixando de falar suas línguas originais, e através do relacionamento interétnico que sempre existiu naquelas sociedades amazônicas, esses grupos apropriaram-se do Nheengatu como uma forma consciente ou não de preservação patrimonial da cultura indígena, tornando a Língua Geral instrumento de comunicação e transposição de saberes tradicionais condizente com todo um histórico social dessas comunidades. Como se pode ver, a Língua Geral narrada por Couto de Magalhães ainda estava em seu auge em fins do século XIX:

A língua viva atual é falada hoje em alguns lugares da Província do Pará, entre eles Santarém e Portel, no Rio Capim, entre os descendentes de índios ou entre as populações mestiças ou pretas que pertenceram aos grandes estabelecimentos das ordens religiosas. De Manaus para cima ela é a língua preponderante no Rio Negro, e muito mais vulgar do que o português. (1876, p. 30)

De acordo com levantamento de Cabalzar e Ricardo, no Alto e Médio Rio Negro atualmente há mais de vinte línguas de quatro grandes famílias linguísticas, a saber, Tukano, Arawak, Maku e Yanomami, e

[...] algumas etnias, ou parte delas, deixaram de falar suas línguas de origem, adotando outros idiomas indígenas, como é o caso dos Tariana no Uaupés, que atualmente falam tukano; ou dos Tukano que foram para o Médio Rio Negro e adotaram o *nheengatu*. (2006, p. 29)

Apesar do movimento de negação e preconceitos do século XX, quando o Nheengatu deixou para o Português o papel de língua franca intercultural, desde os anos 1980 as organizações indígenas têm se preocupado em reafirmar através principalmente das línguas suas cosmologias ancestrais. Dell Hymes (1964) teoriza tal movimento explicitando que a interação de língua e vida social deve abranger as múltiplas relações entre meios linguísticos e significados sociais; e em contextos plurilíngues a afirmação de identidade se faz mais fortalecida através da própria língua.

2.4 Gêneros traduzidos da oralidade

A literatura em Nheengatu (oral e escrita) tem como função social, refletindo a partir de Dell Hymes (1964), a transmissão de saberes, crenças, valores, práticas e condutas de cada povo. E os mitos recolhidos são tomados aqui como de referência histórica, essencialmente no que diz respeito à história dessas Línguas Gerais, considerando-se também a história das práticas sociais desses povos. Esse gênero de literatura oral comporta essencialmente os cantos e contos, sendo estes últimos ressignificados em três vertentes: as lendas provindas dos saberes dos velhos – os mitos de criação – que consideráramos aqui como “os indícios” de Sapir (BROSCHART, 1970, p. 17); as histórias consideradas como eventos reais, dialogando os indícios com “as provas”, neste caso essencialmente “os testemunhos indígenas” – geralmente relacionadas a causos de pescadores, e de transformações de animais e seres da mata; assim como histórias de contato com o branco e suas consequências (“as provas” e sua precedência). Ressalta-se aqui na região a importância da piada entre as etnias, com efeito moral e geralmente com conteúdo obsceno.

Sobre tais gêneros, deve-se ter em mente que prevalece no sistema organizacional linguístico de cada comunidade de fala a oralidade – em que o verbal não se sobrepõe à experiência, como o é na tradição europeia explicitada por Broschart sobre Sapir (1970, p. 13), e sim “as palavras são carregadas de um certo poder”. Toma-se assim essa produção literária sob a noção teórica de Dell Hymes (1964) dos atos de fala, pois tais narrativas evocam tanto a análise da forma linguística quanto das normas sociais, e atenta-se à análise da etnografia da comunicação, em que a fala deve se sobrepor ao sistema, e a função, à estrutura.

Dessa forma os canais de mensagem discutidos por Dell Hymes (idem) escolhidos para análise neste trabalho lidam diretamente com um vaivém entre o sistema referencial e o sistema expressivo (cf. SAPIR apud BROSCHART, 1970, p. 15) do Nheengatu (e do Português), conferindo por meio das narrativas “o discurso como um aspecto do comportamento”, pois assim que era e ainda é transmitido o imaginário sociocultural de cada grupo. Exemplos claros são as lendas que Couto recolheu sobre

“Cunhã mucu oço uahá ocicári mena”,

[A moça vai que procurar marido]

que nos demonstram além de uma história que explica a origem de certos animais, como o urubu que teve a cabeça depenada por uma briga com a mulher do gavião e assim ficou para sempre, ou o corvo e o gambá, ressignificados em maridos ruins por conta de seu mau cheiro. Além da interpretação individual, faz-se valer a moral coletiva, transmitida por meio da personagem da velha, e instaurada através desse gênero de contos orais. Esta moral – não entendida pelo branco como um saber da floresta e sim da sociedade – influi diretamente sobre “os papéis desempenhados pela língua”, como aponta Sapir. E Couto de Magalhães desenvolve além da escolha, tradução e interpretação do autor sobre cada lenda, ele direciona a leitura no começo de cada série (motivada por personagens e temáticas específicos):

O pensamento moral contido nesta lenda [da Cunhã mucu supracitada] é a seguinte: – Para a mulher que procura marido, não bastam as riquezas; é necessário que o physico do varão não seja repulsivo. Para desenvolver esta verdade, o bardo primitivo suppõe que, estando uma moça padecendo de fome em casa de sua mãe, e indo procurar marido, deparou-lhe a sorte primeiramente com a raposa, que, apesar de poder ter a casa em fartura com muita caça que agenciava, a moça vio-se forçada a repellar o casamento pelo máo cheiro que as raposas exhalam. O mesmo aconteceu-lhe com o urubú, que, apesar de rico de caça, era comtudo repulsivo. Ella casou-se com o anajé (formosa especie de gavião do Brazil), que era formoso, caçador e valente. Para os selvagens, que não tinham outras riquezas além das que directamente entendiam com a sua alimentação, dizer que um individuo possui abundancia de comida equivale a dizer que elle é rico. Pelo contexto da lenda vê-se que, entre os selvagens, como entre nós, o ideal de marido é o homem formoso, rico e valente. (COUTO DE MAGALHÃES, 1876, p. 228)

Neste ponto, faz-se necessário o questionamento discorrido por Paulette Roulon-Doko (1994, p. 428) sobre a postura do pesquisador quanto à língua da sociedade estudada, pois em diversas esferas de metalinguagem tanto nesta pesquisa quanto na primeira e de base, a do próprio autor-pesquisador Couto, a problemática quase imperceptível e inconstante em relação a tais passagens de transmissão e recepção da mensagem está intrínseca à

compreensão da língua de pesquisa (“*langue d’enquête*”) e língua dos pesquisados, exigindo assim uma “metalinguagem vernacular” – valendo-se à estrutura dos contos (gênero da fábula seguindo o estilo fantástico).

No caso deste estudo, não se faz somente o uso da “língua de grande difusão” (o Português Brasileiro) – por conta de a maioria dos informantes de Nheengatu também ser falante do PB do Norte –, sem ter como objetivo e esforço o pesquisar na própria língua. Esta Língua Geral que, tomada sob diversas análises, pode ser tida como uma língua crioula, uma língua de contato. Bessa Freire contribui também nessa discussão a respeito de que, devido a mudanças na LGA, autores do início do século XX – seguindo a corrente do século anterior – acreditaram ser uma “nova língua simplificada, adaptada e disciplinada pelos jesuítas, na documentação por eles elaborada”, e que estudiosos mais recentes tiveram a preocupação de classificar a LGA:

[...] naquelas classes de línguas chamadas de pidgin ou crioulo, desenvolvidas por certos tipos de contato social, que dão lugar a soluções linguísticas nas quais se combinam o vocabulário de uma língua com a gramática de outra. Esses contatos obrigam a encontrar um sistema comum entre pessoas que falam línguas diferentes e ininteligíveis. (FREIRE, 2011, p. 71)

Tal discussão se estende, ainda segundo Bessa Freire, quanto à “existência ou não de um processo de criouliização, isto é, de transformação de uma língua de contato em língua materna de uma comunidade”; entretanto a “LGA representaria o processo inverso, Couto (1966, p. 87) a classifica como anticrioula: ‘Seu léxico é basicamente o tupi. No entanto, sua gramática aproximou-se do português’ (2011, p. 71). Assim, hoje é evidente seu papel de elemento na afirmação da identidade indígena de diversos povos, assim como é uma língua de comunicação interétnica, sendo representativa como língua primeira de certas comunidades de fala (ou mesmo segunda, sendo que a primeira é uma outra língua indígena) – indicando assim que a Língua Geral, hoje Nheengatu, sempre esteve numa linha tênue entre língua veicular e vernacular, assim como os povos que as falaram e falam, também numa linha tênue de autoidentificação étnica.

Em todo caso, à pesquisadora em questão foi exigido que o entendimento e a discussão dos textos recorresse à sua tradução. Tanto contribuindo nesse processo, a obra

escrita da pesquisa em si já implica tal situação-limite de verificação da veracidade da tradução proposta pelo autor – estendendo-se assim a questão a outras produções literárias não construídas pelos próprios falantes (caso este vindo da tradição dos missionários, que precisaram desenvolver um sistema linguístico com função de relato e conversão dos gentios).

Para se concluir que a literatura em Nheengatu recolhida pelo ‘branco’ (e analisada por outro) possui a espontaneidade e informalidade de um falante, devem-se confrontar seus escritos (reinterpretando sem deixar de considerar a distância espaço-temporal) com outras obras de mesmo cunho, mas acima de tudo com os falantes atuais, particularizando cada linha lida, escrita e falada.

*

Essencialmente por se tratar de duas esferas de análise distintas quanto a uma mesma língua-literatura – das discutidas oralidade e escrita do outro, a “força alheia” –, o uso da metalinguagem é exigido ao passo que a literatura é tida em favor da compreensão de uma gramática (como é o caso de *O selvagem*). E como aponta Bessa Freire, nos séculos XVIII e XIX, a Língua Geral apresentou sempre funções específicas como língua outra:

No entanto, no contexto das línguas indígenas, enquanto a língua geral gozava de relativo prestígio – provida de alfabeto e escrita, embora de uso bastante restrito –, as demais foram relegadas às práticas domésticas e à oralidade, em espaços confinados. (FREIRE, 2011, p. 73)

Registros escritos em línguas minoritárias foram muito escassos, e no século XX a Língua Geral passou pelo processo que ela mesma impôs às outras línguas indígenas no contato e na formação da civilização brasileira:

[...] os mais velhos, monolíngues, falavam-na fluentemente, com domínio perfeito; os jovens, bilíngues, tinham fluência, mas se afastavam de algumas normas; finalmente, falantes com habilidades restritas a usavam na condição de segunda língua, como o missionário. (FREIRE, 2011, p. 74)

Já o surgimento de termos-conceitos nas línguas indígenas, por exemplo, deve-se à pesquisa, sem confundir, tampouco menosprezar seu valor semântico e lexical de uso corrente. A gramática de Couto de Magalhães, assim como as lendas registradas e traduzidas

por ele trouxeram a língua ela mesma como objeto de estudo, possibilitando análises dos componentes sintáticos da época, assim como do universo cognitivo estruturado pelos povos que não realizavam a língua com o mesmo senso e simbolismo de hoje.

A competência linguística e antropológica desses autores do século XIX demonstra a preocupação em registrar a língua do outro, ainda alheio e inferior, como ferramenta-objeto para se atingir uma verdadeira comunicação e compreensão desse universo etnolinguístico, o qual, acreditavam eles, iria desaparecer com o processo de ‘aculturação’ imposto desde a ‘conquista’. E finalizando o estudo e crítica deste caso, o que Roulon-Doko (1994; 1995) releva como essencial ao antropólogo é ter como premissa e interesse o aprendizado da língua das comunidades de fala pesquisadas, que se faz fundamental como via de acesso e compreensão, permitindo adquirir e traduzir a cosmologia desse outro de quem se pode aprender sua língua e saberes.

3. A presentificação da memória em lendas em Nheengatu

3.1 Uma literatura, vários saberes

Neste momento, procura-se entrelaçar uma trajetória de diálogo entre saberes distanciados nas ciências modernas ocidentais – mas não na cosmologia dos povos indígenas –, discutindo sobre a importância que a linguagem (entendam-se diversos modos de expressão dos próprios conhecimentos) significa enquanto instrumento para o entendimento e transmissão das identidades indígenas, atribuindo a estas o papel de construtores de sua própria História.

Assim como Bessa Freire (1992) associa a história da América à história de suas línguas, José Luiz Fiorin define bem a contribuição da língua:

A língua estabelece uma identidade, tanto naquilo que faz dela uma unidade (por exemplo, brasileiro), como também em suas variedades, por exemplo, regionais (gaúcho, carioca, paulista, pernambucano, baiano, etc.). As línguas exerceram um papel significativo na constituição das *identidades nacionais*, que são uma criação moderna. Esse processo tem início no século XVIII e desenvolve-se plenamente no século XIX. Antes dessa época não se pode falar em nações propriamente ditas, nem na Europa nem em outras partes do mundo. (2013, p. 149)

Assim, o objetivo neste momento é discutir a construção da memória e seu aspecto de verdade, bem como os valores atribuídos a tal processo, interpretada e registrada – na obra póstuma *Lendas em Nheengatu e em Português* – sob o olhar curioso do naturalista tupinólogo Antonio Brandão de Amorim (1865-1926), que seguiu mesma motivação e metodologia de outros como João Barbosa Rodrigues, com sua *Poranduba Amazonense* (1890), e Ermano Stradelli com *Vocabularios da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, precedidos de um esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua mirî e seguidos de contos em lingua geral nheêngatú poranduua* (1929).

Autores-pesquisadores estes que suscitando registros de vários signos da ciência reuniram mitos indígenas importantes para se compreender tanto as crenças atuais sobre a criação do mundo e de seus povos quanto a constituição de saberes e práticas que, sob uma perspectiva, se podemos dizer, arqueológica de uma ‘literatura amazonense’, são marcadas no tempo e espaço a partir de instrumentos mnemônicos da ‘cultura do branco’.

O processo histórico-social do qual se tem conhecimento a partir de registros escritos em e sobre o Tupi Antigo e as Línguas Gerais do século XIX – sob diferentes motivações de integração à colônia –, documentos estes importantes no que diz respeito ao testemunho de um passado das línguas e costumes dos povos nativos, estabeleceu no imaginário ‘nacional’ uma identidade indígena brasileira por meio inclusive das correntes literárias, como veremos o indigenismo, que atualmente têm sido revistas e ampliadas, mais bem entendidas sob outros pontos de vista no tempo e espaço da História e da memória dos próprios povos indígenas e da cultura brasileira em geral.

Essas narrativas proporcionam – considerando o que Bessa Freire (1992) ressalta sobre as preocupações metodológicas de como analisar fontes escritas do período colonial, pois devem contribuir na recuperação da memória étnica dos povos ‘silenciados’ e ‘esquecidos’ –, além de uma tentativa de entendimento da ontologia dos diversos povos do vale do Rio Negro, também demonstrar a passagem da “literatura de informação” para a construção de uma literatura nacional que amplia o universo dos ideais românticos, pois trata a temática indígena não a partir de sua reconstituição hipotética e utópica, mas pelo registro de suas próprias narrativas. De acordo com a Introdução da obra:

A bella contribuição ethnographica, que a *Revista* insere a seguir, provém do espolio literario de um intelligente pesquisador amazonense, que largo trecho de sua vida dedicou ao estudo de sua terra. (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. 7)*

3.2 Diversos olhares *do e sobre o passado*

Os estudos que registram a Amazônia no século XIX, diferente das obras que os precedem na tradição brasileira, para além de uma preocupação documental e antropológica, têm também como foco registrar os saberes e práticas dos indígenas por meio da construção literária, esta mais focada em estudos do elo entre linguagem e subjetividade, considerando-se aqui a ‘matéria do espírito’. Desenvolvidos assim pela influência de se tomar a linguagem como um processo mais amplo, o das atividades intelectuais, responsáveis pela descrição objetiva da realidade, a partir da ‘matéria da razão material’, com função organizadora do contato do ser humano com o mundo.

Em diálogo com tal perspectiva, a historiadora Frances Yates (2008) contribui acerca da importância da oratória como transmissora e organizadora do que a autora denomina memórias artificial e natural –, estas devem ser refletidas a partir de uma reconstrução pelo método do ‘julgador’, que estabelece uma verdade através de fatos relevantes, com olhar do ‘historiador’, sempre passível de revisão, pois qualquer narrativa dita como ‘verdade histórica’ assim o é.

O estudioso da história da arte clássica da memória deve sempre lembrar que essa arte pertencia à retórica, como uma técnica que permitia ao orador aprimorar sua memória [...] E foi como parte da arte da retórica [...] que os antigos, guias infalíveis de todas as atividades humanas, traçaram regras e preceitos para aprimorar a memória. (YATES, 1966, p. 18)

A capacidade ou competência linguística atrelada à memória – e seus processos de construção exterior e de individualização – vale no seu vínculo com a atividade de formação

* A ortografia original tanto em português como em nheengatu da publicação foi mantida, justamente para realçar a importância de os textos de Amorim nesta obra serem “bilingues, no português próprio do mameluco amazonense e no nhengatu do rio Negro”. Assim como foi mantida a grafia original de todas as obras citadas.

de conceitos abstratos, como processo de emprego de signos mentais, substitutos de experiências sensíveis; estas representadas tanto através de repertórios imagéticos quanto de mitos e saberes orais. Tais expressões verbais estabelecem uma verdade, uma reconstrução do passado, tomada como realidade, mesmo que ‘fantástica’ para o Ocidente, por meio dessas narrativas de “verdade profética”, como define Foucault (1996).

Esta coletânea de lendas em Nheengatu foi publicada em um português dito “próprio do mameluco amazonense”, porém está mais para um português linear de que os próprios indígenas se utilizam – devendo-se ressaltar aqui uma perda por não terem sido recolhidas nas línguas originais (de famílias linguísticas Arawak e Tukano, por exemplo) –, seguida de transcrições do Nheengatu (Língua Geral) do Rio Negro falado até segunda metade do século XIX por toda a região amazonense, e hoje restrito ao Alto e Médio Rio Negro. O fato de as narrativas terem sido recolhidas seja em ‘português’ seja em Nheengatu atenta ao processo de que esta anula a existência de outras literaturas orais de línguas indígenas diversas faladas ainda hoje. De acordo com Loureiro, o Nheengatu era

[...] a língua franca no momento e que estava substituindo os falares de outras origens, com prestação à pacificação, à evangelização e ao posterior ‘aculturamento’ de nações recém-contactadas, e arredias. (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. X)

Dessa forma, deve-se ter em mente que as populações indígenas estavam sofrendo consequências desse momento de projeto de civilização pós-Pombal, e apesar do rico material coletado e recriado por esses estudiosos, a construção de tais ‘verdades literárias’ é dada também a partir de uma verdade processual oficialmente construída, que nestas últimas décadas tem sido relida a partir de uma construção de verdade compartilhada com os indígenas. Como trata Damaska (1986) sobre as faces da autoridade colonial em contraponto com os diferentes modos de se averiguar a verdade e justiça, no caso, para os povos indígenas.

Os estudos de Brandão de Amorim, assim como dos outros cientistas aqui abordados, sobre a cultura indígena tão diversificada dessa região foram possibilitados por suas pesquisas realizadas na Amazônia, e constituem uma obra muito bem produzida no campo da coleta e divulgação das tradições etnológicas da região. Ressaltando-se aqui que sua obra traz

referências desde Couto de Magalhães, com o olhar ‘amansador’ sobre *O selvagem*, a seus colegas que publicam por vezes mesmas versões, como as lendas republicadas por Stradelli – que atribui o registro a Amorim –, como a da Gente Baré e a de Kukuhy, assim como a do Furto dos Instrumentos de Iurupari, também registrada por Barbosa Rodrigues.

Os trinta e cinco “relatos ‘literários’”, abrangendo mitos, lendas, contos e fábulas das etnias citadas [tarianos, uananas, manaos, macuxis e barés], além de “anotações sobre os costumes dos uananas”, estes “descendentes das gentes originadas pelas lágrimas das estrelas” (1987, p. IX-X) – como Antonio José Souto Loureiro nos apresenta a obra de Brandão de Amorim – são *documentos* importantes que possibilitam o estudo de uma síntese do visível, não dissociado do invisível. Processo que se dá através de variadas manifestações estéticas transpostas na forma de narrativas literárias com a carga das representações simbólicas de cada povo, e com o repertório ritualístico e imagético comum entre estes. O que de saída nos aproxima ao gênero da epopeia discutido por Lukács (2000), em que esta corresponderia, então, a um tempo anterior ao da consciência individual, voltada para a coletividade.

Tais expressões narrativas que fluem entre o oral e o escrito, e ainda mais entre o vivido e o registrado, denotam a pequena parte do que foi percebido, apreendido e narrado, primeiro pelos indígenas com quem o autor recolheu as lendas, depois pelo próprio autor, que distante da característica de transmissão indígena, em que a autoria é coletiva, implicou suas “soluções narrativas”, de acordo com termo de José Carlos Sebe Meihy, e sua tradução – outro aspecto essencial no entendimento de tais textos, que merece uma reflexão à parte.

3.3 Diversas expressões de memória oral

Dessas obras de registro e cunho de ‘representação e ficção’ pode-se questionar até que ponto a escrita é sinônimo de ‘imortalidade da memória’, pois se nela podemos relativizar seus ecos, deslocamentos, transformações e recriações, utilizando-me de alguns conceitos de Pollak (1989) expostos e discutidos por Sebe Meihy, será apenas por meio dela que haverá a “resistência narrativa”, de que Bosi trata como processo inerente à escrita (2002, p. 118).

Deve-se ressaltar neste momento que a transmissão dessas histórias não se deu por tais escritos, que representam ‘formas colonizadas de compreensão’ – ao menos não para o mesmo *leitor/ouvinte* –, mas sim por meio da memória coletiva transmitida via tradição oral.

Ilustrando esse duplo quadro, trago nas palavras de Bessa Freire o que a experiência de Dona Fiota mostra sobre a Gira da Tabatinga, uma língua afro-brasileira:

“Eu não tenho a letra. Eu tenho a palavra”. Mostrou assim que existe sabedoria sem escrita, que na situação em que se encontra ela não precisa da letra, porque usa a palavra para transmitir seus saberes, trocar experiências e desenvolver suas práticas sociais. Ela não é **carente** de escrita, como afirmam alguns letrados, mas **independente** da escrita. (FREIRE, 1992, grifos do autor)

Essas narrativas míticas presentificam a memória, que é seletiva, situacional, dinâmica, processual e mutável, de um passado que remete na mesma proporção a um “tempo antigo”, original, e a um passado contínuo, revivido no presente. E denotam em si uma constituição de um tempo cíclico e coletivo – que não pode ser dissociado da ideia de memória coletiva conjunta à individual, de acordo com Halbwachs (2006), assim como esta não pode ser apartada da experiência. Trazem então traços e representações que condizem com o valor da ação (como sugerem as temáticas das lendas, tomando a gênese das coisas na Terra aliada a motivos ‘sobrenaturais’; assim como as guerras e lutas seja por vingança ou para manter a relação de trocas de lealdade entre os grupos) na construção da memória coletiva de cada sociedade. Presentificam também a presença do sujeito, que não é narrador, mesmo que este exista em nome de um coletivo (e mesmo que esse sujeito não seja um só na essência, como indicam diversos rituais de passagem, como as renomeações dos indígenas, alterando a própria constituição do indivíduo, assim como os ‘profetas’, que possuem o dom do contato com o mundo sobrenatural, do além, que também não são eles próprios e sim uma manifestação de outra ordem que não humana).

Contribuindo essencialmente neste estudo, duas leituras conceituais e metodológicas sobre a tradição oral se apresentam como suporte para análise desses textos engessados no papel, porém vivos nos povos indígenas da Amazônia, trazendo como contribuição principal, Sebe Meihy nos diz:

Ainda que a tradição oral também implique entrevista com uma ou mais pessoas vivas, ela remete às questões do passado longínquo que se manifestam pelo que chamamos de *folclore* e pela transmissão geracional, de pais para filhos ou de indivíduos para indivíduos. (MEIHY, 1996, p. 45)

Para além de uma visão que tradição oral é recurso de sociedades sem escrita, como colocou Franz Boas, ou, nas palavras de Henri Moniot, “tudo aquilo que é transmitido pela boca e pela memória” (1979, p. 102 apud FREIRE, 1992), o conceito de que a tradição oral está na “arte da *palavra* numa sociedade”, no sentido mais estrito para Jean Molino, dialoga também no sentido amplo:

No entanto, a tradição oral, num sentido mais amplo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos, mas é geradora e formadora de um tipo particular de homem e de sociedade. Ali, onde ela não convive com a escrita, acaba modelando a noção de tempo, de espaço, de causa e até mesmo de *verdade histórica*, que está estreitamente ligada à fidelidade do registro oral e à sua credibilidade. Por essa razão, no sentido mais amplo, o conceito acaba englobando os ritos, as práticas religiosas, o sistema de crenças, os hábitos e costumes, enfim, toda a produção simbólica de uma comunidade ágrafa. (MOLINO, 1985 apud FREIRE, 1992, p. 19)

Discutir essa “produção simbólica” nas artes da memória, relacionada à verdade de cada história colhida e significada em narrativas e traduções, deste estudo de caso em que o objeto em questão, *histórico-literário*, imerso e fundado no universo da escrita, exige discutirmos essencialmente a transmissão de saberes múltiplos por meio de manifestações orais do nível semântico do visível e do invisível, que nos remetem diretamente à função complexa e diversificada da *memória* – esta que se entrelaça e rediscute os fatos no tempo. Tal função revela mecanismos de manipulação da História coletiva, e a memória coletiva torna-se também um instrumento de poder, pois assim recorta os esquecimentos e silêncios da História, estes intencionalmente estabelecidos pelo “imaginário sobre o estrangeiro”, em que se deve considerar a “fusão de horizontes ou de apropriação do alheio”, como diz Roger Bartra sobre as redes imaginárias do poder (2003, p. 67). Devendo-se ressaltar então os vários processos de constituição da ontologia daqueles grupos indígenas, transmitida pelo olhar do ‘outro’, o ‘branco-pesquisador’ e recriada por um outro código, a escrita.

Tais manifestações orais estão marcadas, portanto, através dessas narrativas literárias, e por isso não fazem parte apenas do universo dessa cultura escrita, pois ainda estão no âmbito de sociedades de tradição oral, lidando com suas representações simbólicas como as imagens mentais – sugeridas e relidas a partir das figuras rupestres e temas em cerâmicas e utensílios do cotidiano, ressaltando a linguagem da cestaria Baniwa, por exemplo, assim

como os cerimoniais, muito presentes nas narrativas –, imagens estas que, entre suas funções, como discorreu Jean-Pierre Vernant (2001), também trabalham no nível do ordenamento de memórias, e criam sequências com intuito de fixar, reforçar e emocionar o receptor.

Podemos refletir sobre como a construção de um repertório imagético de ídolos divinos – sendo estes caciques e antepassados corajosos, ou pajés, kumus e xamãs com poderes de comunicação com a “esfera imaginária”, ou ainda, como mais comum, as próprias entidades da natureza – revela o desenvolvimento de uma “linguagem de formas plásticas”, que não está apenas no plano da representação figurada com a ideia de semelhança (ressaltando a concepção de Platão sobre a *mimesis* como imitação da aparência), e sim em um plano de conseguir transpor essas “atualizações simbólicas das diversas modalidades do divino”. As narrativas – aqui questionadas sobre a função e estrutura a partir do mesmo prisma tomado com as imagens – tornam-se símbolo por meio do qual o ‘invisível’ é presentificado no mundo através de “técnicas elaboradas e procedimentos ilusionistas”; utilizando como base os pontos que Vernant (2001) levantou sobre práticas orais que “evocam a ausência na presença”, assim como atentou à mudança de ritos com seus ídolos sem valor de talismã, e sua característica de mistério, e sim adotando o significado e estrutura de uma imagem de culto.

3.4 A narrativa: *mito-história*

Ao se tomar como objeto o mito, deve-se pensar na origem das coisas e como esta se dá no passado e no presente; ao se falar em presentificação de práticas sociais constituídas a partir de memórias míticas, por meio da oralidade e letramento, deve-se pensar na atualidade de que se revestem tais narrativas. No entanto, para se compreender, algumas vezes, usos e materialidades, através da fala e da escrita, deve-se observar de saída o processo que Deleuze (1988) desenvolve sobre *diferença* e *repetição*, pois as narrativas representam tradições que se classificam em inventadas ou praticadas, rituais ou simbólicas, que se repetem entre os povos e as gerações, e em que os processos de construção e aplicação de valores e normas se dão pela repetição, reconstrução, mudança e permanência, através de etapas de constituição mnemônica, assim como de seu processo de armazenamento, enfatizadas e transmitidas pelas lendas e práticas rituais. Assim, podemos dizer que o mito sobrevive antes de tudo nas

histórias orais ainda hoje acreditadas e transmitidas como sabedoria do cotidiano, vividas em rodas de histórias, no encontro de mulheres lavando roupa à beira do rio com suas crianças, nas roças, em textos mais voltados à crítica em relação à história e realidade, datas comemorativas, e sobretudo em cerimônias oficiais, sempre atreladas aos rituais que comandam tais ocorrências.

Rituais, histórias de guerras, parábolas sobre vinganças, e fábulas de criação são narrativas que persistentemente constituem o pensamento científico sobre as coisas do mundo e do ser humano (como os malefícios, os bens naturais etc.) desses povos; de modo a suscitar o processo de representação, discutido por Deleuze, em que esta pode ser definida como a relação entre o conceito que as pessoas têm sobre fatos e coisas e aquilo ou aqueles aspectos que concretamente participam da constituição das coisas (1988, p. 20), aspectos estes, de maneira geral, de caráter religioso e político-social. Dessa forma, o domínio de outrem – via relações de poder – se dá também através do pensamento que os homens alimentam sobre a realidade, pensamento confirmado e transmitido via narrativas míticas.

Tomar tais narrativas indígenas, entendidas e confrontadas por sua tarefa de “interpretação lógica e fundamentada”, como explicita Sebe Meihy, como elementos constituidores das próprias sociedades e seus valores significa tomar como partida o viés de Carlo Severi, em que:

[...] a narratividade deve ser considerada não somente como um estilo literário particular, mas também como uma forma de existência da própria memória. (2000, p. 121)

E assim envolver ações rituais, textos, tradições orais e “imagens mentais” implica ter claro que essas narrativas não são espelhamento dos mitos e sim os produzem também, assim como cada experiência vivenciada em torno das narrativas. Então, o rito pode ser experimentado como produtor de memória, de lembranças e esquecimentos.

Se tomarmos o contexto da religiosidade grega discutido por Vernant (2001) – o qual sugere o processo de presentificação dos planos natural e sobrenatural da sociedade grega sem escrita –, porém com representações que remetem à estruturação de culturas gráficas, em que o autor discorre sobre “o momento em que, na cultura grega, a versão que leva da presentificação do invisível à imitação da aparência foi realizada” (idem, p. 296) – podemos

inserir a análise da obra de Brandão de Amorim como dúbia em relação a que processo poderia se atribuir a tal reunião de lendas escritas. A linguagem das narrativas, que traz em si uma grandiosidade bíblica com diversos deuses criadores e heróis – e em que tais sociedades nativas não apresentam casta sacerdotal, nem caráter dogmático, clero especializado, ou igreja, e sim suas convicções, sua fé, expressas num vasto repertório de lendas-talismã, conhecidas desde a infância e cujas versões são bastante diversas –, carrega intrínseco o valor oral de criação, transformação, transmissão e revivências de cada narrativa mítica, cujas variantes são suficientemente numerosas para deixar a cada indivíduo/sociedade extensa margem de interpretação (VERNANT, 2001).

A transmissão dessas narrativas, feita de geração a geração, ganha voz não só dos poetas/profetis-xamãs, mas de toda comunidade indígena, e cabocla, que conhece cada planta, cada animal com sua(s) história(s) mítica(s), que apresenta(m) os deuses em uma linguagem e mundo próximos e acessíveis –, ressaltando aqui o caráter a que Yates (2008) atenta de que não há oposição entre ciência e magia, e sim essas duas esferas se interligam para construir e buscar o entendimento do homem.

Assim, ao se tomar os mitos a partir do código escrito, que registra as tradições antigas e cantadas, o mito torna-se mitologia, ou seja, é modificado, pois passa de uma condição mantida pela oralidade, para outra, representada na escritura. E a análise dessa “operação textual” deve saber relacionar um “*enredo literário* com uma *análise histórica*”, de acordo com José Carlos Meihy (1992, p. 52), e relacionar o que prof. Bosi diz sobre “o elo entre o testemunho e a ficção” que se dá no “escavar o passado”, quando o tom confessional “cede a um lance de ficção”, e então “resta ao leitor a tarefa de desfazer o nó existencial armado por essa combinação de testemunho e ficção” (1996).

A narrativa mítica tem por função mostrar como uma realidade existe na sua fundação, e assim os mitos, ritualizados, resgatam a existência dessa realidade. Portanto, no processo mito-rito-realidade, se *re-conhece* uma experiência inicial de mundo. Tomando um capítulo recente de Stephen Hugh-Jones, “Escrever na pedra, escrever no papel” (2012), podemos apontar algumas “modalidades indígenas de *discurso* e música” nesse reconhecimento de mundo hoje, das quais podem ser atribuídas diversas expressões de linguagem:

Os discursos e músicas incluem *histórias narrativas*, cantos rituais, benzimentos xamânicos, cantos de dança e música instrumental, todos eles direta ou indiretamente associados ao que os antropólogos costumam chamar de “mito”. (2012, p. 138)

E a preocupação metodológica que se apresenta é quanto à “maneira pela qual a mito-história é estruturada e memorizada”, e como suas manifestações se dão em diferentes “formas verbais e não verbais”. Das formas verbais, pretende-se compreender “as ideias indígenas de tempo e história”. E como as “formas orais e gráficas tradicionais perpassam documentos escritos”, de acordo ainda com a reflexão de Hugh-Jones.

Essas lendas em Nheengatu e em português sugerem então duas perspectivas de análise de seu processo de memorização presentificada – retomando a contribuição de Goody (1977) do mito como diferentes acepções de memória, oral e mítica –, pois quanto à sua reprodução, deve-se ter em mente que a ideia de repetição traz em si o fator do interlocutor, que reinterpreta o mito, reorganizando assim a estruturação social a partir de outras ferramentas intelectuais, bem como uma discussão outra sobre a escrita que reconfigura a noção de temporalidade, linear ou não – percebendo-se tal releitura do tempo em suas diferentes marcações nas lendas, ora por meio de expressões como “três luas depois”, ora por “alguns anos depois” –, e de outras formas de rememoração, através de exercícios mnemônicos deliberadamente forçados, enquanto, segundo Goody (idem), as sociedades orais exercem a memória através das trocas sociais no cotidiano familiar, do grupo social.

Ao mesmo tempo que a memória intrínseca à narrativa gera consciência de tempo, de durabilidade, é ilusória, ao se ressaltar que a memória não é tomada aqui como “conservação” do passado, mas sim como também indicadora de certas linhas de transformação que contribuem no presente para a sobrevivência dos conhecimentos. Antes, é uma espécie de re-conhecimento e re-leitura do passado – ou seja, uma reconstrução que organiza representações e saberes propalados a seu respeito, os quais passam a informar o presente (HALBWACHS, 1994). Assim como esse presente reflete o fato de toda ação humana envolver percepções que nos remetem às criações e realizações arraigadas ao passado: seus artefatos, pensamentos, ações, culturas, valores dados a coisas e pessoas, lendas e mitos, cuja herança se coloca como fundamental transmissora de tradições que nutrem as práticas presentes e futuras.

Estudiosos como Brandão de Amorim levaram a cabo essa importante função, a de passar para a língua escrita histórias míticas de culturas orais – passagem complexa já discutida desde Platão, atentando sempre às construções narrativas imagéticas surgidas nesse processo, assim como à problemática de a escrita poder enfraquecer o exercício da memória, mostrando grande preocupação em valorizar o conhecimento popular, e relacionar língua e oralidade à cultura. As lendas populares, muito mais que narrativas, inferem a base da sociedade e evidenciam como ela se explica através da relação entre homem e ambiente. A transmissão desse folclore de crenças por meio da transformação do código oral em código escrito reforça o fator de *verdade histórica* nesses textos. Questão esta de que discorre a historiadora Jeanne Marie Gagnebin, em sua tese *Lembrar, escrever, esquecer*, sobre como se pode escrever uma “história da relação do presente com a memória e o passado, uma história da história, por assim dizer, o que já foi iniciado por vários autores” (2006, p. 39). Valoriza-se assim o modo de se dar continuidade à memória cultural com intenção de registro, e não de provocar o ‘acultramento’ das sociedades.

Anteriormente ao uso da razão, o homem cantou, dançou, ritualizou e narrou sua compreensão de mundo constituída por outras “lógicas”. As formas de conhecimento ditas não racionais compreendem as explicações míticas e religiosas, formas primeiras de explicação do mundo, vivas na experiência e na memória da humanidade desde tempos imemoriais até os dias de hoje.

A produção da memória resulta da capacidade humana de elaborar pensamento. Mas também significa construção social de verdades plasmadas em percepções, imagens e concepções objetivadas nas relações cotidianas dos homens, em suas disputas e tramas de poder. Embora apresente um aspecto de relativa conservação e imaginação subjetiva, a memória individual é produzida como prática de lembranças tributária das experiências e engajamentos coletivamente construídos no cotidiano do grupo social de que participa (família, povo, aldeia/comunidade etc.).

A partir da leitura das lendas, o que mais se ressalta é que natureza e sobrenatural estão intrinsecamente ligados, não tornando possível, pois, fazer qualquer separação entre os espaços mítico, religioso, social, político e histórico. Assim, de acordo com Vernant, sobre a divinização da memória, em que se consideram a oralidade e diversas culturas escritas, não há povo sem deuses, e assim “é a assembleia do povo que tem o poder sobre a economia das

coisas sagradas, dos assuntos dos deuses, como sobre as dos homens” (1979, p. 15). A história de cada povo, por exemplo, é amiúde construída tecendo prestígios de certos grupos de “heróis”, que são narrados como “desbravadores” – característica de idealização do homem já da Antiguidade. A história, assim concebida, sob um modelo de memória triunfalista e celebrativa, camufla práticas ocorridas na abordagem territorial, como as traduzidas por violências traumáticas praticadas contra outras populações indígenas.

Pode-se analisar em cada lenda – como a maioria que trata da origem de grupos e mesmo de elementos geográficos, sempre remetendo a transposições de necessidade de experienciar o sobrenatural, o místico e o mítico, elementos indispensáveis ao pensamento de evolução que os impulsiona como povo: “Origem dos Uananas”, “Gente Manau I – Origem de Piripirióca”, “Origem do Fogo I”; ou ainda que torna simbólica e ritualística uma ação de *transformação* como em “A Pussanga do Tocador” ou “O Furto dos Instrumentos de Iurupari”. Nestes e em tantos outros exemplos de histórias em que a memória individual é perpassada, invadida, pela memória do grupo ou coletiva, nas práticas cotidianas, a ponto de assim uma não poder ser dissociada da outra, há uma unidade de memória que constitui o ser e sua sociedade, como já citado de Halbwachs (2006). As imagens, relatos, estórias, contos, fábulas são incorporadas enquanto instância imagética ou cognitiva, e tornam-se essenciais na tomada de posição a respeito de como participar da produção do tempo e espaço social.

3.5 Conclusão – Entre literatura e história

Discutir os mecanismos de construção subjetiva e coletiva de registros literários que transmitem mitos e histórias de povos indígenas pode nos oferecer chaves de desocultamento da construção de estratégias da própria sociedade brasileira, com relação a poder e dominação que sustentam as formas de apreensão do espaço-tempo-memória retransmitidas nessas narrativas.

Para os antigos gregos, segundo Vernant (2001), a memória era sobrenatural. Um dom a ser exercitado. A deusa Mnemosine, mãe das Musas, protetoras das artes e da história, possibilitava aos poetas/profetos lembrar o passado e transmiti-lo aos mortais. A memória e a imaginação têm a mesma origem: lembrar e inventar, por meio de qualquer representação narrativa – pois o conhecimento se dá em uma sequência de fatos e ações. O registro poderia

ser visto como algo que contribuiria para o enfraquecimento da memória, ao transferi-la para fora do corpo do sujeito. Os gregos desenvolveram muitas técnicas para preservar a lembrança sem lançar mão do registro escrito. Além disso, reservaram ao sujeito que se recorda um papel social fundamental. O poeta-narrador recria o que é importante do esquecimento, uma espécie de memória viva do seu grupo, e este narrador está na faculdade de “intercambiar experiências”, mas que também evidencia o movimento contrário, de que Walter Benjamin diz sobre “a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção” (1994, p. 197-198). A motivação desses autores que coletaram as narrativas indígenas era justamente de que estas não desaparecessem junto à Língua Geral Amazônica.

Para os romanos, como bem discorreu Yates (2008), a memória é uma arte destinada a convencer e emocionar os ouvintes por meio do uso da linguagem. O orador deveria conhecer as regras e não recorrer aos registros escritos. No período medieval, ganha importância a memória litúrgica ligada à memória dos santos. Religiões como o cristianismo, assim como o sincretismo religioso já imposto pela catequização e instaurado à época da ‘redescoberta’ da Amazônia ao final do século XIX, têm a lembrança como foco, na medida em que pauta o presente pela rememoração de certos acontecimentos do passado. O tempo é marcado por comemorações litúrgicas, louvam-se santos e mártires, seus milagres são lembrados em datas precisas – em proporção diferente, os grandes ‘conhecedores’ indígenas são lembrados por seus feitos e decisões, e são louvadas as entidades sobrenaturais que regem toda ação.

Porém, neste caso, estamos diante de um gênero literário e histórico, na concepção própria dos indígenas sobre essas ciências, mesmo que estando no código escrito, ao qual não se pode supervalorizar nem atribuir um “estatuto originário”, pois assim se traduziria novamente em termos transcendentais a afirmação teológica do seu caráter sagrado e, por outro, a afirmação crítica do seu caráter criador.

Na atualidade, o conceito e sobretudo o funcionamento da memória ganhou importantes contribuições das ciências físicas e biológicas, tomando a memória individual e coletiva, estas compostas por quadros sociais segundo Halbwachs (1994), como um dos seus campos de investigação. Os estudos envolvem necessariamente os conceitos de retenção, esquecimento, seleção, dialogando com Deleuze (1988). Como elaboração a partir de variados estímulos, a memória é sempre uma construção feita no presente a partir de vivências/experiências ocorridas no passado, relação exposta aqui por meio das narrativas

registradas. Essas ‘lembranças’ se alimentam das diversas memórias oferecidas pelo grupo, a que Halbwachs (2006) denomina ‘comunidade afetiva’. Ressaltando também que tanto nos processos de produção da memória como na rememoração, o *outro* tem um papel fundamental.

Esta memória coletiva reunida, ressignificada e recriada na obra de Amorim, *Lendas em Nheengatu e em Português*, tem assim uma importante função de contribuir para a afirmação de pertencimento de grupos a um passado comum, que compartilha memórias, e histórias. Ela garante o sentimento de identidade do indivíduo indígena calcado em uma memória compartilhada não só no campo histórico, mas sobretudo no campo simbólico. Essas *Lendas* resumem, assim, um objeto de cultura material que dialoga com tradições orais em culturas escritas, como bem definiu Goody (1977). E demonstrando tal função, no prefácio à obra, Jorge Tufic nos traz as “necessidades” em torno da análise desses registros:

1) Levantar a contribuição do lendário amazonense (reunido pelos etnólogos e através de pesquisas nas áreas do Solimões, Amazonas, Madeira e Rio Negro) até o momento em que este passou a interessar como linguagem e temática, dando-nos a COBRA NORATO, de Raul Bopp e MACUNAÍMA, de Mário de Andrade, operando-se, com isso, UMA REVOLUÇÃO LINGUÍSTICA A NÍVEL NACIONAL; em consequência dessa revolução, analisar os fatores relacionados com o que se pode considerar um Esvaziamento Linguístico a nível regional. 2) Isolar as discussões inócuas acerca de tribus indígenas, de seus falares ou se estes sofreram influência da língua geral, inclusive considerar irrelevante o critério ou o método utilizado pelos coletores de “miras”, desde que suas *lendas traduzam a verdade sobre a cultura de seus antepassados*. Ou seja, a literatura antes... (BRANDÃO DE AMORIM, 1987, p. XVI)*

* Apenas o que está itálico é grifo meu, o restante é do original.

TERCEIRA PARTE

A CONSTRUÇÃO DE UMA LITERATURA

Cada século tem a sua missão a cumprir como cada individuo o seu papel a representar no theatro da vida ou na comunhão social, a do século atual é universalizar a sciencia e confraternizar os povos.

J. Batista Lacerda, 1876.

4. Linguagem, raça e mestiçagem nas letras nacionais

O século XIX nos apresenta uma geração de projetos de nação pelos intelectuais que configuraram essa nova face de um Brasil com identidade própria a partir do olhar eurocêntrico, colonizador. E o General Couto de Magalhães, defensor do progresso e de uma integração nacionalista, foi um dos nomes centrais que contribuíram e agiram efetivamente para a formação da “civilização” dos povos indígenas da Amazônia, com a consequente integração cultural desses povos e seus descendentes. E, segundo Henrique (2003), “transitando entre o inventário racial e a tradução cultural dos grupos indígenas brasileiros, Couto de Magalhães buscava valorizar esse arsenal linguístico como o mais verdadeiro e autêntico representante da nacionalidade brasileira”.

José Vieira Couto de Magalhães (1836-1898) nasceu em Diamantina (MG), formou-se em Direito pela Faculdade de Direito do Largo São Francisco onde obteve o título de Doutor em 1860. Foi presidente das províncias de Goiás, 1862, Pará, 1864 e 1866 (com a província do Grão-Pará em recém-recomposição após os anos da Cabanagem, 1835-1840), Mato Grosso, 1867, São Paulo, 1889 (sob sua administração quando proclamada a República). Foi precursor da navegação a vapor no planalto central, pelos rios Araguaia, Marajó e Tocantins. E também das organizações da Companhia Minas and Rio Railway e a Sociedade de Imigração São Paulo. Era associado ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), à Associação Brasileira de Aclimação e a outras associações de Letras. Além do interior do Brasil, conheceu grande parte da Europa e África. Produziu trabalhos em Linguística,

Botânica, Etnologia e Antropologia, sendo considerado um nome importante na construção dos estudos folclóricos no Brasil. Além do Nheengatu – de que tinha orgulho saber falar – e do Português, conhecia várias línguas indo-europeias.

Há alguns diários inéditos (publicados em 1998) do Gal. Couto de Magalhães, com teor muito mais íntimo do que o publicado nos anos 1970, que permitem uma análise detalhada da vida privada desta figura pública do Império, de acordo com pesquisas da historiadora Maria Helena P. T. Machado, as quais revelaram um Couto intrinsecamente ligado às paisagens que percorreu, e também sob a pressão da modernidade e suas tensões em uma sociedade escravista e patrimonialista. A partir de um trabalho minucioso de transcrição, estabelecimento do texto e anotação para contextualizar as diversas referências a lugares, autores em destaque e a eventos ocorridos na década de 1880, foi necessária toda uma pesquisa complementar, capaz de desvendar a visão de mundo do Gal. Couto de Magalhães. Segundo Maria Helena Machado:

A exemplo dos escritores de diários estudados por Peter Gay, que anotavam seus registros mais íntimos em línguas estrangeiras ou eruditas, o General Couto de Magalhães lançava mão do nhengatú para cifrar seus relatos de encontros amorosos, reais e imaginados. Outros aspectos dos cadernos também me obrigaram a realizar pesquisas complementares como, por exemplo, o fato de um dos cadernos ser um registro de sonhos ou, ainda, no caso de outro caderno que se constitui em “Extratos de Medicina”, com referências bastante obscuras a autores e a sintomas. (2010, p. 18)

Junto a assuntos comerciais, Couto registrou em seus diários as “vicissitudes de sua vida privada, inclusive seus sonhos e fantasias sexuais”, como aponta David Treece questionando o fato fascinante de que, em suas referências mais íntimas quanto às suas fantasias ou sonhos de relações sexuais, estas se encontram registradas em língua tupi.

Seria esse recurso ao tupi apenas um código de sigilo, ou representaria, num nível pessoal, o tipo de associação “primitivista” encontrada na literatura do período entre as urgências mais arraigadas e instintivas, o subconsciente psíquico do homem moderno, e o ser “selvagem” do índio? (TREECE, 2008, p. 308)

A historiadora apontou sistematicamente textos dos intelectuais do Império com fins de delimitar os “temas da abolição, da raça e do lugar social do egresso da senzala em um

horizonte pós-emancipação”, sendo que embora esses intelectuais e burocratas se utilizassem de referências a pensadores e viajantes estrangeiros adeptos do racismo, seus textos “amenizavam, as visões negativas dos estrangeiros a respeito das possibilidades da formação da nação a partir da massa de africanos e afrodescendentes existentes no Brasil e, sobretudo, os intelectuais do império, de forma alguma, aderiam a teoria da degeneração pela miscigenação” (idem, p. 20). Machado traz ainda reflexões referentes à vida das elites no Segundo Reinado e à penetração no Brasil dos temas da constituição da individualidade e da subjetividade concretizadas em um estilo de vida burguês e privado.

À revelia das crenças do determinismo geográfico e dos degeneracionistas que destinavam os trópicos ao fracasso, homens como Couto de Magalhães, ao pensarem em seus planos grandiosos de desenvolvimento das selvas, propunham a integração. Embora se encontre nos discursos dos viajantes nacionais da segunda metade do XIX o vocabulário da raça e da tutela, no fim das contas, sugeriam eles o embarque nas linhas do progresso das populações não brancas. Frente ao problema da Abolição, a discussão estratégica da questão dos braços expandia-se. A campanha abolicionista, os debates parlamentares e os textos da época indicam que se tratava de delimitar, principalmente, as possibilidades de integração do chamado *elemento nacional* – aqui inclusos os desclassificados sociais em geral – na construção de uma nação que buscava desvencilhar sua imagem das feridas da instituição servil. (MACHADO, 2010, p. 35)

Reflexão importante aqui diz respeito ao texto “Um Mitógrafo no Império: a construção dos mitos na história nacionalista do século XIX” (2000), em que Machado aponta como “questões do caminho da evolução e de seu contraponto, a degeneração, nortearam o debate das elites intelectuais do Império” (p. 64).

Questão paradigmática do jovem Império transplantado nos trópicos, o vir-a-ser “natural” da colônia em nação independente, portadora de uma história e geradora de um povo, marcou as discussões intelectuais e políticas, principalmente da geração de 1870. Entre os bem-pensantes desta geração, na qual se destacam nomes como os de Sílvio Romero, José Veríssimo, Tavares Bastos e Joaquim Nabuco entre outros, as discussões raciais e políticas, relativas à constituição do povo/nação, configuravam uma série de matrizes do pensamento social brasileiro, e a leitura hoje destes “clássicos” ilumina dilemas profundamente presentes na maneira como o Brasil se concebe na atualidade. (MACHADO, 2000, p. 64)

Lilia Schwarcz (1993) discorre sobre as doutrinas raciais do século XIX indicando que teorias até então desconhecidas, como o positivismo, o evolucionismo cultural, o darwinismo social, a hipótese evolucionista que pensou a humanidade como fadada à civilização, foram introduzidas no cenário brasileiro simultaneamente, acarretando leituras de tendência unívoca, em prol da formação do cidadão brasileiro.

Tais modelos, porém, foram utilizados de forma particular, guardando-se suas conclusões singulares, suas decorrências teóricas distintas. Dessa forma, se a noção de evolução social funcionava como um paradigma de época, acima das especificidades das diferentes escolas, não implicou uma única visão de época, ou uma só interpretação. (SCHWARCZ, 1993, p. 43)

A autora ressalta o processo de como os povos originários passaram a ser compreendidos como “primeiros”, como “homens americanos”, à guisa do entendimento humanista e evolucionista, o qual não supunha o acesso obrigatório ao estado de civilização e à virtude como pensaram os teóricos do XIX: “pode-se dizer, no entanto, que é no século XVIII que os ‘povos selvagens passam a ser entendidos e caracterizados como primitivos’ (Clastres, 1983:188)” (SCHWARCZ, 1993, p. 44). Além dessa corrente, outra herdeira de tradição humanista e influente no XIX traz à reflexão uma diversidade que faz pensar a humanidade nas bases filosóficas enquanto totalidade.

Em Rousseau, por exemplo, com a noção do “bom selvagem”, essa ideia estará absolutamente presente. O homem americano se transformava inclusive em modelo lógico, já que o “estado de natureza” significava, para esse autor, não o retorno a um paraíso original, e sim um trampolim para a análise da própria sociedade ocidental, um instrumento adequado para se pensar o próprio “estado de civilização”. (SCHWARCZ, 1993, p. 45)

E assim, por meio de obras naturalistas, “uma concepção étnica e cultural estritamente etnocêntrica delineava-se” (idem, p. 46). Assim como a visão humanista a partir do século XIX será influente “estabelecendo-se correlações rígidas entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais” (idem, p. 47).

Esboçava-se um projeto marcado pela diferença de atitude entre o cronista do século XVI e o naturalista do século XIX, “a quem não cabia apenas

narrar, como classificar, ordenar, organizar tudo o que se encontra pelo caminho” (Sussekind, 1990:45). (SCHWARCZ, 1993, p. 47)

A obra mais significativa de Couto de Magalhães, *O selvagem* (1876), é resultado de longas viagens e explorações, durante as quais ele viveu cerca de 12 anos entre os indígenas, estudando suas línguas e hábitos, colhendo suas lendas e tradições e traduzindo-as para o português. Grande parte de seu material etnográfico e dito folclórico foi coletada na então província do Grão-Pará, e sua preocupação estava diretamente ligada à resolução da importante questão da utilização de mão de obra indígena velada na discussão sobre a identidade da nação brasileira recém-emancipada.

Entre tantas questões em pauta principalmente na segunda metade do século XIX, ressalta-se o problema da construção de uma *identidade* e de uma *história* nacionais. E a questão da raça, enquanto conceito científico que começava a ser discutido pelas elites burocráticas do Segundo Reinado, ressalta-se como objeto de estudo, sendo que Couto de Magalhães, além de seus registros sobre povos indígenas, também discutiu sobre temas da abolição, da raça e do papel social do escravo abolido.

Lilia Schwarcz (1993) explicita de modo abrangente o que diversos intelectuais da época, como Silvio Romero e João Batista Lacerda que apontavam a “sociedade de raças cruzadas”, falavam sobre a mestiçagem brasileira e o “branqueamento” como solução para o problema. Esse branqueamento significando então uma negação das etnicidades africana e indígena por meio de “políticas de imigração eugenistas por parte do Estado, que visavam europeizar a aparência da nação”, como explicita Treece (2008, p. 15). Pois apenas no século XIX, com a teoria das raças, o projeto teórico universalizante do “naturalizar as diferenças” significou “o estabelecimento de correlações rígidas entre características físicas e atributos morais” (1993, p. 65).

Assim, interessa compreender como o argumento racial foi política e historicamente construído nesse momento, assim como o conceito de *raça*, que além de sua definição biológica acabou recebendo uma interpretação sobretudo social. O termo *raça*, antes de aparecer como um conceito fechado, fixo e natural, é entendido como um objeto de conhecimento, cujo significado estará constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico, que tanto investiu em modelos biológicos de análise. (SCHWARCZ, 1993, p. 17)

Havia também os que enxergavam o mameluco, o tapuio – considerados por Couto um mesmo tipo de “perfectibilidade” humana – como um “povo degenerado” (inclusive de sua língua e saberes) de tantos cruzamentos, e que o selvagem deveria permanecer na condição de barbárie, de acordo com os apontamentos de Henrique (2003, p. 33). Uma outra explicação buscada na relativização de preceitos morais enraizados mostra-se a partir da percepção de que índios e mestiços foram vítimas de uma “falsa catequese” aplicada pelos jesuítas fazendo que “uma raça selvagem, mas talvez aperfeiçoável, uma gente abastardada, dissimulada, odiando a civilização ou amando unicamente os vícios que fatalmente ela acarreta consigo: a bebedice, a rapina e a hipocrisia” (VERÍSSIMO, 1970 apud HENRIQUE, 2003, p. 33). E mostrou-se ainda bastante descrente na busca pela perfectibilidade humana em relação aos mestiços da Amazônia:

- 1.º) As raças cruzadas do Pará estão profundamente degradadas.
- 2.º) Ao meio e às condições sociais, políticas e religiosas, em que se deram os cruzamentos, se deve atribuir o lastimável estado a que chegaram.
- 3.º) Pondo de parte êsse estado, o que é certo é que, relativamente, predominou nestas raças o elemento tupi, mais do que o português.
- 4.º) A população da província que não pertence a estas raças sentiu também essa influência. (VERÍSSIMO, 1970 apud HENRIQUE, 2003, p. 35)

Porém, o próprio Veríssimo, defendendo que qualquer tentativa de civilização e catequese do selvagem seria impossível, aponta em Couto o mesmo pensamento de que “a ‘barbárie de séculos’ não poderia ser substituída pela civilização, missionário, intérprete ou pela colônia militar” (HENRIQUE, 2003, p. 35), vejamos:

A condenação dos processos de catequese e civilização dos selvagens do Sr. Couto de Magalhães achamos nestas suas palavras:

“... o índio catequizado é um homem degradado, sem costumes originais, indiferente a tudo, e portanto à sua mulher e quase à sua família”. E mais adiante: “A prostituição, que se nota em tão alta escala nas aldeias fundadas por nós, é a consequência forçosa do aldeamento, o qual, trazendo vida sedentária a homens que não têm as artes necessárias para viver nela, sujeitando-os à cultura da terra para um alimento inferior para eles, ao que com menor trabalho conseguiriam na caça e na pesca, enquanto pudessem livremente entregar-se a elas na vida seminomada a que estão habituados. Daí o desgosto, a preguiça, a ociosidade que forçosamente corrompem tudo e criam a prostituição, a embriaguez e outros vícios.” Mais adiante acrescenta: “Cada tribo que nós aldeamos é uma tribo que degradamos, e a que por fim

destruímos com as melhores intenções e gastando nosso dinheiro”. (VERÍSSIMO, 1970 apud HENRIQUE, 2003, p. 35)

Perspectivas assim estavam presentes nas imagens que desenharam os viajantes e cientistas estrangeiros, e o país era descrito então como “uma nação composta por raças miscigenadas, porém em transição. Essas, passando por um processo acelerado de cruzamento, e depuradas mediante seleção natural (ou quiçá milagrosa), levariam a supor que o Brasil seria, algum dia, branco” (SCHWARCZ, 1993, p. 12). A mestiçagem passa a ser vista ao mesmo tempo como um mal que deveria ser extirpado, e como uma solução para a questão racial brasileira.

Assim, o que se questiona é o pressuposto presente no conjunto das obras desses autores, as quais aparecem destacadas “tal qual reflexos cristalizados e imediatamente referidos ao contexto explicativo, os autores, por sua vez, surgem nessas análises definidos como imaturos em sua tentativa de interpretação”, como bem ressalta Schwarcz a respeito das obras como produtos de seu contexto (idem, p. 17) e da dinâmica de reconstrução de conceitos e modelos presentes no pensamento social do século XIX. E como fator relevante, a autora diz ainda que, “para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão de obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania” (1993, p. 18). E que:

É na brecha desse paradoxo – no qual reside a contradição entre a aceitação da existência de diferenças humanas inatas e o elogio do cruzamento – que se acha a saída original encontrada por esses homens de ciência, que acomodaram modelos cujas decorrências teóricas eram originalmente diversas. Do darwinismo social adotou-se o suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia, sem que se problematizassem as implicações negativas da miscigenação. Das máximas do evolucionismo social sublinhou-se a noção de que as raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução e “aperfeiçoamento”, obliterando-se a ideia de que a humanidade era una. Buscavam-se, portanto, em teorias formalmente excludentes, usos e decorrências inusitados e paralelos, transformando modelos de difícil aceitação local em teoria de sucesso. (SCHWARCZ, 1993, p. 18)

E nesse *Espetáculo das raças*, a autora aponta como tais personagens – “misto de cientistas e políticos, pesquisadores e literatos, acadêmicos e missionários” – contribuíram no desenvolvimento dessa ciência positivista e determinista a partir de seus distintos

estabelecimentos de atuação. Assim, nesse momento o Brasil representa uma nacionalidade ainda fictícia, e se constitui como povo a partir da questão da raça.

Alguns escritores e suas obras do século XIX citados por Machado (2000), como Sílvio Romero e Euclides da Cunha, tornaram-se clássicos, seminais do pensamento social brasileiro, entretanto, outros intelectuais passaram a ser lidos mais como fontes históricas do que como obras sobre o assunto a que se referem.

No entanto, é muitas vezes no círculo dos autores menos notáveis, ou de menor gabarito, que se encontram ideias e formulações que por um motivo ou outro enraizaram-se no *pensamento popular*, abriram espaço no rol das certezas estabelecidas, sobrevivendo assim num plano diferente daquele em que seu autor as havia concebido originalmente. (MACHADO, 2000, p. 64)

A perspectiva dos autores aqui estudados não era, evidentemente, simples ou inabalável. E o que nos interessa é verificar, sem diminuir a complexidade de cada obra, em que medida o narrador ou o responsável por um dado registro, ao adotar certo ponto de vista, assume uma perspectiva afim às cosmologias indígenas ou, ao contrário, distanciada delas, ou opta por manter o ponto de vista da cultura branca letrada, que ignorou ou não quis partilhar o legado filosófico e artístico indígena. Se o processo de intertextualidade pressupõe uma reelaboração ou uma recriação de textos indígenas, é fundamental ter em mente que esses “índios” das obras literárias já foram personificados em uma etnologia de “índios misturados”, como explicativa de sua situação colonial de territorialização e os diversos fluxos culturais decorrentes disso.

4.1 A construção da Memória Nacional

Dai-me a carta de um paiz, sua configuração, seu clima, suas águas, seus ventos e toda a sua geographia física, informa-me de suas produções naturaes, de sua flora e zoologia, e me comprometto a dizer-vos a priori qual será o homem deste paiz.

RIHGB, 1839

O fortalecimento das cidades letradas e a ânsia de um projeto nacional foram fundamentais nesse período histórico, e centros de ensino e institutos científicos – como os

museus etnográficos, as faculdades de Direito e Medicina, e os institutos históricos e geográficos – se fortaleciam sob influência marcante dos pensamentos positivista, evolucionista e determinista, de acordo com Schwarcz (1993). A autora aponta que a contradição entre tais correntes – por um lado o “atraso” das “raças inferiores”, e outro que precisava enxergar e defender o progresso da sociedade brasileira – gerou o paradoxo existente e aplicado nas instituições de ensino, e que tais modelos raciais influenciaram a produção científica e cultural do período. Contudo, citando o brasilianista Thomas E. Skidmore:

O pensamento racial que gerava discussão aberta na Europa [...] chegava no Brasil via de regra sem nenhum espírito crítico [...] Caudatários na sua cultura, imitativos no pensamento [...] os brasileiros de meados do século XIX, como tantos outros latino-americanos, estavam mal preparados para discutir as últimas doutrinas europeias. (SKIDMORE, 1976 apud SCHWARCZ, 1993, p. 16)

Assim, criaram-se espaços para a produção de ideias e teorias, locais de pesquisa diversos em suas características internas, com atuação diversa em que os “homens de ciência” puderam representar suas interpretações próprias, “profundamente vinculados aos parâmetros biológicos de investigação e a modelos evolucionistas de análise” (idem, p. 67). Museus etnográficos, como o Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense de História Natural, desempenharam papel central como estabelecimentos dedicados à pesquisa etnográfica e ao estudo das chamadas ciências naturais, propiciando assim um “amplo panorama das elites ilustradas nacionais da época, bem como a recuperação da lógica de recriação desses modelos raciais” (idem, p. 65).

Para se compreender as redes de instituições de ensino, suas estruturas e funcionamentos, agora por vezes distintas e distantes das que eram controladas pelos jesuítas, é preciso remontar à transferência da família real para o Brasil em 1808 como ponto de partida para a criação de tais instituições, com o então objetivo de reproduzir a vida em Portugal. E apenas com a independência e a criação de escolas de Direito, apoiadas por D. Pedro, é que o Brasil afasta-se da tutela portuguesa e fortalece sua elite intelectual.

[...] com a chegada da corte portuguesa ao Brasil, inicia-se propriamente uma história institucional local. Data dessa época a instalação dos primeiros

estabelecimentos de caráter cultural – como a Imprensa Régia, a Biblioteca, o Real Horto e o Museu Real –, instituições que transformavam a colônia não apenas na sede provisória da monarquia portuguesa, como em um centro produtor e reproduzidor de sua cultura e memória. (SCHWARCZ, 1993, p. 23-24)

Os museus e instituições estavam intrinsecamente ligados ao progresso da *memória escrita* sob a lógica de uma nova “civilização da inscrição”, ainda de acordo com Schwarcz, “o século XIX via nascer uma nova sedução da memória, uma explosão do espírito comemorativo” (1993, p. 68), tomando esse comemorativo sob um viés de *monumentalização* do que se pretendia lembrar. “Instituições dedicadas à coleção, preservação, exibição, estudo e interpretação de *objetos materiais*” (idem), firmavam-se assim como construtoras e redentoras de uma memória científica nacional, e seguiam então os mesmos modelos das também recentes instituições europeias, sendo estes voltados à pré-história, arqueologia e etnologia, ou à cultura nacional e popular. E ainda segundo Schwarcz, esses museus etnológicos logo se mostraram como

[...] depósitos ordenados de uma *cultura material fetichizada* e submetida a uma lógica evolutiva. Comparar e classificar se tornam as metas desses cientistas, verdadeiros “filósofos viajantes”, que financiados por instituições científicas dirigem-se a terras distantes em busca de coleções que representem variedades da flora, fauna e da contribuição humana na terra. (SCHWARCZ, 1993, p. 69)

E apesar de se tratar de viajantes estrangeiros em um primeiro momento, a partir da década de 1870 o quadro beneficiou também pesquisadores nacionais, como os estudados aqui. Contudo, a lógica estava totalmente atrelada a bases e modelos europeus, como podemos ver a carga semântica colonizadora nos termos “robusta indígena das florestas” e “rude missão” afirmados pelo instituto desde sua abertura.

“As associações congêneres da Europa e da América saudaram jubilosas a chegada da nova companheira que, qual robusta indígena das florestas brasileiras se apresentava garrida e bem disposta para a rude missão de trabalhar pelo engrandecimento de sua tribo” (RIHGB, 1839/I:177). Dessa maneira, em 1839, apresentava-se o pioneiro Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. (SCHWARCZ, 1993, p. 99)

Criado logo após a independência política do país, a mais antiga e tradicional entidade de fomento à pesquisa e preservação histórico-geográfica, cultural e de ciências sociais do Brasil, foi fundada em 18 de agosto de 1839 (de acordo com a *Breve Notícia Sobre a Criação do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, publicada no primeiro número de sua Revista), com objetivo específico de inventariar as riquezas naturais do país. Mais especificamente tinha como papel “construir uma história da nação, recriar um passado, *solidificar mitos de fundação*, ordenar fatos buscando homogeneidades em personagens e eventos até então dispersos” (idem).

A criação do primeiro Instituto Histórico e Geográfico no Rio de Janeiro foi um importante passo para a invenção de uma memória brasileira, desvinculada da antiga metrópole, e ainda de acordo com Schwarcz, “em suas mãos estava a responsabilidade de criar uma história para a nação, inventar uma memória para um país que deveria separar, a partir de então, seus destinos dos da antiga metrópole europeia” (1993, p. 24). E esse instituto se representará “nas mãos de uma forte oligarquia local, associada a um monarca ilustrado”, o próprio D. Pedro II.

Surge, contudo, como consistente proposta geoestratégica na década de 1870, quando as estruturas do projeto político centralizador do Império, após a Guerra do Paraguai (1864-1870), começaram a ruir. E para recompô-las o IHGB, em 1877, elaborou um *Plano para se escrever a história, geografia, etnografia e estatística de cada uma das partes do Império*, que apontou para a tarefa de se acumular cargas de empirismo sobre as províncias imperiais e, assim, “promulgar a unidade físico-administrativa da Monarquia e a *interiorização da civilização*”. Nesse contexto, a “obra paradigmática” desse viés colonialista do IHGB foi a do General Couto de Magalhães, segundo nos relata o historiador Lúcio Menezes Ferreira (2006).

O perfil dos sócios do IHGB não é, também, aleatório. Combinando desde políticos e proprietários de terra (a maior parte de seus sócios) *até literatos* ou pesquisadores de renome – como F. Varnhagen, Gonçalves Dias e, em anos posteriores, Silvio Romero e Euclides da Cunha –, o instituto tinha como função a consagração da elite local e de uma história basicamente regional. (SCHWARCZ, 1993, p. 104)

Lilia Schwarcz aponta que a maior parte da produção textual era de artigos de história, e que os textos de geografia cumpriam seu papel específico, referindo-se boa parte deles a “questões territoriais e de demarcação de limites” (1993, p. 110) – teor fortemente presente nas publicações do Gal. Couto. Já a antropologia e a etnologia são disciplinas constituídas em campo separado de atuação. Neste campo, encontravam-se posturas dúbias em relação à questão racial, “na medida em que um projeto de centralização nacional implicava também pensar naqueles que ficariam excluídos desse processo, ou seja, negros e indígenas” (idem, p. 111). E no caso dos últimos a visão não era fatalista quanto à sua integração e sim uma “combinação de um saber evolucionista com a doutrina católica resultava em uma postura que, ao mesmo tempo que condenava, oferecia soluções” (ibidem).

A imagem do indígena era a de seus movimentos precedentes coloniais, de um “elemento redimível mediante a catequese”, que o retiraria de sua situação “bárbara e errante” para inseri-lo na civilização, esta eminentemente branca, como reflete Schwarcz (1993, p. 112). Nesse momento, o ensaio publicado em 1845 *Como se deve escrever a história do Brasil*, de Karl von Martius, naturalista alemão e sócio do instituto, buscou descrever a trajetória desse país tropical como sendo composto por “três raças mescladas e formadoras”, e propôs assim uma “fórmula” para entender o Brasil.

Estas, por sua vez, segundo Von Martius, possuíam características absolutamente variadas. Ao branco, cabia representar o papel de elemento civilizador. Ao índio, era necessário restituir sua dignidade original ajudando-o a galgar os degraus da civilização. Ao negro, por fim, restava o espaço da detração, uma vez que era entendido como fator de impedimento ao progresso da nação. (SCHWARCZ, 1993, p. 112)

Assim enquanto ao negro cabia a impossibilidade de adaptação, ao índio se deu a visão romântica que cumpriu seu papel de ressaltá-lo em idealizações. E fez-se do indianismo um tema que se concretizou na realidade local e também se inseriu na tradição clássica ocidental, como veremos a seguir. Couto de Magalhães, nome notável do Império como “engendrador de mitos”, colaborou na expressão de uma certa configuração do Brasil, segundo Machado:

Tendo sido o criador de muitas matrizes do imaginário brasileiro, suas formulações podem ser detectadas em diferentes vertentes do pensamento nacional desde as últimas décadas do XIX até os estertores do Estado Novo, senão depois: por exemplo, na historiografia do nativismo colonial; na formulação do pensamento indigenista positivista do Serviço de Proteção aos Índios e Localização do Trabalhador Nacional e do indigenismo engajado da República; na *construção da mitologia em torno do tupi* – o índio bom e hospitaleiro de nossa terra –, tanto em seu ramo mais antropológico, onde deságua na concepção do bom selvagem e do caboclo, como em termos de seu papel na constituição da história de São Paulo e de sua raça de gigantes; finalmente nas raízes de um certo autoritarismo nacionalista e militarista que percorreu todo o período em questão. (2000, p. 65-66)

Couto de Magalhães, ao “retirar do esquecimento” episódios obscuros – como a revolta fiscal de 1720 em Minas Gerais narrada por ele “como mero episódio de desobediência popular” – “foi capaz de transformá-lo num evento significativo do sentimento nativista, inscrevendo-o no suposto processo histórico de constituição da nacionalidade” (MACHADO, 2000, p. 67). E assim vemos como e por quem se criaram os heróis e mártires da nação brasileira, mesmo que criticado pelo exagero do heroísmo, o fato é que a Revolta de 1720 alcançou o *status* de movimento nativista e popular, fazendo parte até hoje de nossa história oficial, como bem aponta Machado (idem).

Assim, em um de seus primeiros trabalhos, *Os guaianás* (1860), Couto constitui uma importante visão em prol da catequese como estratégia civilizadora, tendo sido modelo para o indigenismo das décadas seguintes, e também, segundo Machado, “a construção da figura do tupi como célula da nacionalidade marcou profundamente a historiografia” (2000, p. 68) – e marcou profundamente a identidade do homem americano.

De fato, a partir dessa obra de Couto, elaboraram-se as figuras do herói bandeirante e do mameluco adaptado, este originado das relações entre tupis, jesuítas, bravos bandeirantes e afirmado como mestiço, como “personagem do mito sagrado da nacionalidade paulista”, como discorre Machado, a qual se torna “matriz explicativa do processo de formação de um povo brasileiro e de uma raça americana” (2000, p. 69-70).

4.2 O mito tupi como raça brasileira

A partir ainda da proposição de Machado a respeito do mitógrafo Couto e sua obra de “afirmações pretensamente científicas ou observações diretas de caráter antropológico”, *O selvagem*, vemos que “a matriz da missão civilizatória dos índios [...] surgia sem dúvida como uma releitura modernizada da ação jesuítica [...]”, e assim Couto afirma a ideia do “tupi-nhengatu como língua geral de todos os grupos indígenas do Brasil e como meio de comunicação entre os mundos do selvagem, do branco e do caboclo, cimentando uma fictícia unidade do Brasil” (2000, p. 70).

O caipira de São Paulo e Paraná, o caboré de Goiás e Mato Grosso, o gaúcho do sul e repúblicas platinas, e o tapuio do norte, que não são senão o índio americano, ou o mestiço seu descendente, representarão na produção da América do Sul um papel tão importante quanto o branco, desde que se atribuam a eles os produtos das indústrias pastoris e extrativas, nas quais são o braço que trabalha e, portanto, o instrumento principal das mesmas indústrias. (MAGALHÃES, 1975, p. 69)

Sob viés explicitamente nacionalista, Couto valoriza os costumes, danças, hábitos, comidas e religiões consideradas então como verdadeiramente brasileiras, indo contrário assim à imigração europeia e à política de branqueamento, afinal por que gastar milhões com a colonização europeia tendo “homens já aclimados e mais próprios, mesmo pelos seus defeitos e atrasos, para arcar com os miasmas de um clima intertropical como o nosso, e com a selvageria de um país ainda virgem, onde a raça branca não pode penetrar sem ser precedida por outra, que arrote e destrua, por assim dizer, a primeira braveza de nossos sertões” (MAGALHÃES, 1975, p. 66).

Se por um lado Couto de Magalhães recebe duras críticas da elite que despreza os hábitos nacionais-caboclos, por outro, alimentou assim toda uma “moda tupinológica” no final do XIX. E foi através da navegação buscando a ligação da Bacia Amazônica com a do Prata, que Couto estabeleceu um “arco civilizatório tupi-guarani-nhengatu”, de acordo com Machado (2000, p. 72). Tendo a descrição da paisagem – que incluía a figura do bom selvagem no contínuo da natureza – sob sua visão mítico-nostálgica assumindo um caráter de fonte de uma identidade, como território de construção do ser brasileiro.

São imagens fortemente carregadas de emoção, a ocasionar expansões do coração, sentimentos de devaneios melancólicos, próprios de uma percepção romântica da natureza decalcada tanto do ufanismo nativista da época quanto da construção da prosa romântica brasileira. (MACHADO, 2000, p. 72)

Apesar de descrever a paisagem exaltando a grandeza e pureza de cenas originárias, concebia a imposição do progresso, da integração inexorável. E representava assim, de acordo com Machado (2000), os esforços das elites, em nome do progresso e proveito próprio, em integrar o Brasil aos quadros da expansão capitalista-imperialista do período. E a pesquisadora sugere ainda um relativismo em Couto, pois por trás da figura do herói civilizador restava a “angústia da identidade, das permanências e impermanências, das transformações rápidas, da perda dos valores tradicionais, do valor da história, do correr do tempo que a tudo desfaz, implacavelmente” (2000, p. 74).

Nas excitações cerebrais que resultam de nossas paixões e nos desgostos que sentimos ao vermo-nos contrariados nada há que acalme mais prontamente o espírito do que a comparação da pequenez de tudo quanto nós e até a própria humanidade podemos fazer em comparação com o que faz a natureza. (MAGALHÃES, 1998, p. 237)

Couto buscou sua própria imortalidade em seus feitos e obras, e assim se dedicou à criação dos mitos da pátria, “baseado na mitologia romântico-nacionalista que lançava o indivíduo na busca de sua face na história, tentou encarnar ele próprio a figura do herói civilizador” (MACHADO, 2000, p. 76).

4.3 Movimentos precedentes na literatura “do índio” – alguns embates

Seguindo a trajetória delineada por David Treece dos *Exilados, aliados, rebeldes* (2008), compreendemos um movimento precedente que deu início na literatura e como tal, na invenção de uma tradição para o país recém-independente. O indianismo oitocentista e seus antecedentes do tema na literatura colonial são considerados a partir dos movimentos históricos, políticos e sociais do período. Wagner Camilo, ao apresentar o livro, pontua as fases apresentadas por Treece acompanhando cada imaginário pensado e atuado nesse outro momento de colonização. Assim, do índio como *vítima* do colonizador, entre 1835 e 1850,

este passa a ser figurado como *aliado* em benefício do conquistador, de 1850 a 1870, e na formação da civilização brasileira centralizando “novos e velhos interesses, liberais e conservadores”, como resenha Camilo, sendo o índio entre 1870 e 1888 um *rebelde* relativizando todos os modelos figurados e idealizados nos cânones literários.

Treece baseia sua tese apontando o paradoxo da invenção de uma tradição que encobre o domínio e extermínio dos povos originários, ressaltados por ele logo de saída:

Durante os quatro séculos entre a conquista do Brasil, em 1500, e o início da Primeira República, a população tribal indígena do território sofreu um processo destrutivo de proporções genocidas, caindo de cerca de 5 milhões ou mais para 100.000 até a virada do século vinte. (TREECE, 2008, p. 11)

O perfil destacado dos índios na tradição de pensamento nacionalista formava-se a partir de uma “mitologia integracionista” que reforçou a “pacífica” assimilação política, social e econômica. Utilizando-se em grande medida do “*mito de uma identidade indígena*” assimilada como pedra angular étnica da autoimagem cultural do Brasil – a argamassa simbólica do processo de colaboração social e racial pelo qual foi sendo construída a nação”, segundo Treece (2008, p. 12).

Nesse contexto, portanto, se torna ainda mais notável que, durante os anos decisivos da emergência e consolidação do Estado-nação brasileiro, de fins do século dezoito ao último quarto do século dezenove, seus escritores, artistas e intelectuais tenham celebrado a história e as tradições dos povos indígenas no movimento de nacionalismo cultural mais coerente, durável e influente antes do Modernismo: o indianismo. (TREECE, 2008, p. 13)

Assim, dos poemas épicos, *O Uruguai* e *Caramuru*, da segunda metade do século XVIII à sua expressão dominante no Romantismo, estas foram as representações do “índio” que ainda hoje pairam no imaginário do brasileiro. E isso decorre dos três fenômenos apontados por Treece do movimento indianista: “a história da política indigenista oficial, a identidade sociopolítica contraditória do Estado-nação brasileiro e a construção de um índio ficcional no imaginário nacional” (2008, p. 14).

A literatura como um “discurso em evolução” utilizou-se de mitos para (re)velar processos de colonização e construção da nação, com marcas e ressignificações culturais enraizadas em nosso devir ser brasileiro. E da mesma forma o fenômeno indianista representa

um movimento cultural e intelectual intrinsecamente ligado às correntes políticas e ideológicas de seu tempo, tendo em si múltiplas vozes, muitas vezes contraditórias, de um discurso coletivo, como ressalta Treece (2008). Para Antonio Candido, “o indianismo serviu não apenas como passado mítico e lendário (à maneira da tradição folclórica dos germanos, celtas ou escandinavos), mas como passado histórico, à maneira da Idade Média” (1962 apud TREECE, 2008, p. 18). Assim, como pontua Treece, de um lado o “índio ficcional da imaginação romântica”, de outro, “as comunidades tribais contra as quais o Império declarou guerra repetidamente, desde suas origens” (2008, p. 18).

Dado relevante e fator de influência se destaca quanto a esse índio romântico ser tão próximo dos cavaleiros medievais europeus “transplantados para o Novo Mundo na íntegra, com todos os arreios do código cavalheiresco de comportamento e ética”, como discorre Treece (2008, p. 19) – comportamento e ética presentes na forma como são apresentadas as lendas de Couto de Magalhães.

O indianismo representa, no processo histórico da literatura brasileira, uma de suas etapas mais características, pois. Está longe de ser falso, conforme parece aos investigadores superficiais. É a manifestação de uma sociedade de senhores de terras, de regime de trabalho servil, em que apenas se esboça a classe intermediária. Nesse sentido, corresponde plenamente aos traços essenciais daquela sociedade. É a sua criação específica. Utilizando velhas ideias e conceitos seculares, traduz em termos do século XIX e em linguagem literária, o que existe de mais caracterizado no meio brasileiro. (SODRÉ, 1969 apud TREECE, 2008, p. 23)

O indianismo – nesse momento sob regime do processo civilizatório –, segundo Machado de Assis, que reconhece e admira a importância desse movimento, foi uma contribuição fundamental do Brasil à literatura ocidental, foi a espécie mais vibrante do gênero romântico:

Algum tempo, foi opinião que a poesia brasileira devia estar toda, ou quase toda, no *elemento indígena*. Veio a reação, e adversários não menos competentes que sinceros absolutamente o excluíram do programa de literatura nacional. São opiniões extremas que, pelo menos, me parecem discutíveis. [...] Direi somente que, em meu entender, tudo pertence à *invenção* poética, uma vez que traga os caracteres do belo e possa satisfazer as condições da arte. Ora, a índole dos costumes dos nossos aborígenes está muita vez neste caso; [...]. (ASSIS apud VERÍSSIMO, 1915, p. 423)

Muitos discursos históricos e sociais foram construídos para anular as raízes e contribuições dos povos tradicionais. E assim como cada língua e cultura em contato, identidades e territorialidades se redesenharam.

Eduardo Navarro, sobre as “peculiaridades entre as epopeias coloniais do Brasil”, contribui com a dimensão de tais obras:

Vemos acima os germes da Revolução próxima que fundaria simbolicamente o Ocidente, a grande Revolução Francesa, para cuja eclosão contribuiriam poderosamente os textos acerca do índio brasileiro que, desde Jean de Léry e André Thevet, eram lidos na França pela geração ilustrada que teria o papel de formular as novas concepções acerca do mundo e do homem que abalariam a antiga ordem monárquica. (NAVARRO, 2006, p. 42)

Como os decretos do Marquês de Pombal (1755) não garantiram liberdade alguma nem impediram a escravidão dos indígenas, a “troca” injusta da faina dos povos da terra com os colonos apenas fez com que as “raças tristes” que compuseram o Brasil fossem cada vez mais apagadas e subordinadas ao Império. E o breve relato de Padre Vieira, um século antes, demonstra que agora esses índios passaram apenas a ser uma única raça, inferior sempre, mas uma raça brasileira a serviço dos ‘vencedores’:

Os índios são os que fazem as canoas, as toldam, as calafetam, os que as velejam, os que as remam, e muitas vezes, como veremos, os que as levam às costas, e os que, cansados de remar as noites e os dias inteiros, vão buscar o que hão de comer eles e os portugueses (que é sempre o mais e o melhor); os que lhes fazem as casas, e se há de marchar por terra, os que lhes levam as cargas e ainda as armas às costas. Tudo isso fazem os tristes índios sem paga alguma [...]. Ao provincial do Brasil. Maranhão, 1654. (*Cartas*, vol. I, p. 361)

O esforço do Marquês de Pombal era retirar os indígenas da tutela dos jesuítas para que, sendo educados em escolas leigas, eles aprendessem o português, tornando-se membros “livres e plenos” da comunidade luso-brasileira, casando-se e formando a família que trabalharia nas fazendas ou ofícios e cooperaria no complexo deslocamento de povoações, da colonização e da defesa do território brasileiro.

Ainda segundo análise de Navarro, pode-se ver que entre os selvagens e a civilização não há uma “ruptura nem uma solução de continuidade”. A, digamos, antropologia desses

autores, de conteúdo iluminista, “prefigurando o darwinismo social” (NAVARRO, 2006, p. 43), vê o estado selvagem como aquele em que o homem civilizado já esteve.

Assim, o fato que envolve a figura do índio na literatura deve ser tomado a partir da condição contemporânea do índio como uma questão política, “envolvendo historiadores, estadistas e escritores, inclusive muitos indianistas, em debate prolongado e, com frequência, apaixonado”, de acordo com Treece (2008, p. 25).

Para além de um período de épicos, Treece sustenta que o indianismo romântico surge do “declínio da economia de exportação de minérios”, e que as obras indianistas do final do século XVIII expressavam respostas diversas à estratégia de desenvolvimento agrário protocapitalista para a Amazônia, com a escravidão indígena em um momento de expulsão dos jesuítas e “conflito histórico entre o Estado imperial, a Igreja católica e a Colônia” (2008, p. 27-28).

Assim, após consolidação da independência brasileira, o “experimento republicano” passou por prolongado conflito civil e instabilidade, não sendo indiferente às populações indígenas, ao contrário, seguiu-se em um período de seu extermínio indiscriminado. No entanto, a literatura relegou o índio a um *passado mítico*, sobrevivendo “no presente apenas enquanto tradição épica numa memória popular fictícia” (TREECE, 2008, p. 28). E apesar de essa relevância do tema indianista ter ficado assim reafirmada, a representação do índio como “mero símbolo da independência nacional já parecia talvez ter esgotado a sua utilidade” (idem, p. 30). E junto a “esse mito está o outro grande tema da literatura indianista associado a Alencar: a miscigenação” (idem, p. 32). Explicitando aqui movimentos de interesse já discutidos quanto à “integração harmoniosa de raças, classes e culturas”, como bem define Treece.

O índio não é mais destruído ao encontrar-se com o invasor colonial, de modo a afundar-se num passado mítico ou histórico; pelo contrário, ele sobrevive no futuro como uma força moderadora e democratizante no interior do ser social e psicológico do Brasil moderno. (TREECE, 2008, p. 32)

Os escritos indianistas do final do Império foram se distanciando “do idealismo mítico dos românticos para dedicar-se a uma descrição mais sensacionalista do *caboclo*, ou índio destribalizado”, como bem aponta Treece (2008, p. 33).

4.4 O nacionalismo na literatura

Com o objetivo de refletir alguns aspectos que envolvem o debate crítico sobre a retomada da discussão do nacionalismo na literatura e nas ciências no período de transição do Romantismo para o Realismo no século XIX, ressaltou-se a necessidade e imposição de se delimitar um perfil nacional, como vimos, capaz de garantir ao chamado elemento nacional, os indígenas e mestiços, um valor geográfico e histórico.

Neste momento, pela análise do contexto intelectual brasileiro nas últimas décadas do século XIX discutida por Silveira (2009), em que o debate entre os românticos e os cientificistas estava em especial relevo, José de Alencar se mostra representativo nessa “crise da poética romântica”. O cenário literário brasileiro, com público leitor restrito e “grau de pessoalidade que as controvérsias intelectuais assumem” (SILVEIRA, 2009, p. 23), é então palco para obtenção de capital social e simbólico. E Alencar, intitulado como *O inimigo do Rei* em uma de suas atuais biografias (NETO, 2006 apud SILVEIRA, 2009), foi alvo de tais disputas intelectuais, tendo os autores do cientificismo do final do XIX tecido diversas críticas às ideias filosóficas, padrões de representação e de ficcionalidade provindos de seu ideário romântico ‘nativista’.

Assim, é justamente nas três últimas décadas do século XIX que esses autores ganham força pelas ciências, destacando a influência direta do movimento da Geração de 1870 ou de Coimbra, em especial defesa à literatura realista. Antonio Candido ao analisar tais críticas releva pontos como

[...] falta de fidelidade [...], abuso das situações pouco naturais, a idealização dos tipos; Alencar é para ele [Távora] um homem de gabinete que escreve o que não conhece, quando a tarefa do escritor é *observar de perto a realidade que procura transpor*. As suas considerações constituem o primeiro sinal, no Brasil, de apelo ao *sentido documentário* das obras que versam a realidade presente. (CANDIDO, 2006, p. 679)

A literatura passava assim por mudanças significativas quanto a seus critérios de verdade e padrões de representação, e dos escritores exigiam-se conceitos científicos que serviam de base a projetos que estavam determinando os passos da então nação brasileira.

Isso expõe a real dimensão desse modelo de “romance indígena”, pois ainda que insira o indígena nas obras, este é tido sob uma releitura bastante pessoal e problemática da cosmologia dos povos originários. E é nesse momento que a questão da descrição científica se põe com atraso político, social, científico. A partir do ponto de vista de Silvio Romero – que afirmou que o índio não era um brasileiro e buscou sua eliminação física e simbólica nesse período da história do Brasil –, observamos tais paradigmas passados pelos românticos:

Na política, é um mundo inteiro que vacila. Nas regiões do pensamento teórico, o travamento da peleja foi ainda mais formidável, porque o atraso era horroroso. Um bando de ideias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte. Hoje, depois de mais de trinta anos; hoje que são elas correntes e andam por todas as cabeças, não têm mais o sabor de novidade nem lembram mais as feridas que, para as espalhar, sofremos os combatentes do grande decênio: Positivismo, evolucionismo, darwinismo, crítica religiosa, naturalismo, cientificismo na poesia e no romance, folclore, novos processos de crítica de história literária. (ROMERO, 1926 apud SILVEIRA, 2009, p. 24)

Essas principais correntes teóricas citadas por Romero como combatentes não deixaram de influenciar as letras nacionais – alterando essencialmente as pretensões dos escritores quanto à observação e análise da sociedade a ser retratada. Euclides da Cunha é importante exemplo de um “alto estilo” de escrita que se preocupou com a produção intelectual sob o ponto de vista estilístico/literário e científico, como remarca Silveira (2009, p. 25). O movimento do Naturalismo prezou por uma metodologia na análise da natureza e da sociedade considerando-se modelos científicos de observação.

Entretanto, pelo fato de a literatura então se embasar na realidade observada, escritores dessa época deixaram o imaginário construído em torno do *índio* e do *caboclo* com seus mitos e lendas, sempre tomados como símbolos guerreiros, figuras alheias, exóticas –, agora sendo descritos como parte da composição étnica do “povo brasileiro”.

O meio deixava de ser descrito como fonte de inspiração edênica, passando a ser um fator mesológico e climático de influência decisiva no tipo de civilização que seria construída nos trópicos. (SILVEIRA, 2009, p. 25)

A observação metódica, ou a “arte da investigação científica” como ressaltou Silveira (2009) sob contribuição do historiador e fisiologista Claude Bernard, é base para o raciocínio

da escrita, e se os dados ou fatos são mal interpretados o resultado é falso por consequência. Tal preocupação metodológica do Naturalismo prezava então pelo fiel reflexo da sociedade em questão levando em conta a ciência e a estética para a composição das obras literárias no final do XIX.

No entanto, o foco aqui é ressaltar o quanto tais correntes e disputas intelectuais se fizeram fundamentais na linha a ser seguida, não mais pelos clássicos e românticos, não mais pela “premissa de um índio mítico”, como discute Silveira (2009, p. 27), mas com a preocupação etnográfica de escritores das ciências nacionais que também compuseram o *corpus* literário, histórico e científico rumo à então modernidade por vir. A exemplo, como apresenta Silveira (2008), Haroldo de Campos observa a influência de Oswald de Andrade com o texto de Couto de Magalhães:

Oswald de Andrade soube pinçar com olho agudo, no repertório de Couto de Magalhães (*O Selvagem*), um poema lírico tupi, virtualmente “pré-concreto”: Catiti catiti/Imara Notiá/Notiá Imara/Ipeju, que engastou no seu “Manifesto Antropófago”, de 1928. Que esse lance certo de poética sincrônica, desferido pelo poeta pau-brasil, nos anime a empreitadas garimpeiras de mais fôlego e abrangência. (CAMPOS, 2000 apud SILVEIRA, 2008)

E apesar de esses elementos indígenas terem tido mais luz na modernidade, a “língua literária nacional”, como apresenta Haroldo de Campos (2004, p. 129), que se construiu ainda assim se utilizou apenas superficialmente de um fundo ritual do mito e da lenda, ao narrar o indígena e sua história como mais um personagem fictício, folclórico, do povo brasileiro – afastando-o histórico e socialmente e esvaziando o poder e significação de cada palavra e cada narrativa dos povos indígenas a serem miscigenados em prol do português reafirmado. “De fato, preencheram eles o importante papel de *construtores dos mitos da nacionalidade*, tornando-se assim os nossos mitógrafos”, como bem os resume Helena Machado (2000, p. 65).

Esperava-se que a criação literária “brotasse do folclore brasileiro a sua expressão literária, que em seu entendimento só poderia surgir como mito de origem, como linguagem simbólica”, segundo Silveira (2009, p. 27). Entretanto, esse retorno às origens não dizia respeito a reencontrar o paraíso perdido – ou a Terra sem Mal, não mais a busca pelo mundo desse outro, o nativo, mas a busca de inseri-lo como nação, ou seja, na mão de obra sob a

forma de exploração e devastação nessa nova invasão do Norte brasileiro. O indígena aqui surge como um dos personagens das matrizes de uma certa história do Brasil, e ao mesmo tempo como fora da própria história.

E na literatura esse nativo, esse selvagem passa a ser um tema nacional. Joaquim Nabuco – abolicionista e contrário ao movimento literário que inseria a cultura indígena como tema na literatura do Novo Mundo –, por exemplo, critica Alencar por sua escola de pensamento ultrapassada, dando “provas claras de achar um equívoco insistir nas demarcações identitárias, como a língua nacional e a representação do indígena” (idem, p. 28). Alencar pode ser tido assim como ambíguo em sua defesa dessa criação de uma identidade nacional, pois anulou as diferenças linguísticas, culturais e sociais dos povos originários, romantizando-os e igualando-os em um estereótipo do *índio* que perdura até hoje. E vemos que suas obras, *O Guarani* e *O sertanejo* tidas como literatura histórica, e *Iracema* e *Ubirajara*, como literatura indianista, são construídas – mesmo baseado em suas leituras de gabinete em que buscou compreender o pensamento do indígena – a partir de sua invenção indianista, sob estrutura fabular, apresentando os contos cada vez mais folclóricos, e com o “herói ao sabor homérico”, de acordo com Silveira (2009, p. 30). Os indígenas das obras de Alencar não são os índios que viviam e eram aniquilados na mesma época do escritor.

Haroldo de Campos (2000) apresenta além dessa vertente alencariana, com estrutura poética e fabular do folclore e das lendas brasileiras, uma outra do indianismo oitocentista, em que publicações de cunho etnográfico da cultura dos índios brasileiros como *Ierê a Guanã*, do Visconde de Taunay, datada de 1874, e *O selvagem*, de Couto de Magalhães de 1876, mostraram-se mais “verdadeiras” e de contribuição mais valorosa para as ciências nacionais. Assim como se mostraram mais preocupadas na experiência de campo para a descrição e registro realistas e científicos dos costumes indígenas. Entretanto, discute-se aqui até que ponto realmente essas duas vertentes se afastam, pois estas últimas obras também são embasadas em retóricas e observações próprias ao olhar ocidental, e, mais ainda, ao olhar do colonizador.

Em tais obras podemos avaliar em que ponto realmente se encontram as remarcas sob perspectiva do indígena, mas sim “a perspectiva é sempre a do protagonista, o branco”, como bem traz Silveira a respeito da análise de Lúcia Sá sobre as *Literaturas da Floresta* (2013).

Se Alencar se utiliza de metáforas e descrições estilísticas romantizadas, por um lado isso proporciona uma integração do personagem à paisagem, à situação como um todo, colocando o leitor mais próximo a tal contexto, mesmo que ilusório, fictício. Já a descrição de Taunay apenas informa o leitor, não o trazendo para junto à obra.

Já, se tomarmos *O selvagem*, os interesses pragmáticos de Couto de Magalhães, discutidos anteriormente, envolviam uma lógica civilizadora, o conhecer para civilizar, e sua interpretação relativista é notória em cada descrição e julgamento quanto ao “silvícola” – mesmo que sua língua e cultura o tenham interessado tanto. Assim, tais estudos registrados sobre as culturas do *selvagem* pretendiam incorporá-lo ao conceito de civilização para o então desbravamento do território *brasileiro*.

Desde que o selvagem possui, com a inteligência da língua, a possibilidade de compreender o que é civilização, ele a absorve tão necessariamente como uma esponja absorve o líquido que se lhe põe em contacto. (MAGALHÃES, 1975, p. 27)

Desde os autos teatrais de Anchieta, o poema *Caramuru* (1781) de Santa Rita Durão, e avançando a obra épica *A Confederação dos Tamoios* (1856) de Gonçalves de Magalhães e as obras aqui analisadas mostram que a presença do índio na literatura marcou a formação da identidade nacional, o que foi referendado por Gonçalves Dias e José de Alencar. Os índios foram imaginados e narrados como modelo de brasilidade, sendo cantados em prosa e verso.

Assim, vemos dois pensamentos polarizados quanto a essa “literatura indígena” com certa pretensão de se tornar literatura brasileira, como pontua Treece:

Sem dúvida quem estuda os dialetos selvagens, a religião grosseira, os mitos confusos, os costumes rudes de nossos indígenas, presta um serviço à ciência, e mesmo à arte. O que porém é impossível, é querer-se fazer dos selvagens a raça, de cuja civilização a nossa literatura deve ser o monumento. (COUTINHO, 1965 apud TREECE, 2008, p. 284)

Afrânio Coutinho discorre então sobre duas figuras representantes das então filosofias da civilização brasileira: “uma corrente ‘brasilista’, que, embora sem ignorar sua ancestralidade europeia, voltava-se para uma realidade nova e peculiarmente brasileira [...] e

outra de perspectiva ‘ocidentalista’, expressando uma identificação contínua com as raízes europeias do país”, em prol da classe dominante, do branco, segundo Treece (2008, p. 284).

De um lado, havia aqueles, como Capistrano de Abreu, Araripe Júnior e Couto de Magalhães, que, embora modificassem a imagem tradicional do índio à luz da imigração e da evidência do contato com a sociedade branca, permaneciam essencialmente fiéis à noção alencariana do nacionalismo mestiço e indigenista. De outro lado, Sílvio Romero e José Veríssimo retomaram o conceito de miscigenação como um processo eugênico contínuo, cujo resultado inevitável seria a assimilação de um novo tipo nacional branco de predomínio europeu. (TREECE, 2008, p. 285)

A literatura nesse ínterim reflete e afirma o que as hipóteses científicas e políticas queriam comprovar, estando a serviço da nova formação de uma nação com um novo caráter, assim, se tais disputas intelectuais se dão é de se ter em mente que as mesmas discussões se davam quanto a caracterizar a sociedade e sua política, mas muito além se davam todas sem considerar realmente, sem dar voz aos que estavam sendo objetos e temas dessas escritas, estes grupos indígenas obrigatoriamente prestes a serem ‘transformados’ em cidadãos brasileiros.

Assim, o tempo histórico que a literatura traz em si mesma é elemento fundamental na tomada de fontes históricas, em que a literatura se relaciona como elemento de pesquisa historiográfica, e como elemento de formação intelectual do país. E foi nessa configuração do caráter do povo brasileiro que os estudos sobre os indígenas ressaltaram uma sensibilidade especial do homem primitivo para o mundo natural, contendo o que era “autenticamente ‘brasileiro’ no caráter nacional, pois expressava a resistência nacionalista da cultura popular à influência colonial opressora de Portugal”, segue Treece ressaltando:

Os contos populares brasileiros, argumentava [Capistrano de] Abreu, eram invariavelmente “inspirados pelo desdém do opressor”, desmentindo a noção de um complexo de inferioridade com respeito ao poder colonizador. Tendo isto por base, ele fez a alegação bem implausível de que o movimento romântico indianista tinha suas raízes na literatura popular. (TREECE, 2008, p. 291)

Observar esse processo de formação do caboclo, tido como “‘índio semicivilizado’ contemporâneo do sertão” (idem), do povo amazônico enfim nos revela a contribuição dos

índios à identidade local em um processo histórico violento, em que conhecimentos foram repassados oralmente de uma geração à outra em vários campos do saber como medicina, biologia, agronomia, religião, festas e rituais. Os saberes indígenas acabaram legando alternativas de sobrevivência nos trópicos, transmitindo-nos inventos adaptativos que desenvolveram em milhares de anos, concretizados nos métodos de plantar, caçar, pescar e preparar alimentos. E esse patrimônio documental permite identificar a contribuição indígena na configuração da paisagem (material e imaterial) no passado e no presente.

4.5 A pacificação humanitária do selvagem

Como representante da perspectiva contrária à que Nabuco apresentou quanto à disputa de fronteiras entre o Brasil e a Grã-Bretanha, em que casos de crueldade e trabalho forçado aos índios do Alto Rio Negro e Alto Rio Branco eram defendidos sob o argumento de que a eles não se reconhecia a detenção de nenhuma soberania política e, portanto, não se alegava “nenhum título legal da terra que ocupavam e nenhum direito ao controle sobre a transferência de tal título para a nação colonizadora”, como aponta Treece (2008, p. 285); Couto de Magalhães, “polímato, explorador, empresário, estadista e autor do estudo linguístico e etnográfico *O selvagem*” (idem, p. 286), representa o viés conciliatório de “pacificação humanitária e de integração do índio à sociedade nacional” (ibidem).

Tal obra de Couto foi um empreendimento intelectual e político bem peculiar, relatando junto a uma história de migrações pré-conquista “a cultura tupi e dos mitos zoológicos e seu curso de língua tupi-nheengatu, naquele tempo ainda muito falada pela região amazônica” (TREECE, 2008, p. 287). Sua obra é portadora de um imenso valor etnográfico ao passo que este explorador estava sempre atento ao registro não só da língua dos índios, mas também de sua gestualidade, reações, onomatopeias e inclusive do momento em que havia o silêncio. A ênfase de Couto quanto à utilização do nheengatu nos permite discutir os aspectos sociais da linguagem e a importância que a língua passou a ter nas discussões que versavam sobre a construção da identidade nacional, bem como sobre os projetos de catequese e civilização dos índios, como já abordado. Sendo relatado por vezes

que os indígenas tinham uma maneira peculiar de se contrapor a esse projeto de “civilização” tentando tirar proveito de acordo com seus interesses.

Assim, as histórias em *nheengatu* que Couto apresenta podem ser tidas como tentativa de traduzir as lendas indígenas para o mundo dos brancos, procurando evidenciar que seus povos tinham regras familiares, preceitos morais, em muitos casos próximos às regras que norteavam a família cristã, sendo assim dignos representantes da identidade nacional. E sob olhar folclorista, a preocupação na busca da pureza original estava ligada à preocupação em identificar no “popular” a “autenticidade” da cultura, traduzindo para o mundo do branco as crenças dos indígenas tais como Anhangá, Jurupari, Curupira e Tupã.

Sua crença, ainda, no potencial cultural do índio representava um avanço importante relativo às noções um pouco abstratas de “integração” e “civilização” que foram defendidas até ali pelos românticos indianistas. Além do mais, os métodos que ele propunha para a assimilação das comunidades tribais na sociedade nacional eram igualmente novos e progressistas. No capítulo de *O selvagem* intitulado “Assimilação do selvagem por meio do intérprete”, encontramos uma das declarações mais explícitas de fé positivista na perfectibilidade das culturas primitivas através do contato com civilizações superiores, uma crença que iria levar à fundação, em 1910, da primeira agência indigenista oficial, o Serviço de Proteção ao Índio (TREECE, 2008, p. 288)

Oposto ao sistema de aldeamento, segundo Treece, Couto propunha, em vez de reunir as tribos e ensinar-lhes os métodos do branco de cultivo, “pacificar tribos hostis em seu próprio território por meio de três instituições: o assentamento militar, como posto avançado de colonização e primeira linha de contato; o intérprete, que deveria fazer parte de um corpo treinado e organizado de profissionais; e o missionário, que completaria o processo de assimilação” (2008, p. 288). E assim como Cândido Rondon, esses soldados cientistas retomam o princípio de “pacificação” sistemática, “porém humana, utilizando como meio as próprias línguas dos índios, ele instaurou uma nova era nas relações entre a sociedade brasileira e as populações indígenas” (idem, p. 289).

E a importância do intérprete traduz bem essa pacificação, em que Couto se inspirou no método de Ollendorff, que garantia ensinar a ler, escrever e falar qualquer língua em seis meses, para adaptar os diálogos em *nheengatu* às necessidades dos viajantes do interior do Brasil, “procurando familiarizar o leitor com as palavras que lhes seriam úteis em suas

relações com os indígenas (Magalhães, 1940, 93)”, como nos explicita Henrique (2003, p. 6) em sua dissertação.

Como houvesse empregado quase todo o ano de 1873 em estudar a forma amazônica da língua tupi, com a qual consegui familiarizar-me, achei-me preparado com o principal e mais indispensável instrumento para observação de muitos que, entendendo com aquilo que cada povo tem de mais íntimo, escapam quase completamente à observação dos viajantes, enquanto não puderem falar a língua do selvagem. (MAGALHÃES, 1975, p. 105)

A base evolucionista presente nessa importância do estudo das línguas e crenças tupis quer revelar um pensamento não apenas da raça americana, mas de todas as raças, ao mesmo tempo quer registrar sua “literatura”, como a “*mitologia zoológica na família tupi-guarani*” sob modelo salvacionista:

O que venho, pois, trazer ao conhecimento desta associação são curiosas páginas de uma literatura que daqui a alguns anos terá desaparecido, porque ela não se conserva em monumentos escritos, e sim na tradição dessa pobre raça aborígine que, pela inflexível lei da seleção natural, há de estar daqui a alguns anos perdida e confundida dentro da nacionalidade brasileira. (MAGALHÃES, 1975, p. 106)

O salvacionismo apresentava-se em diversas entrelinhas, como sobre a “herança biológica” e a “herança psicológica” do mameluco – “quando se tratava de definir os costumes e hábitos populares como filhos do passado colonial”, de que trata Henrique (2003, p. 23-24), faziam que se acreditasse em conceitos que deveriam ser corrigidos, e assim somente por meio da educação que se poderia “livrar índios e mestiços desta ‘herança psicológica’ negativa que os tornava ‘indiferentes ao futuro’” (idem, p. 24).

A “aclimação” de que trata Couto refere-se e reflete o pensamento em prol da miscigenação, em que num primeiro momento “o indígena seria o precursor do branco, o desbravador das terras virgens a enfrentar os atropelos de um clima hostil que o branco não suportaria”, e que apenas depois que o “branco europeu começasse a cruzar seu sangue com o do indígena ou do mestiço seu descendente, através da mestiçagem, é que ele estaria apto ao desbravamento das terras virgens. Os índios seriam *naturalmente ‘aclimados’*” (HENRIQUE, 2003, p. 27).

Relativizando culturas, Couto observou que os selvagens já passados pelo processo de cruzamento garantiam certos tipos de trabalho e sociedade: “O índio e o branco produziram uma raça mestiça, excelente pela sua energia, coragem, sobriedade, espírito de iniciativa, constância e resignação em sofrer trabalhos e privações; é o *mameluco*”, entretanto “estas boas qualidades morais são compensadas por um defeito quase constante: o da imprevidência ou indiferença pelo futuro” (MAGALHÃES, 1975, p. 63).

O branco no meio das florestas, com os confortos de sua civilização, é tão miserável como o tapuio em nossas cidades com seu arco e flecha. (MAGALHÃES, 1975, p. 69)

Assim, coube aos indígenas o trabalho referente ao seu “estágio de civilização”, sendo a indústria pastoril e extrativista, e ao branco, “avançado”, as tarefas intelectuais. E como atribui Couto, “o cruzamento destas raças, ao passo que misturou os sangues, cruzou também (se nos é lícito servirmo-nos dessa expressão) a língua portuguesa, sobretudo a linguagem popular” (MAGALHÃES, 1975, p. 64). Demonstrando Couto por toda sua obra que, além do sangue cruzado, o selvagem era passível de “aperfeiçoamentos morais”, um de seus argumentos que ele buscou identificar nas lendas indígenas, como veremos mais adiante.

5. José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898)

Recém-formado pela Faculdade de Direito, Couto de Magalhães rascunhou dois episódios – “Um episódio da história pátria (1720)” (Magalhães, 1862) e *Os guaianás – Conto histórico sobre a fundação de São Paulo* (Magalhães, 1902 [1860]), de acordo com Machado (2000, p. 66) – que ganharam notoriedade e lhe propiciaram a entrada como sócio do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil, o político, militar, advogado, escritor e folclorista Couto de Magalhães publica, o que depois compilaria em uma só obra, *O selvagem* (1876), seu “Ensaio de Anthropologia, Região e Raças Selvagens” em 1873 (p. 359), na Revista Trimestral do Instituto. Partindo do “grande sertão interior” com os tópicos:

*A região dos selvagens. Diversos roteiros para
ir da foz do Rio da Prata á do Amazonas pelo
interior. A região da Prata. A região do divisor
das aguas. A região do Amazonas.*

A obra *O selvagem*, encomendada pelo imperador Pedro II e exposta na Exposição Universal da Filadélfia, nos Estados Unidos, em 1876, apresentou-se em duas partes: a primeira, com o curso da língua geral segundo Ollendorff, compreendendo o registro escrito de 23 lendas em tupi e traduzidas para o português; e a segunda tratando das “origens, costumes, região selvagem, método para amansá-los por intermédio de colônias militares e do intérprete militar”. Categorias presentes como linguagem, raça, mestiçagem, sangue eram preocupações constantes quanto ao futuro do país.

A discussão antropológica de Couto exemplifica um momento nacional de desenvolvimento civilizatório dessa área, a partir da perspectiva das “sciencias positivas”, as quais, diz ele, “exigem antes de tudo um laboratorio”, que vem a ser “penetrar na parte mais escusa e ínvia d’esse grande museu de historia natural chamado interior do Brasil” (idem).

Seu caráter romântico, sob visão corrente até hoje, percorre toda reflexão desse ensaio, como segue: “Uma viagem d’essas, aqui ha alguns annos atrás, seria reputada temerária, alguma cousa semelhante ás viagens de Livingstone para descobrir as fontes do Nilo” (1873, p. 360). Porém as incursões pelo país não se deram de forma aleatória, tampouco em uma busca de habitar esse paraíso perdido, e sim, de acordo ainda com Ferreira (2006), por meio de projetos de colonização do interior, suscitados e patrocinados pelo IHGB, órgão este sob um “consenso axiomático” de que o indígena era um ente degenerado, como já abordamos.

Como fundar um contrato social com seres degenerados, como interiorizar a civilização contornando-se as “‘ruínas de povos’, como trazer à ‘comunhão brasileira’ tantos ‘inimigos internos’?”, seguindo com tais questionamentos, Ferreira explicita que os tupis, particularmente, foram vistos como detentores de uma antiga civilização que, ao migrar do Norte do continente americano e dos Andes, degenerou-se em razão “do clima tropical, da antropofagia e da miscigenação com raças mais primitivas” (idem). Disso resultou, em alguns casos, a recusa em estabelecer com os indígenas tal pacto social, e mesmo, em casos mais extremos, justificou o extermínio desses povos – de acordo com importantes fontes, como Varnhagen e Gonçalves Dias.

Se por um lado, Couto de Magalhães iniciou sua trajetória política frente a um “altivo tuxaua que mal pronunciava algumas palavras do Português”, segundo no relata Henrique (2003, p. 41), em que este vai junto a uma comitiva de índios reivindicar “seus dois filhos que foram violentamente arrancados para servirem de marinheiros” para Couto, o então novo presidente da Província do Pará (1864). Ainda segundo Henrique, “o presidente não pensou duas vezes: os dois garotos indígenas foram dispensados, para a alegria da comitiva que pôde, então, retornar para sua aldeia” (2003, p. 41). Comentando o episódio, Couto afirma que:

[...] para mim a ação do estado a respeito dos índios se deve limitar a punir os crimes que contra eles forem praticados; tudo quanto diz respeito a eles, querer submetê-los à legislação, organizá-los com as bases da nossa sociedade, são absurdos que só entram na cabeça de quem não tem visto o que sejam os índios, e de quem não sabe o resultado de todas essas medidas protetoras. (PARÁ, 1864 apud HENRIQUE, 2003, p. 41)

Por outro, era preciso eliminar o “obstáculo” que os índios representavam para a expansão da economia imperial, como apontou Manuela Carneiro da Cunha, no século XIX, “a questão indígena deixou de ser uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras” (1992, p. 133). E esse quadro se intensifica na Amazônia, com a intensificação da extração da borracha, onde “a ênfase vai recair sobre a conquista territorial, a segurança dos caminhos e dos colonos das frentes de expansão” (HENRIQUE, 2003, p. 43).

Couto de Magalhães atravessou praticamente os maiores *paraná*s do país, como o Rio da Prata, Paraná e Paraguay, o “divisor das águas no lugar denominado Bom Jardim”, as cabeceiras do Tocantins, rios Vermelho, e Araguaya, chegando ao Pará em 1864 – além de São Paulo e Minas, representando, “entre idas e vindas, a somma de 4,500 leguas viajadas pelo interior”, porém o que interessava no momento era a

[...] região do divisor das águas, cuja estrada, sendo de recente data, ainda não deu passagem a nenhum geographo que descrevesse esse imenso paiz, que na latitude sul de 15° a 16°, divide as duas maiores bacias fluviaes do mundo. (1873, p. 361)

Depois de descrever, inclusive com resumo ao final, indicações para roteiros de viagens em favor das rotas do comércio nacional, por exemplo, para “supprir-se a população de Cuyabá com guaraná, genero de que fazem um grande commercio na provincia, e que só o podem haver dos indios *Mauez* que o fabricam no Pará” (1873, p. 363). Com ‘aspectos’

geográficos (tomados a partir de *memorias e recordações* dessas viagens), o autor vai descrevendo como se dão as trocas, não só comerciais, por exemplo, ao dizer que eram “auxiliados nas cachoeiras [tendo de ser transpostas por terra] pelos índios *Apiacás*, tribu pertencente á familia *tupí*, de excellente índole, e amiga do trabalho, que fornece aos viajantes boa parte de mantimento que usam na viagem ajustando-se como pescadores e caçadores” (idem) – porém, seu olhar sobre os povos indígenas vem bem resumido nesta última fala, em que devem ser tomados por outro viés os conceitos de *tribu* e de *indio*. Ou seja, a principal justificativa de Couto de Magalhães para a publicação de suas obras era a utilização dos indígenas como elemento econômico.

Entretanto, não se pode desconsiderar as informações sobre as línguas e as histórias dos povos indígenas com quem este General foi encontrando e trocando pelo caminho, como os relatos transmitidos oralmente. E que ele traz, por exemplo, ao citar que seu piquete, “que accumulava as funções de piloto da minha canôa”, o cabo Figueira:

Entre duzias de historias referia elle que: uma noite indo em uma parada em Coimbra com officios ao Sr. Leverger (Barão de Melgaço), pousou na foz do Rio Negro no S. Lourenço; á meia noite, acordando aos gritos d’um seu camarada que se debatia n’agua seguro ainda por um braço a borda da canoa, elle cabo viu um enorme *sycurijú* que segurava o soldado por uma das espadas; o cabo deu-lhe tão certo machado, que conseguiu decepar a cabeça da serpente, salvando o seu camarada que, recolhido à canôa, veio ainda com a cabeça da cobra presa á espada. (1873, p. 374)

Em suas rotas em busca de mão de obra – e sob a preocupação com a identificação do que seria a verdadeira identidade do povo brasileiro –, apresenta também um levantamento etnográfico desse momento histórico, o que contribui no entendimento das migrações coloniais, como exemplo, Couto narra:

Acima da fronteira do Apa, para o norte, domina com diversos nomes a nação *Guaicurú*, ou índios *Cavalleiros*; um dos chefes – da subdivisão conhecida com o nome de *Cadiuéus* – o capitão Lapagate, foi-nos sempre de não pequeno auxilio na guerra, e de grande damno ás guarnições da fronteira paraguay do Apa. [...] De Corumbá para cima é o paiz dos *Guatós*, tribu de navegantes eternos [...] Desde que se entra em terra firme o rei do sertão é o indio *Coroado*. (1873, p. 375)

A partir de uma leitura mais ampla hoje, há de se relacionar tal fala sob a crítica de pesquisadores indígenas, como Daniel Munduruku e Gersem Baniwa, ressignificando a partir desses escritos que o Brasil nunca foi um país de índios como sendo uma tribo somente.

Em tom racista e nacionalista, em seus descritos constam os processos de miscigenação:

A raça branca alli está profundamente modificada pelo sangue negro e indígena. Dos povos do Brasil o cuyabano é o que mais se assemelha por seus caracteres physicos ao povo paraguay. Grandes cantores e amigos de dança como todos os povos proximamente unidos aos indígenas, elles não têm a indolencia de nossas populações mestiças; activos, laboriosos, emprehedores, são dignos dos paulistas que lhes descobriu o sólo. (1873, p. 377)

A descrição da paisagem realmente impressiona nos detalhes, sociais e geológicos. Estes últimos, porém, são dados que, sem muita problemática em sua leitura, fornecem importante relação da narrativa com a paisagem:

Desde minhas primeiras viagens que o aspecto massiço e a cor vermelha d'essas montanhas e rochas chamou minha atenção, porque esse genero de formação não é comum ao Brasil. [...] Foi só na ultima viagem que, vindo eu de Montevidéo para aqui com o naturalista inglez James Armstrong, [...] este deu-me alguns fósseis (madeiras petrificadas pela silica), e eu, com surpresa, vi então que havia passado mais de uma vez por um banco importante d'esses preciosos fragmentos da historia das revoluções da terra, banco tanto mais curioso, quanto elle indica, pelo que supponho, uma bacia de terrenos carboníferos. (1873, p. 380)

A linha de continuidade das tecnologias e dos próprios fabricos desses meados do XIX com os existentes hoje pode ser desenvolvida a partir de registros como: “Os *Tupís* do Pará pescam-n’o com a *sararaca*, flexa cujo dardo é unido á haste por uma linha comprida de tucum enrolada á mesma haste” (1873, p. 385) – sendo recorrente até hoje essa fabricação e uso da flecha.

Finalizando essa primeira parte, Couto de Magalhães nos resume como se dá sua busca descritiva e analítica em sua obra – não “como cousa certa, e sim como provavel”:

A montanha do Paredão, que deixei descripta, ficou ahi isolada no meio do *plateau* central para com seus grés vermelhos nos indicar a historia da formação dos valles do norte, assim como as inscrições runicas foram providencialmente conservadas para nos transmittir a memoria das primeiras emigrações da familia humana no começo dos tempos históricos.

Ao tempo da descoberta do Amazonas era a raça Tupí que predominava n'essas regiões, com o nome de Tupinambá. Por vestígios archeologicos de louça e outros artefactos, por vestígios de linguas, eis-aqui o meu modo de pensar respeito ás raças que povoam essa região. (1873, p. 387)

Realmente não era tão certa sua hipótese de “datar de mais de oitocentos annos, de tribus que desceram dos Andes”, a emigração dos *Tupinambás*, “que é quasi contemporanea da descoberta da America” (1873, p. 388), pois atualmente há outras análises correntes, com datações mais antigas, sobre a emigração Tupi na Amazônia, a partir de escavações arqueológicas nas últimas décadas, como demonstram novos achados pela equipe coordenada pelo arqueólogo Eduardo Góes Neves do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. E além de pouco embasado na história pré-colonial da região, esse autor está a favor e com objetivo do avanço da “civilização”, natural e socialmente, buscando garantir assim “a esse colosso sua integridade territorial”, que “parecerá agora utopia, será dentro em alguns annos fértil realidade”:

Ahi o vapor, passando por entre as numerosas aldeas de indios que ainda andam nus, apresenta em contraste os dois extremos da cadeia humana: a raça mais civilisada que usa d'esse primeiro agente do progresso, e o homem nú, imagem viva da primeira rudeza e barbaridade selvagem de nossos maiores. (1873, p. 388-389)

Percorrendo seu Ensaio da geografia para o Homem Americano, em que ele discute a evolução deste por meio de hipóteses de cruzamento entre raças, e através de um levantamento de suas tecnologias (“O fogo como auxiliar do selvagem”; “Fundição de metaes”), esse Homem no Brasil pertence à idade da pedra polida – pela “Falta de instrumentos de pedra lascada”, segundo o autor.

Descripto, como ficou esse museu, passemos agora a estudar diversas questões relativas á raça que primeiro o povoou; saiamos dos domínios da geographia para percorrer o reino não menos curioso, se bem que muito mais obscuro, da moderna sciencia que tem por objecto o estudo da origem, variedades e transformações d'esse animal, a que os gregos denominaram “*anthropos*”, os Tupís “*abá*” e nós – Homem. (1873, p. 389)

Esse entendimento do Homem encontrado no Brasil, com ensinamentos da filosofia e da história, como alude Couto, também passou pelos processos em relação a sua “indústria alimentar [que] foi primeiramente caçador e pescador, depois pastor, e só depois de haver percorrido esses dois periodos é que foi agricultor”, supondo-se de “habitots de vida

sedentaria” (1873, p. 412) – fator este até hoje problemático no que diz respeito ao nomadismo atribuído intencionalmente a algumas etnias indígenas, por conta de apropriações indevidas de suas terras ancestrais. O próprio Couto exemplifica, na minha leitura, essa dualidade ao contar o episódio – que também registra o manejo de espécies pelo indígena:

Em uma fazenda de Marajó que pertenceu ao Sr. Senadar Leitão da Cunha e que é hoje propriedade do meu amigo o Dr. J. J. de Assis, existe uma grande plantação de cajueiros seculares que deu o nome á fazenda, o qual cajual foi plantado, muitos annos antes da descoberta da America, pelos *Aruans*, tribu que habitou outr’ora a face da ilha de Marajó que fica contra o oceano. (1873, p. 412-413)

Contemplando por uma sentença de Couto: “D’elles aprendemos nós a cultura d’essas plantas” (1873, p. 413), Bessa Freire (1992) trata exatamente de uma ruptura nesses saberes herdados dos povos nativos, ao relatar casos de morte no Sul pela dificuldade em distinguir a mandioca do aipim.

Não só conheciam os rudimentos da agricultura; as primeiras intuições de chimica já lhes tinham apparecido; foi d’elles que aprendemos esse processo de adubar o solo por meio de queimadas, processo destruidor e barbaro, não duvido, mas com o qual temos enriquecido, sem o qual seria talvez impossivel a agricultura em nossas mattas, e que ainda é o mais geral em todo o Brasil. (1873, p. 413)

Com a necessidade de reordenamento da mão de obra, esta essencialmente indígena nesse momento, a questão da língua tomou maior importância nas relações estabelecidas entre indígenas e brancos. Lilia Schwarcz ao traçar as doutrinas liberais e racistas do momento de pós-emancipação aponta um importante fator da tradução nesse momento:

O ato de traduzir não se limita, portanto, a simplesmente revelar um conhecimento (Osakabe, 1979:176). A tradução implica seleção prévia de textos e escolha de certos autores em detrimento de outros. No caso, o pensamento racial europeu adotado no Brasil não parece fruto da sorte. Introduzido de forma crítica e seletiva, transforma-se em instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional (Ventura, 1988:7) e no respaldo a hierarquias sociais já bastante cristalizadas. (SCHWARCZ, 1993, p. 42)

Para Couto de Magalhães, “o estudo das grandes línguas indígenas do Brasil é assunto de considerável interesse, não só debaixo do ponto de vista prático, como debaixo do ponto de vista científico” (1975, p. 28).

A língua tupi ou nheengatu é, como vimos atrás, uma das que ocupam maior superfície da terra. O que encontramos atualmente é uma porção de línguas muito semelhantes todas entre si. Dessas línguas algumas nos foram conservadas por monumentos escritos, outras subsistem vivas e faladas por tribos mansas; é provável que algumas tenham já desaparecido com os povos que as falavam, e que muitas haja de que não tenhamos notícia. (MAGALHÃES, 1975, p. 30)

A língua, como já citado, era o elemento que lhes possibilitaria compreender o que é a dita civilização, sendo ela então o “delimitador da fronteira entre natureza e cultura, entre barbárie e civilização. Entregues a seus próprios códigos de comunicação linguística, os índios seriam ‘ferozes e temíveis’”, de acordo com Henrique (2003, p. 44). O fato de conhecer bem a língua geral conferia a Couto algumas vantagens, ele acreditava poder falar com maior autoridade de análise sobre a “índole do selvagem”.

Desde que o selvagem possui, com a inteligência da língua, a possibilidade de compreender o que é civilização, ele a absorve tão necessariamente como uma esponja absorve o líquido que se lhe põe em contacto. (MAGALHÃES, 1975, p. 27)

A Língua Geral Amazônica, ou Nheengatu, passou a ser falada pelas tropas e missões que penetraram o vale amazônico, tornando-se instrumento não só de catequese, mas também da ação econômica, social e política até o século XIX.

Desde então a criação de um corpo de intérpretes destinado a ensinar aos selvagens a nossa língua, que eles aprendem com grande facilidade, quando se lha ensina na sua, fica evidente que será meio eficaz para realizarmos a conquista pacífica de duas terças partes do solo do Império, de um milhão de braços hoje perdidos, de indústrias que em poucos anos podem decuplicar; de assegurarmos nossas comunicações pelo interior e evitarmos no futuro graves dificuldades. (MAGALHÃES, 1975, p. 27)

Como bem aponta Henrique, “Couto de Magalhães era sabedor da grande expansão adquirida pelo Nheengatu amazônico. Em 1871, ele fundou no vale do Araguaia o Colégio de Línguas Princesa Dona Isabel, para a educação dos indígenas. Em 1876, o Colégio contava com 52 alunos, representantes de todas as tribos do rio Araguaia” (2003, p. 47). Para ele,

saber falar a “língua dos índios” significava ter maior confiança deles, tentando na verdade buscar se aproximar dos indígenas para assim ter sua absorção de mão de obra.

Para o selvagem, aquele que fala a sua língua é um seu parente, portanto, seu amigo. E é natural.

Ele não tem idéia alguma da arte de escrever; não compreende nenhum método de aprender uma língua senão aquele pelo qual adquiriu a própria, isto é: pelo ensino materno; porisso quando um branco fala a sua língua, ele julga que esse branco é seu parente, e que entre a gente de sua tribo e na infância é que tal branco aprendeu a falar.

Em uma das vezes em que os gradaús apareceram à margem do Araguaia, eu os acompanhei sozinho em uma longa excursão, levado pela curiosidade de observar grandes aldeamentos inteiramente selvagens. E esses gradaús se achavam em número superior a mil; eram havidos por ferozes, e meus companheiros julgavam temeridade visitá-los. Eu, porém, o fiz sem coragem alguma, porque, falando um pouco da língua deles, tinha plena e absoluta certeza não só de que a minha vida não corria o menor risco, como de que me procurariam obsequiar por todos os modos, e assim sucedeu. (MAGALHÃES, 1975, p. 29)

Neste caso e no Pará, falar nheengatu significou ganhar confiança e aproximação dos indígenas e seus descendentes, “populações mestiças ou pretas que pertenceram aos grandes estabelecimentos das ordens religiosas”, como ressalta Henrique (2003) da fala de Couto. Segundo Aryon Rodrigues esta língua geral se expandiu ao longo de todo o vale amazônico, chegando à fronteira com o Peru (a oeste) e penetrando na Colômbia pelo vale do rio Uaupés (noroeste), alcançando também a Venezuela, onde ficou conhecida como *Yeral* (RODRIGUES, 1986, p. 103).

De Manaus para cima ela [a língua viva atual] é língua *preponderante no Rio Negro, e muito mais vulgar do que o português*.

Só esta bacia do Rio Negro e seus afluentes abrangem uma área igual à das grandes monarquias européias, pois têm, em distâncias geográficas, 250 léguas de leste a oeste, e 200 de sul ao norte, ou uma área de 50.000 léguas quadradas.

Pela margem esquerda do Amazonas, a região, que é quase exclusivamente dominada pelos selvagens, tem 500 léguas de leste a oeste e de 200 a 250 de norte a sul, ou área colossal de 125.000 léguas quadradas.

Muitas línguas se falam nesse imenso país, mas, sem a menor contestação, o tupi ou nheengatu é a língua geralmente entendida. (MAGALHÃES, 1975, p. 30)

Assim, vemos como a língua geral se expandiu em contato com línguas indígenas, “tanto da família tupi como de outros troncos linguísticos – aruak, karib, tukano, pano – faladas por índios que eram incorporados ao sistema colonial através das chamadas aldeias de repartição”, como discute Bessa Freire, assim como esteve em contato com o português, “falado por um número reduzido de colonos, militares, funcionários diversos e missionários” (2011, p. 67), e também um contato reduzido com outras línguas europeias, nas fronteiras sobretudo, e em menor grau na escala, com as línguas africanas – tornando-se dessa forma uma língua de comunicação interétnica, uma língua de contato.

Daí, já língua minoritária na segunda metade do século XIX, se deu a preocupação com seu registro, assim como seu uso já está inferiorizado econômica e politicamente.

O termo tem, portanto, a vantagem de chamar atenção para o fato de que uma língua particular está ameaçada, corre o risco de ser substituída e, finalmente, de desaparecer, em função de alguns critérios: o número de falantes, a identidade que eles podem ou não ter com sua língua, o uso que dela é feito, a função que desempenha, o apoio institucional que recebe as mudanças estruturais pelas quais passa. (FREIRE, 2011, p. 73)

Temos então o capítulo sobre as Línguas, pois “como para a classificação das raças os vestígios deixados pelas línguas sejam documentos de incontestável valor” (1873, p. 421), a partir das citadas referências variadas sul-americanas de vocabulários e gramáticas, Couto de Magalhães faz um levantamento de classificações e comparações entre grupos linguísticos das *Aryanas* e das línguas *Tupís* e sua extensão – como segundo grupo nomeado de “*linguas geraes não arianas*” (1873, p. 424). E para Couto, o Nheengatu, Tupi vivo ou Língua Geral falada na região amazônica era:

A lingua viva actual é fallada hoje em alguns lugares da provincia do Pará, entre elles Santarem e Portel, no rio Capim, entre descendentes de índios ou entre as populações mestiças ou pretas, que pertenceram aos grandes estabelecimentos das ordens religiosas. De Manáos para cima ella é a lingua preponderante, no rio Negro, e muito mais vulgar do que o portuguez. (MAGALHÃES, 1876, p. XL)

Baseado na *Grammatica comparada* de Franz Bopp, Couto classifica morfologicamente as línguas americanas como de aglutinação, e traz ao foco que não se pode chegar ainda a um grau de parentesco entre as línguas indígenas, de aglutinação, com as

línguas de flexão, como o sânscrito e o hebraico, e levanta que àquela época tal ciência da língua ainda estava engatinhando:

Quando a anthropologia estiver mais adiantada, a linguística, sua filha primogenita, ha de fixar regras de uma classificação mais profunda das línguas, e muito provavelmente esta classificação, partindo de caracteres mais intimos do que sua fôrma externa, ha de auxiliar a classificação das famílias humanas e vice-versa, esta ha de por sua vez auxiliar a das línguas. (1873, p. 423)

Interessante a informação que Couto traz sobre a ocorrência de um manuscrito em inglês, “contendo grammatica e dictionario da lingua Tupí, onde seu autor, o Snr. John Luccock, diz que ella foi tambem fallada ao longo das costas orientaes da America do norte” (1873, p. 427), manuscrito precioso doado ao Instituto por Gonçalves Dias, e elencado por Couto em nota de rodapé.

Quanto à novidade dessa obra, Couto de Magalhães traz propostas que se revelarão inovadoras para a descrição da língua: a adoção de um alfabeto fonético; a distinção explícita entre modalidade oral e modalidade escrita de língua, e a consequente distinção entre ‘som’ e ‘ortografia’; a língua falada como objeto de observação.

Assim ele distingue as línguas tupí e guarany, admitindo que há “quase identidade das duas”, ressaltando a dificuldade “a quem estudar as línguas por *monumentos escriptos*” (idem), justamente por serem línguas sem tais monumentos escritos, ocasionando distintos registros de mesmas palavras, por conta da não uniformização fonética, muito menos de um código alfabético.

O General Couto de Magalhães, com apenas 24 anos, “quando empossado da cadeira presidencial, na provincia de Goyaz, resolveu emprehender essa primeira viagem de exploração aos sertões do Brasil central” (1902, p. VI) – como consta na apresentação da segunda edição definitiva de *Viagem ao Araguaya* (1863), escrita pelos editores José Couto de Magalhães e Dr. Couto de Magalhães Sobrinho, com a correspondência enaltecadora do Sr. Octaviano Esselin –, tendo como objetivo claro:

Estabelecendo a navegação no Araguaya, o general Couto de Magalhães tinha em vista, não só facilitar as communicações entre Goyaz e os centros productores das provincias já referidas, como tambem – e esse era o ponto gigantesco do seu patriotico projecto – ligar a foz do Amazonas á do Prata, aproveitando, no sul, para esse fim, a navegação do Taquary. (1902, p. VII)

Esta obra ao percorrer os caminhos pelos rios e terra traça as condições (hygienicas, commerciaes, administrativas) físicas e sociais, assim como aponta seus argumentos pensados em prol do avanço do Estado nacional, como já abordamos, e segundo o autor: “Aqui inclúo a noticia de uma expedição feita por ordem do governo desta província, em 1854, com o fim de chamar á civilização os indios Chavantes, que têm por ahi numerosas aldeias” (1902, p. 204). Os relatos dessas expedições demonstram a relação ambígua e paradoxal no contato desses, digamos, dois universos brasis; pois tal suporte descritivo está recheado de informações e trocas das sociedades indígenas e caboclas da época, afinal, a comunicação era o primeiro e maior problema que se apresentava – e assim, vemos que ao final há a inserção dos “Dialectos dos Chavantes, Cherentes, Carajás e Caiapós”, recebidos em sua volta a Goyaz:

De volta de minha viagem ao Araguaya, recebi, com indizível prazer, a excellente obra de Martius, *Glossaria Linguarum Brasiliensium*. Escripita em allemão e latim, não poderá jamais ser vulgar entre nós, senão por meio de traducções. Roguei ao padre Pio Joaquim Marques que fizesse a traducção dos dialectos que ahi público, ao que elle se prestou de bom grado, pelo que lhe rendo aqui meus sinceros agradecimentos.

C. M. (1902, p. 237)

5.1 A monumentalização e a carnavalização das narrativas

Chamamos atenção neste momento para dois processos referentes à construção desta literatura – conceituada como tal apenas a partir do século XVIII. Ao mesmo tempo que as obras aqui analisadas representam a busca pela quebra, aparentemente, dos estereótipos distantes e idealizados pelo Romantismo, seu caráter influencia uma outra imagem de teor nacional, como já discutido. A respeito do que Andrea Daher defende sobre *A oralidade perdida* (2012), ela traceja todo um caminho de como textos de franceses e portugueses da invasão desde o século XVI fizeram um trabalho de releitura do presente com papel especificamente colonial, e que estes foram assim considerados como as práticas letradas – em que a obra é um bem no mercado e que o texto está além dele mesmo, considerando suas especificidades de produção e recebimento.

A tradução das lendas indígenas que Couto de Magalhães se propôs a fazer em *O selvagem* tem como objetivo livrar os índios destes estereótipos, que chamava de “prejuízos antigos”, posto que os acompanhavam desde os primórdios da colonização do Brasil. (HENRIQUE, 2033, p. 65)

Tratar desses resíduos do passado, um patrimônio herdado, no século XIX significou um monumental trabalho com cânones a favor de uma construção do patrimônio literário nacional, de acordo com Daher (2012). Não há fundação sem letras, de acordo com a historiadora, assim a monumentalização dos textos e dos escritores faz que a literatura seja entendida como produto de uma cultura específica, resultado de uma equação que envolve termos como “raça” e “meio”, sem necessariamente excluir a apropriação de tradições literárias supostamente mais consolidadas.

É de se considerar que Couto de Magalhães corrobora a invenção letrada do selvagem, porém nesse momento relatado como tendo sido marcado pelos aldeamentos, “indolentes e ladrões, disformes, desconfiados, antropófagos, ferozes em seus instintos, no derradeiro grau de degeneração humana” pela maioria dos presidentes de Província (HENRIQUE, 2003, p. 65), e não mais como o herói de uma natureza intocada.

E assim como discute Antonio Candido, o sistema literário é estruturado basicamente em torno de um *corpus* canônico – imposto e afirmado, garantindo definitivamente a consagração do nacionalismo como referência aos estudos literários brasileiros.

Se considerarmos a “Ausencia de monumentos” dos primitivos, destacada por Couto, como uma interlocução na imagem do indígena sem cânones, assim se reforça o mesmo atraso e distância da civilização.

Assim como não encontramos o período da pedra lascada e o período pastoril, fatos que nos levam, sobretudo o primeiro, a concluir que a povoação do Brasil foi posterior a eles, assim também não encontramos monumentos.

Dir-se-á que os nossos selvagens não haviam atingido o estado de civilização necessário para tais criações. Não é assim; povos mais bárbaros os têm erguido.

Nas outras nações da América, e nomeadamente no Peru, elevam-se ainda hoje soberbas ruínas; se os selvagens do Brasil não atingiram a civilização dos do Peru, não estavam, contudo, tão afastados que não pudessem ter atestado a sua presença por monumentos, embora mais grosseiros do que os dos peruanos, mas em todo caso consideráveis. (MAGALHÃES, 1975, p. 45)

Junto então às “Lendas Tupis” monumentalizadas nesse momento como textos de tradição oral “perdida”, para dialogar com Daher, nessa escrita do General observador, estão também os registros e apropriações desse outro branco como expressão de uma realidade local em construção de uma outra história dos brasileiros em seu desejo de ter uma literatura. Como a “Coleção de instrumentos e artefatos” dos indígenas monumentalizadas em museus para, como até hoje, o branco ver, e distantes de seus donos legítimos.

Depois de falar daquilo que coligimos das línguas, não deixaria de ser omissão não dizer o que temos colhido de outras manifestações da atividade dos nossos selvagens.

Possuímos no Museu Nacional uma riquíssima e preciosa coleção de instrumentos de pedra polida, machados, dardos, facas, mós e pilões ou *induíá*, alguns dos quais de trabalho e labor tão perfeitos que excitam a imaginação. (MAGALHÃES, 1975, p. 59)

É de se ressaltar também que as 23 lendas indígenas traduzidas por Couto – ou melhor, ressignificadas na escrita (como já abordamos), pois não há traduções literais –, com objetivo de mostrar que os indígenas também tinham regras familiares, preceitos morais, em muitos casos bastante próximos às regras que norteavam a família cristã, foram assim registradas e publicadas para definirem os indígenas como os verdadeiros representantes da identidade nacional. A simplicidade de cada narrativa refletia a natureza do selvagem, mas também era moldada em função de uma aproximação à cultura letrada do branco.

A identidade ambígua e paradoxal do rito reside justamente no que pode simbolizar: mudança, morte, renovação, e purificação. Para que se realize o desmascaramento, é necessário que ocorra o que Bakhtin chama de aproximação e combinação aleatória do sagrado com o profano, do elevado com o baixo, do grande com o insignificante, do sábio com o tolo. (POSSAS, 2009, p. 17)

Lógicas específicas para o registro e tradução das lendas devem ser tidas em consideração junto a um processo do que levaria a tomar Couto de Magalhães como um precursor do folclorismo brasileiro. Considerações como explícitas aproximações das histórias com moral bíblica fazem-se em abundância configuradas em “mitos zoológicos” que na verdade querem formar um código moral “a respeito da teogonia da mais numerosa família selvagem sul-americana” (MAGALHÃES, 1975, p. 105).

A carnavalização é uma questão cultural e social não digerida ou mal resolvida, ou melhor, denunciemos por meio do ridículo ou da dessacralização um mundo problemático, concebido às avessas, e transplantado para o *corpus* literário revelando *mésalliances* (consequências ruins) e profanações. (POSSAS, 2009, p. 16)

As mudanças e transformações passam a ser tidas por meio de uma cosmovisão carnavalesca, possibilitando assim parodiar em um nível simbólico as esferas do poder, ainda de acordo com Possas (2009). O elemento intelectual do selvagem é tido como uma “imitação ao avesso”.

Os recursos estilísticos geralmente percebíveis na paródia são o paradoxo, uma forma de ambiguidade que nos faz, ao mesmo tempo, lembrar e repudiar o texto primitivo; a hipérbole, recurso que acentua as deformações impostas ao herói; e a ironia, artifício usado para gozar do herói e despertar no leitor algum tipo de reação ou identificação com a crítica apresentada. (idem)

Importa analisar em que medida tais lendas realmente permitem conhecer as experiências de vida dos índios amazônicos, em que a “voz” do autor fala mais do que os próprios índios – sendo tais traduções marcadas pela subjetividade de seus autores e seu tempo. O próprio uso do termo “lenda” já define tais narrativas como um:

Episódio heroico ou sentimental com elemento maravilhoso ou sobre humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizável no espaço e no tempo. De origem letrada, lenda, *legenda*, *legere*, possui características de fixação geográfica e pequena deformação. (CASCUDO, 2000, p. 328)

A partir da carnavalização de que tratou Bakhtin (2002), as narrativas registradas por Couto são marcadas pela presença do herói e pelo elemento maravilhoso – lembrando que para os próprios indígenas a visão a respeito de tais transformações se dava no plano natural e verdadeiro, não como fantástico tampouco maravilhoso –, sendo estas arquitetadas como “conto popular” para o branco.

De fato, as *lendas* indígenas expressam, de certa forma, a psicologia do grupo de sua elaboração e transmissão, contudo aqui elas servem para enquadrar o que os estudiosos tiveram como objeto de formar como *folclore*.

Podemos então dizer que, a literatura carnavalizada é o destronamento ou a própria dessacralização do conceito platônico de cultura (cultura como sinônimo de obtenção do saber – mundo das ideias), criando assim, uma concepção de caráter popular. A literatura carnavalizada não deixa de ser um resgate reatualizado da trajetória do gênero narrativo desde os seus primórdios, especialmente os gêneros tidos como menores (diálogo socrático e sátira menipeia). (POSSAS, 2009, p. 17)

Surge então como destaque o Couto de Magalhães folclorista, referência importante em tal vertente. Um período em que a etnografia era marcada pela perspectiva do folclore assumindo assim a conotação de caráter popular único e unificado. O folclore regional acompanhou a formação da civilização buscando atribuir às narrativas as “raízes da terra”.

Daí porque Couto de Magalhães se preocupa em coligar a língua, as músicas e as danças indígenas, tão presentes no cotidiano do “brasileiro do povo”. Para ele, os “*contos populares*”: “[s]ão como *fósseis* que vão desenterrando, e, assim como aqueles [os *fósseis*] nos deram a história do nosso planeta muitos milhões de anos antes do homem, assim estes nos reconstituirão a história das gerações que se sepultaram no passado, antes que delas pudesse haver notícia por falta de escrita” (1940, 221). (HENRIQUE, 2003, p. 72)

Daí se dá a identificação das práticas culturais indígenas como sendo “populares”, identificando o camponês, o ribeirinho, o caboclo, o caipira e afins com o índio. Couto ao elencar os “Elementos para a história do pensamento primitivo” buscava registrar as crenças populares que estavam em risco de extinção, sendo assim necessário preservar sua memória na escrita, pois “a seguinte coleção oferece como monumento linguístico, ela é o testemunho do que pensava a humanidade em certos assuntos”, e despolitizadas e inofensivas à civilização as práticas e crenças foram assim divulgadas com a ideia de unidade nacional.

Não pode haver a menor dúvida para o brasileiro contemporâneo de que estas lendas formam o fundo das tradições dos indígenas, visto que constituem o atual fundo dos contos populares do interior: o povo não pode ter outras indicações que não sejam as que recebe da Europa, as que lhe vieram da África ou as que lhe vieram dos indígenas. [...]

Em matéria de contos populares, é essa talvez a mais rica mina que, logo abaixo do mito, se pode explorar para escrever a história do pensamento primitivo da humanidade: não há talvez, no mundo inteiro, país que ofereça melhor oportunidade para se colherem tão grandes riquezas, como o Brasil, justamente porque, assim como aqui, no imenso cadinho de nossa pátria, se fundem atualmente os sangues dos grandes troncos branco, negro, amarelo e vermelho, assim também se fundem as tradições e crenças primitivas, o pensamento espontâneo de todos esses troncos. (MAGALHÃES, 1975, p. 108)

O interesse de Couto pelas lendas e contos indígenas foi ganhando intensidade ao passo que ele compreendia como e com qual frequência certas narrativas se repetiam pelos interiores do Brasil. O viajante se surpreendeu com a “série de histórias em que o frágil jabuti aparecia representando o papel principal, astutamente vencendo inimigos fortes e velozes como o veado”, como nos aponta Henrique (2003, p. 74).

A coleção das lendas do jabuti, que não sei ainda se é completa, compõe-se de dez pequenos episódios.

Todos eles foram imaginados como fim de fazer entrar no pensamento do selvagem a crença na supremacia da inteligência sobre a força física.

[...]

Como é sabido, o jabuti não tem força; à custa de paciência, ele vence e consegue matar a anta na primeira lenda: a máxima, pois, que o bardo selvagem quis com ela plantar em seu povo foi esta: a constância vale mais que a força.

Como é sabido também, o jabuti é dos animais de nossa fauna o mais vagaroso; os próprios tupis têm este prólogo: *Ipucúi aútí maiaué*, vagaroso como um jabuti; entretanto, no terceiro episódio, o jabuti, à custa de astúcia, vence o veado na carreira; quiseram, pois, ensinar, mesmo pelo contraste, entre a vagareza do jabuti e a celeridade do veado, que a astúcia e a manha podem mais do que outros elementos para vencer o adversário. (MAGALHÃES, 1975, p. 110)

E assim Couto vai discutindo sobre cada episódio seu “sentido simbólico”, os ensinamentos para a vida cotidiana desses povos da floresta, que se encontram em um grau de civilização de acordo com sua força intelectual, “o que principalmente distingue um povo bárbaro é a crença de que a força física vale mais do que a força intelectual” (idem). Ao mesmo tempo que tais lendas também exploram o nível simbólico do natural, em que “a teoria, que prevalece hoje, entre os que estudam antropologia e linguística, é a de que todas as lendas são a descrição simbólica dos diversos fenômenos meteorológicos que ocorrem com o sol e outros astros”, como explicita Couto de Magalhães (1975, p. 111).

Os episódios do jabuti com a onça, com o veado, com os macacos, com a raposa, com o homem e com o gigante – ainda hoje muito presentes no imaginário do brasileiro –, sugerem todos a supremacia da força da inteligência, tendendo “a elevar o selvagem do estado de barbaria em que se achava ao de civilização” (idem, p. 121).

Conceitos como a vingança intertribal, a antropofagia tupi, a disputa de territorialidade, mesmo que cristianizados, fazem-se presentificados também nestas narrativas, fazendo-se por outro lado entrar no pensamento do selvagem os valores tradicionais exemplares para se valorizar o brasileiro daquele momento, “destinado a dar continuidade à evolução do ‘fim civilizador’ presente em nossas origens”, como conclui Henrique (2003, p. 90).

Para que as tradições indígenas pudessem figurar como as mais fiéis representantes da identidade nacional brasileira, era necessário que elas estivessem, de alguma maneira, ligadas à civilização ocidental europeia, tida como modelo de desenvolvimento social. (idem)

E concluindo, vemos que o próprio Couto de Magalhães se mostra como responsável por toda essa transcrição das narrativas e crenças indígenas sob o ponto de vista do branco:

Há muita coisa de grosseiro na forma das crenças selvagens.
Também as superstições cristãs do povo ignorante são grosseiras e extravagantes.
Desde, porém, que as examinemos, pondo de parte os nomes próprios e procurando descer às ideias fundamentais, ficar-se-á surpreendido da notável e profunda filosofia e poesia que elas encerram. (MAGALHÃES, 1975, p. 135)

5.2 Lenda de Mani

Vejamos a seguir a transcrição da lenda da origem da mandioca que Couto de Magalhães narrou em *O selvagem*, e em que pontos ela reflete e se afasta de toda essa construção de simbologias das narrativas voltadas à associação do elemento original do indígena ao pensamento ocidental e cristão – integração esta já consolidada no cidadão brasileiro.

Uma das lendas, a que me referi acima, conserva a tradição de que o uso da mandioca, que tão importante papel representa na vida dos índios, lhes foi revelado por um modo sobrenatural.

A mandioca é não só o pão de nosso selvagem como também a substância de que tiram diversos vinhos, como o *cauim*, a *muniquera*, o *puchirum* e outros. Sua descoberta foi para eles mais importante do que a do trigo o foi para os árias.

Se bem que esta lenda pertença mais ao domínio da poesia do que ao da ciência, não posso furtar-me ao desejo de inseri-la aqui, como um espécime curioso da imaginação de nossos selvagens. Ei-la tal qual me foi referida pela mãe do Sr. Coronel Miranda, ex-tesoureiro da Tesouraria da Fazenda do Pará, senhora respeitável de cerca de 70 anos de idade e que reside em Belém. A lenda diz que a mandioca foi descoberta assim:

“Em tempos idos apareceu grávida a filha de um chefe selvagem, que residia nas imediações do lugar em que está hoje a cidade de Santarém. O chefe quis punir, no autor da desonra de sua filha, a ofensa que sofrera seu orgulho e, para saber quem ele era, empregou debalde rogos, ameaças e por fim castigos severos. Tanto diante dos rogos como diante dos castigos, a moça permaneceu inflexível, dizendo que nunca tinha tido relação com homem algum. O chefe tinha deliberado matá-la, quando lhe apareceu em sonho um homem branco, que lhe disse que não matasse a moça, porque ela efetivamente era inocente e não tinha tido relação com homem. Passados os nove meses, deu à luz uma menina lindíssima e branca, causando este último fato a surpresa não só da tribo como das nações vizinhas que vieram visitar a criança para ver aquela nova e desconhecida raça. A criança, que teve o nome de Mani e que andava e falava precocemente, morreu ao cabo de um ano, sem ter adoecido e sem dar mostras de dor.

Foi enterrada dentro da própria casa, onde era descoberta diariamente, sendo também diariamente regada a sua sepultura, segundo o costume do povo. Ao cabo de algum tempo brotou da cova uma planta que, por ser inteiramente desconhecida, deixaram de arrancar. Cresceu, floresceu e deu frutos. Os pássaros que comeram os frutos embriagaram-se e este fenômeno, desconhecido dos índios, aumentou-lhes a superstição pela planta. A terra afinal fendeu-se; cavaram-na e julgaram reconhecer no fruto que encontraram o corpo de Mani. Comeram-no e assim aprenderam a usar da mandioca.”

O fruto recebeu o nome de *Mani-oca*, que quer dizer: casa ou transformação de Mani, nome que conservamos corrompido na palavra mandioca, mas que os franceses conservam ainda sem corrupção.

Esta lenda encerra duas coisas comuns a todas as religiões asiáticas: 1.º) atribuir a um deus o ensino do uso do pão; 2.º) a concepção, sem perder a virgindade.

Será isto um simples produto da imaginação, será uma lei a que o entendimento humano está sujeito, ou será alguma recordação das velhas crenças asiáticas, conservada confusamente pela tradição oral? Qualquer dessas hipóteses é possível, mas por enquanto não passam de simples conjecturas. (MAGALHÃES, 1975, p. 85-86)

Elementos como o “pão de nosso selvagem” que se transforma em “vinhos” já é de saída marca central do viés bíblico atribuído à origem das coisas. Assim como a associação da Virgem que dá à luz o “fruto” branco que viria a ser o alimento principal dessas populações. Do homem branco que vem em sonho ao fato de a criança ter sido enterrada na própria casa demonstram as duas esferas entrelaçadas neste “produto da imaginação” que se criou e perpetuou como sabedoria popular, como vemos até hoje. Pois, no século XIX, “diversos movimentos messiânicos, liderados por índios e mestiços, misturaram elementos nativos com a influência cristã”, como discute Lúcia Sá (2012, p. 248).

Os Baniwa hoje têm sua própria versão da origem da *maniwa*, não atribuindo a símbolos cristãos, pois se referencia um homem, o pai da maniva, que cuidava de oferecer a mandioca já pronta em tapioca à comunidade, só que desobedecendo Kári este castigou sua mulher e filhos indo embora e deixando apenas um pouco de tapioca para que então agora as mulheres tivessem de cuidar de roçar, colher, carregar no *aturá* e ralar a maniva para fazer beiju e oferecer então a Kári. Havendo, como nos é lembrado, outras versões dessa mesma história, inclusive dando origens a outros elementos naturais, como uma outra versão conta que a filha de Kári se transformou na serra que é um dos símbolos do Alto Rio Negro, a Serra do Wariró.

Esta versão me foi contada por Dona Maria Bidoca Castro, de 51 anos, e seu marido Seu Miguel Carlos Piloto, de 53 anos, moradores Baniwa e falantes da Língua Geral da Comunidade Nossa Senhora de Assunção, no Rio Içana. A partir de pesquisa de campo que eles desenvolvem com os alunos do Ensino Médio, em que eles coletaram 75 tipos de maniva e discutiram sobre seu mito de origem.

5.3 O mito da origem da noite

Outro exemplo bastante recorrente nos estudos sobre literatura indígena é o mito de origem da noite, pertencente ao povo Desana. Tal narrativa conta que a noite teria surgido para o bem da humanidade a qual, tendo ficado cansada de viver sempre de dia, resolveu pedir a noite ao Nami, Dono da Noite. Este entregou uma mala e aconselhou que só poderia ser aberta mediante um ritual. Os homens não obedeceram e, curiosamente, resolveram abrir a mala, da qual saíram todos os grilos da noite, tempestade e Japu da noite, escurecendo a Terra por muito tempo, até o momento em que o mais novo do grupo, por ter sido o único a presenciar o ritual, começou a praticá-lo fazendo os grilos responderem, e à noite desaparecerem. E a partir desse ritual, a mala até hoje abandonada no rio Caiari ou Uaupés foi transformada em caixão aberto de pedra.

Vemos abaixo duas versões da Origem da Noite, a primeira de Couto de Magalhães (1975, p. 113-114), e a segunda recolhida em São Gabriel da Cachoeira – em janeiro de 2014, a partir de uma discussão e exercício sobre como as narrativas se estruturam na oralidade e na escrita diferentemente, porém entrelaçadas, com alunos da Licenciatura Intercultural Indígena oferecida pelo IFAM. Com tal paralelo o que se ressalta primeiro é a estrutura já firmada quanto a se contar uma história, com a famosa entrada “No princípio... não havia...”. A ideia de transformação se faz presente sempre, assim como do segredo das coisas que é cabido a apenas quem tem sabedoria para entender e transmitir às próximas gerações.

Não se pretende ver em que nível as narrativas se distanciam, pois certamente cada qual envolve contextos de produção completamente distintos entre si, e não nos cabe neste momento explicitá-los. Mas é interessante se notar como esse momento de registro no século XIX influenciou a própria estrutura e maneira de contar – na escrita – as narrativas de criação e origem do mundo.

A tradição indígena é passada de geração a geração através das narrativas contadas por seus antepassados, e é de se considerar que a lenda produzida por Couto, a partir de subsídios coletados na pesquisa da região, influenciou a cultura amazônica e assim foram importantes na consolidação das crenças e costumes de cada povo. Bem como vemos a leitura atual dessa narrativa com maior apropriação citando nomes e fatos condizentes à tradição de seu próprio povo – e não mais quanto a um “índio geral”.

Tal cultura enraizada reproduz estruturas e crenças de muito antes, porém não apenas devido a tais registros científicos, mas acima de tudo pela tradição oral presente e dominante nessa região amazônica que se baseia nos mesmos deuses e mitos, assim como se utilizam dos mesmos personagens para ensinar às crianças como viver na floresta de onde tiram seu provimento, seus remédios caseiros, seus causos e conhecimentos a respeito de todos os seres que ali compõem um outro entender a terra, assim como respeitar as águas onde banham e se alimentam, e onde também se transformam tantos seres quando outros mundos se abrem.

OITAVA PARTE
LENDAS TUPIS

I

COMO A NOITE APARECEU

No princípio não havia noite — dia somente havia em todo tempo. A noite estava adormecida no fundo das águas. Não havia animais; todas coisas falavam.

A filha da Cobra Grande — contam — casara-se com um moço.

Esse moço tinha três fâmulos fiéis. Um dia, ele chamou os três fâmulos e disse-lhes: — ide passear, porque minha mulher não quer dormir comigo.

Os fâmulos foram-se, e então ele chamou sua mulher para dormir com ele. A filha da Cobra Grande respondeu-lhe:

— Ainda não é noite.

O moço disse-lhe:

— Não há noite; somente há dia.

A moça falou:

— Meu pai tem noite. Se queres dormir comigo, manda buscá-la lá, pelo grande rio.

O moço chamou os três fâmulos; a moça mandou-os à casa de seu pai para trazerem um carço de tucumã.

Os fâmulos foram, chegaram à casa da Cobra Grande, esta lhes entregou um carço de tucumã muito bem fechado e disse-lhes:

— Aqui está; levai-o. Eia! Não o abrais, senão todas as coisas se perderão.

Os fâmulos foram-se, e estavam ouvindo barulho dentro do coco de tucumã, assim: ten, ten, ten... xi...²⁰ Era o barulho dos grilos e dos sapinhos que cantam de noite.

Quando já estavam longe, um dos fâmulos disse a seus companheiros: — Vamos ver que barulho será este?

O piloto disse: — Não; do contrário nos perderemos. Vamos embora, eia, remai!

Eles foram-se e continuaram a ouvir aquele barulho dentro do coco de tucumã, e não sabiam que barulho era.

Quando já estavam muito longe, ajuntaram-se no meio da canoa, acenderam fogo, derreteram o breu que fechava o coco e abriram-no. De repente tudo escureceu.

O piloto então disse: — Nós estamos perdidos; e a moça, em sua casa, já sabe que nós abrimos o coco de tucumã!

Eles seguiram viagem.

A moça, em sua casa, disse então a seu marido:

— Eles soltaram a noite; vamos esperar a manhã.

Então todas as coisas que estavam espalhadas pelo bosque se transformaram em animais e pássaros.

As coisas que estavam espalhadas pelo rio se transformaram em patos e em peixes. Do paneiro gerou-se a onça; o pescador e sua canoa se transformaram

²⁰ Quando os selvagens narram esta parte, imitam o zumbido dos insetos que cantam à noite.

em pato; de sua cabeça nasceram a cabeça e o bico do pato; da canoa, o corpo do pato; dos remos, as pernas do pato.

A filha da Cobra Grande, quando viu a estrela-d'alva, disse a seu marido: — A madrugada vem rompendo. Vou dividir o dia da noite.

Então ela enrolou um fio, e disse-lhe: — Tu serás kujubim. Assim ela fez o kujubim; pintou a cabeça do kujubim de branco, com tabatinga; pintou-lhe as pernas de vermelho com urucu, e, então, disse-lhe: — Cantarás para todo sempre quando a manhã vier raiando.

Ela enrolou o fio, sacudiu cinza em riba dele, e disse: tu serás inhambú, para cantar nos diversos tempos da noite e de madrugada.

De então para cá todos os pássaros cantaram em seus tempos, e de madrugada, para alegrar o princípio do dia.

Quando os três fâmulos chegaram, o moço disse-lhes: — Não fostes fiéis — abristes o caroço de tucumã, soltastes a noite e todas as coisas se perderam, e vós também, que vos metamorfoseastes em macacos, andareis para todo sempre pelos galhos dos paus.

(A boca preta e a risca amarela que eles têm no braço dizem que são ainda o sinal do breu que fechava o caroço de tucumã e que escorreu sobre eles quando o derreteram.)

NOTA — Esta lenda é provavelmente um fragmento do *Gênesis* dos antigos selvagens sul-americanos. É talvez o eco degradado e corrompido das crenças que eles tinham de como se formou essa ordem de coisas no meio da qual nós vivemos e, depois das formas grosseiras com que provavelmente a vestiram as avós e as amas de leite, ela mostra que por toda parte o homem se propôs resolver este problema — de onde nós viemos? Aqui, como nos *Vedas*, como no *Gênesis*, a questão é no fundo resolvida pela mesma forma, isto é: no princípio todos eram felizes; uma desobediência, num episódio de amor, uma fruta proibida, trouxe a degradação. A lenda é, em resumo, a seguinte: no princípio, não havia distinção entre animais, o homem e as plantas: tudo falava. Também não havia trevas. Tendo a filha da Cobra Grande se casado, não quis coabitar com o seu marido enquanto não houvesse noite sobre o mundo, assim como havia no fundo das águas. O marido mandou buscar a noite, que lhe foi remetida encerrada dentro de um caroço de tucumã, bem fechado, com proibição expressa aos condutores de o abrirem, penas de perderem a si e a seus descendentes a todas as coisas. A princípio, resistem à tentação; mas depois a curiosidade de saber o que havia dentro da fruta os fez violar a proibição, e assim se perderam. Substituindo a fruta de tucumã pela árvore proibida, a curiosidade de saber pela tentação do espírito maligno, parece-me haver no fundo do episódio tanta semelhança com o pensamento asiático, que vacilo e pergunto se não será um eco degradado e transformado desse pensamento?

nome: Tucimara Dias

Origem da noite.

No início do mundo, não havia noite. Era só dia. A humanidade ficou cansada de viver sempre de dia. Sabeu-se então que, pela noite, havia um ser chamado Ñami e que, no lugar onde morava, havia dois tempos: dia e noite. Por isso, os òmat komahã, isto é, os Desana, ficavam observando pela noite. A um certo ponto, viram uma nuvem preta que se levantava. Depois de várias horas, esta nuvem desaparecia. Depois de algumas horas levantava-se outra vez, e assim fazia continuamente. Vendo isso, eles disseram para Yebá Gôãmta, Demiurgo da Terra.

nós também queremos ter a noite.

Ouvindo isto, Yebá Gôãmta disse - Ñhes:

Então, vamos conversar com ele, para ver o que ele diz. Yebá Gôãmta partiu com eles para fazer um trato com Ñami, até que chegaram na casa do Dono da noite. Ñami "noite" era o nome dele. Yebá Gôãmta o cumprimentou quando entrou pela porta:

ninguém respondeu. Repetiu mais uma vez. Já era a terceira vez. Então, respondeu uma velha a mulher de Ñami, lá atrás do quarto protegido com porris. Depois, ela veio cumprimentá-los e deu-lhes um lugar para sentar. Depois voltou outra vez

O velho ñami estava ainda ressecando.

A velha fazia de tudo para acordá-lo, mas sem sucesso. Depois ela esquentou um pedaço de caruti no fogo e, depois, colocou o pedaço quente no peito dele. Começou a torcer baixinho, depois levantou - e ela recedeu. Assim a velha avisou que o neto dele tinha chegado. Ouvindo isso, ele se levantou e veio cumprimentar os visitantes. Ele era um velho muito feio. e ele disse:

Fiquem aqui ainda, eu vou tomar banho, por um momento. Na volta do banho, ele não era mais velho: era moço mesmo. Depois que começaram a conversar, ele perguntou o motivo da sua visita. Assim, Yebá Bôama contou todas as dificuldades pelas quais a humanidade passava por não haver mais. E contou também que ele vinha pedir-lhe a noite.

meu neto, tu vieste pedir o meu poder, para ter a noite. Por isso, eu vou te mostrar: fica aqui observando todas as cerimônias que eu vou fazer. Lá dentro, ele fez a cerimônia com o chicote chamado, e bateu por cima da mala da noite. Já era meia noite. Depois, ele continuou a empurrar e mover a mala, até chegar debaixo da terceira coluna da casa, isto é, no espaço de dança da casa.

O irmão caçula de Yebá Bôama, vendo que ninguém sabia as cerimônias que Ñami tinha feito na sua casa. Assim, todos os grilos

da noite que tinham fugido responderam,
Ele fez todas as cerimônias que Tami havia
feito, até amanhecer.

Depois, os amakomahisã continuaram
a viagem, abandonando a mala. Ele ficou
no rio Caiari ou Iapuí: pode-se ver hoje em
dia, um caixão de pedra aberto. Sa noite ficou
para sempre, até os nossos dias.

3

Vemos então um tipo de discurso engendrado com perspectiva atual de buscas de identidade de determinada comunidade, povo, por meio das representações de memória e seu uso para o predomínio de uma visão de mundo, a própria. E assim tradições orais indígenas se dão como criações intertextuais que absorvem e reelaboram as cosmologias indígenas, com suas consequências estéticas e políticas refletidas em si.

5.4 Outros colaboradores de registros de narrativas em nheengatu

João Barbosa Rodrigues (1842-1909)

Da apresentação no frontispício de sua obra *O Muyrakytã* (1899):

Director do Jardim Botanico do Rio de Janeiro, Ex-Director do Museu Botanico do Amazonas, Cavalheiro da Antiga, Nobillissima e Esclarecida Ordem de S. Thiago da Espada e da Ordem Equestre da Corôa da Italia, Membro do Instituto Hist. Geogr. e Ethnogr. do Brazil, do Inst. Archeol. de Pernambuco, do Inst. Pharm. do Rio de Janeiro, da Academia Cearense, da Real Soc. Anthropol. e Ethnol. de Florença, da Academia Real de Sciencias de Lisboa do Inst. de Coimbra, da Soc. dos Naturalistas de Freiburg da Imp. e Real Soc. Bot. de Vienna, da Real Soc. Bot. de Edinburgo, da Soc. Bot. de Marseille, das Soc. de Geogr. de Paris e do Rio de Janeiro, Laureado pelo Inst. de Sciencias phys. e nat. de Florença e pela Academia Nacional de Paris, etc.

Neste momento, faz-se necessária uma outra abordagem de perspectiva na leitura da obra do naturalista, atuante diretor do Jardim Botânico do Rio de Janeiro de 1890 a 1909, e importante fonte de inspiração para se buscar relacionar seus registros e pesquisas de lendas e vocabulários em Nheengatu e sobre seus povos falantes – que contribuíram essencialmente com estudos sobre “a marcha das emigrações”, como definiu o próprio João Barbosa Rodrigues (1889, p. II) –, a uma contribuição de como a “identificação linguística funciona frequentemente como identificador étnico, uma tendência que remonta aos trabalhos de Von Martius no século passado”, como correlaciona o arqueólogo Eduardo Góes Neves (1999, p. 319), ao considerar obras desses cientistas que se dedicaram ao estudo das variáveis ambientais e processos sociais por meio da “multiplicidade de enfoques e especializações”, a qual Pedro Paulo Funari (2007, p. 9) atribui como essencial à disciplina da Arqueologia.

A pesquisa da instituição do Jardim subsidiou a formação de coleções científicas expressivas, entre elas o herbário, fundado em 1890 por Barbosa Rodrigues, assim como o Museu Botânico, tendo reunido amostras de madeira e outros materiais doados pelo patrono D. Pedro II. A trajetória científica desse pesquisador, a partir de seus estudos botânicos, demonstra na essência a história natural e a política científica brasileira da segunda metade do século XIX, a qual, de acordo com a historiadora Magali Sá,

[...] pode ser caracterizada como uma época de mudanças significativas no cenário científico nacional. A afirmação da comunidade científica brasileira começou a se definir a partir de movimentos liderados por alguns doutos cientistas que, pressionando por uma política mais agressiva do governo em relação à reformulação das instituições científicas e ao apoio a cientistas nacionais, criaram um cenário propício ao desenvolvimento de velhas e novas disciplinas ligadas às ciências e à formação de especialistas brasileiros que se tornariam referência mundial. (2001, p. 900)

Assim, Barbosa Rodrigues caracterizou-se como “cientista polêmico, ambicioso e astuto. Autodidata, envolveu-se com temas tão diversificados como a etnografia, a linguística, a arqueologia, o indigenismo, a botânica, a química e a farmácia”, ainda conforme a historiadora Magali Sá (2001, p. 900). Influenciado pelos princípios positivistas, Barbosa Rodrigues se apresenta como portador de critérios de pesquisa “científicos”, e delimita seu campo de autoridade distanciando-se das “ilusões do indianismo” – como vimos em relação a Couto de Magalhães.

E folheando suas publicações no IHGB e na Biblioteca Nacional, atentei-me à riqueza da obra e da proposta interdisciplinar que esse autor desenvolve em cada linha, atribuindo a cada planta um personagem e um percurso a ser desvendado; assim, a leitura que se ressaltou como relevante se deu a partir de suas referências no âmbito das pesquisas arqueológicas que ele desenvolveu junto e a partir do levantamento de uma literatura de figuras simbólicas dos mitos indígenas.

Ele esteve na Amazônia em uma missão científica do governo imperial de 1872 a 1875, e sua contribuição pode ser mais bem entendida hoje atribuindo sua obra, de acordo com Eduardo Neves, como uma das “monografias de fôlego [que] foram escritas sobre a arqueologia amazônica: *O Muiraquitã* e *Antiguidades do Amazonas*” (1999, p. 320), ao lado da pesquisa de Charles Hartt e, posteriormente, de Curt Nimuendajú. Baseando-me assim em “perspectivas conjuntas de trabalho” como defende Neves, sobretudo no que diz respeito à pesquisa *com*, *sobre* e *de* populações indígenas, dar nova luz a essas obras pode contribuir, se realizada de maneira participativa com as comunidades indígenas, com maior embasamento nesse rever a história indígena, “onde se pode postular alguma forma de continuidade histórica entre as populações contemporâneas e as populações que ocuparam os sítios arqueológicos lá encontrados” (idem).

A interação com o ambiente no período pré-colonial da Amazônia foi intensa pelas populações nativas dos vales dos rios da região. Durante esse processo, o homem pré-colombiano deixou enraizados no subsolo da memória, metaforicamente, fragmentos de sua história, cujo modelo de vida ocorreu por milênios. Nesse sentido, as pesquisas investigativas do botânico Barbosa Rodrigues, nas áreas de arqueologia, antropologia, geografia e etnologia, se resumem como:

Esse livro não tem caracteres; porem, a escultura, os monumentos, a tradição, as lendas e as linguas illustram e enchem as suas paginas que, abertas, a ethnologia, a muito custo e com sacrificio, illumina com uma luz que, se não espanca as trevas, esclarece os mysterios de muitos seculos. A origem de muitos povos do Brazil e principalmente os da região cortada pelos rios para os quaes o Amazonas é arteria gigante, está n'uma dessas paginas; e com um pequeno monumento mineralógico, precioso luzeiro nas mãos do archeologista, o Muyrakytã, procuro estudal-a. (1889, p. I)

Este símbolo “quasi mythologico” da Muyrakytã proporcionou a Barbosa Rodrigues chegar a uma ponte – tão buscada e encomendada a esta época positivista – do “Estudo da origem Asiatica, da Civilização do Amazonas nos tempos prehistoricos” (1889), em que:

[...] seguindo a estrada em que elle é encontrado, com muito estudo e trabalho fui achar a sua origem no centro da Asia
E' elle quem illumina a civilisação pre-Columbiana e nos mostra a marcha do povo que d'ahi emigrou em epocas prehistoricas.

Assim, atribui-se uma série de análises de como tal talismã era revestido pelas circunstâncias que o apresentavam como “karaíba embuído de crenças do Oriente”, e, ao final, Barbosa Rodrigues constrói dois amplos quadros de sua teoria: “Arvore Monogenica dos povos que têm a tradição do culto das serpentes, do sol e do Muyrakytã” e “Quadro Monophyletico ou arvore Genealogica das tribus que tem a tradição do Muyrakytã pela qual se vê linguistica e geographically a marcha das emigrações” (1889, p. II). Dessa forma forneceu referências importantes, como de onde ele retirou os “vocabulos americanos extrahidos das obras de Castelnau, D'Orbigny, Weddell, Martius e dos vocabularios originaes tomados entre os índios pelo AUTOR”.

E mais uma vez uma figura fundamental e muito presente se fez como principal já àquela época:

Presos a esse muyrakytã, o fanal que me tem guiado para diversos pontos, acham-se varios episodios que se consideram lendas, e são estas que muito favorecem a peregrinação pelos estadios dos tempos idos.

Os indios e tapuyos me referiram, na lingua tupi, historias que passam como fabulas, que, comparadas com outras mais civilisadas, assimilam-se e dão-me uma pagina que interpretada é uma lição d' historia.

A lenda principal é a de um heróe, que já fazem sair do Averno, a do Yurupary Yauí. Ouvi outr' ora, aqui e alli, diferentes episodios della que, seguidos, só me referiram os sectários cumpridores das leis que essa lenda prescreve. [...]

O muyrakytã levou-me a Yurupary, e, commentando a sua historia pelos seus mysterios descobri a sua patria. (1889, p. IX)

Então, tanto a muyrakytã quanto o Yurupari serão bases para este pesquisador compreender tais sociedades, como trajetória para se chegar a um consenso de recorrências de “ídolos symbolicos”, percorridos na segunda parte desse tratado, em que ele reconheceu haver a “idolatria ligada aos amuletos de pedra verde [que] estendia-se até o littoral do norte de Venezuela” (1889, p. 189). Da segunda edição “muito augmentada” do tratado (1899), ele inicia o tomo II da obra com um mapa da “Região das Ykamiabas, dos Idolos e Muyrakytans em 1780”, em que Barbosa Rodrigues descreve a trajetória referencial para se poder comparar a alteração nos níveis dos rios, e para se poder chegar à localização da ilha onde habitaram as Ykamiabas, ou as Amazonas, que ali se perpetuaram pelos Muyrakitans:

Este mappa foi copiado de um levantado pelos astrônomos portuguezes em 1780, e serve para se ver as modificações que soffreu esta região, com as alluviões do Amazonas [...]

Comparando-se a 1ª. carta do Amazonas do Padre Samuel Fritz, de 1690, com a de La Condamine, de 1743, esta de 1780, com a de Costa Azevedo de 1868 e com a minha (1874) vê-se a mudança extraordinaria que modificou esta região, só n' estes ultimos dous seculos.

E ao final da obra, há uma “Planta da região das Ykamiabas, Idolos e dos Muyrakytans levantada por J. Barbosa Rodrigues em 1873-1874”, demonstrando que, nos lugares onde se encontraram muyrakytans, é bem provável que houve aldeias das Ykamiabas –, região próxima a Óbidos, no encontro do Rio Trombetas no Amazonas, estendendo-se algumas ocorrências em direção oeste pelo Rio Amazonas.

Então, neste volume a primeira parte é dedicada ao “*folk-lore*”, de cultura oral, porém como cultura cabocla, diferenciando-se da cultura mitológica própria ao indígena – agora sob perspectiva documental e própria às populações, e não de um imaginário que não existe.

O estudo do sistema de textos denominados “literatura testemunhal”, cuja autoria se deve a escritores profissionais ou a cientistas sociais, mas com base em coleta com informantes qualificados, tentando preservar na obra resultante a estrutura da narrativa e o estilo peculiar de sua fonte oral. Aqui poderíamos situar os numerosos relatos recolhidos por Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Stradelli e Brandão Amorim, no século passado [...] (PACHECO, 1992 apud FREIRE, 2011, p. 169)

Investigação científica esta na contribuição de se desvendar o passado dos “selvicolas”, “e entre as lendas indigenas, umas verdadeiramente mythologicas, mas identicas a outras do velho mundo, encontrei algumas que, se bem pareçam fabulosas, teem o cunho de factos historicos, adulterados e modificados pelo maravilhoso que o tempo imprime e pelo meio que atravessam” (1899, p. V), a saber:

PRIMEIRA PARTE

Lendas

I. Iacy-uaruá

II. Versão do Rio Yamundá

Versão dos índios Uaboys

III. As ikamiabas

IV. Pahy-tunaré

V. Uaupe ipyrongaua

VI. Izy

VII. Izy ipyrongaua

VIII. Canhambucu etá maloca

IX. As vespas e os reis de Xibalba

X. Micura cenemue irumo

XI. Urubu taira etá mena irumo

XII. A lenda sagrada de Izy ou Bokan

XIII. Nauinaui

A segunda parte volta-se mais à região do Uaupés, com dabukurys, êxodo das Ykamiabas, o Jurupari e a tradição dos Nahuás, e A casa das virgens.

Contribuindo no entendimento de sua obra, tive em mãos um relatório seu apresentado em 1875, sobre a *Exploração e estudo do Valle do Amazonas*, que traz entre diversas mapas-planta de cada rio por onde passava – por exemplo, o Rio Tapajós, Rio Trombetas, Rio

Yamundá, Rio Urubu (do qual descreve sua Historia e Ethnographia, e traz ao final breve tratado da Ilha de Saracá, futura Villa de Silves – onde participei de um sítio-escola da Arqueologia da Universidade Estadual do Amazonas), Rio Capim, este de que Barbosa Rodrigues cita que “o unico investigador da natureza que tinha passado além da sua foz foi o entomologista Alfredo Wallace, em Junho de 1849, que não descreveu o rio e nos deu apenas noticia de alguns lepidopteros e da pororoca” (1875, p. 3), fenômeno este estudado e representados os movimentos das correntes das águas em figuras, sem deixar seu olhar sobre os povos locais:

Os naturaes, mesmo, servem-se do verbo mergulhar para dizer que ella deixou de passar por sobre os baixos, porque entendem, que ella sobe á flor d’água e mergulha. (1875, p. 19)

Apesar de não ser uma obra voltada às línguas e literaturas indígenas, tais estudos, com mapas bem elaborados e “esboço de algumas gregas ornamentaes de louça das Amazonas”, e ilustrações de instrumentos de pedra e os ídolos das Amazonas, exigem em si trato especial no que diz respeito a compreender tal cosmologia sociogeográfica, como exemplo segue um trecho com as devidas e necessárias notas de rodapé:

Neste espaço recebe os seguintes afluentes na margem direita por ordem geographica: o Itaquiteua-açú, o Itaquiteua-miry, no espaço encachoeirado, o S. Romualdo, os Tambaia-açú (1) e miry, o Camaiua-teua (2), o Cauichy, que se liga ao Gurupy pelo afluente deste chamado Pimental [...] Do Putyritá para o Norte até o rio Candirú-açú recebe na margem direita os seguintes: Panema, Carrapatinho, Cupyjoca (3), Louro Jauaroca, (4) Curupyra, (5), José da Costa e Acauanera e na esquerda os: [...] Carauatá-açú, (6) Timbó-teua (7,) Jurupary-cuara, (8) Bacury, (9), Paccatena (10)

[...]

(1) *Tamba*, palavra obscena e *açu* grande.

(2) Que tem muitas flechas.

(3) Casa de cupim pequeno.

(4) Casa de cachorro.

(5) Genio das Florestas.

(6) Carauata (bromelia) grande.

(7) Em que abunda o timbó.

(8) Buraco do diabo.

(9) Fruta desse nome (*Platemia insignis*).

(10) Abundante de pacas. (1875, p. 49, grifos meus)

Contribuindo essencialmente com dados etnográficos, Barbosa Rodrigues não deixa de mencionar além dos mitos, os ritos de cada povo que o vai tão bem recebendo:

No dia 15 pelas 5 1/2 horas da tarde, cheguei ao aldeamento do Jatapú, onde os índios me esperavam, dando salvas de *roqueira*, quando desembarquei. Recolhendo-me á casa, ahi, vieram todos ao som de chicutás, comprimentarem-me e convidar para assistir a uma ladainha em acção de graças pela minha volta, e depois a um *baile*. [...]

Dirigindo-me para casa do *baile*, ahi assisti as suas dansas, ao som das chicutás. Dos instrumentos indigenas que tenho visto e ouvido, é o mais feio; porém o mais melodioso. [...] O seu som é o de uma flauta melodiosa. Feito do stipo do jupaty [...]. Ao som deste instumento cantam e dansam, varias peças; que, todas no canto mostram costume de animaes, assim como as dansas, arremedam o seu viver. As principais são: a *sucuriú*, a *uariuaiú* (guariba), a *tamaquarê*, o *çuaçú* e o *jacamim*. (1875, p. 90-91)

E assim ele apresenta narrativas sobre os rituais, especificando cada canto ao seu personagem-animal:

Mamenêquiçáua tamaquarê? (Onde está tua rede tamaquarê?), os outros respondem em côro dansando: *Muirá racamé tamaquarê* (Na forquilha do páo). No do Jacamim, que é um pássaro adulator e cheio de mesuras, perguntam: *Quaiè muraçé jacamim?* (Assim se dança jacamim?) Respondem: *Chacenôe nenhengara jacamim, Nhanecearama chaiure poraçé jacamim*. (Ouvi tua cantiga, por isso vim dansar) (1875, p. 91).

Quando diretor do Museu Botânico do Amazonas, Barbosa Rodrigues publica uma obra, a ser mais bem analisada ainda, de teor fortemente marcado já no título, *Pacificação dos Crichanás* (1885), sendo dividida em cinco partes, a saber: I. Passado e presente dos Crichanás. – II. Ethnographia, archeologia e geographia. – III. Documentos. – IV. Vocabulario. – V. Appendice. Este último com a partitura de quatro “Cantos Crichanás”, o último das Mulheres: “Uanaua_mia uana_ni _ a ehn ! Uanaua_mia_ua mauí_a ehn !” [o autor não conseguiu saber a tradução desta frase, cf. 1885, p. 51]; e um “Plano geographico do Rio Yauapery”, afluente do Rio Negro e pouco acima do Uniny, levantado por J. Barbosa Rodrigues em 1884.

Ele inicia trazendo à “memória de todos a tomada da freguezia de Moura pelos índios até ahi denominados Jauaperys, e até hoje me opprime o coração a lembrança da hecatombe que houve” (1885, p. 5), e assim relaciona tal fato a sua empreitada:

Acabava de estar com os índios Uassahys, do rio Carimany, que me tinham promettido fazer um descimento (1), que não se realizou por não poder eu dispor de alimentos e meios de transporte.

Estava com a promessa; possuía suas armas; sabia que moravam entre as cabeceiras do Carimany e Jauapery; tinha informações que neste rio elles matavam os brancos, porque eram máos, o que, pelos factos e pela comparação das armas, me dava certeza que os Uassahys não eram mais do que os Jauaperys ou um ramo destes.

(1) *Descer índios* ou *descimento* era o termo outr'ora usado pelos antigos bandeirantes, que para amenisarem as expedições faziam viagens ás malocas, trazendo d'ahi centenas de índios escravizados. (1885, p. 5)

Independente da intenção do narrador, a do leitor frente a inúmeras e violentas descrições de “caça aos índios” não pode se desatrelar de uma busca pela verdade e história desses povos exterminados, assim como na memória de seus descendentes; ainda nessa primeira parte, há o relato de um destacamento a 29 de outubro de 1874, sendo comandante o tenente Antonio de Oliveira Horta:

[...] appareceram nas immediações da freguezia, novamente, os Crichanás, em numero superior a 200, que foram mortos á bala, inclusive o chefe, ficando uma só praça ferida

E assim ele desenvolve o pensamento sobre este fato:

Não pondo em duvida a legalidade de defesa, nem a veracidade do facto, comtudo este, reunido ao de 1873, leva a pensar que os Crichanás formam uma tribu de imbecis que não sabem remar, nadar e frechar.

Então, onze dias depois o comandante volta a dar caça aos índios pelo Jauapery com ordens de extermínio, em que o comandante Horta

reunindo a força, marchou contra os índios, ‘fazendo-os fugir incontinente com perdas da parte delles, que, á proporção que iam cahindo, eram logo carregados por outros’. Não consta que houvesse *um só ferimento* na força civilisadora, nem que os índios procurassem ferir os moradores. (1885, p.16)

Assim Barbosa Rodrigues continua relatando a crueldade gratuita do civilizador, ao dizer que depois ainda voltaram e mataram os que agonizavam, e depois outra vez “voltaram

para empilhar os corpos e lançar-lhes fogo” (idem). E traz uma relação ao final “das 52 victimas, entre mortos e feridos, até a pacificação dos selvagens” (1885, p. 24). Avançando pela “narração dos sucessos de minhas expedições”, na segunda parte ele apresenta um “esboço ethnographico” dos grupos Ipurucotós, Macuchys e Crichanás, com quem conviveu mais; inserindo estudos arqueológicos e geográficos dessa região que não estavam publicados. A parte dos documentos são anotações sobre ocorridos e necessidades diversas observadas nos destacamentos, como:

Nessa mesma tarde, dirigi-me para terra e communiquei ao Sr. Commandante do destacamento o plano que se estava forjando em terra, e fiz-lhe ver que distando Taaquera quase um *gráo da villa*, seria uma *perseguição aos indios*, ir a aquelle ponto, visto já estarem em retirada para suas malocas, e mesmo não haver ainda agua para a lancha chegar até lá. (1885, p. 211) [...]

“Declaramos nós assignados que, achando-nos reunidos na casa de residencia do Sr. Dr. João Barbosa Rodrigues, hoje, ouvimos de Benedicto Ferreira Gomes, interprete da commissão de cathequese o seguinte:

Que, em viagem para a boca do lago Curerú, ao chegar, viu sobre as pedras indios em numero de cinco junto delles uma canôa com tolda, a qual aos depois os conduziu do sitio ‘Carunan’”. (1885, p. 237)

E finaliza sua publicação com um “vocabulario Crichaná comparado com os dialetos ipurucotó e macuchy, afim de que se possa ver a affinidade que ha entre os tres e as diversas modificações por que passam” (1885, p. 245), adiantando em sua última fala que “Em um trabalho que tenho em mãos, sobre a lingua geral, melhor tratarei deste assumpto, mostrando como se modificou a lingua dos Tupynambás, a ponto de seus descendentes do Norte não comprehenderem a do sul” (idem).

*

No entanto, Barbosa Rodrigues coletou diversas narrativas com sua tradução no nheengatu, compondo um rico material para análise e resistência. As primeiras publicações de narrativas indígenas mais extensas no Brasil têm a ver com o Jurupari, como aponta Lúcia Sá (2012), como é o caso da *Poranduba amazonense*, de Barbosa Rodrigues, e a *Lenda do Jurupari*, de Straddeli, ambas publicadas em 1890.

A primeira (poranduba é um termo nheengatu para “contos da imaginação”) é uma coletânea de histórias do Alto Rio Negro e de outras regiões da Amazônia, muitas delas com versões em português e nheengatu. Já a *Lenda*, publicada em italiano por Stradelli, é uma longa e complexa versão tariana da narrativa do Jurupari coletada por Maximiliano José Roberto, filho de um tuxaua manao e de uma mulher tariana. Roberto passara muito tempo escutando histórias indígenas de diferentes grupos e anotando-as em nheengatu. De fato, muitas das histórias que ele coletou também foram usadas por Antônio Brandão de Amorim em sua obra póstuma *Lendas em nheengatu e em português* (1928). (SÁ, 2012, p. 249)

Como veremos adiante, o Jurupari é um forte símbolo de narrativa real que impulsiona o modo de vida próprio de diversos indígenas no Rio Negro hoje, ao mesmo tempo que também figura no imaginário do caboclo e ribeirinho, que mesmo sem passar por tais ritos o respeitam e entendem tanto quanto.

Outro personagem que pertence a duas esferas de nosso repertório cultural literário é o Curupira, desenhado de várias formas pela imaginação das populações mestiças e indígenas. Por um lado, na visão do caboclo, tida como folclore (sem diminuí-la em nenhum tipo de valor), ele surge como um animal sobrenatural aprontando suas peripécias, descrito como um tapuio pequeno sem orifícios necessários para secreções fisiológicas, como o apresenta Câmara Cascudo:

[...] os subdeuses protegiam espécies animais e vegetais para proibir ao indígena a destruição total e desnecessária. Curupira foi o primeiro duende selvagem que a mão branca de europeu fixou em papel e comunicou aos países distantes [...] a maioria dos cronistas coloniais inclui seu nome entre os entes mais temidos pela indiaria [...] (CASCUDO, 1983 apud SIMONETTI, 2003, p. 29)

Observa-se que o Curupira surge como explicação para a proibição do uso da terra pelos próprios indígenas, e daqui podemos suscitar que este “duende” pode representar um cenário social da época, apresentando falta de conceitos sobre mito, não sabendo Barbosa Rodrigues, ou não o querendo, distinguir tal personagem entre narrativas folclóricas e mitológicas da região.

Entre os diferentes mythos brasileiros é incontestavelmente o mais antigo o do Korupira, companheiro inseparável das crenças populares de todos os lugares por onde se estendeu o abanheenga, ou língua geral, pelo que parece

ser verdadeiramente indígena, senão antes, logado pela população primitiva que habitou o Brazil, em épocas anti-Colombianas e que descendia dos invasores Asiaticos. (RODRIGUES, 1890, p. 3)

Foi assim a partir dessa crença que o mito transformou-se em folclore, sendo este a expressão própria de um novo tipo de economia, e foi nesse contexto que surgiu o duende Curupira, pois justificava a nova política social imposta à sociedade cabocla.

Um novo padrão socioeconômico se consolidava a partir de narrativas como a do “Curupira e o caçador”, em que se deve passar a obedecer um novo sistema de trocas entre os indígenas, introduzindo assim a trapaça, como aponta Simonetti (2003).

Em Nogueira e Tefé dizem que o Korupira tem lindos cabellos, uma só sobranceira no meio da testa e que as mamas são sob os braços. Se não fosse a disposição dos pés do Korupira, eu diria também que era o genio dos Silesianos, transformado pelo meio e pelo tempo. A afinidade entre o Korupira e Rubenzahl, o genio dos Montes, Sudetos na Allemanha, é grande. Este domina e vive nas florestas, distribuindo o ouro de suas montanhas rochosas, aquelle os productos vegetaes e protegendo a caça. A união intima que ha entre o povo que fallou o abanênga e o Korupira, o acreditar-se n'elle entre as tribus selvagens; a propriedade que tem este de conservar sempre; sob qualquer aspecto que se apresente, os pés voltados para traz para illudir o seu andar, separa a lenda brasileira da allemã e africana. (RODRIGUES, 1890, p. 5)

Então, seja na forma que ele aparecer, diz-se que, se algum homem se perde na floresta, ele pode pedir ao Curupira a indicação do caminho de volta para casa, se ele fizer cruces de pau para que o Curupira as desfaça. Ele é um animal miraculoso, que beneficia apenas a quem o procura.

A crença mais geral, comtudo, confirmada pelas differentes lendas é que, o Korupira é o *senhor*, a *mãi* (cy), o *genio protector* das florestas e da caça, que castiga os que as destroem, premiando muitas vezes aquelles que o obedecem, ou de quem se compadece. (RODRIGUES, 1890, p. 4)

O Curupira possui inúmeras metamorfoses por todo o país, sendo mais comum a representação de gênio protetor das florestas e da caça que “ora é imperiozo, esquizito, brutal, ora é delicado, tolo e compassivo; ora não admite desrespeito ou dezobediencia; ora se deixa iludir como uma criança”.

No Amazonas, geralmente é um tapuyo pequeno, de 4 palmos, (Santarem) calvo ou de cabeça pelluda (piroka), com o corpo todo coberto de longos pellos, (Rio Negro); mussiço e sem anus (Pará); de dentes azues ou verdes e orelhas grandes, (Solimões); e sempre com os pés voltados para traz e dotado de uma força prodigiosa. (RODRIGUES, 1890, p. 6)

Interessante observar o termo tapuyo, a quem Barbosa Rodrigues origina o mito, e como este representa o cidadão brasileiro em formação e afirmação, assim como um lendário único e nacional:

O tapuyo, posto que creado na sociedade dos portuguezes, outr’ora só fallava a lingua geral, que alguns d’estes tambem fallavam, e foi d’ahi que chegou até nós muitos dos contos populares portuguezes referidos hoje ainda na lingua geral, mas acclimados ás scenas Amazonenses. (RODRIGUES, 1890, p. 6)

Vemos aqui como a língua geral está associada neste momento a uma herança já miscigenada em sua raiz, e portanto sua cultura estaria também “aclimada” com cada região, compondo assim a diversidade dos povos brasileiros – associado pelo próprio Barbosa Rodrigues com a *Kaapora* do Rio Grande do Norte e Paraíba, assim como no Ceará com aspecto um pouco alterado, com os “olhos como brasas”. Já em Pernambuco “reapparece o Korupira, como synonymo de Kaapora [...] É então um caboclo pequeno coberto de cabellos, que dizem ser a personificação da *alma de caboclo pagão*” (RODRIGUES, 1890, p. 9) – sendo que àquela época o nome de *Korupira* estava sendo substituído pelo de *Kaiçara*.

E assim Barbosa Rodrigues lista sua aparição no Rio Grande do Sul – por onde anda “só a pé, mas então com duplos pés para não se poder saber quando caminha para a frente e para traz”. No Matto Grosso o confundem com o “Lobis-homem. Dizem que é um negrinho que anda tocando uma vara de porcos, montado n’um d’elles”. E até mesmo no Paraguay.

No Sul é *Çacy tapererê*, no centro *Kaipora*, e no Norte *Maty-taperé*. O civilisado, que muitas vezes não entende a pronuncia do sertanejo, que é o mais perseguido por elle nas suas viagens, tem-lhe alterado o nome; já o fez *Çacy-pererê*, *Saperê*, *Sererê*, *Sareré*, *Siriri*, *Matim-pererê*, e até já lhe deu o nome portuguez, o de *Matinta-Pereira*, que mais tarde, talvez, terá o sobrenome *da Silva* ou *da Mata*. (RODRIGUES, 1890, p. 13)

Este trecho desenha junto a um mito o caminho por onde ele percorreu e se transformou, assim como as populações e o próprio espaço, este cada vez mais disputado e necessário de ser protegido.

Quando criança, com a imaginação cheia de contos, com que no berço me embalaram, quantas vezes não o tomei por *encantado*, depois de errar pelos campos ou pelas mattas, ouvindo o seu cantar sem nunca poder vel-o, illudido pelas suas notas, que ora me levaram para direita, ora para esquerda, para frente e para traz! (RODRIGUES, 1890, p. 19)

Então, Barbosa Rodrigues elencou dez narrativas com o Curupira de diversos rios e regiões, demonstrando assim seu percurso e força de uma tradição oral que agora estava sendo estruturada em favor da construção da literatura nacional. Ele “quadra toda essa família mythologica” com os três mitos diferentes *Korupira*, *Tatacy* e *Çacy* ou *Maty* sob a denominação *Kaapora*.

Caipora, s. m. (Geral). Nome de um ente phantastico, que, segundo a credence peculiar a cada região do Brazil, é representado ora como uma mulher unipede que anda aos saltos, ora como uma criança de cabeça enorme, ora como um caboclinho encantado. Esses entes habitam as florestas ermas d’onde sahem á noute a percorrer as estradas. Infeliz d’aquelle que se encontra cara a cara com a Caipora. N’esse dia tudo lhe sahe mal, e outro tanto lhe acontecerá nos dias seguintes, enquanto estiver sob a impressão do terror que lhe causou o fatal encontro. Por extensão dá-se o nome de Caipora á pessoa cuja presença pôde influir de um modo nocivo em negocios alheios, e também é caipora o individuo malfadado, aquelle que, apezar de sua moralidade, de suas boas intenções e do desejo de melhorar de posição, se vê constantemente contrariado em suas aspirações. (RODRIGUES, 1890, p. 20-21)

E junto ao companheiro e pesquisador tupinógrafo Stradelli, Barbosa Rodrigues é enviado em 1872 a Manaus para com seus domínios da história natural, abrangendo especificações geográficas e etnográficas locais, fazer um levantamento quanto à pacificação indígena conseguida por eles, tendo como consequência uma relação amistosa entre as tribos e a civilização, e assim a partir de uma longa pesquisa produziu sua *Poranduba amazonense*.

Podemos perceber com o Mito de Jurupari que este se manteve nas duas esferas, como ritual ainda praticado e cultuado e como mito incorporado na cultura branca fazendo surgir histórias fantásticas que coexistem nas culturas regionais, como a narrativa do Curupira.

Ermanno Stradelli (1852-1926)

Quanto ao Conde Ermanno Stradelli, tive a oportunidade de assistir a um encontro sobre estudiosos do autor organizado no Memorial da América Latina em 2013, em que Bessa Freire ressaltou a importância de sua produção, seja por fotografias, mapas e cartas do Conde que viveu muitos anos entre os índios registrando o que viu.

Figura. *La famiglia del prof. Barboza Rodrigues*, foto de Ermanno Stradelli, 1884 (Società Geografica Italiana).

Entre os italianos que fizeram do Brasil sua segunda pátria, e despreendidamente trabalharam para o desenvolvimento e o progresso do País, não deveria de forma alguma, ser esquecido o nome de Ermanno Stradelli. (Ettore Biocca)

Stradelli deixou inédita sua obra, quando de sua morte por lepra em 1923, à qual se dedicara grande parte de sua vida, o *Vocabulário Português-Nheengatu/Nheengatu-Português*, publicada postumamente pelo IHGB em 1929. Sendo que há diversas publicações pela Società Geografica Italiana, alguns *bolletini* sobre suas andanças no Rio Negro, um material sem tradução, porém hoje disponível no banco de textos do sítio eletrônico etnolinguistca.org. Trazendo a “Memorie e relazioni” de *Cucuhy a Manãos* em 1889, e do mesmo ano *Rio Branco. Note di viaggio, Il Vaupes e gli Vaupes* em 1890, e as conhecidas sobre o Jurupari e dos Tarias, assim como seu Vocabulário.

Mas se o *Vocabulário* é fruto de noites a fio de trabalho árduo e apaixonado, nem por isso ele deixa de fazer parte de um movimento mais geral, por assim dizer, uma escola de estudos amazônicos, que inclui obras como a *Poranduba Amazonense* (1890) de João Barbosa Rodrigues, e as *Lendas em Nheengatu e em Português* (1926) de Antonio Brandão de Amorim. Mirados em conjunto, esses trabalhos constituem, sem sombra de dúvida, a mais importante coleção publicada de documentos sobre o nheengatu falado e escrito no Brasil a partir da Independência. (BROTHERSTON; SÁ, 2014, p. 11)

Tal “coleção de documentos sobre o nheengatu” foi composta em parceria desse grupo de estudos sobre nheengatu e Amazônia bastante significativo, todos influenciando um ao outro e na construção dos mitos da história brasileira. A partir de uma mesma figura como informante-colaborador, o indígena Maximiano José Roberto, a quem Stradelli atribui a importância da composição de seus dois textos mais importantes: a “Lenda de Jurupari” e o *Vocabulário*.

Demonstrando sempre sua preocupação pedagógica, refletindo políticas linguísticas e atribuindo a Língua Geral como língua de prestígio. Quem começou a se interessar pela vida de Stradelli foi Câmara Cascudo, “em 1930, quando viu três cadernos volumosos com milhares de verbetes escritos à mão. Era o dicionário Nheengatu-Português, Português-Nheengatu”, como descreve Bessa Freire (2013):

Stradelli intuiu que o pesquisador decidido a conhecer uma sociedade que lhe é estranha devia partir do interior dela, impregnando-se da mentalidade de seus integrantes e esforçando-se para pensar na língua deles. Para entender um ritual onde rolava o caxiri, Stradelli deixou que os índios pintassem o seu corpo e dançou convictamente com eles na maloca de

Miriti-Cachoeira, “*bebendo repetidas cuias de capy entontecedor*”. Aprendeu as línguas indígenas e viveu com os Tukano e Tariana, observando e registrando suas tradições. Com eles, comeu paca moqueada, beiju, quinhapira e “*molhou os lábios no molho estonteante das pimentas*”.

De um ‘pequeno’ achado no IHGB de uma publicação de Piacenza, o Conde Ermano Stradelli traz *Duas Lendas Amazonicas* (1900), em que seu prefácio, “que, talvez, melhor servisse como nota”, atribui a primeira lenda Uanana de Pitiapo a:

[...] um episodio da conquista do rio Caiary, affluente do rio Negro, e mais comumente conhecido com o nome de Baupés, Waupés ou Uaupés, levada a cabo pelo tuicháua, chefe, Boopé, que o conquistou á frente de uma emigração taria, e de cujo nome, parece, tem-se originado o actual nome do rio, pelo facto de os Tarias, que ahi moram e dominam, chamarem á si próprios, como os tenho ouvidos, ‘gente de Boopé’ e a corrupção encarregou-se do resto. (1900, p. 7)

Stradelli recolheu essa lenda de seu companheiro de jornada, Maximiano J. Roberto, Baré (por parte de pai) e Tariana (mãe), e lança uma boa observação ao dizer que comparando a versão dessa lenda contada pelos Uananas, os vencidos, com a dos Tarias, os vencedores, não deixam “de concordar”, e assim isso

[...] é a prova mais cabal, que *entre elles não ha historiadores*. E realmente a arte da verdade histórica ainda não chegou até elles, é ella o fructo da civilização quando mais adiantada, o producto da philosophia da historia, esta forma de calculo das probabilidades applicado ao incongruo succeder-se dos humanos acontecimentos. (1900, p. 8)

O autor apresenta uma reflexão bem simples e à frente do que se tomava como literatura e história, tendo convivido muito entre os indígenas, ele parece ter realmente compreendido a língua e linguagem deles. Ele continua:

Para elles a historia ainda não passou do conto singelo, confiado a tradição oral, sem preocupações de defender instituições, sustentar theses, nem rehabilitar a fama de alguém.

É o conto contado no terreiro, á porta da maloca na calma das tardes equatoriaes, nas noites de luar, ou dentro nos dias de festa, enquanto que o cachiry circula e os moços dançam “o yauty” ou tambem nos longos dias chuvosos, em que os homens entretém-se em tecer peneiras, tipyty, balaaios, em entalhar banquinhos, confeccionar armas e enfeites e as mulheres tecem

tapacuras, makyras, fiam tucum ou curauá ou amassam o barro para renovar o vasilhame da casa.

Alguma vez, é verdade, e especialmente nos detalhes, o conto parece descosido, phantastico e até contradictorio, pechas naturaes da tradicção oral, mas a verdade alterada só em apparencia não deixa de ser recohecida (1900, p. 9)

O italiano Stradelli compara a mudança gradativa das lendas com o passar do tempo:

O conto passando de geração em geração e sendo contado sempre por novo narrador, despe-se, como o bom vinho, que clarifica passando de vasilha, de muito detalhes, que originariamente ligavam as partes, que sobrevivem. Certas referencias á usos ou cerimônias vivas, quando pela primeira vez o pae ou o avô contaram o acontecido, cahiram no olvido, perderam o sentido, e alguma vez substituem aquellas por outras cerimonias de origem differente e introdução posterior, porém vivas ao tempo em que são enxertadas ao conto e formando um conjunto de um hybridismo tão intrincado, capaz de transviar os mais precavidos.

O que resiste a esta espécie de selecção [...] aproxima do extraordinario e sobrenatural (1900, p. 10)

A segunda é a Lenda Manaós Ajuricaba, com nota histórica sobre o ocorrido com esse importante personagem indígena, “principal dos Manaos do rio Hiiaá”, que “insinuando a insurrecção e a devastação, por mãos proprias dos súbditos rebellados: e Ajuricaba vencido pela persuasão e dedicado como indigena, aggredindo as missões do rio Negro” (1900, p. 89). Com Anotações ao final, em sua maioria, sobre a etimologia e história etnográfica em torno dessas duas “lendas”.

Assim, é o conhecimento indígena sobre o meio ambiente que merece a admiração incondicional do conde. E tal conhecimento de Stradelli é notável, pois ele tanto aprendeu das fontes escritas – como Couto de Magalhães, por exemplo – quanto de suas conversas e convívio com índios e caboclos.

Essa noção de tempo profundo, histórico, é fundamental para a compreensão do fenômeno mais característico e importante da cultura do Alto Rio Negro: o Jurupari (ou Iurupari, Jurupary). O termo é usado para descrever, ao mesmo tempo, o ritual de iniciação masculina dos vários grupos indígenas do Alto Rio Negro, os instrumentos musicais usados nesse ritual (que não podem ser vistos nem ouvidos por mulheres ou crianças), uma série de regras de comportamento ligadas a esse ritual ou dele derivadas, e o próprio herói responsável pela invenção e divulgação do fenômeno em si. (BROTHERSTON; SÁ, 2014, p. 19)

Stradelli se utiliza da Lenda do Jurupari como exemplo de nheengatu usado no próprio *Vocabulário*, sendo que a maioria das versões já tinha sido publicada antes por Couto de Magalhães, Tastevin e Barbosa Rodrigues – reafirmando assim que esta é “um dos clássicos da literatura indígena americana e abrange toda uma cosmogonia” (idem).

Jurupari (ou *Jurupary*, *Yuruparí*) é um termo nheengatu cujo significado é ainda hoje debatido. Para Couto de Magalhães, queria dizer “tirado da boca” (1913, p. 83). Batista Caetano traduziu-o como “um ser que vem para a nossa rede” (p. 83). Já Stradelli, cuja obra *Vocabulários* define “juru” como “boca” e “pari” como “uma grade que protege a boca do rio”, afirma ter ouvido de um índio que Jurupari significava “nascido da fruta”. Sendo uma palavra nheengatu, Jurupari é um termo estranho à maioria dos grupos da região e, por essa razão, muitos antropólogos fazem objeções ao seu uso. (SÁ, 2012, p. 249)

Segundo a versão de Stradelli na obra *Em memória de Stradelli* de Luis da Câmara Cascudo, Jurupari é filho de uma virgem Tenuiana, pertencente à tribo Tariana, que comeu a fruta do Pücã, nativa do Rio Negro, sem notar que o sumo escorria por suas partes mais íntimas. Ao nascer, desapareceu, e sua mãe sentia, à noite, alguém sugar-lhe o seio e brincar em derredor sem que lhe pudesse ver a figura. Retornou após quinze anos. Era alto, forte e muito bonito, sendo escolhido pelos componentes da tribo para ser o Tuxaua. Devido à falta de homens, extintos por uma epidemia, eram as mulheres que governavam, e o Jurupari arrebatou-lhes o poder passando-o aos homens, como nos relata Simonetti (2003).

Ainda segundo Cascudo (1954), no verbete sobre Jurupari o autor explica ser este um mito indígena, encarnação do espírito do mal, cujo conhecimento é reservado aos iniciados, homens que, ao alcançar a puberdade, dão prova de saber suportar a dor.

Jurupari, como herói civilizador, confirma sua autoridade ao enumerar as regras para a comunidade, e batizar os sagrados instrumentos musicais, relacionando aqui, de acordo com Brotherston e Sá, “os dois fios da história. O primeiro é o da própria descendência: neste preciso momento de ratificação, Jurupari explica que seus ancestrais – os mais antigos têm nomes da família linguística tucano – identificavam-se tanto com outras espécies como com certas constelações; e que ele próprio herdara diretamente toda a vasta experiência acumulada

por ele” (2014, p. 20). O segundo fio vem a trazer a “briga que Jurupari teve com Ualri, nome baniúá para Tamandoá, o seu companheiro que revelou os segredos do culto” (idem).

Como bem define a personagem do Jurupari, Simonetti diz: “Ele é o legítimo *tecô-munhangaua*, legislador, soldado e reformador dos costumes” (2003, p.12), e apesar de os missionários católicos terem caracterizado o Jurupari como um demônio, os indígenas mantêm-no vivo na memória por meio de seus rituais de iniciação ensinado pelos antepassados.

E diferentemente de como Barbosa Rodrigues registrou esse mito, inserido nos Anais da Biblioteca Nacional como outras narrativas que não condiziam com o ciclo de Jurupari, Câmara Cascudo aponta seus pontos negativos:

Barbosa Rodrigues recolheu outras e as incluiu no ciclo de Jurupari sem maiores estudos. A lenda “Jurupari e o caçador”, ouvida no rio Tapajós, é irretorquivelmente uma história de Anhangá, como a do “tinhoso Jurupari” (registrada entre os Manaus) é igualmente uma confusão flagrante com as tradições do Curupira e uma vaga alusão à influência europeia dos licantropos, falando-se em *Yurupari comedor de gente (mira u ú çara)*, detalhe inaplicável ao mito de Jurupari. O próprio Barbosa Rodrigues escreveu que o “Yurupari dos tapuios, o espírito, por todos conhecidos como espírito mau, e que os civilizados identificaram como espírito maligno, ou das trevas, da crença bíblica, não havendo nisso razão de ser porque o papel de um é um muito diferente do outro”. (CASCUDO, 2001, p. 69-70)

O mito do Jurupari, com seu valor moral e ideológico, possui a mesma estrutura dos mitos considerados universais, e influenciou e ainda influencia a cultura regional do Amazonas, não só nos povos indígenas que a vivenciam hoje, mas também na cultura ocidental, na criação imaginária de autores literários da Amazônia, especialmente.

Ele revela também a iniciação de alguns comportamentos indígenas, dentre os quais se pode destacar o da submissão do sexo feminino ao masculino, pois no início da narrativa elas eram em maior número e continham o poder da fertilidade, enquanto os homens estavam em desvantagem por serem poucos e velhos.

Tal Lenda do Jurupari compõe também um desenho, “um círculo, no qual são traçados quatro diâmetros inclinados sucessivamente entre si, com ângulo de 45 graus”, que “corresponde não apenas ao espaço dos que iam povoar o mundo, ou ao tempo numérico do sol e Vênus, pois cria um espaço-tempo, ou ARA, com movimento sucessivo interno”, ainda

de acordo com Brotherston e Sá (2014, p. 24). Demonstrando aqui uma outra representação de espaço-tempo dos indígenas da Amazônia, pois como ressalta o xamã Yanomani, Davi Kopenawa, sobre a queda do céu, e a inversão de Gaia de Viveiros de Castro, o processo civilizatório ocidental está destruindo esse tempo na terra, e o céu vai cair deixando a humanidade embaixo da terra, mais uma vez, para assim a energia vital se recriar. As cosmologias indígenas falam em ciclos sucessivos de destruição e criação, e Jurupari vem como símbolo de uma renovação que se deu na colonização do Rio Negro.

6. Considerações finais e encaminhamentos

Por fim, é de considerar o que Berta Ribeiro discute a respeito dos “índios das águas pretas”:

Décadas de doutrinação católica e de dominação não foram suficientes para erradicar o *ethos* tribal de um pequeno grupo indígena, malgrado a pressão aculturativa sobre ele exercida. [...] Ao lado da capela, onde se reza todo domingo, ou mesmo nos dias de semana, continuam vigentes, secreta ou abertamente, as práticas de pajelança e alguns ritos ancestrais. (RIBEIRO, 1980, p. 14)

A antropóloga afirma ainda que quando voltam à aldeia ou comunidade, como chamada hoje, os nativos têm de prover sua subsistência praticamente da mesma forma que a proviam seus antepassados há quinhentos ou há mil anos. As narrativas representam esse ciclo em que rupturas e reconfigurações são interpretadas como a formação de uma nova humanidade, porém sem a quebra com a ancestralidade a partir da memória.

Buscamos traçar um pouco de uma ruptura, a chegada da civilização e suas consequências, a povos milenares por meio de um arcabouço literário construído por intermediários, ou seja, autores que concretizaram a passagem de uma tradição, baseados quase completamente em fontes antigas, produzindo pesquisas contemporâneas, manuais, dicionários que apresentavam informações das crenças e cultura dos povos amazônicos.

O primitivo já se via obrigado a usar-se de metáfora, de mitologia para conceituar o mundo a sua volta, afinal, esta reflete o desenvolvimento do pensar humano, em que se devia compreender o necessário para o crescimento da linguagem e da razão, ou seja, a metáfora na

era primitiva foi necessária, para que se pudesse conceituar o meio natural físico e transcendental. Assim, podem-se ter entrelaçado outros códigos morais e sociais, mas a conceituação do meio físico para as populações indígenas atuais ainda é ligada à ideia de transmissão pelas narrativas literárias e mitológicas. Pode-se inferir que as narrativas em questão não mostram apenas um duelo entre duas esferas sobrenaturais, mas também entre culturas, indígenas e caboclas, distintas e miscigenadas ao mesmo tempo.

A necessidade de se entender e sistematizar os diversos comportamentos amazônicos fez com que se buscassem em outras culturas, consideradas universais, conceitos que esclarecessem as múltiplas interpretações e significados ideológicos das narrativas e, particularmente, coletaram seus vestígios.

Porém, não são vestígios que se perderam nas linhas do tempo, e sim marcas presentes nas características dos indígenas, onde se valorizam os mitos e ritos, apesar da força da civilização atual, ainda mais destruidora.

Mesmo assim, se alguns dos nossos antepassados nos vissem no estado em que estamos e lhes perguntássemos por que eles há quinhentos anos viviam livres e tranquilos, certamente nos responderiam: “Nós não éramos índios”.

Brás de Oliveira França. (in FREIRE, 2015, p. 1)

Neste ano foi lançado um documentário a respeito dos *Baré, povo do rio*. Os Baré vivem ao longo do Rio Xié e alto curso do Rio Negro, na Amazônia, com quem aprendi muito sobre a Língua Geral e seus contextos literários e sociopolíticos. Da família linguística aruak, hoje falam o nheengatu, língua difundida pelos carmelitas no período colonial, e integram a área cultural conhecida como Noroeste Amazônico. O documentário recém-lançado acompanha os principais usos e costumes do grupo, e seus ritos ancestrais, como o dabucuri, ritual de troca, e o kariamã, ritual de iniciação para a vida adulta, no qual são repassados aos mais jovens conselhos e ensinamentos como sobreviver na floresta.

Mas o pouco que sei talvez me permita, ao menos, dizer uma ou duas palavras *a partir* dos Baré, daquilo que eles “simbolizam”, de seu valor propriamente exemplar, paradigmático, quando se considera a complexa trajetória histórica que o drama da invasão da América pelos europeus impôs a esse povo: uma trajetória marcada pela ocupação militar, a expropriação territorial, a dizimação demográfica causada pelas doenças (físicas e metafísicas) disseminadas pelos invasores, a escravização econômica, a

repressão política, a interdição linguística, a brutalização das crianças nos internatos missionários (um momento especialmente vil da atuação recente da Igreja Católica na Amazônia), a violação ideológica por meio da destruição dos sacra indígenas e da imposição truculenta de uma religião alienígena — enfim, o longo e abominável, rosário de violências que os povos ameríndios sofreram, e sob muitos aspectos continuam a sofrer, nas mãos dos orgulhosos representantes da “civilização cristã” e/ou da “nação brasileira” (a sinonímia, interna e externa, entre essas duas expressões não é a menor das ironias, no caso). (FREIRE, 2015, p. 1)

Um senhor “velho” inicia seu relato contando que desde antigamente (*kuxiúma*) os Baré habitavam ali com suas finadas avós, no rio Içana, Xié vindo desde a Venezuela, sabendo viver *puranga* neste mundo. E assim vai narrando em cenas cotidianas como esse povo mantém o mesmo modo de viver que seus antepassados, o ir ao rio logo cedinho e banhar com o *kunumin* no colo, o ir e vir natural nas águas negras atravessadas a remo em busca do provimento. E como a *maniwa* representa a base de sustento desses povos, e é manejada por eles, afinal de uma raiz braba eles tiram toda sua alimentação, além dos peixes do rio e dos animais da mata, mais esporádicos.

E assim diversos relatos vão sendo enunciados, em que os Baré demonstram seus conhecimentos de como e por que ali estão, os fazendo assim quem são. A noção da distribuição dos povos segue a das narrativas, delineando rotas de transformação pelo Orinoco, Venezuela, Xié, Colômbia, encontrando-se assim no Alto Rio Negro a etnia Baré, que segundo eles foi sendo miscigenada com os Baniwa, Werekena, sendo que sua parte mais representativa habitou do Curicuriarí para baixo, ou seja, da cidade de São Gabriel até Manaus.

E o mesmo tuxaua que foi proibido de falar baré e só aprendeu nheengatu, hoje está lutando por manter esse mesmo nheengatu sob ameaça da hegemonia da língua portuguesa, o que ele está vendo acontecer com seus netos.

Bessa Freire discute em sua apresentação do livro, a partir do conhecimento de todo o processo civilizatório ocorrido com os Baré, e como eles são exemplo de “como *refazer* um povo”, como recuperar a memória e reinventar um lugar entre os “índios” e “não índios”, desempenhando assim papel fundamental “na dinâmica da cultura pré-colombiana”.

A exemplaridade não consiste no compartilhamento de uma mesma triste narrativa de desindianização — de captura por uma fraudulenta e falida

empresa de “civilização” —, mas na capacidade de resistir, reagir, *inverter* essa narrativa, mostrando ao chamado “povo brasileiro” que ele é, pois continua a ser, uma multiplicidade tanto patente como latente de *povos* em estado de variação contínua, que ele contém uma imensa reserva inconsciente de diferença capaz de gerar muitos outros futuros que este com que nos acenam, este que os poderosos determinam como sendo o único possível, o único desejável, e mesmo como o único, puro e simples, pois estaria já presentificado. (FREIRE, 2015, p. 2)

Os Baré são um caso bastante particular de resistência natural indígena, pois eles passaram por processos de negação e transformação da identidade que tinham intenção de acarretar o devir não índio. A eles se atribuiu o conceito de “povo brasileiro”, porém eles não eram exatamente não índios. E assim foram sendo deixados esses povos.

Nem índio nem nãoíndio, nem “cristão” nem “pagão” ou, pior, os dois ao mesmo tempo. Índio secreto, índio rejeitado pelos índios “verdadeiros” e pelos “brancos” verdadeiros. Sofrendo em sua intercalaridade domesticada, mas gozando em seu indomável inconsciente indígena. (idem, p. 3)

Apesar de vítimas do projeto de branqueamento do Brasil, em que o virar branco não andava junto à mestiçagem ocorrida no país. Entretanto, ao ligar os “pontos subsistentes da memória familiar, local, coletiva, foram trazendo à tona a própria trajetória, a própria história. E os Baré mostram-se sob a concepção de que é possível “acumular posições simbólicas índias e não índias”.

É possível “ser branco” à moda indígena, isto é, acionar os códigos culturais dominantes segundo as prioridades, objetivos e estratégias indígenas, e sobretudo, segundo a antropologia indígena, a teoria indígena (as teorias indígenas) da cultura, que pouco têm a ver com nossas teorias essencialistas da cultura. (FREIRE, 2015, p. 5)

Hoje na própria região da Cabeça do Cachorro, no Alto Rio Negro, já há diferenças no modo de vida de quem mora na comunidade e quem vai viver em São Gabriel da Cachoeira, refletindo ainda o avanço da civilização branca, com sua política, sua escola, seu sistema de saúde etc. Entretanto, por ser a região mais indígena do país, cerca de 98% de sua população, se prevalecem modos de vida não tão dependentes do capital.

De fato, a tradição e a história da etnia baré foram preservadas graças à transmissão oral das narrativas míticas, ensinamentos e rituais sagrados “que não possuem comprovação registrada em livros ou cartórios”, conforme escreve o líder histórico Braz França Baré, ex-presidente da Foirn (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). Seu texto é corroborado pela descrição do jovem Marivelton Barroso Baré, atual diretor da Foirn, que elenca “Encantados” como o Curupira, além de danças e rituais, histórias e a culinária que aprendeu com “os baré mais velhos” como exemplos da cultura oral desta etnia. (ISA, mar. 2015)

Assim, o documentário revela transmissões de conhecimentos baseadas nessas crenças conjuntas que convergiram para um ser indígena que acredita e segue a cosmologia da natureza, da floresta, com seus *encantados* e *visagens*, já transformados junto a passagens outras de formação do ser e seu entorno. Eles destacam que os ensinamentos do Jurupari são os quais todos devem seguir, para saber fazer a própria casa, o próprio aturá, tipiti, a saber caçar e plantar seu alimento, assim como a prepará-lo seguindo seus devidos resguardos e orientações dos mais velhos. Tudo isso faz parte de rituais de passagem aos quais os Baré, e Baniwa também, devem passar para enfrentar a vida adulta, respeitando e trocando com os seres da natureza; e com os outros seres nos *dabukuris* – ritual de oferecimento de alimentos e bens aos outros povos da região. Envolvendo a tradição do *Kariamã*, em que os meninos se recolhem juntos aos mais velhos, “orientadores” e passam semanas em jejum desenvolvendo suas práticas, e para “tirar *saruã*”. É durante o Kariamã que os jovens se preparam para tocar os instrumentos sagrados de Jurupari – assim como o era e foi narrado e registrado nos idos de bem pouco mais de um século atrás (ou seja, ontem na perspectiva de tempos imemoriais).

Hoje eles contam como o Jurupari, que antes era uma pessoa como eles, nasceu de uma fenda marcando-o com tal traço numa boca vertical, e ensinou aos meninos que a desobediência, ao comer os frutos, é castigada na tormenta. E ao céu o Jurupari retornou para vigiar e benzer os kariamãs depois de transformado na terra em *paxiuba*, legando aos homens a conexão do ser transcendental e o dos saberes e ensinamentos para se viver bem.

*

Acredito que este trabalho tenha valido muito no sentido de compreensão de diversas forças agentes datadas de séculos de dominações e adaptações. No entanto, vale frisar que a motivação de toda esta pesquisa se deu em como isso está presente nas comunidades falantes do nheengatu que vivenciam esses mesmos saberes e histórias, afirmando a própria história e identidade – encobertas e transfiguradas por tanto tempo para nós, brancos. E em como tais narrativas sustentam um futuro, mantendo assim o ciclo inerente ao passado.

Meu desejo e vontade é dar continuidade a esse trabalho junto às comunidades do Rio Negro, até porque preciso de pelo menos mais um ciclo deste para “pegar” a língua deles mesmo, e ir construindo juntos uma reflexão e aplicação dessa literatura indígena que está se apropriando do espaço da escrita e, portanto, está em um novo momento de construção própria, indígena. Entendê-la como tal e propor sua aplicação pedagógica logicamente deve partir dos próprios agentes, pois é de se defender a própria cultura em cada espaço, impressão, linha, o que nos cabe é acompanhar e proporcionar uma troca.

BIBLIOGRAFIA

1. Referências-base da pesquisa

AMORIM, Antonio Brandão de. 1926. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus: Fundo Editorial ACA, 1987.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. 1873. Ensaio de Anthropologia: Região e raças selvagens. In: *Revista do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brasil*. Tomo XXXVI, Parte Segunda. Rio de Janeiro: B. L. Garnier.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. 1863. *Viagem ao Araguaya*. Edição definitiva. São Paulo: Typ. a Vap. Espindola, Siqueira & Comp., 1902.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *O selvagem*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma/Brasília, 1876.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *Diário íntimo*. Introdução e notas de Maria Helena P. T. Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

RODRIGUES, João Barbosa. 1875. *Exploração e estudo do Valle do Amazonas. Relatorio apresentado ao Illustrissimo e Excellentissimo Senhor Conselheiro Dr. José Fernandes da Costa Pereira Junior, Ministro e Secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.

RODRIGUES, João Barbosa. 1889. *O Muyrakytã*. Estudo da origem, Asiatica, da Civilização do Amazonas nos tempos prehistoricos. Manaus: Typ. do Amazonas, 1889.

RODRIGUES, João Barbosa. 1899. *O Muyrakytã e os Idolos Symbolicos*. Estudo da Origem Asiatica da Civilização do Amazonas nos tempos prehistoricos. Segunda edição muito augmentada. 2 volumes. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1899.

RODRIGUES, João Barbosa. 1885. *Pacificação dos Crichanás*. Rio Jauapery. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1885.

RODRIGUES, João Barbosa. 1890. *Poranduba amazonense, ou kochiyima-uara porandub, 1872-1887*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos. Disponível em:

<http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues_1890_poranduba>. Acesso em: 15 maio 2012.

RODRIGUES, João Barbosa. 1892. *Vocabulario indigena comparado para mostrar a adulteração da lingua (complemento do Poranduba Amazonense)*. Publicação da Bibliotheca

Nacional. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos. Disponível em:
 <http://biblio.etnolinguistica.org/rodrigues_1892_vocabulario>. Acesso em: fev. 2013.

STRADELLI, Ermanno. 1900. *Duas Lendas Amazonicas*. Piacenza: Porta Libraio-Editore, 1900.

STRADELLI, Ermanno. 1929. Vocabulários da língua geral português-nheengatú e nheengatú-português, precedidos de um esboço de Grammatica nheenga-umbuê-sáua mirî e seguidos de contos em língua geral nheengatú poranduua. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo 104, Volume 158, p. 9-768, 1929. Disponível em:
 <http://biblio.etnolinguistica.org/stradelli_1929_vocabularios>. Acesso em: out. 2011.

STRADELLI, Ermanno. *Vocabulário Português-Nheengatu, Nheengatu-Português*. Revisão Geraldo Gerson de Souza. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.

2. Referências teóricas e gerais

ANDRADE, Mário de. *Mário de Andrade: fotógrafo e turista aprendiz*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1993.

ANDRELLLO, Geraldo (Org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2002.

BARTRA, Roger. *El extranjero como simulacro: las redes imaginárias del terror político*. El otro, el extranjero. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2003, p. 67-88.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-232.

BOSI, Alfredo. O cemitério dos vivos. Testemunho e ficção. *Literatura e Sociedade*, 1996, p. 18-33.

BOSI, Alfredo. *Plural, mas não caótico*. Cultura Brasileira: Temas e Situações. São Paulo; Ática, 2002.

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

BOSI, Alfredo. *Literatura e Resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 43. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BOSI, Alfredo. *Entre a literatura e a história*. 1. ed. São Paulo: Editora34, 2013.

BROSCHART, J. Sapir et l'ethnolinguistique. *Langages*, 5e année, n. 18, 1970, p. 12-21.

CABALZAR, A.; RICARDO, C. A. (Eds.) *Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. 3. ed. rev. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2006.

BROTHERSTON, G.; SÁ, L. Peixes, Constelações e Jurupari: A Pequena Enciclopédia Amazônica de Stradelli. In: STRADELLI, Ermanno. *Vocabulário Português-Nheengatu, Nheengatu-Português*. Revisão Geraldo Gerson de Souza. Cotia: Ateliê Editorial, 2014.

CÂMARA Jr., Joaquim Mattoso. *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1965.

CAMPOS, Haroldo de. Irecê e Iracema. Do verismo etnográfico à magia verbal. In: TAUNAY, Alfredo d'Escagnolle. *Irecê a Guaná*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. Momentos decisivos. 10. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Em memória de Stradelli*. Manaus: Valer, 2001.

CASASNOVAS, Afonso. *Noções de língua geral ou Nheengatú – Gramática, lendas e vocabulário*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006 [2000].

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1994.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. 5. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

CRUZ, Aline da. *Fonologia e Gramática do Nheengatú: A língua geral falada pelos povos Baré, Warekena e Baniwa*. Tese (Doutorado), Vrije Universiteit Amsterdam, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras / SMC / FAPESP, 1992.

DAHER, Andrea. *A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DAMASKA, Mirjan. *The faces of justice and state authority. A comparative approach to the legal process*. New Haven: Yale University Press, 1986.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2006.

DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol. *A Noção de Civilização na Visão dos Construtores do Império*. 1990. 205 p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de História, Universidade Federal Fluminense. 1990.

EDELWEISS, Frederico G. *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis: Confrontos e revisões*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira, 1969.

FERREIRA, Lúcio Menezes. Ciência nômade: o IHGB e as viagens científicas no Brasil imperial. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.13, n.2, abr-jun. 2006.

FERRY, Marie-Paule. Sapir et l'ethnolinguistique. *Langages*, 5e année, n. 18, 1970, p.12-21.

FIORAVANTI, Carlos. Ora pois, uma língua bem brasileira. *Pesquisa Fapesp*, n. 4, v. 8, abr. 2015. Disponível em: <revistapesquisa.fapesp.br/2015/04/08/ora-pois-uma-lingua-bem-brasileira/>. Acesso em: 10 abr. 2015.

FIORIN, José Luiz. Língua, Identidades e Fronteiras. *Diversitas*, mar-set. 2013.

FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 1996.

FRANCHETTO, Bruna. A celebração da História nos Discursos Cerimoniais Kiukúro (Alto Xingu). In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP / FAPESP, 1993.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas e histórias no Alto Xingu. In: HECKENBERGER, M.; FRANCHETTO, B. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *A canoa do tempo: tradição oral e memória indígena*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Stradelli: as vozes da floresta*. Taqui pra Ti, Manaus, 7 abril de 2013, disponível em: <<http://www.taquiprati.com.br/cronica.php?ident=1027>>. Acesso em: abr. 2013.

FREIRE, José Ribamar Bessa. O índio em devir. In: HERRERO, M.; FERNANDES, U. (Orgs.) *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc, 2015.

FREIRE, J. R. B.; ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

FREUD, Sigmund. *Huit études sur la mémoire et ses troubles*. Trad. Denis Messier. Paris: Gallimard, 2010.

FREYRE, Gilberto de Mello. *Casa Grande & Senzala: Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1989.

FUNARI, Pedro Paulo A. Linguística e Arqueologia. In: _____. *Arqueologia e patrimônio*. Erechim: Habilis, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GOODY, Jack. Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture. La transmission du Bagré. *L'Homme*, 1977.

GOODY, Jack. *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.

HENRIQUE, Márcio Couto. *O general e os tapuios: linguagem, raça e mestiçagem em Couto de Magalhães (1864-1876)*. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2003.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do Catolicismo Brasileiro. 1550/1800*. Petrópolis: Vozes, 1991.

HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, G. *Rotas de criação e transformação*. São Paulo: ISA / São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2012.

- HYMES, Dell. Introduction: Toward Ethnographies of Communication. *American Anthropologist*, 66:1 [6], 1964.
- HYMES, Dell. The Ethnography of Speaking. In: GUMPERZ, John J.; HYMES, Dell (Eds.). *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*. New York & London: Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Alto e Médio Rio Negro: Famílias linguísticas*. 1998. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-dorio-negro/1524>>. Acesso em: dez. 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LUKÁCS, George. *A Teoria do Romance*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- MACHADO, M. H. P. T. Um Mitógrafo no Império: a construção dos mitos na história nacionalista do século XIX. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 14, n. 25, p. 63-80, 2000.
- MACHADO, M. H. P. T. *Memorial para concurso titular*. Departamento de História, FFLCH-USP, dez. 2010.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. História não é literatura. *Literatura e História*, Revista de la APFESP, jul.-dez. 1992.
- MELATTI, J. C. *Índios do Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília Hucitec, 1970.
- MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.
- MOREIRA, Vivaldi. *Couto de Magalhães e O selvagem*. [Prefácio.] Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1975.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Curso de Língua Geral (Nheengatu ou Tupi Moderno)*. A língua das origens da civilização amazônica. São Paulo, 2011.
- NAVARRO, E. A. *O Caramuru, de Santa Rita Durão, e suas peculiaridades entre as epopeias coloniais do Brasil*. Atas da I Semana de Filologia na USP, São Paulo, 2006. p. 41-55.
- NEVES, Eduardo Góes. A História dos Tariano Vista pela Oralidade e pela Arqueologia. In: ANDRELLO, Geraldo (Org.). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA – Instituto Socioambiental; São Gabriel da

Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012, p. 223-245.

NEVES, Eduardo Góes. Tradição oral e Arqueologia na história indígena no Alto Rio Negro. In: FORLINE, L.; MURIETA, R.; VIEIRA, I. *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2006, p. 71-108.

NEVES, Eduardo Góes. Arqueologia, história indígena e o registro etnográfico: exemplos do Alto Rio Negro. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo. Suplemento 3: 319-330, 1999.

NEVES, F. L. S.; OURIQUE, J. L. P. A força do nacionalismo nas leituras críticas da literatura brasileira do século XIX: o caso de José de Alencar e do Visconde de Taunay. *Literatura e Autoritarismo*, n. 15, 2008. Disponível em: <w3.ufsm.br/literaturaeautoritarismo/revista/num15/art_06.php>. Acesso em: 23 set. 2014.

PEIXOTO, Fernanda A. Indianismo plural. Construção de mitologia nacional indianista é paralela à desintegração das sociedades indígenas. *Jornal de Resenhas*, Discurso Editorial São Paulo, n. 2, p. 9, maio 2009.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Contribuição da história e da literatura para a construção do cidadão: a abordagem da identidade nacional. In: LEENHARDT, J. e PESAVENTO, S. J. (Orgs.). *Discurso histórico e narrativa literária*. Campinas: UNICAMP, 1998. p. 17-38.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POSSAS, Hiran de Moura. Carnavalização e dialogismo: uma leitura de textos literários polifônicos. *Ícone: Revista de Letras* (UEG. São Luís de Montes Belos), v. 5, p. 15-22, 2009.

POTTIER, Bernard. Le domaine de l'ethnolinguistique. *Langages*, 5e année, n. 18, 1970, p.3-11.

RIBEIRO, Berta G. Os índios das águas pretas. In: KOMU, Umúsin Panhõn; KENHÍRI, Tolamã. *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Cultura, 1980.

RIBEIRO, Berta G. *O índio na história do Brasil*. São Paulo: Editora Global, 1983.

RIBEIRO, Cristina Betioli. Folclore e Nacionalidade na Literatura Brasileira do século XIX. *Tempo*, n. 20, 143-158, 2005.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

ROULON-DOKO, Paulette. *Ideophones*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2001.

ROULON-DOKO, Paulette. Paulette. L'anthropologue et la langue d'enquête. *Journal des anthropologues*, n.57-58, 1994, p.101-105.

ROULON-DOKO, Paulette. Langue d'enquête et metalangue. *Meridies*, n.19-22, 1994/1995, p.427-435.

SÁ, Lúcia. Índia Romântica. Brancos Realistas. In: TAUNAY, Visconde de. *Irecê a Guaná*. Org. Sérgio Medeiros. São Paulo: Iluminuras, 2000. p. 133-143.

SÁ, Lúcia. *Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SÁ, Magali Romero. O botânico e o mecenas: João Barbosa Rodrigues e a ciência no Brasil na segunda metade do século XIX. *História, Ciências e Saúde – Manguinhos*, v. VIII (suplemento), 899-924, 2001. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/hcsm/v8s0/a06v08s0.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2013.

SANT'ANNA, Marcia. A face imaterial do patrimônio cultural os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 46-55.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEVERI, Carlo. *Le principe de la chimère*. Une anthropologie de la mémoire. Paris: Éditions de l'ENS/Musée du Quai Branly, 2007.

SEVERI, Carlos. Cosmologia, crise e paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna. *Mana*, 6(1), 121-155, 2000.

SILVEIRA, Éder. A polêmica Alencar – Nabuco e a crise da poética romântica. *Vestígios do passado: a história e suas fontes*. IX Encontro Estadual de História, ANPUH-Rio Grande do Sul, 2008. Disponível em: <eeh2008.anpuh-rs.org.br/resources/content/anais/1212202175_ARQUIVO_artigo_alencar_nabuco.pdf>. Acesso em: 22 set. 2014.

SILVEIRA, Éder. José de Alencar e a crise da poética romântica. *Mouseion*, v. 3, n. 6, p. 22-36, jul./dez. 2009.

SIMONETTI, Zeina P. R. do Couto. *Do mito à literatura*. 2003. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2003.

TEZZA, Cristovão. A construção das vozes no romance. In: BRAIT, Beth. (Org.) *Bakhtin, dialogismo e construção do sentido*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001. pp. 219-226.

TREECE, David. *Exilados, Aliados e Rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o Estado-Nação imperial*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERÍSSIMO, José. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/Fundação Biblioteca Nacional, Departamento nacional do livro, 1915. Disponível em: <www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000116.pdf>. Acesso em: 16 set. 2013.

VERNANT, Jean-Pierre. Da presentificação do invisível à imitação da aparência (pp.295-308); e Sob os olhos do outro (pp.343-346). In: _____. *Entre mito e política*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: EDUSP, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Trad. Cristina Murachco. Apresentação Luiz Alberto Machado Cabral. São Paulo: Edusp, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito & pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

YATES, Francis. *A arte da memória* [1966]. Trad. Flávia Bancher. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.