

O ÍNDIO SUBALTERNO: REFLEXOS NA LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Karina Kristiane Vicelli ¹

RESUMO: Os contos *Uns índios (sua fala)* de João Guimarães Rosa e *Não haverá mais índios* de Luiz Vilela abordam um tema caro a Literatura Brasileira: o índio subalterno. Como elemento fundador da simbologia de nossa cultura o autóctone sempre foi um protótipo marcante ao longo da história de nossas produções textuais. O artigo tem por objetivo esboçar por meio dos textos selecionados algumas reflexões sobre como essa insígnia de nossa formação identitária é abordada na literatura contemporânea, e em que medida a construção literária desse elemento reforça ou nega as imagens construídas ao longo de nossa historiografia literária. Para a análise foram utilizados textos de estudos de viagens, referencial teórico sobre a contemporaneidade, elaboração de contos e de estrutura narrativa. Ambos os autores ao projetarem a imagem dos gentios, mostrando a marginalidade na qual estão inseridos, reforçam o olhar de estrangeiro e apontam para uma visão comum da qual a maioria dos textos se valem: o processo de aculturação.

Palavras-chave: Índio. Estereótipo. Subalternidade.

The subaltern Indian: reflections on contemporary Brazilian literature

ABSTRACT: The tales *the Indians (their speech)* by João Guimarães Rosa and *No more Indians* wrote by Luiz Vilela address a theme dear to Brazilian Literature: the subaltern indian. As a founding member of the symbols of our culture indigenously always been a striking prototype throughout the history of our textual productions. The article aims to sketch through selected texts some thoughts on how this emblem of our identity formation is discussed in the contemporary literature, and to what extent the current archetypal construction reinforces or negates the images constructed throughout our literary historiography. For analysis of studies texts travel, theoretical framework on contemporary, developing stories and narrative structure were used. Both authors to develop the image of the indians, showing marginalization to which they belong, reinforce the look of alien and point to a common view that most of the texts presents: the acculturation process.

Keywords: Indigenous. Stereotype. Subalternity.

Desde a descoberta do Brasil os relatos sobre os nativos fazem parte do imaginário e alicerçam determinados estereótipos moldados a respeito do gentio, das nações autóctones e do espaço brasileiro. Nos textos que retratam os indígenas há dois estereótipos recorrentes na formação dessa identidade: do bom selvagem e do bárbaro sanguinário. Interessante notar que

¹ Mestre em Estudos de Linguagens pela mesma instituição (2008) e, atualmente, está cursando o Doutorado em Letras também na UFMS. É professora de Teoria da Literatura, Literaturas Portuguesa e Brasileira do ensino médio da rede de ensino privada e da UEMS em Campo Grande, MS, Brasil. karinavicelli@hotmail.com

ao longo da história da literatura brasileira esses protótipos são reforçados, mas como a literatura contemporânea aborda esse elemento? Houve mudanças ou continua a sedimentar os modelos já pré-estabelecidos?

Pensando nisto, os contos *Uns índios (sua fala)* de João Guimarães Rosa e *Não haverá mais índios* de Luiz Vilela, servirão de ponto de partida para estabelecermos alguns apontamentos sobre essa construção identitária na contemporaneidade. No primeiro texto, o narrador protagonista relata seu breve contato com a tribo Terena em Mato Grosso. Já Luiz Vilela apresenta dois focos sobre o indígena, o de um índio em situação precária sendo humilhado em um boteco, e em seguida o de um pai e seu filho conversando sobre o ocorrido e discutindo a respeito do que é ser índio.

O conto de Guimarães Rosa encontra-se em *Ave, palavra*, obra póstuma publicada em 1970, reúne trechos de diários, notas de viagem, contos e poesias. Trata-se de textos publicados ao longo do período de 1947 a 1967 e alguns inéditos. A princípio *Uns índios(sua fala)* aparenta ser apenas constituído de apontamentos de viagem, mas a elaboração literária tão característica do autor se faz presente, a medida em que percebemos as descobertas do narrador, suas decepções e seu deslumbramento com o contato com a tribo Terena. Ilka Boaventura Leite afirma que “a viagem configura uma forma de (re)invenção do outro e por quê não, do mesmo” (LEITE, 1994, p.349), uma vez que “autor/narrador utiliza-se da sua experiência de viagem para inventar a noção de outro”. Por isso “viaja-se para escrever e escreve-se para relatar viagens” (LEITE, 1994, p.350).

Além do mais, um dos traços típicos dos enredos do autor em questão é a narrativa de viagens, a voz que fala no texto denota habilmente aquele comportamento típico dos viajantes, utiliza o descritivismo ao transpor para o texto literário a fauna, a flora, os habitantes e seus costumes. Inicialmente, o viajante deseja o encontro com a beleza e o contato com os elementos que tornam o indígena um ser exótico e rico. Em seguida, percebe-se por meio de alguns objetos e atitudes que o estereótipo do bom selvagem desmancha-se aos olhos desse viajante.

Refiro-me, em Mato Grosso, aos Terenos, povo meridional dos Aruaques. Logo desde Campo Grande eles aparecem. Porém, se mal não me informo, suas principais reservas ou aglomerações situam-se em Bananal, em Miranda, em Lalima e em Ipegue, e perto de Nioaque. Urbanizados, vestidos como nós, calçando meias e sapatos, saem de uma tribo secularmente ganha para o civil. Na Guerra do Paraguai, aliás, serviram, se afirmaram; deles e de

seu comandante, Chico das Chagas, conta *A Retirada da Laguna*. (ROSA, 1985, p.93)

Nesse primeiro parágrafo, além do autor oferecer a extensão da localidade onde residem os Terenas, há a relação de estranhamento pós-contato, os índios são apresentados como descaracterizados de suas vestimentas originais. Percebe-se nesse trecho o que Ricardo Piglia apontou “que um conto sempre conta duas histórias” (PIGLIA, 2004, p.89). No primeiro plano temos a viagem e em segundo plano a expectativa do olhar de viajante por índios em situação de pureza, anseia que nos quinhões desse grandioso país ainda haja a preservação de costumes antiquíssimos e a conservação do bom selvagem.

A Viagem portanto, pode ser vista como uma experiência instauradora da fronteira entre o EU e o OUTRO. Esta fronteira introduz um aspecto relevante e que os une, que é a noção de EXÓTICO. O que é o EXÓTICO? Um tipo de imprevisível do previsível? Talvez. Talvez viajar seja criar e experimentar o imprevisível, e nele, - inventar o EXÓTICO. (LEITE, 1994, p.351)

Infelizmente essa perspectiva não se efetiva para o narrador no primeiro plano, o fato dos indígenas viverem nas cidades e apresentarem elementos culturais do contato com a cultura dita civilizada em suas vestimentas, ainda é algo que decepciona até o mais contemporâneo dos narradores, seja porque a sociedade tem como utopia o ideal de deixar o exótico disjunto e por consequência desse isolamento talvez houvesse a conservação cultural de seus traços distintivos, seja porque a sociedade não quer conviver com os indígenas e deixá-los escondidos em uma selva afastada é uma forma de não lidar com um contato inevitável, e com a própria consciência de que a culpa da transformação negativa não seja necessariamente das tribos, mas nossa.

Em seguida, nesse mesmo parágrafo, nota-se o olhar romântico do índio como herói, pois apresenta um fato histórico da liderança e da força guerreira dos Terenos na Guerra do Paraguai, recuperando uma das primeiras imagens literárias construídas nessa região sobre os indígenas que por ali residiram, qual seja o olhar de Visconde de Taunay, outro viajante. Guimarães Rosa ao mesmo tempo em que apresenta o gentio inserido na sociedade de maneira fragmentada, busca o ícone histórico e literário, Chico das Chagas, líder dos Terenas,

índio de nome cristão. Expõe, assim, os elementos de aculturação, ponto comum desses textos em questão e das primeiras narrativas sobre os silvícolas.

Nas quatro ocorrências sobre os Terenas na obra *Retirada da Laguna*, Visconde de Taunay mostra o indígena ora colocado como herói disciplinado e bravo auxiliar, ora como vingativo, saqueador, indolente, desgraçado:

Recebeu logo o 17.º batalhão ordem de ir, além do ponto atingido pelo 21.º, realizar um reconhecimento, sob a direção do guia Lopes e em companhia de um grupo de índios Terenas e Guaicurus, que desde algum tempo se apresentara ao Coronel. A 10 de abril, realizou-se a partida, bandeiras desfraldadas e música à testa, espetáculo sempre imponente em vésperas de combate. Graças ao comandante apresentava-se o corpo em pé de disciplina, que em qualquer ponto o tornaria notado. (TAUNAY, 1994, p.20)

Os auxiliares índios, Guaicurus e Terenas, não foram os últimos a se apresentar para o saque. Tão pequena disposição para o combate haviam mostrado que, na nossa carreira, ao lhe tomarmos a frente, lhes bradáramos: Vamos! Avante! Valentes camaradas! Agora se lhes transmutara a indolência num ardor sem limites para o saque. Já se haviam disseminado pelas roças de mandioca e de cana, de lá trazendo, imediatamente, cargas sob as quais vergavam, sem, contudo, encurtar o passo. (TAUNAY, 1994, p.28)

Iluminados por uma aurora magnífica percebíamos, aos nossos pés, os nossos soldados correndo pelo campo, para o local do combate; mais longe, os índios Terenas e Guaicurus, que depois de se haverem comportado nesta refrega como bravos auxiliares, carregavam agora aos ombros os despojos dos cavalos tomados aos paraguaios. Haviam os comandantes deixado sua gente tomar um pouco de fôlego e como não recebessem, aliás, a ordem de ocupar as posições e vissem, ainda, que o Coronel, sabedor do triunfo, não deixava a eminência para vir ao encontro, pensaram que teriam de evacuar o posto recém-conquistado. Começavam a mover-se em nossa direção, quando os paraguaios, rápidos como cossacos, trouxeram a todo o galope a sua artilharia, então sustentada por numerosa cavalaria. Abriram o fogo até que de nosso lado, entrando em linha todo o nosso parque, com as boas pontarias feitas pelos nossos oficiais, tivessem de calar-se, após alguns disparos. (TAUNAY, 1994, p.37)

Neste dia fez a cólera nove vítimas. Assinalaram-se vinte caves novos: o chefe dos Terenas, Francisco das Chagas, chegou moribundo numa rede que sua gente carregava. Estavam estes desgraçados índios no auge do terror, mas não podiam mais abandonar a coluna, ocupado como se achava todo o campo por um inimigo que, quando os apanhava, jamais deixava de os fazer perecer nos mais horríveis suplícios. (TAUNAY, 1994, p.65)

A questão da nomeação do indígena por um nome cristão é recorrente nessas narrativas e na realidade, o elemento diferenciador de Rosa dos outros escritores é a preocupação em descrever a língua Terena, porque talvez na língua esteja a beleza que tanto procura, por isso como não encontra a sublimação nos representantes dessa nação, tenta achar o que restou de sua pureza, dos elementos que compõem a linguagem, e talvez a possibilidade de continuação de uma cultura ancestral por meio das palavras e seus arcaísmos.

Conversei primeiro com dois, moços e binominados: um se chamava U-la-lá, e também Pedrinho; o outro era Hó-ye-nó, isto é, Cecílio. Conversa pouca.

A surpresa que me deram foi ao escutá-los coloquiarem entre si, em seu rápido, ríspido idioma. Uma língua não propriamente gutural, não guarani, não nasal, não cantada; mas firme, contida, oclusiva e sem molezas – língua para gente enérgica e terra fria. Entrava-me e saía-me pelos ouvidos aquela individualizada extensão do som, fio crespo, em articulação soprada; e espantava-me sua gama de fricativas palatais e velares, e as vogais surdas. Respeitei-a, pronto respeitei seus falantes, como se representassem alguma cultura velhíssima. (ROSA, 1985, p.93).

O trecho “*como se representassem alguma cultura velhíssima*” indica a decepção com a condição com a qual Guimarães Rosa depara-se: os índios têm pouco, ou quase mais nada dessa cultura ancestral, e esse mínimo restante tende a se perder.

Deram-me o sentido de um punhado de palavras, que perguntei. Soltas, essas abriam sua escandida silabação, que antes desaparecia, no natural da entrefala. Eis pois:

frio – kas-as-tí

onça – sí-i-ní

peixe – khró-é

rio – khú-uê-ó

Deus – íkhái-van’ n-u-kê

cobra – kóe-ch’oé

passarinho – he-o-pen’ n-o (*h aspirado*)

A notação, árdua, resultou arbitraria. Só para uma idéia. E, óbvio, as palavras trazidas assim são remortas, sem velocidade, sem queimo. Mas, ainda quando, fere seu forte arrevesso. (ROSA, 1985, p.94)

Quando registra as palavras precariamente, percebe que por mais que tente transcrevê-las de nada serve essa descrição se essa língua não for utilizada consequentemente não será escutada. Afirma que as palavras estão duas vezes mortas e que, ter de uma tribo apenas a

descrição de seu falar, como a dissecação de um bicho em laboratório, não assegura apreender a totalidade dessa cultura e nem a sua sobrevivência. Não significa percebê-la e nem protegê-la, mas é um sinal de sua perda para os tempos atuais.

Depois, no arraial do Limão-Verde, 18km de Aquidauana, pé da serra de Amambai, visitei-os: um arranchamento de “dissidentes” – 60 famílias, 300 e tantas almas índias, sob o cacicado do naa-ti Tani, ou Daniel, capitão.

O lugar, o Limão-Verde, era mágico e a-parte, quase de mentira, com excessivo espesso e esmalte na verdura, como a do Oxforshire em julho; capim intacto e montanhas mangueiras, e o poente de Itália, aberto, infim, pura cor.

Quase conosco, adiante, chegava também uma terena, a cavalo, Com sapatos Anabela e com seu indiozinho ao colo. Quisemos conversar, mas ela nem deixou. Convenceu o cavalo a volver garupa, dando-nos as costas, e assim giraram, e designaram, quanto foi preciso. (ROSA, 1985, P.94)

Ao encontrar com o chefe da tribo, embora este esteja vivendo em uma situação precária, mantém o ar da hierarquia e da liderança presente, do mesmo modo, ao conversar com uma índia com seu filho, montada a cavalo, destaca suas sandálias. Assim o fato de o cacique não aparecer trajado com cocar e colares, e a índia não estar descalça, encaminha a imagem do silvícola para uma realidade contemporânea, a da descaracterização dos valores que tanto se fala em preservar e pouco se faz para conservar.

O conto de Guimarães Rosa não apresenta nenhum elemento ulterior claro, nenhum indicador textual indicando a espera do exotismo, mas ao encontrar o traço mais significativo dessa diferença, há ao mesmo tempo o deslumbramento e a decepção. Deslumbramento porque se encanta com a fortuna da linguagem dos indígenas; decepção, pois não conseguirá absorver boa parte dessa riqueza, o que configura também a perda desses traços distintivos de uma cultura remota e descaracterizada pelo processo natural de intercâmbios entre os povos. De acordo com Ilka Boaventura Leite “por um lado, as culturas vão perdendo suas diferenças mais significativas, por outro, a cultura do cotidiano, não apenas multiplica as similitudes a partir de condições locais, mas reconstrói novas diferenças” (LEITE, 1994, p.349).

E essas novas diferenças surgem justamente pelo fato dos índios absorverem em seu cotidiano elementos da cultura dita civilizada. No caso do conto de Luiz Vilela trata-se de um elemento negativo, a bebida alcoólica; já em Guimarães Rosa a descaracterização centra-se

nos elementos da vestimenta. Em ambos os textos há os elementos comportamentais alterados pelo contato com a civilização.

Em *Não haverá mais índios* de Luiz Vilela, publicado no livro de contos *Lindas Pernas* em 1979, a narrativa começa com um diálogo demarcado pelo preconceito e a humilhação, quando um índio implora a outro homem em um boteco por pinga, e, para conseguir a bebida, é obrigado a dançar. Ao se sujeitar a essa humilhação é deploravelmente insultado. O conto apresenta um dos principais fatores do processo de aculturação: o alcoolismo. Diferente de Guimarães Rosa a expectativa do bom selvagem não é percebida nas falas de um narrador, pois este se comporta apenas como uma câmera que mostra as cenas de maneira imparcial, não há uma idealização por parte de quem conta. Assim, o gentio já é apresentado em uma situação degradante desde o princípio. O texto por ser contemporâneo, pelo poder do diálogo, aponta para a realidade pautada pelo senso comum na maioria das aldeias, longínquas ou urbanas, a degradação da cultura pelo vício e hábitos negativos. Interessante que o índio ao ser insultado, o tempo todo tenta impor sua identidade repetindo insistentemente que é índio, mas em nada lembra esse arquétipo da historiografia literária brasileira.

"Mais pinga", disse o homem moreno estendendo o copo.

"Mais pinga não", disse o gordo se apossando da garrafa que estava sobre o balcão. "Índio agora vai dançar; depois mais pinga."

"Pinga", disse o moreno tentando alcançar a garrafa.

"Depois", disse o gordo escondendo mais a garrafa.

"Índio agora dança", e deu uma gingada com o corpo enorme, balançando a barrigona. "Índio agora vai dançar ali na frente; todo mundo vai ver índio dançar."

O moreno ficou parado olhando para o gordo - olhando feito um cachorro faminto e medroso olha para uma pessoa que está comendo um sanduiche num barzinho de estrada. O gordo deu outro gingado, os braços para cima, a garrafa numa das mãos e na outra o copinho de dose em que ele estava bebendo. O moreno riu.

"Ah, gostou, hem? ...", disse o gordo e riu com as papadas gordas, os olhos sumindo nas pálpebras gordinhas.

"Então agora é índio; buiana quer ver índio dançar; mim buiana, você índio, macaco."

"Macaco não", o índio negou com a cabeça.

"Gorila", disse o gordo dando outra gargalhada.

"Gorila não; índio."

"Chimpanzé. "

"Chimpanzé não: índio; índio."

"Orangotango. "

"Índio", o moreno bateu no peito, "Índio."

O gordo caíra num acesso de riso, sacudindo-se todo feito gelatina, sufocado, vermelho, as lágrimas escorrendo dos olhos. "Ai, não agüento mais, eu. morro, esse índio me mata ... "(VILELA, 1979, 21)

Na segunda parte do conto um pai e o filho que estavam no bar e assistiam a cena degradante, pagam o que consumiram e saem. A partir disto começam a conversar sobre a cena entre o índio e o gordo, e, de repente o foco da perspectiva se altera significativamente pelas falas do menino que começa a questionar se o homem era realmente um índio. Embora aparente uma conversa simples, incitada pela curiosidade do menino, torna-se para o leitor fonte de uma reflexão profunda e filosófica sobre o que é hoje realmente ser índio, e em que medida os índios que conhecemos ou com quais temos contato ainda são índios mesmo. O duelo civilização, sociedade, pureza e bom selvagem surge nas falas dos personagens.

Observa-se na literatura contemporânea brasileira o poder de ambivalência e “fixidez” do estereótipo postulados por Homi Bhabha em *O local da cultura*, uma vez que essa força da ambivalência “garante sua repetibilidade em conjunturas históricas e discursivas mutantes; embasa suas estratégias de individuação e marginalização; produz aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que, para o estereótipo, deve sempre estar em excesso do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente”(BHABHA, 1998, p.105 e 106).

Então, embora, João Guimarães Rosa e Luiz Vilela estejam narrando na década de 1970 materializa-se nessas conjunturas discursivas o fantasma da imagem do autóctone dos textos quinhentistas. Até mesmo porque no conto de Vilela, na voz da criança, há toda a marca discursiva política do que é e do deve ser índio ensinado e programado pelas escolas brasileiras: viver de tanga, estar livre na selva, possuir arco e flecha.

Rodaram mais algum tempo. Era domingo, o movimento na estrada era grande e era preciso cuidado.

"Pai", disse o menino.

"Quê."

"Por que aquele homem gordo estava chamando o outro de índio?"

"Porque ele é índio."

"Ele é índio?"

O homem sacudiu a cabeça, olhando para a estrada à frente.

"Índio de verdade, Pai?"

"De verdade."

"Mas então por que ele estava de roupa? "

"Ele é um índio civilizado."

"Quê que é um índio civilizado."

"É um índio que deixou de ser índio."

"Ele deixou de ser índio? "

O pai não respondeu; prestava atenção no caminhão de gasolina que ia à frente, esperando o momento para ultrapassá-lo; quando deu, ultrapassou-o, pegando agora uma reta livre.

"Pai, ele não tem mais tanga não?"

"Tanga?", o pai voltou-separa o menino.

"O índio, Pai."

"Ah."

"Ele não tem mais tanga não?"

"Creio que não."

"E flecha?"

"Creio que não."

"Por que você fala 'creio'?"

"Porque eu não tenho certeza, e quando a gente não tem certeza a gente fala 'creio'. Entende?"

"Creio que sim."

O pai riu e passou a mão na cabeça do menino. (VILELA, 1979, p.24)

Estar bêbado, vestido, dançando em um bar, sendo humilhado não causa um estranhamento ao estereótipo cristalizado e fomentado anualmente nas comemorações do dia 19 de abril, como se cocares de uma pena, distribuídos nas cabeças das criancinhas, fossem preservar as culturas de todos os povos indígenas brasileiros. No entanto, não fosse esse dia talvez esse assunto nem fosse abordado em sala de aula em séries iniciais, ter uma data no calendário é uma forma de marcar a necessidade do estudo e da compreensão de nossas representações, no entanto é preciso medidas que fortaleçam a heterogeneidade dos universos subalternos.

Ou seja, no dito espaço democrático, que é a escola, os estudos sobre os índios até então são negligenciados e por demais superficiais, há as aulas extenuantes de história e literatura por uma perspectiva eurocêntrica, ainda hegemônica. Pouco ou nada se aprende realmente sobre a cultura das tribos Terena, Kadiwéu, Paiaguá, Guaikuru, Bororo, e tantas outras das quais nem ouvimos os nomes nos bancos escolares.

O discurso racista estereotípico, em seu momento colonial, inscreve uma forma de governamentalidade que se baseia em uma cisão produtiva em sua constituição do saber e exercício do poder. Algumas de suas práticas reconhecem a diferença de raça, cultura e história como sendo elaboradas por saberes estereotípicos, teorias raciais, experiência colonial administrativa e sobre essa base, institucionaliza uma série de ideologias políticas e culturais que são preconceituosas, discriminatórias, vestigiais, arcaicas, "místicas", e, o que é crucial, reconhecidas como tal. Ao conhecer a população nativa nesses termos, formas discriminatórias e autoritárias de controle político são consideradas apropriadas. (BHABHA, 1998, p.127)

Promover estudos mais locais talvez seja uma possibilidade de amenizar essa diferença, pois me lembro de ter tido contato com o assunto tribos indígenas brasileiras em Mato Grosso do Sul apenas no 3º ano do ensino médio, por causa do vestibular da UFMS, em 1995, este exigia na prova de história parte de conhecimento regional, e fui contemplada com aulas de cursinho preparatório com o artista plástico e professor Henrique Spengler, produtor de mapas do antigo Mato Grosso, no quadro negro desenhava os percursos realizados via fluvial pelos Paiaguás, coloria os caminhos dos cavaleiros Kadiwéus e pontilhava o nomadismo dos Guarani. Recordo de ter copiado todos esses mapas mentais que brotavam da cabeça de meu mestre, mas na minha insignificância estudantil e em minha ignorância acadêmica, perdi todas essas anotações.

É claro, encantei-me com aquelas aulas inovadoras, só há o arrependimento de não ter tido a maturidade para absorver e guardar o máximo possível. Além de descobrir sobre o local que nasci antes de eu existir, as pessoas que aqui viveram e como viveram, de que forma essas tribos se comportavam, por onde passaram, de que maneira pintavam seus corpos e seus rostos, ficar apaixonada por esse domínio que não estava nos livros típicos de uma adolescente, nos intervalos escolares, a escola promovia shows porque o nosso professor de matemática, Moacir Saturnino de Lacerda, fazia parte do grupo musical Acaba, criado em 1969. O grupo tem por objetivo desenvolver, promover e divulgar o folclore antigo do Mato Grosso/ Mato Grosso do Sul, assim ouvíamos diferentes canções como Kananciuê , que nos ajudavam a apurar o gosto. Isso não é estudar história é ser a própria.

(Aiopopê tse
Aiopopê tse

Aiopopê
Aiopopê

Pê/Pê/Pê/Pê/Pê
Aiopopê
Aiopopê)

Aruanã Etô é lugar das máscaras
Maste Purú é lugar dos homens

Aruanã Etô é lugar das máscaras
Maste Purú é lugar dos homens

Nasci na terra onde o sol se levanta
Com jenipapo urucum pintei meu corpo
Com rabo de canastra fiz flauta

Pra ter meu cantar
(Pra ter meu cantar)

Pesquei pirarucú com arupema e cipó de imbó
Mandioca braba, inhame e cará plantei
Pra alimentar meu corpo
(Pra alimentar meu corpo)

Aruanã Etô foi invadido
Meu colar, meu tacape, minhas armas
Não fazem mais sentido
(Não fazem mais sentido)

Nada vive muito tempo
Só a terra e as montanhas
Vem ver o que resta do seu povo, Kananciuê
(Kananciuê)

Vem Jurumá expulsar Anhanguera
Jaci, Tupã, filhos de Kananciuê
Ninguém quer mais a paz do que eu
na caminhada final
(Na caminhada final)

Cante comigo o seu canto
Grite comigo o meu grito

Arauanã Etô Maste purú, Kananciuê
Arauanã Etô Maste purú, Kananciuê

Tacape, cocar, mangaba, cajá
Arauanã Etô Maste purú, Kananciuê

Na letra da música os integrantes se colocam como um indígena em seus hábitos cotidianos, o seu vocabulário e até mesmo rebuscado aos ditos civilizados, transfere assim a responsabilidade de notar o índio de si para o outro, ainda que exótico, quando se olha por essa perspectiva é humanizado em seu canto de união. Bhabha atentou que “a função da ambivalência como uma das estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder discriminatório seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano – está ainda por ser mapeada” (BHABHA, 1998, p.106).

Nos contos tanto o narrador de Guimarães Rosa, como o pai (o homem) e o filho(o menino) em Vilela, são o percurso para os apontamentos de o que Bhabha denominou de “uma compreensão dos processos de subjetivação tornados possíveis (e plausíveis) através do estereótipo”(BHABHA, 1998, p.106). O que vai ser da sociedade sem os índios, os índios são índios? O que e ser índio? Não será o índio apenas uma invenção da literatura para confortar o

homem e dar-lhe a sensação de que a beleza e a pureza um dia existiram, mas que por sermos humanos jamais teremos essa utopia de volta.

"E quem mais que é índio?"

"Quem mais? Há poucos índios. Há cada vez menos índios. E daqui uns tempos não haverá mais nenhum índio."

"Mais nenhum, Pai?"

O pai não respondeu. O menino ficou olhando tenso para o seu rosto.

"Hem, Pai: mais nenhum índio?"

O pai balançou a cabeça devagar; olhava fixo para a frente - mas não era a estrada, o menino sabia; e sabia também que quando o pai estava assim não gostava que continuassem falando com ele.

Então calou-se também. E ficou imaginando um mundo em que não houvesse mais índio, um mundo em que ninguém visse mais um índio e ninguém falasse mais em índio porque não havia mais índio. Não conseguia compreender bem como seria isso, mas sentia que se isso acontecesse mesmo seria uma coisa muito ruim e muito triste – uma coisa tão ruim e tão triste como perder a mãe da gente. (VILELA, 1979, p.26)

Como a nossa forma de perceber o indígena é ainda quinhentista e/ou romântica, há uma tendência em atribuir ao gentio uma imagem densa e fantasiosa de responsabilidade representativa. Há que simbolizar a nação, a pureza o exótico. Iracema é anagrama de América, e mãe do primeiro cearense, ostentando a miscigenação como a gênese de nossa construção identitária; Peri é o forte e belo que se submete aos caprichos da européia Ceci, carregando os fardos da docilidade, da amabilidade e da obediência; Jupira, o fel encarnado na beleza, sorradeira e traiçoeira é capaz de matar os que a desejam e àquele que amou. Assim, brutalidade e docilidade são dois extremos constantes na elaboração desse elemento.

Julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com sua eficácia, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito de identificação colonial (tanto colonizador como colonizado). (BHABHA, 1986, p.106)

Resquícios do herói clássico, modelado por meio de imagens medievais, tem a obrigação de honrar o espaço que ocupa, quando na verdade além de não possuir essa consciência de nação percebe-se que nem a nação acata esse estandarte mítico, há que se ter heróis para alavancar a autoestima e a confiança de um povo, o problema é a nação não conseguir identificar-se nos elementos que foram eleitos seus símbolos. Em pleno século XXI uma modelo brasileira com traços europeus e um jogador de futebol afrodescendente são mais aceitos como ícones do que o indígena residente em beiras de estradas ou aldeias urbanas.

Em função das análises, conclui-se que a literatura brasileira desde sua origem nos textos da literatura de informação até a contemporaneidade, ao colocar o índio como personagem, ainda o constitui ou em uma imagem de bom selvagem, ou na imagem de bárbaro, e o que ambos os arquétipos apresentam em comum é o inevitável processo de aculturação. Ainda percebe-se a reverberação desses modelos mesmo em obras de viajantes modernistas, como é o caso de João Guimarães Rosa, que embora não encontre a pureza no indígena em si, tenta encontrá-la na linguagem da tribo Terena.

O que poucas narrativas aceitam ou propõem é o índio como um indivíduo, passível de erros, de passos bons e passos ruins. Constrói essa imagem sempre na esperança de obter o ser exótico, o diferente de nós. Como se o símbolo do indígena pudesse ser a afirmação do que gostaríamos de ter de belo e puro, e a negação de nossos próprios males, como a bebida e o fato de também passarmos por um processo de aculturação contínuo, em que não nos apegamos a tradições e nem queremos ser identificados pelas mesmas. Pautaram-se nesses estereótipos e criam expectativas sempre desconstruídas por um aspecto e tentam ainda reforçar a imagem do bom selvagem.

Nessa elaboração mental do que o outro ou o que o outro deveria ser, força-se o gentio a ter um não-lugar, no qual na maioria das vezes só aquele que é estranho a sua realidade se manifesta. Em suma, não há mais índios como os sonhados, e mesmo que haja o mínimo contato os afetará, e por mais triste que seja a perspectiva, essa idealização é apenas um espelho, uma projeção daquilo que gostaríamos de ser, e nunca o seremos. Ou seja, essa imagem do homem que perde suas referências trata-se de um reflexo distorcido de nossa própria condição humana.

E respondendo brevemente a pergunta de Spivak se pode o subalterno falar, no caso do indígena brasileiro, na literatura brasileira e na sociedade contemporânea até pode, mas ainda é quase inaudível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

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

BENJAMIM, Walter. O narrador. In: BENJAMIM, Walter et al. *Textos escolhidos*. Trad. José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 57-74.

CORTÁZAR, Julio. Alguns aspectos do conto. In: _____. *Valise de cronópio*. São Paulo: Perspectiva, 1974. p. 147-163.

LEITE, Ilka Boaventura. *As Fronteiras do Exótico: O Antropólogo e Viajante*. In: Antelo, Raul. (Org.). *Identidade e Representação*. Florianópolis: UFSC, 1994, v. , p. 349-359.

MOISÉS, Massaud. *A criação literária*. 6. ed. rev. São Paulo: Melhoramentos, 1973. 381 p.

PIGLIA, Ricardo. Teses sobre o conto. In: _____. *Formas breves*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

ROSA, João Guimarães. *Ave, palavra*. Nova Fronteira, 4ª edição, 1985.

TAUNAY, Alfredo D'Escragnolle Taunay, Visconde de. *A retirada da Laguna - episódio da Guerra do Paraguai*. São Paulo: Ediouro. (Prestígio), 1994.

VILELA, Luiz. *Não haverá mais índios in Lindas Pernas*. Editora Cultura, 1979.

DALCASTAGNÈ, Regina. Renovação e permanência o conto brasileiro da última década. Disponível em:< http://www.gelbc.com.br/pdf_revista/1101.PDF>.

Link: <http://www.vagalume.com.br/grupo-acaba/kananciue.html#ixzz3A0CvISOp>

Recebido em 10/08/2015.

Aceito em 29/08/2015.