



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

MARIA AMÁLIA AZEVEDO BOLL

**ENCONTROS COLONIAIS EM *IRACEMA* E *MAÍRA***

---

Londrina  
2009

MARIA AMÁLIA AZEVEDO BOLL

**ENCONTROS COLONIAIS EM *IRACEMA* E *MAÍRA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Estadual de Londrina, como um dos requisitos para obtenção do título de mestre em Letras, área de concentração em Estudos Literários.

Orientação: Prof. Dr. Sérgio Paulo Adolfo.

Londrina

2009

Ao **meu esposo Flávio**, pelo incentivo, pela dedicação e pelo amor.

Aos **meus filhos, Felipe e Amanda**, motivações para a minha vida.

## AGRADECIMENTOS

Ao Professor, Sérgio Paulo Adolfo, pela sua orientação, confiança e pelo apoio a mim dispensados desde o início deste trabalho e no decorrer do curso de mestrado.

Aos professores, Thomas Bonnici, Adalberto de Oliveira Souza e Marisa Corrêa Silva, do mestrado em Letras da UEM, que me proporcionaram grandes reflexões e discussões na área da Literatura e foram responsáveis pelo meu início no mestrado em Letras.

Aos professores do Mestrado em Letras da UEL, pelos muitos ensinamentos, por terem me auxiliado no crescimento para o desenvolvimento de minha dissertação.

Aos membros da Banca de Qualificação, pelas valiosas contribuições e orientações.

À minha mãe, pelo apoio e suporte nos meus momentos de ausência.

Aos meus colegas do ILG, que me apoiaram e colaboraram para que eu realizasse este trabalho, em especial à Vânia e Elvira, chefe e coordenadora, respectivamente, na ocasião de meu afastamento.

À amiga, Leoné Astrid, por suas valiosas contribuições.

Aos meus colegas de curso, pelo convívio amigável.

À Secretaria do Mestrado, pela atenção e pelos esclarecimentos.

A todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho.

BOLL, Maria Amália Azevedo. **Encontros coloniais em *Iracema* e *Maíra***. 2009. 93f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

## RESUMO

Considerando-se a pequena abrangência de estudos que tem a literatura nacional, examinada criticamente sob o ponto de vista teórico dos estudos pós-coloniais, objetivou-se, com a presente dissertação, analisar o encontro colonial entre colonizador e colonizado em duas obras escritas em épocas bem distantes e por autores com diferentes ideologias. Para tanto, tomou-se como objeto de estudo uma obra pertencente ao Romantismo, que se trata de *Iracema*, de José de Alencar, e outra obra contemporânea, *Maíra*, de Darcy Ribeiro. Apesar de tão distanciados no tempo, ambos os romances apresentam situações em que o encontro colonial entre o *homem branco* e o *índio* traz resultados catastróficos para este último. Através da análise dos dois romances, verificou-se como aconteceram os encontros coloniais, como ocorreu a outremização do colonizado pelo colonizador e as tentativas de resistência do colonizado para tentar se defender e manter sua cultura e tradição, além de outros aspectos. Concluídas as análises dos dois romances, buscou-se uma comparação entre os dois e seus personagens principais a fim de verificar-se o que poderiam ter de diferenças e semelhanças dentro do que se buscava nas duas narrativas. Os resultados mostraram que ambas as obras têm aspectos em comum no que concerne aos resultados negativos dos encontros coloniais e à busca dos autores por uma valorização da natureza e do indígena.

**Palavras-chave:** *Iracema*. *Maíra*. Encontro-colonial. Estudos pós-coloniais.

BOLL, Maria Amália Azevedo. **Colonial encounters in *Iracema* e *Maíra***. 2009. 93f. Dissertation (Master's Degree in Letters) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina.

### ABSTRACT

Considering the insignificant number of studies that examined the national literature critically, under the theoretical point of view of post-colonial studies, the aim of the present dissertation was to analyze the colonial encounter between the colonized people and their settlers in two Brazilian literature masterpieces. The novels, object of the present study, were written in very different periods of time by authors showing different ideologies. The novels under investigation were *Iracema*, by José de Alencar, which belongs to the literary period of Romanticism, whereas the other novel, *Maíra*, is a contemporary masterpiece, by Darcy Ribeiro. Although the novels are distant when referring to time, both present situations in which the colonial encounter between the *white Man* and the *Indian* causes catastrophic results to the latter. Throughout the analysis of both novels, it was verified, besides other significant aspects, how the colonial encounter occurred, and how the othering of the colonized people happened, and also their attempts to resist colonization, by trying to defend and maintain their own culture and tradition. After concluding the analysis of both novels, it was carried out a comparison between them, and between their main characters in order to verify differences and similarities in their plots or narratives. Results showed that the novels had aspects in common, in what concerns the negative results of colonial encounters and the attempt of the authors to valorize the nature and the Indians.

**Key words:** *Iracema*. *Maíra*. Colonial encounter. Post-colonial studies.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 OS AUTORES E RESUMO DAS OBRAS</b> .....	13
1.1 JOSÉ DE ALENCAR .....	13
1.2 RESUMO DE <i>IRACEMA</i> .....	16
1.3 DARCY RIBEIRO .....	17
1.4 RESUMO DE <i>MAÍRA</i> .....	19
<b>2 UM PANORAMA DOS ÍNDIOS DO BRASIL</b> .....	21
2.1 UMA TRAJETÓRIA DE INVASÕES.....	21
2.2 A POLÍTICA INDIGENISTA NOS PERÍODOS COLONIAL, IMPERIAL E REPUBLICANO.....	23
2.2.1 Período Colonial.....	23
2.2.2 Período Imperial .....	24
2.2.3 Período Republicano .....	24
2.3 O AUMENTO DA POPULAÇÃO INDÍGENA BRASILEIRA .....	26
2.4 O QUE O BRANCO E O ÍNDIO PENSAM UM DO OUTRO: O ÍNDIO E A CIDADANIA .....	27
<b>3 ANÁLISE DAS OBRAS EM ESTUDO</b> .....	31
3.1 <i>IRACEMA</i> .....	31
3.1.1 Iracema: O Fascínio pelo “Outro” .....	32
3.1.2 Irapuã: Resistência em Prol da Cultura de um Povo .....	37
3.1.3 Martim: O invasor cordial .....	40
3.2 <i>MAÍRA</i> .....	45

3.2.1 Avá: um Ser Ambíguo .....	46
3.2.2 Alma: o Sujeito Fragmentado .....	54
3.2.3 O funeral de Anacã: a Resistência da Tribo Mairum .....	59
3.2.4 As Relações do Homem Branco com o Índio: Superioridade Cultural .....	66

#### **4 AS RELAÇÕES ENTRE AS DUAS OBRAS E SEUS PERSONAGENS**

<b>PRINCIPAIS</b> .....	75
4.1 IRACEMA X ALMA .....	78
4.2 POTI X ISAÍAS/AVÁ .....	79
4.3 IRAPUÃ X JAGUAR .....	80
4.4 MARTIM X ALMA.....	81
4.5 IRACEMA X AVÁ .....	82
4.6 IRAPUÃ X ANACÃ.....	83

<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	85
-------------------------------------	----

<b>REFERÊNCIAS</b> .....	91
--------------------------	----

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende mostrar a representação dos encontros coloniais ocorridos entre o colonizador (europeu) e o colonizado (índio), através da ficção em duas obras, *Iracema*, de José de Alencar e *Maíra*, de Darcy Ribeiro. Visto que ambos os romances apresentam essa questão como tema, em épocas tão distintas, temos a intenção de analisar como ocorrem esses encontros e quais são as suas consequências, para posteriormente confrontá-los. A abordagem a ser utilizada será voltada para a leitura temática, com direcionamento através dos estudos pós-coloniais.

A leitura de textos teóricos e a releitura de partes de obras canônicas pelo viés pós-colonial exerceu grande fascínio pelo tema, daí a certeza de querer pesquisar como se deram as relações entre negros, índios e o branco no início da colonização do Brasil. Além do mais, como o professor Bonnici (2000, p.9) afirma em seu livro *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*, “poucos são os trabalhos sobre a literatura brasileira do período colonial que tentam analisar as estratégias coloniais existentes na literatura e os mecanismos de subversão pelos quais a imaginação poética experimentou a subjetificação”. Para solidificarmos a ideia de trabalhar com o índio e fazer uma releitura das obras em questão, contamos com a ajuda do professor e orientador, Sérgio Adolfo, já no mestrado da UEL.

Sabe-se, através das ideias do professor Antonio Candido (1985) sobre literatura, baseadas num pressuposto sociológico, da relação que a literatura estabelece com a sociedade onde surge, decorrendo daí seu caráter coletivo e assim se constituindo expressão dessa sociedade. Candido (1985), afirma que a arte tanto é influenciada pela sociedade quanto a influencia. No Brasil, muitos de nossos escritores versaram sobre temas inerentes à formação de nossa sociedade e cultura, por exemplo, a escravidão e a colonização, tendo, como personagens, o negro, o índio e o europeu colonizador. Belos romances foram criados e apreciados por leitores ao longo dos anos. Porém, como argumenta Bonnici (2000), o desenvolvimento de literaturas dos povos colonizados deu-se como imitação servil de padrões europeus, ligada a uma teoria literária unívoca e universalista.

A teoria e a crítica pós-colonial constituem uma nova estética pela qual os textos são interpretados. De acordo com Bonnici (2005), essa estética narra ficcionalmente acontecimentos ocorridos com povos colonizados e cria uma estética a partir do excluído. Esses acontecimentos oferecem percepção aguda sobre a vida daqueles cuja identidade e cultura foram transformadas pelo colonialismo. Como os colonizadores continuavam impondo a sua cultura sobre as tradições dos nativos, estes (os colonizados) iniciaram um processo pelo qual adotaram os costumes dos colonizadores. Deu-se, então, a hibridização das culturas do colonizador e colonizado, embora a hierarquização como norma ficasse instalada. Desde então ficou clara a relação de poder exercida pelo colonizador para com o colonizado. O europeu se convenceu de que era superior cultural e intelectualmente diante dos povos que dominava. Assim, o poder, com todas as suas consequências, era exercido e possuía, como pano de fundo, as forças políticas e econômicas e o controle ideológico e social.

Nos séculos XVI e XVII, os colonizadores espanhóis, portugueses e holandeses e, em séculos posteriores, a Inglaterra e a França, puseram em prática o conceito polarizador “nós-eles” ou “outro-outro”. O colonizador, seja ele o espanhol, português, inglês, impõe-se como poderoso, civilizado, culto, etc, enquanto que o colonizado é descrito constantemente como sem roupa, sem religião, sem tecnologia. A outremização é uma das estratégias assumidas pelo colonizador para atingir os objetivos da colonização e exercer seu domínio. Essa teoria diz respeito à diferenciação entre sujeito colonizado e colonizador, ao fato de haver diferença, diversidade entre ambos.

Bonnici (2003) afirma que foi o colonizador europeu que lançou o espaço colonial à vista do mundo e que a emergência e o desenvolvimento das literaturas pós-coloniais dependem de dois fatores importantes: a progressão gradual da conscientização nacional e a convicção de serem diferentes da literatura do centro imperial.

Na primeira expressão “literária” brasileira, nem a conscientização nacional nem a diferenciação têm ressonância. Ela envolve textos literários produzidos por representantes do poder colonizador. Tais textos reportam com detalhes os costumes, a fauna, a flora e a língua do colonizado, privilegiando o

centro em detrimento da periferia, uma vez que visam exclusivamente ao lucro que a metrópole terá com a invasão e manutenção da colônia.

A segunda etapa envolve textos literários, escritos sob a supervisão imperial por nativos que receberam sua educação na metrópole e que se sentiram gratificados em poder escrever na língua do europeu.

A terceira etapa envolve uma gama de textos, a partir de certo grau de diferenciação, até total ruptura com os padrões da metrópole. É evidente que essas literaturas dependiam do cancelamento do poder restritivo, ou seja, começaram a ser escritas ou umas décadas antes ou a partir da nossa independência política.

As obras de escritores brasileiros, por exemplo, nesse período, oscilam, em sua visão de “brasilidade”, entre a bajulação ao colonizador, ao uso de temas brasileiros e até a fabricação da nossa mitologia. Aqui podemos localizar os romances de José de Alencar (1829-1877), o principal escritor de ficção romântica brasileira e expoente máximo do Indianismo.

O Indianismo foi uma tendência da literatura romântica brasileira em que houve a valorização da fauna, da flora e do índio. Sendo assim, a natureza brasileira é o cenário desse tipo de romance que faz dos indígenas as personagens centrais da trama.

A obra de Alencar vem de encontro ao fato de que, nos períodos pós-independência, necessitava-se mostrar o orgulho, o amor, a defesa da pátria e criar arquétipos de uma terra edênica e da unificação nacional. Naquele momento histórico, os intelectuais brasileiros procuravam a alma da nação. Era necessário criar o espelho no qual os povos do novo mundo pudessem reconhecer-se. Os brasileiros deparavam-se com a realidade de serem mais europeus que indígenas.

Durante o período de dominação europeia, parte do mundo estava submetida a uma rede ideológica de alteridade e inferioridade e os encontros coloniais foram um duro golpe na cultura indígena, considerada sem valor diante da superioridade do europeu. Todavia, a ideia que se tem é de uma relação de amizade e bondade entre o índio e o colonizador, como coloca, por exemplo, José de Alencar em sua obra *Iracema*.

Alencar, ao criar *Iracema*, tenta criar uma base cultural que refletisse a alma brasileira. Publicado em 1865, o romance tem, como objeto, as primeiras relações entre brancos e índios, na terra recém-aberta aos colonizadores portugueses, e a chegada da cultura branca, ocidental e cristã.

Walnice Galvão (1979) corrobora a ideia de que quem vai descobrir o índio para a literatura é o Romantismo, e que o mais bem acabado exemplo de Indianismo ocorreu com *Iracema* (1865), de Alencar. A autora diz, ainda, que absolutamente não se trata da celebração do encontro de duas raças, pois *Iracema* é simbolicamente a civilização indígena que se entrega ao conquistador branco, morrendo por causa disso. E se todos os índios são igualmente cavalheiros, exceto o vilão, nenhuma dúvida é levantada sobre a superioridade do homem branco.

Em outra época, distante da que viveu Alencar, já no século XX e, portanto, na Modernidade, um outro escritor publica uma obra que é tida como um dos mais importantes romances brasileiros dos últimos anos. Darcy Ribeiro, em seu romance *Maíra* (1976), faz um relato profundo e apaixonado sobre a violência contra o índio, sobre o drama de uma tribo condenada à extinção. O tema da nacionalidade volta a ocupar o primeiro plano nas manifestações artísticas, o que explica a obra literária de Darcy Ribeiro sobre o índio.

Diferentemente de Alencar, Ribeiro possuía grande conhecimento sobre a cultura e os costumes indígenas, provenientes de seu convívio com os mesmos e de sua vasta obra etnográfica e de defesa da causa indígena. Dessa forma, apesar de tratar-se de um romance, em *Maíra*, a descrição de costumes e cultura indígenas não são apenas frutos da imaginação do autor e sim particularidades reais das tribos com as quais ele teve contato em sua experiência profissional e de vida.

No romance, o autor faz relatos detalhados da natureza, dos costumes e rituais praticados pelos índios. Existe também a questão do conflito de seres que se separam de suas raízes culturais e buscam recuperar sua identidade. A história de *Maíra* configura a realidade dos índios e a presença do homem branco. Aí novamente, tal qual em *Iracema*, podemos observar que o contato entre colonizador e colonizado não acontece sem causar danos à parte mais fraca, os índios. Observam-se as consequências da ação de padres católicos e a presença de pastores protestantes com intenções evangelizadoras. Há Elias, agente do governo

(FUNAI), que, vivendo na selva, está sempre afirmando que os índios mairuns não são capazes de gerir suas vidas. Aparece também Juca, um mameluco, representante do homem branco, que deseja tirar proveito do trabalho dos índios e ganhar dinheiro com isso, dentre outras figuras que se consideram no direito de ver o povo indígena como subalterno, ou o “outro”.

O entrecruzamento dessas realidades não levará a um desfecho que proporcione condições para a continuidade da tribo mairum com sua cultura e costumes.

Embora a história seja bastante fragmentária e permeada de personagens, podemos considerar dois deles como personagens centrais; trata-se do índio, Avá, e da jovem loura, Alma. Avá foi levado da aldeia ainda muito jovem pelos missionários de uma missão católica e deveria tornar-se um sacerdote que muito auxiliaria na conversão de sua tribo. O índio, Avá, no entanto, era uma peça de muita importância para a continuidade de sua tribo, pois, no futuro, tornar-se-ia o *tuxaua*.

Galvão (1979, p.388) chama o romance referido de “o mais amplo painel até agora visto em literatura da condição dos índios no Brasil”. Ele mostra o problema da tribo dos mairuns, nome inventado, tribo arquetípica de todas as tribos, que luta para sobreviver e para não deixar sua cultura se extinguir diante de inúmeras dificuldades causadas pelo contato com o homem branco.

Levando-se em conta as questões relacionadas aos romances tomados como objeto de estudo, esta pesquisa tem, como objetivo geral, analisar, à luz da teoria pós-colonial, as ocorrências oriundas do encontro colonial (colonizador x colonizado), ocorrido nas duas obras e as consequências das mesmas. Ainda comparar as relações dentro de cada obra e posteriormente contrastá-las. Tem também, como objetivos mais específicos, observar o processo de formação da identidade e da subjetividade do colonizador (homem branco, ocidental) e estabelecer a questão do binarismo humano, representado pelo sujeito/objeto, e o processo de outremização; além disso, estabelecer a representação do Outro/outro nas obras, verificando como o sujeito colonizador outremiza o colonizado. Outro propósito é o de destacar se ocorre resistência por parte do colonizado e de que forma ela acontece; além de analisar a significação das mortes de Iracema e de Alma e seus filhos gêmeos, o que os filhos dessas mulheres simbolizariam.

## 1 OS AUTORES E O RESUMO DAS OBRAS

### 1.1 JOSÉ DE ALENCAR

Alencar foi advogado, jornalista, político, orador, romancista e teatrólogo. Nasceu em Mecejana, CE, em 10 de maio de 1829, e faleceu no Rio de Janeiro, RJ, em 12 de dezembro de 1877. Foi o patrono n. 23, por escolha de Machado de Assis, na Academia Brasileira de Letras. Em sua vida política foi filiado ao Partido Conservador e eleito várias vezes deputado geral pelo Ceará, de 1868 a 1870. Também ocupou o cargo de Ministro da Justiça. Não conseguindo realizar a ambição de ser senador, teve que se contentar com o título do conselho. Desgostoso com a política, passou a dedicar-se exclusivamente à literatura.

Alencar era filho de padre que depois se tornou senador. Ainda criança, viajou com os pais do Ceará à Bahia, pelo interior, e as impressões dessa viagem se refletiriam mais tarde em sua obra de ficção. Coursou Direito, começou a advogar no Rio de Janeiro e a escrever para um jornal. Dedicou-se à política por um curto período de tempo e depois à literatura. Sua obra é da mais alta significação nas letras brasileiras, tendo também facilitado a tarefa de nacionalização da literatura no Brasil e a consolidação do romance brasileiro.

Embora tenha sido um escritor representante do Indianismo, Alencar não possuía conhecimento ou vivência sobre o índio brasileiro. Ele jamais teve contato ou estudou a respeito dos índios, primeiros habitantes de nossa terra. No entanto, sua obra é de suma importância, não só pela seriedade, consciência técnica e artesanal com que a escreveu, mas também pelas sugestões e soluções que ofereceu, facilitando a tarefa de nacionalização da literatura no Brasil e da consolidação do romance brasileiro.

Sua busca de tema nacional para o romance concretizou-se em duas direções: os romances de temas propriamente históricos e os de lendas indígenas. Incorporou-se no movimento do indianismo na literatura brasileira do século XIX, em que a fórmula nacionalista consistia na apropriação da tradição indígena na ficção, a exemplo do que fez Gonçalves Dias na poesia.

Entre romances, crônicas, críticas e peças de teatro, foram dezenas de obras em 48 anos de vida. Sua vasta produção literária abrange temas urbanos, regionalistas, indianistas e históricos.

Sua obra pode ser distribuída entre os romances urbanos: *Cinco minutos* (1857); *A viúvinha* (1860); *Lucíola* (1862); *Diva* (1864); *A pata da gazela* (1870); *Sonhos d'ouro* (1872); *Senhora* (1875); *Encarnação* (1893, póstumo), os romances históricos e/ou indianistas: *O Guarani* (1857); *Iracema* (1865); *As minas de prata* (1865); *Alfarrábios* (1873); *Ubirajara* (1874); *Guerra dos mascates* (1873) e os romances regionalistas: *O gaúcho* (1870); *O tronco de ipê* (1871); *Til* (1872); *O sertanejo* (1875).

A exaltação da coragem e valentia dos indígenas é uma característica do indianismo romântico e está presente nos três romances indianistas de Alencar, *Iracema*, *O Guarani* e *Ubirajara*. Visto de maneira mítica e lendária, o índio é o herói, fiel, nobre e valente.

Outra temática comum às três obras é o sentimento amoroso que se torna a causa principal de muitas das ações que ocorrem na narrativa. O amor entre Iracema e Martim, a adoração de Peri por Ceci e a paixão de Jaguaré por Araci.

O romance *Iracema* foi publicado posteriormente ao romance *O Guarani*, obra em que Alencar inicia seus trabalhos indianistas e antecede *Ubirajara*, obra em que o autor finda a sua fase indianista.

Em *O Guarani*, a valorização do índio, quanto às características físicas e morais, é enfatizada através do personagem Peri, herói que renega a própria raça em defesa da bela Ceci, filha de portugueses.

Há na obra o maniqueísmo do Bem x Mal. O Bem representado pela família de D. Antônio de Mariz, fidalgo português; D. Álvaro, candidato a marido de Cecília e Peri, o corajoso e invencível índio goytacaz. O Mal é personificado nas figuras de Loredano, um mau-caráter e falso amigo de Álvaro e nos Aimorés, tribo inimiga dos Goytacazes, que desencadeia uma guerra contra os brancos após a morte de uma de suas integrantes. O romance é finalizado com uma grande catástrofe, deixando implícito que a formação do povo brasileiro se daria como resultado da união entre Peri e Ceci, únicos sobreviventes.

O que há em comum entre *O Guarani* e *Iracema* é que, em ambos, acontece o encontro colonial entre o colonizador e o índio, e estes convivem de maneira pacífica e amigável, na maioria das vezes.

Em *Ubirajara*, o colonizador só aparece no final do livro, não havendo, portanto, esse contato do índio com o colonizador. *Ubirajara* representa um Brasil anterior à exploração de Portugal. Na narrativa os indígenas ainda são livres, senhores de suas culturas e destituídos de influências europeias. Pode-se dizer que são seres genuinamente nacionais.

*Ubirajara* é um romance que narra a história de um índio guerreiro, que, por sua força e garra, conquista tudo o que deseja. Ele adquire diferentes nomes ao longo da narrativa em função de suas conquistas. Primeiro Jaguaré, por ser um exímio caçador. Depois Jurandi, como grande guerreiro e, por último, Ubirajara, quando da união de duas nações indígenas em uma nova nação, que será governada por ele e que também tem o mesmo nome.

O livro *Iracema*, uma canção do exílio em prosa indígena poética, tornou-se referência do gênero romance no país. O título *Iracema* é um nome qualquer inventado por Alencar para nominar seu romance. Iracema, em guarany, significa lábios de mel - de ira=mel e tembe=lábios. Tembe, na composição, altera-se em ceme.

Um dado interessante é que em 1929, o historiador de literatura, Afrânio Peixoto, levantou a hipótese, numa revista da Academia Brasileira de Letras, de que a palavra IRACEMA pudesse ser anagrama de América, o que passou a ser do agrado tanto de estudiosos quanto de leigos, a ponto de ser hoje prioritariamente referida e quase ser relegada ao esquecimento a proposta de Alencar, seu criador.

Na vida familiar, José de Alencar casou com Georgiana Cochrane, em 20 de junho de 1864, quando tinha 35 anos. Do casamento resultaram seis filhos. Em 1876, o escritor e a família mudaram-se para a Europa, onde ele iniciou tratamento para tuberculose, doença que o afetava havia mais de duas décadas. José de Alencar morreu um ano depois, no Rio de Janeiro, deixando, como legado, diversos romances que entraram para a história da literatura brasileira.

## 1.2 RESUMO DE *IRACEMA*

Numa atmosfera lendária, de exótica e delicada poesia, desenrola-se a triste história de amor entre Martim, primeiro colonizador português do Ceará, e Iracema, jovem e bela índia tabajara, filha de Araquém, pajé da tribo.

Martim saíra à caça com seu amigo, Poti, guerreiro pitiguara, e perdera-se do companheiro, indo ter aos campos dos inimigos tabajaras. No interior das matas pertencentes às tribos tabajaras encontra Iracema, que, surpresa e amedrontada, fere-o no rosto com uma flechada. Ele não reage. Arrependida, a moça corre até Martim e oferece-lhe hospitalidade, quebrando com ele a flecha da paz. Ela o leva para a cabana de seu pai, Araquém, que o acolhe enquanto volta Caubi, seu irmão, que reconduziria o guerreiro branco, são e salvo, às terras pitiguaras.

Entretanto, Martim encontra Irapuã, chefe guerreiro da tribo tabajara, que não aceita a presença daquele em suas terras. O duelo entre ambos é interrompido pela chegada dos guerreiros pitiguaras, inimigos dos tabajaras, porém amigos de Martim. Araquém faz com que as entranhas da terra magicamente se abram para que Martim se esconda, juntamente com Iracema. A índia apaixonada-se por Martim, trair o segredo de Jurema, que guardava como virgem de Tupã e entrega-se a ele. Durante o sono da tribo, propiciado por Iracema, que leva os guerreiros aos bosques de Jurema, onde podem sonhar com vitórias futuras, há o encontro entre Martim e Poti, que fogem guiados por Iracema.

Ela acompanha o esposo, deixando, na sua tribo, um ambiente de revolta, acirrado pela não-aceitação de Irapuã, o destemido chefe tabajara, diante da traição de Iracema. Desencadeia-se, então, a guerra da vingança. Irapuã encontra os fugitivos, travando com eles um combate em que os tabajaras são derrotados; Iracema confunde as venturas do amor com as amargas tristezas que despertam os campos juncados de cadáveres de seus irmãos.

Iracema, Martim e Poti chegam ao território pitiguara onde irão permanecer. Iracema engravida e Martim se submete a uma cerimônia indígena durante a qual passa a ser chamado de "Cotiabo". Ao remorso e à saudade que Iracema sente em relação aos seus, outra dor se lhe acrescenta: o arrefecimento do

amor de Martim que, para amenizar a nostalgia da pátria distante, ausenta-se em longas e demoradas jornadas, deixando Iracema grávida e solitária.

Ela dá à luz um menino. Triste e enfraquecida, a moça não encontra mais forças para viver. Num dos seus regressos, Martim encontra Iracema às portas da morte, exausta pelo esforço que fizera para alimentar o filho recém-nascido, a quem dera o nome de Moacir, literalmente, na sua língua, 'filho da dor'.

Martim enterra o corpo da esposa, cujo último pedido foi que a enterrasse ao pé do coqueiro de que ela gostava tanto. Martim parte para a sua pátria, levando o filho e a saudade da fiel companheira. Alguns anos mais tarde, ele retorna ao Ceará para difundir a fé cristã e finalmente alcançar seu intuito. Na ocasião, seu amigo Poti é batizado, tornando-se cristão e adotando o nome de Felipe Camarão.

### 1.3 DARCY RIBEIRO

Ribeiro foi etnólogo, antropólogo, professor, educador, ensaísta e romancista. Nasceu em Montes Claros, MG, em 26 de outubro de 1922, e faleceu em Brasília, DF, em 17 de fevereiro de 1997. Foi eleito em 8 de outubro de 1992 para a cadeira n. 11, na Academia Brasileira de Letras, sucedendo Deolindo Couto.

Na vida política atuou como Ministro da Educação do governo Jânio Quadros (1961) e Chefe da Casa Civil do governo João Goulart, tendo sido um dos líderes das reformas estruturais. Com o golpe militar de 64, teve os direitos políticos cassados e foi exilado. Viveu em vários países da América Latina, conduzindo programas de reforma universitária, com base nas ideias que defendeu em "A Universidade Necessária". Professor de Antropologia da Universidade Oriental do Uruguai, foi assessor do Presidente Salvador Allende, no Chile, e de Velasco Alvarado, no Peru. Escreveu, nesse período, os cinco volumes de seus estudos de *Antropologia da Civilização*, nos quais propõe uma teoria explicativa das causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. Ainda no exílio, escreveu *Maíra* e *O Mulo*, aos quais acrescentou, mais tarde, *Utopia selvagem* e *Migo*. Publicou, ainda, muitas outras obras enquanto estava no exílio.

Em 1976, retornou ao Brasil, sendo anistiado em 1980. Voltou a dedicar-se à educação e à política. Participou do PDT com Leonel Brizola, foi eleito Vice-Governador de Estado de Rio de Janeiro (1982). Foi, cumulativamente, Secretário de Estado da Cultura e coordenador do Programa Especial de Educação, com o encargo de implantar 500 CIEPs no Estado do Rio de Janeiro. Em 1990, foi eleito senador da República, função que exerceu defendendo vários projetos.

Uma das facetas do educador, antropólogo e político Darcy Ribeiro se pautou pela busca da compreensão do choque (ou integração) entre o universo do branco e do índio, além de militância ostensiva na busca de transformação do Brasil em um país mais justo e, nas suas palavras, como protagonista de um “desenvolvimento autônomo”. Seu primeiro romance, *Maíra*, é certamente um marco nessa batalha, pois se destaca como um dos mais importantes romances brasileiros dos últimos anos.

Autor de inúmeras obras na área de etnologia, civilização e educação, também escreveu muitos ensaios e os seguintes romances: *Maíra* (1976); *O mulo* (1981); *Utopia selvagem* (1982) e *Migo* (1988).

Em 1995, lançou seu mais recente livro, *O povo brasileiro*, que encerra a coleção de seus estudos de Antropologia da Civilização, além de uma compilação de seus discursos e ensaios intitulada *O Brasil como problema*. Lançou, ainda, um livro para adolescentes, *Noções das coisas*, com ilustrações de Ziraldo, considerado, em 1996, como altamente recomendável pela Fundação Nacional do Livro Infantil e Juvenil.

Em 1996, entregou à Editora Companhia das Letras seus Diários Índios, em que reproduziu anotações que fez durante dois anos de convívio e de estudo dos índios Urubu-Kaapor, da Amazônia.

Seu romance, *Maíra*, recebeu uma edição comemorativa de seus 20 anos, incluindo resenhas e críticas de Antonio Callado, Alfredo Bosi, Antonio Houaiss, Maria Luiza Ramos e de outros especialistas em literatura e antropologia.

Levando-se em conta o século que separa Alencar de Ribeiro e o tempo que ambos viveram (Alencar-48 anos, Ribeiro-75 anos), pode-se constatar que Ribeiro possui uma riqueza muito maior em termos de atuação política, social, educacional e obras em diferentes áreas. Evidentemente, a distância temporal e o

contexto histórico que separam esses dois escritores são fatores marcantes no modo de pensar, de dialogar e, conseqüentemente, de escrever de ambos.

Darcy Ribeiro, ao escrever *Maíra*, colocou muito de sua experiência e conhecimento sobre o índio, uma vez que conviveu diretamente com um grupo indígena da Amazônia durante dois anos, estudando seus costumes e reproduzindo anotações que mais tarde utilizaria em seus livros sobre os mesmos. Em *Maíra*, Darcy revive as emoções dos anos em que conviveu com os índios, tendo como temas a dor e o gozo dos índios. Ele trata do conflito de seres que se separam das suas raízes culturais e buscam recuperar sua identidade. O título escolhido por Ribeiro, *Maíra*, dá alusão a uma divindade tal qual existe em algumas tribos indígenas do Brasil.

#### 1.4 RESUMO DE *MAÍRA*

O romance tem início com a descoberta feita pelo cientista suíço, Dr. Peter Becker, de uma branca, morta, com dois fetos, numa praia dos índios mairuns, em 26 de outubro de 1974, às margens do Iparanã. Aí o fato e o mistério só vão se revelando com o correr da narrativa. Enquanto o Dr. Nonato investiga a morte da moça branca, o autor, por si mesmo ou por personagens, vai recriando todo o mundo mairum, suas crenças, seus usos, seus ritos, sua organização, sua vida e sua morte, uma vez que a civilização dos brancos vai, rapidamente, cercando suas terras até o extermínio que virá. No tempo e no espaço, desfilam personagens dos dois mundos: o indígena e o civilizado.

O centro da narrativa é a aldeia dos índios mairuns, sua vida, atividades, seus movimentos, suas caças e pescarias, sua religião, suas lendas cosmogônicas, seus deuses protetores (Maíra e Micura), as festas, os jogos, uma grande explosão de sexo e riso. Há mortes que fazem parte da história daquele povo. O grande Tuxaua Anacã resolve morrer e recebe longas e solenes celebrações; morre a indiazinha Cori, por mordida de cascavel, e isso causa a morte do oxim da tribo; morte em Corrutela (Xisto arranca a língua de Perpetinha, para livrá-la do demônio); Quinzim é encontrado morto, talvez picado de cobra; o

massacre de seu Juca e seu empregado Boca; relações dentro e fora da Missão, padres e freiras, esperanças ou frustrações dos missionários; a presença do pastor norte-americano, Bob, e de sua mulher, a linguista D. Gertrudes. Com a morte de Anacã, o sucessor é Avá, seu filho, que volta agora, depois de longa ausência, no meio dos padres, dentro dos seminários. Seu nome cristão é o do grande profeta Isaías. Este era uma grande esperança para os padres da Missão de N.S.do Ó. Seria padre, voltaria para pregar o Evangelho aos seus irmãos de raça. Mas, voltando, não se ordenou, não veio pregar, não veio ser o novo tuxaua, não era mais um mairum, nem era um civilizado. Voltou despersonalizado, ficou marginalizado, sem qualidades para ocupar a chefia da tribo. Em seu lugar, o novo cacique será seu sobrinho, Jaguar. Com Isaías chega à aldeia a moça carioca – Alma – com vontade definitiva de abandonar a civilização. Ela ajeita-se àquela vida, distribui remédios, cura os doentes, tenta mairunizar-se, vive uma vida estuante, é uma mirixorã, pode manter relações sexuais com os homens que quiser na aldeia, relaciona-se principalmente com o moço Jaguar, engravida e morre no parto. Isaías, cada vez mais desajustado, arredio, vive sem presença na sua própria casa e aldeia. Dão-lhe Inimá por mulher, mas ela não o quer e vive de amores com outro, o seu sobrinho, Jaguar. Isaías vai se tornando cada vez mais fraco, até desaparecer, em penumbra e sombra, dentro da narrativa. O enredo do romance não é linear, mas cheio de vai-véns, compondo uma grandiosa narrativa que envolve os dois mundos conflitantes, o dos índios e o dos brancos. Alguns personagens têm os seus destinos selados dentro do romance: morrem, por exemplo, o tuxaua Anacã e Alma. Chega gente nova à Missão para reacender as esperanças da evangelização. Apesar de tantos anos de seminário no meio dos brancos, Isaías, Avá, fica completamente relegado ao esquecimento. Qual será o seu destino? O mesmo dos índios massacrados pela civilização: o fim, a destruição, o desaparecimento. Isaías é um símbolo de seu povo.

O romance é constituído, ainda, de um plano sobrenatural ou mítico, em que se estabelece a presença dos deuses que compõem a mitologia indígena.

## 2 UM PANORAMA DOS ÍNDIOS DO BRASIL

### 2.1 UMA TRAJETÓRIA DE INVASÕES

Segundo Melatti (2007), a área hoje habitada pelo homem branco no Brasil foi conquistada aos índios. No período colonial, a espoliação de suas terras e o aprisionamento de suas pessoas não raro se fizeram em ações bélicas permitidas pelo governo metropolitano e até com a utilização de suas tropas. Depois da independência do Brasil, não mais se permitiu a luta contra os índios, mas ela continuou sendo feita por iniciativa dos particulares que desafiavam as proibições governamentais.

No Brasil, em todos os lados por onde avançaram os ditos civilizados, a maior parte das sociedades indígenas desapareceu. As poças que ainda restam hoje estão, em sua maioria, envolvidas pelos civilizados ou em lugares que estes só recentemente estão alcançando.

No século XVI, primeiro século da colonização, os colonizadores não somente desejavam se apropriar das terras dos indígenas como queriam se apoderar de suas próprias pessoas, para transformá-las em escravos. Nos séculos seguintes, o povoamento controlado pelos europeus continuou acontecendo. As sociedades indígenas continuam a ser assediadas, hoje, pelo garimpo, pelo avanço das agropecuárias, das madeiras, pela prospecção de petróleo e pela realização de obras de grandes dimensões, como rodovias e hidrelétricas. Entretanto, as sociedades indígenas que não desapareceram devido aos choques armados com os brancos ou devido à escravização tiveram grande número de seus componentes mortos, vitimados por moléstias até então desconhecidas em seu meio e trazidas pelos brancos. Enfermidades como gripe, sarampo, catapora, trazidas de fora para o continente americano, ou até doenças mais graves foram responsáveis por uma drástica redução da população indígena.

Melatti (2007) relata ainda que, devido às diferentes formas de contato do índio com o branco em diferentes áreas do território brasileiro, Darcy Ribeiro propôs que o estudo do contato interétnico deveria levar em conta essas

diversas situações. Vale ressaltar que o índio não se vê em contato com todos os membros da sociedade brasileira, mas apenas com uma parte de seus representantes; dessa forma, os segmentos da sociedade que entram em contato com o índio poderiam ser divididos em três tipos: aqueles animados por uma economia do tipo extrativista, os dedicados à agricultura e os empenhados em atividades pastoris. Esses segmentos foram denominados frentes, uma vez que são constituídos pelos primeiros representantes da sociedade brasileira a penetrarem numa região ainda não ocupada por ela.

As frentes extrativistas são constituídas por indivíduos interessados em explorar algum recurso nativo animal, vegetal ou mineral da região. Geralmente essas frentes tendem a desalojar qualquer grupo indígena que por acaso venha a encontrar, mas relata Melatti (2007) que há casos em que esse contato não parece se revestir de caráter violento, podendo até haver uma troca, ou seja, os índios também se beneficiarem, de alguma forma, com ele. Nos tempos recentes, a mineração, seja por garimpeiros, seja por grandes empresas, tem trazido sérios problemas para algumas sociedades indígenas. Pode-se observar, assim, como as frentes extrativistas podem ser classificadas em vários tipos e como cada um pode provocar um modo diferente de reação dos indígenas.

Quando o segmento da sociedade brasileira que entra em contato com os índios se caracteriza por uma economia de tipo agrícola, geralmente é constituído por uma massa humana ponderável; seus conflitos com os índios visam simplesmente a tirar-lhes as terras, para poder aumentar suas lavouras. Afetando de maneira acentuada o meio ambiente em que vivem os índios, esse tipo de frente os obriga a se adaptar rapidamente às novas condições para poderem sobreviver (RIBEIRO, 1957 apud MELATTI, 2007, p.247).

As frentes voltadas para a criação de gado avançam pelos territórios indígenas a fim de tomar suas terras, para usá-las na expansão dos rebanhos. Entretanto, as atividades pastoris não exigem muitos trabalhadores; uns poucos vaqueiros podem cuidar de muitas cabeças de gado. Por isso, não interessa aos sertanejos aproveitar os índios no trabalho pastoril. Nesse caso, os índios, além de perderem suas terras, não são aproveitados como trabalhadores.

Outra forma de avanço sobre as terras indígenas foi aquela motivada pela realização de grandes projetos de engenharia, como a construção de rodovias, hidrelétricas e hidrovias.

## 2.2 A POLÍTICA INDIGENISTA NOS PERÍODOS COLONIAL, IMPERIAL E REPUBLICANO

### 2.2.1 Período Colonial

Melatti (2007) argumenta que, durante todo o período colonial, o governo português, no que diz respeito à legislação sobre os indígenas, oscilou entre os interesses dos colonos, que desejavam escravizar os índios, e os esforços dos missionários, que tinham por objetivo convertê-los ao cristianismo e ao mesmo tempo fazê-los adotar os costumes dos civilizados.

Inúmeras foram as leis que se promulgaram a respeito dos indígenas durante o período colonial. Uma contradizendo a outra e mesmo aquelas que concediam liberdade aos índios sempre apresentavam alguma ressalva que permitia cerceá-la de alguma forma. A natureza de tais leis dependia da influência que, ora os jesuítas, ora os colonos conseguiam sobre o governo.

De todas essas medidas legais, o regimento aprovado em 1758 em favor dos índios ficou em evidência. Essa legislação reconhecia os índios como livres, sem nenhuma ressalva. Ela também retirava dos missionários todo o poder temporal sobre os indígenas. O citado regimento criava o cargo de “diretor de índios”, que seria nomeado pelos governadores para cada aldeia, a fim de orientar os indígenas no sentido da adoção dos costumes dos civilizados (OTÁVIO, 1946 apud MELATTI, 2007, p.250).

Devido a uma série de irregularidades, o cargo de diretor de índios foi suprimido em 1798. Daí por diante, houve novo retrocesso na legislação sobre os índios e até declarações de guerra a esses e aprisionamento dos mesmos.

### 2.2.2 Período Imperial

Tornando-se o Brasil independente em 1822, as disposições da legislação anterior continuaram a vigorar e apenas em 1831 foram revogadas. Os índios foram colocados sob a mesma proteção legal que se concedia aos órfãos. Em 1843, o governo autorizou a promoção da vinda de missionários para o Brasil e no ano seguinte fixou as regras para a distribuição dos mesmos pelas províncias. Em 1845, outro decreto dispunha sobre a instrução cívica e religiosa dos índios, sua iniciação nas artes e nos ofícios dos civilizados, a fiscalização sobre a maneira como eram empregados como trabalhadores, o esforço para fixar as sociedades nômades, a ajuda às viúvas e às crianças.

Se no período colonial uma grande parte da obra catequética esteve nas mãos dos jesuítas, no Império os capuchinhos se destacariam no trabalho missionário. Em 1850, uma lei regularizou o regime de propriedade territorial no Brasil e as terras expressamente concedidas aos índios foram consideradas particulares. Esse fato foi prejudicial aos indígenas, pois, não sabendo como assegurar seus direitos, segundo a lei, acabaram, em muitos casos, perdendo o direito que a elas tinham, colaborando, com isso, para a má-fé de seus vizinhos. A lei também tinha reservado, nas terras pertencentes ao Estado, áreas para a colonização indígena e foi elaborado um regulamento sobre como estabelecer as aldeias dos índios nessas áreas. No entanto, estas caíram no domínio público e acabaram cedidas em locação a particulares (OTÁVIO, 1946 apud MELATTI, 2007).

### 2.2.2 Período Republicano

Segundo observa Melatti (2007), o período republicano difere dos anteriores pelo fato de o governo não mais se atribuir a promoção do trabalho missionário. No período colonial e no período imperial, a Igreja Católica era reconhecida como oficial e a iniciativa da catequese partia do próprio governo. Com a República, entretanto, a Igreja foi separada do Estado e deixou de ser oficial. O

governo republicano, embora não mais ligado a nenhuma religião, não criou obstáculos para que os missionários, por sua própria conta, tentassem catequizar os índios. O fato de a Igreja católica não ser mais oficial facilitou, sem dúvida, a promoção do serviço missionário entre os indígenas por parte de várias igrejas protestantes. Outro acontecimento marcante nesse período, assinala Melatti (2007), foi a criação do “Serviço de Proteção aos Índios”, em 1910. Ao iniciar-se a República, havia, em vários pontos do território, lutas dos civilizados contra os índios, com o objetivo de despojar estes últimos de suas terras. Esses choques refletiam-se nas grandes cidades, onde provocavam discussões do problema na imprensa, em reuniões científicas, em instituições humanitárias, cativando o interesse do público. Duas correntes de opinião se formaram para tentar solucionar o problema. Uma que propunha entregar o cuidado do índio às instituições religiosas; outra, à assistência leiga. Contra a primeira, havia o fato de as missões religiosas do passado não terem conseguido nem a conversão dos índios, nem sua defesa diante daqueles que desejavam seus territórios, nem deter seu desaparecimento pelas doenças que os contaminavam. A favor da segunda, havia o trabalho de Rondon, com relação aos índios que encontrara, na sua tarefa de fazer a ligação telegráfica entre Cuiabá e o Amazonas. Sem empregar a força, conseguira contatos pacíficos com os índios dos territórios a serem atravessados pela linha telegráfica.

Rondon, portanto, foi convidado a dirigir a instituição federal destinada a dar assistência aos índios, diante da tese de que, oferecidas condições favoráveis aos índios, eles poderiam progredir pouco a pouco na direção da civilização. Cabia ao governo defendê-los contra o extermínio e a opressão.

A criação do “Serviço de Proteção aos Índios” inaugurou um novo tempo de política indigenista: os índios passaram a ter o direito de viver segundo suas tradições, sem ter de abandoná-las necessariamente; a proteção era dada aos índios em seu próprio território, ficando proibido o desmembramento da família indígena, mesmo sob o pretexto de educação e catequese de seus filhos; garantiu-se a posse coletiva, pelos indígenas, das terras que ocupavam, e em caráter inalienável. Garantiu-se, a cada índio, o direito de cidadão comum, exigindo-se dele o cumprimento dos deveres segundo o estágio social em que se encontrasse.

No problema de assistência aos índios, porém, a atuação do SPI esteve aquém das expectativas, tendo dificuldades em debelar as enfermidades,

deter as invasões de terras e combater a exploração do trabalho indígena. O SPI foi extinto em 1967, sendo substituído pela “Fundação Nacional do Índio” (FUNAI). Nos seus muitos anos de existência, a FUNAI passou por duas fases. Na do governo militar, sob o qual foi criada, teve de conviver com estrito controle governamental, com inúmeras desvantagens aos índios. Com o restabelecimento do regime democrático, apressou-se o ritmo do processo de reconhecimento, demarcação e homologação das terras indígenas, embora continuassem a existir os problemas quanto à atuação da FUNAI em prol dos indígenas.

### 2.3 O AUMENTO DA POPULAÇÃO INDÍGENA BRASILEIRA

Melatti (2007) relata que, em 1957, o etnólogo Darcy Ribeiro publicou um cálculo da população indígena de então, que ele próprio elaborou com base na documentação disponível no “Serviço de Proteção aos Índios”. Como na época nem sempre era fácil averiguar se um dado etnônimo correspondia a uma sociedade ou a uma subunidade de outra maior, preferiu aplicar-lhes a expressão “neutro grupo tribal”. Ele alertava, ainda, para a diminuição da população indígena, que se distribuía por 230 grupos tribais em 1900 e havia-se reduzido a 143 em 1957.

Hoje os números são bem diferentes daqueles divulgados por Darcy Ribeiro há 50 anos. Tanto a população quanto o número de grupos indígenas cresceram. E vários são os motivos que conduziram a esse novo quadro: informações mais atualizadas mostraram que não estavam extintos alguns dos grupos que o etnólogo assim considerava. Grupos que eram desconhecidos no tempo de seu levantamento entraram em contato com a sociedade brasileira. Novas rodovias, linhas aéreas e a expansão das instalações telefônicas permitiram levar aos índios, com mais assiduidade, o atendimento de saúde e, também, no sentido inverso, permitiram que saíssem mais rapidamente em busca de socorro nas emergências, debelando moléstias que bloqueavam o crescimento de vários grupos.

Melatti (2007) afirma ainda que outro fator contribuiu para o crescimento tanto da população como do número de etnias: a recente reivindicação da identidade indígena por parte de grupos que a haviam abandonado ou a

escamoteavam, por serem pressionados ou perseguidos por aqueles que desejavam ou ocupavam suas terras. A perspectiva de reavê-las tem feito com que tais grupos reapareçam como etnias indígenas, não na situação em que se encontravam antes do início da colonização, mas rearticuladas e animadas por um novo modo de ser.

Na época em que foram publicados, os trabalhos de Darcy Ribeiro chamaram a atenção para o desaparecimento físico de grande parte da população indígena, ao longo de quatro séculos e meio, não só devido às guerras, à escravidão, à desorganização de suas sociedades, mas, sobretudo, à dizimação pelas moléstias contagiosas contra as quais os índios não possuíam resistência. Sem que tenha sido essa a sua intenção, as objeções que levantou àquele modo de ver conduziram à admissão do extremo oposto: a de que os índios estavam fadados irrevogavelmente ao decréscimo e à extinção. Entretanto, os levantamentos posteriores bem como a experiência pessoal de cada etnólogo, missionário ou indigenista vêm demonstrando que a população indígena está crescendo.

#### 2.4 O QUE O BRANCO E O ÍNDIO PENSAM UM DO OUTRO: O ÍNDIO E A CIDADANIA

Melatti (2007) faz um estudo em que relata o que o índio e o civilizado pensam um do outro. Afirma o autor que os brancos que vivem próximos das aldeias indígenas, sejam eles grandes empresários, trabalhadores rurais, camponeses ou garimpeiros, estão sempre disputando o território dos índios. Dessa forma, os interesses dos trabalhadores sertanejos bem como os de seus patrões são antagônicos aos dos índios. Aqueles não só ambicionam os recursos naturais destes como também tentam se aproveitar deles como mão-de-obra barata. Também consideram seus vizinhos preguiçosos, cruéis e sujos. Isso fortalece as ideias preconceituosas a respeito dos índios, inclusive por aquelas pessoas que trabalham nos postos indígenas destinados a proteger e assistir os índios.

Melatti (2007) diz ainda que as ideias daqueles civilizados que vivem longe dos índios, nas grandes cidades, diferem completamente das acima descritas. Mas não são homogêneas. Elas podem ser classificadas em diferentes mentalidades e, dentre elas, está a mentalidade romântica, a visão do índio naturalmente bom,

que foi cultivada por pensadores europeus do passado e também por escritores brasileiros como Gonçalves Dias e José de Alencar. Eles divulgaram a visão romântica do índio altivo, cortês e corajoso.

Com relação ao que os índios pensam dos civilizados, eles têm consciência e percebem as diferenças que os separam dos civilizados. Diferenças de tradições, do modo de ver o mundo e a divisão de trabalho. Os índios percebem também a inferioridade de sua tecnologia em relação à do homem civilizado. Eles têm consciência de que isso os torna subordinados a eles.

Segundo Melatti (2007), os indígenas percebem, também, que os civilizados não constituem um todo homogêneo, que existem diferenças entre eles. Assim, classificam os civilizados em ricos e pobres, em brancos e pretos, em católicos e protestantes, em civilizados que vivem perto e civilizados que vivem longe.

De modo geral, os índios parecem considerar os civilizados mais ricos do que eles. Os que estão em contato com os civilizados há mais tempo já se deram conta que nem todos são ricos do mesmo modo e que os que moram nas cidades nem sempre têm muito mais recursos do que os pobres sertanejos. Aqueles índios que costumam viajar para as grandes cidades vão também, aos poucos, percebendo que, mesmo dentro da cidade grande, há diferença de riqueza. Por isso, muitos já sabem como se portar diante de certas pessoas, distinguindo aqueles que lhes podem dar presentes daqueles que não podem. Os índios de várias sociedades sabem que os brancos costumam ter preconceitos contra os negros, e não raro partilham com os brancos desse preconceito. Assim, não é difícil ver-se um índio fazer piada com relação à “cor” de algum civilizado.

Católicos e protestantes também deixaram os índios perceberem que formam grupos hostis. Os índios se aproveitam dessa situação. É costume entre eles fazerem batizar seus filhos com o único objetivo de ganhar um compadre civilizado que lhes possa dar algum apoio.

Em diversas sociedades os índios classificam os civilizados em distantes e próximos. Os que vivem perto são considerados “maus” e os que vivem longe são tidos como “bons”. E essa classificação não está muito longe da realidade. Já se mostrou como aqueles civilizados que moram perto das aldeias indígenas

desenvolvem uma série de preconceitos contra os índios e não raro os hostilizam abertamente. Os civilizados que moram longe, muitos deles, mantêm uma visão romântica dos índios, que, embora também seja preconceituosa, pelo menos lhes é simpática. Assim, os indígenas percebem que, enquanto são maltratados com palavras e ações pelos sertanejos que vivem perto deles, são admirados, benquistos, por aqueles civilizados de longe que, por acaso, aparecem nas suas aldeias. Notam também que, quando vão a uma cidade grande, todos param para olhá-los, recebem-nos carinhosamente, fazem-lhes perguntas sobre seus costumes, dão-lhes dinheiro, roupas, objetos de uso.

Por isso, em algumas sociedades indígenas, os índios desenvolveram o costume de fazer longas viagens em direção às grandes cidades. Procuram visitar São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Brasília, Salvador, Recife, etc. Nessas viagens, buscam ganhar panos, miçangas e armas de fogo.

Acerca das conquistas dos índios como cidadãos, alguns direitos foram adquiridos, como, por exemplo, o serviço militar, o ingresso na vida política, como candidatos ou eleitores, como alunos ou professores de escolas ou até de universidades.

Melatti (2007) finaliza seu relato na esperança de que os membros das sociedades indígenas venham usufruir de todos os direitos e benefícios que o Estado Brasileiro garante aos seus cidadãos e dos conhecimentos, das técnicas e facilidades oferecidos pela civilização ocidental, que incorpora contribuições de inúmeros povos, desde o passado até os dias de hoje. Mas, diz ele, que de nenhum modo se pode exigir que, em troca, os índios abram mão da faculdade de decidir o que mudar e o que manter das suas tradições e nem do estatuto jurídico que lhes assegura suas terras, a educação diferenciada, o uso de suas línguas e uma distintividade étnica e cultural que lograram manter e reformular, apesar da dizimação, dos sofrimentos e preconceitos por que passaram ao longo destes últimos cinco séculos.

Com o intuito de finalizarmos o relato sobre a situação do índio, consideramos pertinente colocar que a Organização das Nações Unidas (ONU), aprovou a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas em setembro de 2007.

Além dos representantes oficiais dos países-membros das Nações Unidas, a elaboração do Documento teve a participação de lideranças indígenas. A Declaração estabelece os padrões básicos de respeito aos direitos dos povos indígenas do mundo, que incluem a propriedade de suas terras, o acesso aos recursos naturais de seus territórios, a preservação de seus conhecimentos tradicionais e também o direito de manter e fortalecer as suas próprias instituições políticas, legais, econômicas, sociais e culturais.

Na Declaração, a ONU e as agências vinculadas a ela se comprometem a contribuir para a implantação das disposições previstas no Documento através da mobilização internacional e da cooperação financeira e da assistência técnica aos países.

### 3 ANÁLISE DAS OBRAS EM ESTUDO

A análise dos dois romances em estudo, que realizaremos no referido capítulo, baseia-se nos pressupostos teóricos de estudiosos da teoria pós-colonial. Utilizaremos as teorias de autores como Fanon, Albert Memmi, Marie L. Pratt, Thomas Bonnici, dentre vários outros, para fundamentar nossos comentários e exemplos.

#### 3.1 IRACEMA

Um dos propósitos de Alencar, ao conceber *Iracema*, foi, sem dúvida, mostrar como se deu a formação do Ceará, seu Estado natal – a terra onde “canta a jandaia”, como significa “Ceará” ao pé da letra, e explica o autor: “Ceará é nome composto de cemo – cantar forte, calmar, e ara – pequena arara ou periquito”. Como se viu pelo enredo, Moacir, filho do cruzamento do branco (Martim) com o índio (Iracema), é o “primeiro cearense”. A conquista da terra pelo branco, ocorrida nos primórdios do século XVII, deu-se através de lutas sangrentas em que os portugueses contaram com a valiosa ajuda dos índios pitiguaras, que habitavam o litoral.

Ao retratar o mundo selvagem e primitivo dos índios, Alencar reveste a sua prosa de um tom poético e ingênuo, tentando, assim, dar uma visão da realidade focalizada a partir da ótica do índio: as imagens, as comparações, a forma de exprimir mostram o índio integrado no seu “habitat” natural e como que sugerem o nascimento de um mundo novo; penetrando nas entranhas da terra virgem e selvagem, o branco conquistador iria fazer brotar uma nova raça.

No romance o choque étnico, cultural e religioso dá o tom da disputa pela posse da terra, travada entre os nativos e os colonizadores. Essa luta, porém, é suavizada e fica sendo o pano de fundo para o romance entre Martim, europeu enviado para dar início à colonização do Rio Grande do Norte, e a bela índia

Iracema, sacerdotisa de Tupã e filha do Pajé - líder espiritual da tribo dos Tabajaras, até então senhores daquelas terras. Na obra acontece uma mitificação da história, um toque épico que a populariza e permite que o leitor se identifique com ela. A virgem dos lábios de mel, *Iracema*, é comparada com a exuberante natureza e confunde-se com ela: “Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros do que a asa da graúna, e mais longos que seu talhe de palmeira” (ALENCAR, 1979, p.14).

Como expõe Duarte (1999), Iracema em tudo se equipara ao espaço trópico. Segundo o autor, a exuberância de cores, sons e perfumes do cenário estabelece clara homologia com a constituição da heroína, que supera uma a uma as belezas em sua volta colocadas. A personagem tem seu sentido suplementado ainda por longa cadeia imagética, ligando-a não apenas a terra, mas a diversos elementos animais, vegetais e minerais que dela fazem parte.

### 3.1.1 Iracema: o Fascínio pelo “Outro”

A cena do primeiro encontro entre Iracema com o branco conquistador, Martim, marca a hierarquia e a diferença de valores estabelecida ao longo do texto. A calma e o equilíbrio são rompidos com a chegada do invasor:

Rumor suspeito quebra a doce harmonia da sesta. Ergue a virgem os olhos que o sol não deslumbra; sua vista perturba-se. Diante dela e todo a contemplá-la, está um guerreiro estranho, se é guerreiro e não um mau espírito da floresta. Tem nas faces o branco das areias que bordam o mar, nos olhos o azul triste das águas profundas. Ignotas armas e tecidos ignotos cobrem-lhe o corpo (ALENCAR, 1979, p.14).

Iracema tem uma reação defensiva que rapidamente se transforma em arrependimento perante a cordialidade do invasor. Ela dispara sua flecha, mas não causa mais que um leve ferimento no rosto de Martim. Porém, ao ser atingido, ele ameaça alcançar a espada, mas logo sorri: “o moço branco aprendeu na religião de sua mãe, onde a mulher é símbolo de ternura e amor” (ALENCAR, 1979, p.15). O

catolicismo, representado como “religião da mãe”, surge como motivação para o narrador e para as ações do personagem frente à diferença de etnia. Desse modo, põe em evidência a bondade e a solidariedade próprias à cultura de quem se diz superior. Diante do olhar de Martim, Iracema perde suas defesas e fragiliza-se, correndo para estancar o sangue na face do desconhecido:

A mão que rápida ferira, estancou o sangue que gotejava. Depois Iracema quebrou a flecha homicida; deu a haste ao desconhecido, guardando consigo a ponta farpada. O guerreiro falou: “Quebras comigo a flecha da paz?” “Quem te ensinou, guerreiro branco, a linguagem de meus irmãos?” “Donde viestes a estas matas, que nunca viram outro guerreiro como tu?” “Venho de bem longe, filha das florestas”. “Venho das terras que teus irmãos já possuíram, e hoje têm os meus”. “Bem vindo seja o estrangeiro aos campos dos tabajaras, senhores das aldeias, e à cabana de Araquém, pai de Iracema” (ALENCAR, 1979, p.15).

Acontece aí uma transformação total. O estranho torna-se vítima, tudo se inverte. O amoroso colonizador que chegou por acaso encontra uma mulher servil e afetuosa que o levará à cabana do pai, onde aquele será acolhido com honras. Nesse momento começa a submissão de Iracema e de todo o seu povo.

Memmi (1967) reitera que, convencido da superioridade do colonizador e por ele fascinado, o colonizado, além de submeter-se, faz do colonizador seu modelo, procura imitá-lo, coincidir, identificar-se com ele, deixar-se por ele assimilar. O colonizado se perde no “outro”, aliena-se. Assim se dá a paixão de Iracema por Martim. A partir desse primeiro contato, ela abre mão de sua identidade, dos valores tabajaras, dos vínculos com seu povo e passa a ser movida por essa paixão e pelo desejo de atrair Martim. Ela entra em rota de colisão com seus valores culturais até abandoná-los por inteiro e aceitar passivamente a cultura estranha.

Duarte (1999) afirma que o romance de Alencar paga tributo à tradição patriarcal. O autor constrói a índia de seus sonhos, ou, pelo menos, dos sonhos inscritos no imaginário patriarcal brasileiro. Encarnando os mistérios e as belezas de uma natureza virgem e exótica, ela se oferece docemente à conquista, tudo fazendo para prender o viajante à terra “quente e voluptuosa”. A imagem da mulher-terra sofre, no romance *Iracema*, um deslocamento de sentido e, de grande

deusa, passa a vestal e serve da divindade masculina; de sua antiga magia, resta-lhe o “segredo de Jurema”, licor que preside os sonhos da tribo e anestesia a consciência de Martim.

Além do que acontece com Iracema, é interessante perceber a maneira com que seu pai, pajé daquela nação, recebe Martim. Ele não faz perguntas, não demonstra qualquer desconfiança com a chegada do invasor. Oferece-lhe o que há de melhor para lhe satisfazer a fome e a sede e ainda diz: “Bem-vindo sejas. O estrangeiro é senhor na cabana de Araquém. Os tabajaras têm mil guerreiros para defendê-lo, e mulheres sem conta para servi-lo. Dize e todos te obedecerão” (ALENCAR, 1979, p.17).

Segundo Bosi (2001), é possível detectar a existência de um complexo sacrificial na mitologia romântica de Alencar. Nela, a nobreza dos fracos só se conquista pelo sacrifício de suas vidas. Iracema, por exemplo, tem sua vida extirpada após sua entrega ao colonizador. A figura do índio belo, forte e livre se modelou em um regime de combinação com a franca apologia do colonizador. Essa conciliação, dada como espontânea por Alencar, viola abertamente a história da ocupação portuguesa no primeiro século, toca o inverossímil e é pesadamente ideológica como interpretação do processo colonial. Nada disso impede, porém, que a linguagem narrativa de Alencar acione a tecla da poesia. A beleza da prosa lírica vai além da representação do dado empírico que a crônica realista busca espelhar. E o mito, que essa prosa entretetece, faz-se aquém, ou além, da cadeia narrativa verossímil. Assim, o mito alencariano reúne, sob a imagem comum do herói, o colonizador, tido como generoso feudatário, e o colonizado, visto, ao mesmo tempo, como súdito fiel e bom selvagem.

Ainda para Bosi (2001), a concepção que Alencar tem do processo colonizador impede que os valores atribuídos romanticamente ao nosso índio, o heroísmo, a beleza, a naturalidade, brilhem em si para si; eles se constelam em torno de um ímã, o conquistador, dotado de um poder infuso de atraí-los e incorporá-los.

Martim é apresentado como homem cordial e gentil que, chegando às terras dos índios Tabajaras, aceita sua hospitalidade e passa a imagem de que representa o esforço de evangelização e civilização de que supostamente está incumbido o colonizador.

Na relação amorosa com Martim, Iracema acaba por resignar-se à atuação de esposa fiel, obediente e submissa, que sofre no momento da maternidade, mas faz de tudo para dar um herdeiro ao seu amado. Essa transformação de Iracema é muito dolorosa e cheia de dilemas. Ela representa, a partir daí, a mulher ocidental cristã que sofre condição de rebaixamento e que deve submeter-se ao desejo do homem. Essa é a grande contradição ao que a figura de Iracema representava antes da chegada de Martim. Ela era uma guerreira indígena, detentora de grande poder em seu meio, pois era responsável pelo segredo de Jurema, que representava toda a tradição, cultura e identidade da tribo tabajara. Ela troca a liberdade das matas pela vida na cabana de Martim e faz depender apenas dele sua alegria, saúde e a própria vida.

Chama a atenção a maneira como se dá a união proibida de Martim com a virgem Iracema. Ela trai o segredo de sua tribo e droga o estrangeiro com a bebida destinada ao ritual de Tupã. Assim, o desvirginamento de Iracema acontece sem que Martim tenha consciência do que faz. Ele se torna vítima e Iracema é a única responsável por tal ato.

[...] Tirou a virgem do seio o vaso que ali trazia oculto sob a carioba de algodão entretecida de penas. Martim lho arrebatou das mãos, e libou as gotas do verde e amargo licor. Agora podia viver com Iracema, e colher em seus lábios o beijo que ali viçava entre sorrisos, como o fruto na corola da flor. Podia amá-la, e sugar desse amor o mel e o perfume, sem deixar veneno no seio da virgem. [...] Vendo Martim a virgem unida ao seu coração, cuidou que o sonho continuava: cerrou os olhos para torná-los a abrir. [...] A filha de Araquém escondeu no coração sua ventura. [...] As águas do rio banharam o corpo casto da recente esposa. Tupã já não tinha sua virgem na terra dos tabajaras (ALENCAR, 1979. p.50-51).

Depois disso, Iracema abandona por completo o seu pai, o seu povo, a sua terra. Ela sofrerá até gerar o filho Moacir, mameluco, que será a base de uma nova raça, de uma pátria que tenta criar sua história. Mas o preço da assimilação de Iracema é sua própria vida. A adesão ao branco acarreta irremediavelmente a morte da parte mais fraca. Memmi (1967) pondera que no quadro colonial a assimilação revelou-se impossível. O candidato à assimilação, quase sempre, acaba se cansando do preço exorbitante que por ele é preciso pagar,

e do qual jamais chega a desobrigar-se. Iracema passa a ser movida pela paixão e pela ânsia de se transformar em objeto de desejo de Martim. Ela se rende ao homem branco e se conforma com a perda de seus valores e de sua identidade. Temos, assim, um exemplo do alto preço que a índia tabajara tem que pagar pela assimilação.

Após o combate em que a tribo tabajara é derrotada, Iracema não consegue esconder sua dor de Martim:

A tristeza mora n'alma de Iracema! A alegria para a esposa só vem de ti; quando teus olhos a deixam, as lágrimas enchem os seus. [...] Esta é a taba dos pitiguaras, inimigos de seu povo. A vista de Iracema já conheceu o crânio de seus irmãos espetados na caiçara; seu ouvido já escutou o canto da morte dos cativos tabajaras; a mão já tocou as armas tintas do sangue de seus pais. [...] Iracema tudo sofre por seu guerreiro e senhor (ALENCAR, 1979, p.62).

Após momentos de felicidade ao lado de Iracema, Martim começa a se cansar daquela vida rotineira e a sentir a falta de sua pátria e de seu povo.

A amizade e o amor o acompanharam e fortaleceram durante algum tempo, mas agora longe de sua casa e de seus irmãos, sentia-se no ermo. O amigo e a esposa não bastavam mais à sua existência, cheia de grandes desejos e nobres ambições (ALENCAR, 1979, p.83).

Ele passa longas jornadas longe de Iracema, o que a deixa cada vez mais triste e desolada. Ao gerar o filho, ela já está com a saúde muito debilitada e, assim que Martim retorna de uma de suas lutas, ela o entrega ao pai para morrer em paz.

Recebe o filho de teu sangue. Era tempo; meus seios ingratos já não tinham alimento para dar-lhe! [...] Iracema não se ergueu mais da rede onde a pousaram os aflitos braços de Martim. [...] O camucim, que recebeu o corpo de Iracema, embebido de resinas odoríferas, foi enterrado ao pé do coqueiro, à borda do rio (ALENCAR, 1979, p.95-96).

Iracema está de tal forma anulada que nem considera seu o filho que gerou. Ela própria acredita ser Martim o merecedor e dono daquele filho por que ela entrega todas as suas energias para gerar. Aqui temos mais um exemplo crucial do preço da assimilação de Iracema, quando abre mão de seu filho para o homem branco e morre.

### 3.1.2 Irapuã: Resistência em Prol da Cultura de seu Povo

Há no romance um claro jogo que mostra que os índios que resistem são maus, violentos e sanguinários; sempre prontos a agredir e destruir tudo o que existe de bom na “civilização”. A resistência, que é denotada na figura do personagem Irapuã, o corajoso chefe dos tabajaras, é vista apenas como sentimento de ciúme de Iracema, uma vez que o guerreiro é apaixonado por ela. Ao saber que Martim se encontrava nas terras de seu povo, ele ameaça matá-lo, porém é desprezado e hostilizado por Iracema:

O coração no peito de Irapuã ficou tigre. Pulou de raiva. Veio farejando a presa. O estrangeiro está no bosque, e Iracema o acompanhava. “Quero beber-lhe o sangue todo; quando o sangue do guerreiro branco correr nas veias do chefe tabajara, talvez Iracema o ame a filha de Araquém”. A pupila negra da virgem cintilou na treva, e de seu lábio borbulhou, como gota do leite cáustico da eufórbia, um sorriso de desprezo: “Nunca Iracema daria seu seio, que o espírito de Tupã habita só, ao guerreiro mais vil dos guerreiros tabajaras! Torpe é o morcego porque foge da luz e bebe o sangue da vítima adormecida!” (ALENCAR, 1979, p.25).

Ao opor-se a Martim, o guerreiro tabajara não quer defender o amor que nutria pela virgem dos lábios de mel; sua resistência é, antes, em defesa da preservação da cultura indígena e do “segredo de Jurema”, do qual Iracema era guardiã. Violada a sua virgindade pelo invasor branco, fatalmente as tribos seriam dizimadas e aniquiladas.

‘Araquém, a vingança dos tabajaras espera o guerreiro branco; Irapuã veio buscá-lo’. ‘O hóspede é amigo de Tupã: quem ofender o estrangeiro ouvirá rugir o trovão’. ‘O estrangeiro foi quem ofendeu a Tupã, roubando sua virgem, que guarda os sonhos de jurema’ (ALENCAR, 1979, p.37).

Assim, embora possa parecer o “vilão da história”, opondo-se a Martim, o gesto de Irapuã reveste-se de nobreza e grandeza, pois, de outro lado, a conduta de Iracema (e também de Poti), que se aliam ao conquistador branco, é passível de condenação.

Em todas as ocasiões em que Irapuã tenta capturar Martim e retirá-lo do convívio de seu povo, ele é rechaçado; a família de Iracema e ela própria o ameaçam para defender Martim: “se a virgem abandonou ao guerreiro branco a flor de seu corpo, ela morrerá; mas o hóspede de Tupã é sagrado; ninguém o ofenderá; Araquém o protege” (ALENCAR, 1979, p.37).

A resistência pode se manifestar velada ou abertamente, nos vários textos pós-coloniais, e revela o revide do sujeito colonizado, bem como a ambiguidade do colonizador. Alguns aspectos de resistência são percebidos em textos etnográficos, escritos por europeus ou por sujeitos coloniais educados na metrópole, durante o período colonial. No período pós-independência, esses aspectos aparecem mais evidentes, na medida em que os autores se distanciam da literatura da metrópole e se dispõem a assumir uma literatura mais de acordo com a sua cultura.

Várias são as referências à resistência na literatura. Exemplos dela podem ser *The tempest* (1621), em que Shakespeare fabrica Calibã, como a figura que xinga e se rebela contra o opressor, Próspero. Na literatura brasileira, podemos citar *O Cortiço* (1890), de Aluísio de Azevedo, em que Bertoleza, a mulher negra que retrata a condição de duplamente subalterna, por ser escrava e mulher, mostra a sua resistência a João Romão e assume sua condição de sujeito, quando mostra a ele que tem direito à parte daquilo que ajudou o português a ganhar.

Voltando ao romance em estudo, percebemos que a resistência de Irapuã diante da presença do invasor não é aceita. O revide do colonizado é um fator marcante na teoria pós-colonial. Ela diz respeito à resistência empreendida pelo colonizado diante das imposições estabelecidas pelo colonizador. Essa resistência é

uma demonstração de sua consciência em relação à não-legitimização da colonização. O revide diz respeito à vingança, à reação contra uma ação ou afirmação alheia. Ele se refere à ação do sujeito colonizado contra a imposição da ordem estabelecida pelo colonizador. O revide pode ocorrer de forma violenta, de luta corporal e armada, mas há, também, a resistência silenciosa, cujas formas variam. No caso do romance *Iracema*, ele acontece em forma de ataque, de luta, como ocorreu em partes da América espanhola, em que os nativos tentaram impedir o domínio europeu mediante a luta.

Quando Martim foge, acompanhado de Iracema e seu amigo pitiguara, Poti, é seguido por Irapuã, o chefe tabajara, e seus guerreiros. Trava-se um combate, mas o povo pitiguara, que foi em defesa de Poti e Martim, vence. Iracema luta contra o seu povo e, ao ver o seu sangue derramado, envergonha-se:

Os olhos de Iracema, estendidos pela floresta, viram o chão juncado de cadáveres de seus irmãos; e longe o bando dos guerreiros tabajaras que fugiam em nuvem negra de pó. Aquele sangue que enrubescia a terra era o mesmo sangue brioso que lhe ardia nas faces de vergonha (ALENCAR, 1979, p.59).

Os índios que aceitam a assimilação e a alienação são bons, como é o caso de Poti, o pitiguara amigo de Martim, que muda até de nome, passando a ser chamado de Antônio Felipe Camarão e convertido como cristão. Aqui, um outro conceito pode ser aplicado para se entender de que maneira ocorreu a colonização e, por sua vez, a outremização do colonizado; é o conceito de missão civilizadora. Com o intuito de levar a ação civilizadora para esses povos “incultos”, os colonizadores escondiam a real intenção de exploração das riquezas da terra. A missão civilizadora, empreendida por católicos e protestantes na América, África e Ásia, utilizou-se dos estereótipos criados sobre o povo nativo para justificar a imposição dos valores europeus. Nascimento Filho (2005), na obra *Bartolomeu de las Casas, um cidadão universal*, reitera que a atitude de Colombo em relação aos índios, na maior parte do tempo, era um desejo de cristianização; entretanto, a expansão espiritual esteve indissolúvelmente ligada à conquista material. Os espanhóis dão a religião e tomam o ouro. Colombo age como se entre essas duas ações houvesse certo equilíbrio; no entanto, se os índios se recusassem a entregar

suas riquezas, havia que subjuguá-los, escravizá-los, e, aí, portanto, iniciava-se um processo de outremização caracterizado pela superioridade do europeu e inferioridade do índio. Sobre o assunto, Leonardo Boff (apud NASCIMENTO FILHO, 2005, p.19) comenta:

A conquista e a colonização constituem um ato em si de grandiosa violência. Implicam que uma nação com sua cultura, memória, história e religião se submeta à outra, perdendo seu caráter de sujeito histórico. Tem de aceitar um bloqueio em seu desenvolvimento autônomo. Deve assumir formas políticas, hábitos culturais e expressões religiosas e a língua do dominador. Este passa a ser senhor da vida e da morte de um povo inteiro.

Temos clara essa possibilidade de leitura no romance *Iracema*, uma vez que, embora a chegada do invasor seja representada sob a forma pretensamente harmoniosa, o que ela trouxe para o povo indígena foi a morte, a perda de seus valores e de sua identidade.

### 3.1.3 Martim: o Invasor Cordial

Não seria possível tratar do tema do encontro colonial sem fazer referência ao conceito “zona de contato”, utilizado por Pratt (1999), em sua obra *Os olhos do Império*. O termo é utilizado para se referir ao espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas, geográfica e historicamente separadas, entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade radical e obstinada.

Pratt (1999) reitera que o conceito é utilizado com frequência, em sua discussão, como sinônimo de “fronteira colonial”. Mas enquanto este último termo está baseado numa perspectiva expansionista europeia, a fronteira é uma fronteira apenas no que diz respeito à Europa. “Zona de contato” é uma tentativa de se invocar a presença espacial e temporal conjunta de sujeitos anteriormente

separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias agora se cruzam.

A autora afirma ainda que, ao utilizar o termo “contato”, procura enfatizar as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais, tão facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difundidos da conquista e dominação. Uma “perspectiva de contato” põe em relevo a questão de como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros. Trata as relações entre colonizadores e colonizados, ou viajantes e “visitados”, não em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas, mas frequentemente dentro de relações radicalmente assimétricas de poder.

Ainda segundo Bonnici (2005), a zona de contato se caracteriza pela interação cultural, pelos empréstimos culturais e pelas apropriações de mão dupla que subvertem a polarização entre o europeu e o outro. É uma região fronteira cuja divisa é extremamente porosa e indeterminada e onde a transculturação e as mudanças acontecem. Ele relata ainda que o termo transculturação, proposto por Fernando Ortiz em 1978, denota as influências recíprocas e hierarquizadas de representações e práticas culturais nas colônias e nas metrópoles. Ela, em si, é fenômeno de “zona de contato”.

Em *Iracema* percebemos esse fenômeno a partir do momento em que Martim aceita a hospitalidade de Iracema e de seu pai, o qual o recebe com todas as honras de um hóspede muito especial.

O momento mais marcante dessa interação cultural, no entanto, acontece quando Martim, ao saber que será pai, declara que é feliz e não quer mais outra pátria senão aquela em que está vivendo:

O guerreiro branco é feliz, chefe dos pitiguaras, senhores das praias do mar; a felicidade nasceu para ele na terra das palmeiras, onde recende a baunilha; e foi gerada no sangue de tua raça, que tem no rosto a cor do sol. O guerreiro branco não quer mais outra pátria, senão a pátria de seu filho e de seu coração (ALENCAR, 1979, p.73).

Depois disso, processa-se o ritual que fará de Martim o guerreiro Cotiabo: “O estrangeiro, tendo adotado a pátria da esposa e do amigo, devia passar

por aquela cerimônia para tornar-se um guerreiro vermelho, filho de Tupã. Nessa intenção fora Poti se prover dos objetos necessários” (ALENCAR, 1979, p.74).

Ao realizar a cerimônia de pintura do corpo e entrega das armas indígenas para Martim, Iracema e Poti o nomeiam na língua de sua nação: “O nome de teu irmão está em seu corpo, onde pôs tua mão”. “Cotiabo! Exclamou Iracema” (ALENCAR, 1979, p.75).

Apesar desses momentos de felicidade, quando tudo parece estar resolvido, Martim começa a se mostrar cansado e entristecido com aquela vida, o que Iracema e Poti não deixam de perceber. Iracema diz: “Teu corpo está aqui; mas tua alma voa à terra de teus pais, e busca a virgem branca, que te espera” (ALENCAR, 1979, p.84).

Iracema já sabe que não poderá ser mais feliz na companhia de seu amado e que um triste fim a aguarda: “Quando teu filho deixar o seio de Iracema, ela morrerá, como o abati depois que deu seu fruto. Então o guerreiro branco não terá mais quem o prenda na terra estrangeira” (ALENCAR, 1979, p.85). Após ser deixada sozinha por seu marido durante a gravidez, Iracema sofre e enfraquece e, assim que dá à luz Moacir, o filho da dor, ela o entrega ao pai que retorna de uma batalha: “Recebe o filho de teu sangue. Era tempo; meus seios ingratos já não tinham alimento para dar-lhe! Pousando a criança nos braços paternos, a desventurada mãe desfaleceu, como a jetica se lhe arrancam o bulbo” (ALENCAR, 1979, p.95).

O nascimento do filho de Iracema e Martim nos permite pensar que temos aí um processo de hibridação. Bonnici (2005) relata que, na teoria pós-colonial, o hibridismo foi inicialmente equivalente a uma mera troca cultural, a qual negava a desigualdade inerente às relações de poder e enfatizava as políticas de assimilação através do mascaramento das diferenças culturais. Moacir, após ser entregue ao pai por Iracema, será educado segundo os padrões europeus e será um mestiço apenas nos traços físicos, visto que, muito provavelmente, não terá acesso à cultura indígena de sua mãe.

Nestor Garcia Canclini (2003), em seu livro *Culturas Híbridas*, afirma que é útil advertir sobre as versões excessivamente amáveis da mestiçagem. Por isso insiste que seu estudo trata de “processos” de hibridação, pois assim é possível reconhecer o que contêm de desgarre e o que não chega a fundir-se. Uma teoria

não ingênua da hibridação é inseparável de uma consciência crítica de seus limites, do que não se deixa, ou não quer ou não pode ser hibridado.

Acreditamos ser esse o caso de Moacir. Na situação em que se dá seu nascimento, é possível admitirmos tratar-se de um “processo” de hibridação, cujos limites terminarão na cultura europeia e cristã de seu pai. Após a morte de Iracema, Martim parte com seu filho e retorna algum tempo depois, acompanhado de guerreiros e de um sacerdote, para plantar a cruz na terra selvagem: “Germinou a palavra do Deus verdadeiro na terra selvagem; e o bronze sagrado ressoou nos vales onde rugia o maracá” (ALENCAR, 1979, p.97).

Finalmente Martim consegue concretizar a sua missão civilizadora, baseada na convicção de que certas nações possuíam uma vocação para civilizar outros povos, encontrados em estágios supostamente inferiores de desenvolvimento. Essa era exatamente a ideia dos espanhóis e portugueses naquela época. Na literatura pós-colonial, denominam-se tais estratégias de outremização.

A outremização é uma das estratégias assumidas pelo colonizador para atingir os objetivos da colonização e exercer seu domínio. Essa teoria diz respeito à diferenciação entre sujeito colonizado e colonizador, ao fato de haver diferença, diversidade entre ambos. Ela é o processo pelo qual o discurso imperial fabrica o “outro”. O outro é o excluído que começa a existir pelo poder do discurso colonial. Constitui-se o outro colonizador quando os outros colonizados são fabricados. Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1998, p.171) definem:

Este termo foi cunhado por Gayatri Spivak para o processo pelo qual o discurso imperial cria seus “outros”. O outro é o excluído ou sujeito dominado criado pelo discurso de poder. A outremização descreve os vários modos pelos quais o discurso colonial produz seus sujeitos. Na explicação de Spivak, outremização é um processo dialético porque o colonizador Outro é estabelecido ao mesmo tempo em que seus colonizados outros são produzidos sujeitos.

Uma das maneiras utilizadas para outremizar é a degradação dos costumes nativos através do discurso. Nas sociedades pós-coloniais, o sujeito e o objeto pertencem a uma hierarquia em que o oprimido é fixado pela superioridade

moral do dominador. É a dialética do sujeito e do outro, do dominador e do subalterno (BONNICI, 2000).

É preciso distinguir entre pelo menos três eixos, nos quais pode ser situada a problemática da alteridade. Primeiramente, em julgamento de valor: o outro é bom ou mau, gosto dele ou não, ou me é igual ou me é inferior. Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro: adoto os valores do outro, impondo-lhe minha própria imagem; há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença. Em terceiro lugar, conheço ou ignoro a identidade do outro; aqui há uma gradação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores (TODOROV, 1999).

Ainda de acordo com Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1998), o sujeito colonizado é caracterizado como “outro” através de discursos como primitivismo e canibalismo, como meios de se estabelecer a separação binária do colonizador e do colonizado e marcar a naturalidade e a primazia da cultura colonizadora e da visão do mundo. A outremização do nativo acontece em razão do sentimento de superioridade próprio ao comportamento europeu. Esse sentimento resulta da própria filosofia ocidental, que se baseia no binarismo que produz a hierarquização na sociedade. É por causa dele que o europeu colonizador se sente superior ao nativo.

A metafísica ocidental é baseada numa epistemologia construída sobre oposições hierárquicas em que, por exemplo, o masculino ocupa uma posição privilegiada. O binarismo existe no seguinte esquema: “[...] o ser/ o outro; sujeito/objeto; presença/ausência; ordem/caos; homem/mulher. Quando o colonialismo coloca o nativo no pólo negativo da hierarquia e o associa à categoria de não-europeu, ele estabelece a sua centralidade e o seu poder” (BONNICI, 2005, p.17).

Ao fazermos a releitura dessa obra de Alencar, com toda a informação e perspectiva de que dispomos hoje, é viável considerar que, na ocasião em que foi escrita, nada ou quase nada existia da pátria, ou quase tudo estava sendo construído. No romance *Iracema* podemos encontrar elementos básicos da nacionalidade brasileira. É uma lenda que permite pensar e investigar sobre muitos aspectos da nação que até hoje refletem nos nossos dias. Além do mais, não

podemos deixar de reconhecer que se trata de uma obra inigualável no que se refere a sua narrativa poética.

### 3.2 MAÍRA

Em *Maíra*, Darcy Ribeiro dá abertura ao texto para uma pluralidade de vozes que vão emitir seus pontos de vista e mostrar sua participação no choque de culturas, provocado pela ação do colonizador branco, representado aqui pelo europeu, pelo brasileiro e pelo norte-americano.

O romance *Maíra* é, em resumo, a visão do mundo indígena diante do mundo civilizado. De um lado, Alma, que fugiu do Rio de Janeiro (da civilização) para o mundo mairum; de outro, Isaías, que saiu da aldeia para a civilização, para a cidade dos caraíbas, perdeu a sua “indianidade” e não conseguiu adquirir a “civilização”, ficando despersonalizado.

A simplicidade, a vida ao natural do índio, sem o terrível peso do pecado, sem as implicações e complicações do civilizado, a sua organização tribal, sem o consumismo dos brancos, a ganância, o dinheiro, apresentam-se quase como se fossem um modelo. Alma consegue perceber bem isso:

Pra mim esses mairuns já fizeram a revolução-em-liberdade. Não há ricos, nem pobres; quando a natureza está sovina, todos emagrecem; quando está dadivosa, todos engordam. Ninguém explora ninguém. Ninguém manda em ninguém. Não tem preço essa liberdade de trabalhar ou folgar ao gosto de cada um. Depois a vida é variada, ninguém é burro, nem metido à besta. Pra mim a terra sem Males está aqui mesmo, agora (RIBEIRO, 1989, p.268-269).

Avá/Isaías recebe uma pele apenas de gente da cidade, sem nenhuma transformação mais profunda. Mas, ao mesmo tempo, sofre uma terrível deformação na sua “indianidade”. Já não é mais aquele índio em estado de pureza, como no tempo que passou na aldeia. Avá/Isaías demonstra mentalidade

completamente diferente. Quando volta à tribo, já não se adapta totalmente. Por isso, o ex-seminarista fica também um ex-mairum.

Nem os postos da FUNAI, nem as Missões conseguem, de fato, “civilizar” o índio. E o massacram. Os Postos da FUNAI também não têm eficiência e seguem uma rotina ineficaz: como a do agente Elias Pantaleão da Silva que aparece retratado pejorativamente no relatório do Major Nonato.

Outro aspecto relevante é a invasão, de todos os modos, do branco no território indígena: seu Juca explora índios e brancos, como se fossem seus escravos e procura executar, com absoluta fidelidade, os planos do Senador Andorinha, para a conquista de imensas terras. O ideal é ganhar riquezas e se tornar, cada vez mais, senhor do poder. Sem contar os evangelizadores.

### 3.2.1 Avá: um Ser Ambíguo

Avá, de nome católico Isaías, contrariando as expectativas dos missionários que o levaram da aldeia, ainda pequeno, para cristianizá-lo, não se transforma em padre, conforme era esperado e resolve voltar à convivência de seu povo. Porém, ele não consegue mais se adaptar ao meio onde nasceu, uma vez que sua formação aconteceu num mundo totalmente diferente, o mundo do colonizador. Muitos são os efeitos advindos dessa fragmentação a que foi exposto, resultando numa catastrófica perda de identidade. Ele considera: “mas gente, eu sou? Não, não sou ninguém. Melhor que seja padre, assim poderei viver quieto e talvez até ajudar o próximo. Isto é, se o próximo deixar que um índio de merda o abençoe, o confesse, o perdoe” (RIBEIRO, 1989, p.29). Isaías reconhece que as pessoas que o olham não lhe querem mal. Mas elas demonstram um sentimento como se ele fosse um ser inferior a quem foi dada a grande dádiva de se igualar ao colonizador.

Avá/Isaías não mais se reconhece índio e também não se reconhece padre. Não é mais Avá, o tuxuarã da tribo, pois dela foi tirado e educado segundo padrões de uma outra cultura. Não é, também, simplesmente Isaías, um padre como qualquer outro padre europeu. Assim, torna-se um homem fraco, ambíguo. Ele

representa o seu próprio povo, podado, cerceado de sua liberdade e de sua cultura. Não há mais retorno para Avá. A sua cultura híbrida não lhe favorece, pois ele não saberá usar desse recurso em favor de seu povo. Também no caso de Ava, verifica-se o malogro da tentativa de assimilação, que, de acordo com Memmi (1967), é impossível.

O grande problema de Avá/Isaías é a não-aceitação de si próprio. Ele sofre por ser um índio, por ser um “quase padre” e por considerar-se um “nada”.

O que eu preciso, bem sei, é disposição para enfrentar a vida, para assumir meu papel, qualquer que seja. Afinal ser mairum, ou brasileiro branco, preto, índio ou mestiço não tem importância nenhuma. O ruim em mim, o errado, está em não me esquecer disto, nem de dia, nem de noite. É ficar matutando e sentindo e sofrendo por besteiras. Preciso encontrar na fé a confiança e a aceitação de minha estampa e de minha essência. (...) E afinal o milagre que peço, qual é? É que Deus mude minha substância, me faça genovês ou congolês ou brasileiro ou um homem qualquer. Isto não é problema pra Deus. É problema meu. Tenho é que me aceitar tal qual sou, para mais respeitar em mim a sua obra. Obrinha de merda, Deus que me perdoe (RIBEIRO, 1989, p.31).

Isaías/Avá nunca deixa de se definir em relação ao outro, o que demonstra que ele ainda é um colonizado e, mesmo quando revoltado, tenta afirmar seus valores.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (1968) mostra que a negação da diferença faz do sujeito colonial um ser marginalizado, uma imitação grotesca ou uma duplicação que ameaça romper a alma e a pele inteira e uniforme do ego.

Bhabha (1991) ainda evidencia que o tipo de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença no simbólico não é concedido ao sujeito colonial, seja ele colonizador ou colonizado. Essa possibilidade de diferença de circulação libertaria os significantes pele/cultura dos significados de tipologia racial, analíticos de sangue, ideologia de domínio e de degeneração raciais e culturais.

Fanon (1968) chama de “esquema epidérmico” o fetiche do discurso colonial. A pele tornou-se o significante-chave da diferença cultural e racial do estereótipo e é o fetiche mais visível e conhecido publicamente nos discursos

culturais, políticos e históricos. Esse significante atua publicamente no drama racial cotidiano das sociedades coloniais. Em seus pensamentos, Isaías tenta se livrar da angústia de ser diferente das pessoas com quem convive. Ele não acredita na possibilidade de ser um padre com cara de índio, com pele de índio. Ele busca a plenitude de seu ser no cristianismo e na civilização europeia, porém, descobre-se um ser alienado e expatriado, dada a impossibilidade da civilização dos brancos de aceitar as diferenças e de ele próprio aceitar-se como diferente.

Meu dia virá, eu sei. Dele sairei transfigurado, andando entre os homens como quem leva em si a bênção divina, esquecido de minha cara, liberto dessa louca idéia de minha essência espúria. Sou um filho de Deus. N'Ele sou homem, um homem qualquer. N'Ele sou gente e não apenas um mairum ou, pior ainda, um mairum converso, civilizado, transpassado, evadido. Evadido, mas carregando dentro de mim, senão a marca, a essência. Mairum sou, pobre de mim. Esta é a verdade irreduzível que me dói como uma ferida (RIBEIRO, 1989, p.33).

Figueiredo (1998) ressalta que o colonizado é desumanizado e inferiorizado e não existe em sua individualidade. Há um apagamento de todas as diferenças pessoais. Mistificado pelo discurso do outro, confrontado a uma imagem negativa de si próprio, o colonizado não sabe mais o que ele é. Essa representação imaginária e degradante acaba sendo adotada por ele. Diante da anulação de seu ser, diante do autodesprezo, o colonizado busca a assimilação, ou seja, tenta trocar de pele, adotando aquela que lhe parece cheia de atrativos: a figura do colonizador. Para fazer isso, o colonizado é levado a renegar a sua família, os seus valores, as suas tradições culturais e abraçar aqueles do colonizador, que ele, naturalmente, passou a admirar (admiração mesclada de ressentimento).

Em sua viagem de retorno ao seu povo, Avá/Isaías compara sua aldeia à Roma. Coloca em pé de igualdade algo que pertence ao colonizador com o que pertence ao colonizado. Essa pode ser uma maneira de negar a superioridade do colonizador, embora ele esteja certo de que ela exista.

Minha aldeia mairum: rominha minha, fonte minha, raiz minha, me espera, lá vou! Vou voltando com pressa no bojo deste avião que corta o ar por cima do oceano [...] Volto homem, volto só. Volto

despojado de mim, do meu ser que eu era comigo, no meu eu de menino mairum que um dia fui. Quem sou? Volto em busca de mim. Não do que eu fui e se perdeu, mas do que teria sido se eu tivesse ficado por lá e que ainda serei, hei-de-ser, custe-o-que-custar. Ele só nascerá quando eu me desvestir de mim, do falso eu que encarno agora para deixar livre o e espaço onde ele há de ser (RIBEIRO, 1989, p.66-67).

A figura do índio Isaías/Avá, com toda sua crise identitária, encaixa-se bem na descrição que Stuart Hall (2006) faz, em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, sobre a identidade do homem pós-moderno. Ele propõe que um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, tinha-nos fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Essas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados.

Esta perda de um “sentido de si” estável pode ser chamada, por alguns, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento/ descentração dos indivíduos, tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos, constitui uma “crise de identidade” para o indivíduo (HALL, 2006, p.9).

Podemos observar a crise de identidade que toma conta do índio Isaías/Avá em inúmeros trechos do romance *Maíra*, como, por exemplo, no seguinte pensamento dele quando está retornando à aldeia:

Aqui estou, afinal, em Santa Cruz, esperando para ir adiante, voltando atrás.

O' Deus de Roma que não me iluminou  
 O' Deus do Céu que não me viu  
 Meu Deus, que invoquei em vão  
 Meu Deus, que recusou a dádiva de mim  
 O' Deus, Senhor, todo poderoso  
 Me dê a dignidade de uma cara mairum  
 Me dê a tranqüilidade de uma alma mairum.

[...] Não sou o soldado que regressa vitorioso ou derrotado. Não sou o exilado que retorna com saudades da raiz. Sou o outro em busca do um. Sou o que resulto ser, ainda, nesta luta por refazer os caminhos que me desfizeram (RIBEIRO, 1989, p.105).

Através do pensamento de Avá/saías fica explícita a impossibilidade da tentativa de assimilação. As suas tentativas de se assimilar não foram bem sucedidas e agora ele busca ser o que nunca foi e nem poderá ser, um índio mairum.

Tanto em seus pensamentos, quanto em suas palavras e orações, Isaías está sempre muito angustiado e dividido quanto ao que considera ser cristão e ser mairum. Os mitos indígenas vão parodiar o discurso bíblico como exemplificam diversas orações sincréticas feitas por ele ao longo do enredo, que misturam invocações mairuns e orações católicas, demonstrando toda a sua ambiguidade.

Meu Deus Pai, criador do céu e da terra  
 Meu Deus Filho, Jesus Cristo, Nosso Senhor  
 Morto na Cruz, por vontade do Pai, para nos salvar  
 (Salvar quem se houvera salvo sem o Teu santo sangue)  
 Meu pobre Anjo das Trevas, servo rebelde do Senhor  
 Minha Nossa Senhora: útero de Deus.  
 Meu Deus-Pai, mairum: Maíra-Monan  
 (Com seu membro imenso crescendo debaixo da terra, como uma  
 raiz para todas as mulheres)  
 Meu Deus Filho: Maíra-Coraci, Sol luminoso.  
 Micura, Teu irmão fétido: gambá sarigüê  
 Mossaingar, homem-mulher, ventre de Deus [...] (RIBEIRO, 1989,  
 p.107).

Avá/Isaías, ao perder sua identidade e sua fé na vida, ao secar sua alma no seminário, fica também com o corpo precocemente envelhecido e fraco, em virtude da mudança de vida que teve e das doenças que o acometeram. Preocupa-se ao pensar no seu regresso e em como será visto pelos seus:

Como saí muito menino, mas fornido de ossos e coberto de carnes firmes, eles buscarão em mim a estatura que houvera tido se não fossem tantas pestes e asmas desses ásperos invernos romanos. Se não estivesse aí minha memória para dizer-me que eu sou eu; se não estivesse aí tanta lembrança me vinculando ao que fui, eu mesmo não me reconheceria no homem esquelético, vergado, que volta para casa. Excetuando a memória que nos ata aos dois, que temos nós de comum? Meus idos podiam ser de outro. Eu realizo a mais improvável das minhas possibilidades. Nada tenho com o menino de então, ou quase nada. Com o homem que eu seria menos ainda. Sou apenas o desejo ardente de vir a ser um pouco do que poderia ter sido, se não fossem tantos desencontros (RIBEIRO, 1989, p.106-107).

Avá/Isaías percebe o quanto os homens de sua aldeia são saudáveis e viris, em contraste com sua figura magra e frágil. Ele sabe que, se tivesse ficado na aldeia, teria sido forte como os demais.

Após a sua chegada, Avá é arguido por seu povo a respeito de questões sobre o mundo lá fora:

“Quem é o dono do sal?”

“Quem faz as ferramentas?”

“De quem é o fósforo?”

“Como se fabricam as miçangas?”

“Quem é o senhor dos espelhos?”

Isaías tenta explicar como e quem faz cada coisa, mas mal encontra expressões adequadas para atender a curiosidade mairum (RIBEIRO, 1989, p.259).

Seguem-se muitos outros questionamentos, bem mais complexos, dos quais Isaías não consegue dar conta de responder e o seu prestígio sai muito abalado dessa provação. O comentário que se faz é de que “o Avá veio na forma de embuçado, do encoberto que não se deixa ver” (RIBEIRO, 1989, p.262).

Todos na aldeia percebem que Avá não tem mais as habilidades comuns ao povo mairum, como a caça, a pesca e até mesmo o que esperariam dele como dar conselhos. Ele não mais se adapta àquela vida; porém, esperam que, com o tempo e o convívio entre eles, o seu interior se revele e ele volte a ser um deles. Nada disso acontece. O Aroe comenta:

O Avá veio e não veio. Este que veio é e não é o verdadeiro Avá. O que eu esperava, e que vi vindo dia-a-dia por terras e águas, não chegou. Aquele, sim, era o Avá mesmo, inteiro. Este é o que restou de meu filho Avá, depois que os pajés-sacacas mais poderosos dos caraíbas roubaram sua alma. Ele anda por aí, meio dormido, perdido para si, perdido para nós. Atrás dos seus olhos, está a névoa, a cegueira dos que já não têm alma para morrer. Ele não é mais um vivente-morto, como nós. Ele não será nunca, jamais, um morto-vivente. Está fora dos mundos nossos. Nós não o vemos ainda, no que ele é. Ele já não nos vê. Está perdido, dormente, encantado, embruxado. Quem o há de acordar? (RIBEIRO, 1989, p.270).

Ele não corresponde às expectativas de sua aldeia, que esperava ver nele os prodígios de Maíra, a divindade responsável pela formação cultural e

religiosa dos mairuns. Seu povo esperava, ainda, que Isaías retornasse forte e sábio para ocupar o lugar de Anacã e ser o novo tuxaua da tribo. Através dele e com sua ajuda, eles fortaleceriam suas tradições e se livrariam da extinção. Não demorou para perceberem que nada disso seria possível.

Um episódio que mostra o contraste entre o costume do colonizador e do colonizado e que depõe contra Avá é a sua decisão de fazer uma roça de acordo com o que aprendeu com o colonizador. Decide comprar mudas e sementes dos americanos, contraindo dívidas, usa de sua influência para fazer os índios trabalharem duro para ele e, ao final, tudo dá errado. Ele não soubera “ler” os sinais da natureza. As chuvas acabaram com sua roça. Os conhecimentos da civilização não foram superiores aos conhecimentos indígenas. Após reconhecer sua falha, resolve comentar com Teró, seu cunhado:

Ó! Teró! Você bem sabe. Aquela roça, que tanto trabalho deu a todo mundo, era uma besteira. Você tinha toda a razão, quando me disse que estava fora do tempo, que já viriam as chuvas. Vieram: eu tomei o veranico por verão. Tanto trabalho perdido, dias e dias. E como trabalharam todos. Eu ali mandando brasa, exigindo mais trabalho, achando que alguns eram preguiçosos. Por que é que eles me ajudavam, sabendo que era besteira, Teró, por quê? (RIBEIRO, 1989, p.288)

Além de não conseguir se sentir um índio e se adaptar ao modo de vida de seu povo, Avá faz críticas sobre os jovens da tribo, considerando-os preguiçosos e tolos. Essa análise preconceituosa é fruto do processo de aculturação pelo qual passou:

Assim andam, por aí, sem fazer nada. Só se ocupam de viver, de viver à toa. Estão como que esperando. São os guerreiros novos que vivem de prontidão para a guerra, a guerra que não vem, nem virá [...] Só se ocupam, com ganas, de suas caçadas de brincadeira, ou das grandes pescarias, armadas como façanhas [...] Trabalhar mesmo é só a gente madura e os velhos que trabalham (RIBEIRO, 1989, p.318).

Não há dúvidas de que Isaías/Avá tornou-se um ser híbrido. Esse fato poderia trazer consequências positivas se ele soubesse tirar proveito dos seus

novos conhecimentos e da cultura do outro em favor de sua própria. Haveria a possibilidade de ter se fortalecido ao invés de ter se perdido e se tornado ambíguo e fraco.

Hall (2006) propõe que algumas pessoas argumentam que o “hibridismo” e o sincretismo, a fusão entre diferentes tradições culturais, são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura. Outras, entretanto, argumentam que o hibridismo, com a indeterminação, a “dupla consciência” e o relativismo que implica, também tem seus custos e perigos.

No caso de Avá restou apenas a segunda opção, ou seja, um alto custo a pagar. E o retorno ao seu povo, à sua tribo não pôde contribuir para o fim de suas inquietações e angústias.

Meu único amigo é oxim, mas ele, fora do seu ofício, quase não fala [...] Falo mais é com Gertrudes, que vem duas a três vezes por semana, no motor de popa, para trabalhar no dicionário e na gramática [...] Ela é quem me dá cigarros e os fósforos que fumo e que dou. Também me traz umas roupas do marido, que dei de usar. Ando com vergonha das minhas duas nudezes, a mairum e a caraíba. O ba já não chega para me cobrir. Nunca chegou. Assim é que sempre estou vestido. Vestido de mairum, com o atilho de corda que eu mesmo atei, lá dentro. Mas também vestido de cristão com a calça bem abotoada, por fora. [...] Somente a vida intelectual me alimenta aqui. [...] É curiosa esta fome voraz da minha dentadura espiritual e esta inapetência sem remédio de minha boca carnal. Inapetência? Não posso deixar de admirar e invejar em todos os mairuns, inclusive em Alma, este apetite voraz para viver, esta capacidade de dedicação e de gozo na tessitura de relações harmoniosas uns com os outros. Não tenho estes talentos. Sou uma pobre máquina de pensar e de rezar, que Deus me ajude (RIBEIRO, 1989, p.320-321).

Avá/Isaías continuou sendo um homem solitário e dividido entre dois mundos. Ele não perdeu completamente sua identidade, no entanto, adquiriu características de uma outra. Tornou-se um ser à margem; não é índio, nem brasileiro, nem europeu. Percebemos a impossibilidade, nessa narrativa, de culturas tão diferentes conviverem harmoniosamente. Resta a Isaías/Avá se conformar com essa vida sem prazer e sem razão a que ele se entregou.

### 3.2.2 Alma: o Sujeito Fragmentado

A personagem Alma é um outro indivíduo a ser investigado no romance, uma vez que se trata de uma jovem branca que decide viver entre os índios e adotar seus costumes. Ela não deixa de representar o colonizador que interfere no mundo mairum, embora sua presença não seja de todo ameaçadora, sendo às vezes até benéfica. Ela se instala entre eles e quer integrar-se ao seu convívio na tentativa de buscar sua identidade. Mas a simples condição de branca será um empecilho para o seu convívio em uma cultura tão diferente da sua. Stuart Hall (2006) relata que as transformações ocorridas nas sociedades modernas estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Essa perda de um “sentido de si” estável é chamada de descentração ou deslocamento do sujeito. Esse deslocamento dos indivíduos, tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos, constitui uma “crise de identidade” para eles.

Já no primeiro contato do leitor com a personagem Alma, fica explícito que ela retrata a figura do indivíduo em busca de si mesmo. Ela explica a uma irmã num convento, no Rio de Janeiro, sua cidade, que decidiu se dedicar ao serviço de Deus, após uma vida muito atribulada e cheia de pecados. Ela deseja se redimir de todos os erros praticados, da vida desregrada e inútil que levava, em nome de seu pai, já falecido, e em nome de Deus. Na conversa com irmã Petrina, ela diz:

Depois de anos de confusão e vergonha compreendi com a análise. [...] Aprendi muito, muito. O que eu quero é o serviço de Deus, cada um tem seu caminho. Este é o meu agora. Preciso de sua ajuda, compreensão, caridade. Não quero nenhum sacrifício glorioso. Nem me martirizar, tampouco. Mas não agüento mais esta cidade em que nasci e cresci. Preciso ir para longe. Por isto é que tive a idéia. Quero ir para a missão do Iparaná. Lá é meu lugar, irmã Petrina (RIBEIRO, 1989, p.50).

Entendemos o fato de que Alma não deseja apenas se mudar para uma outra cidade, arranjar um novo emprego. Não, o que ela realmente pretende é

deixar o Rio de Janeiro e, com isso, deixar o seu modo de vida para trás e tentar um recomeço; uma nova vida, bem diferente de tudo o que viveu até então. Alma é formada em Psicologia, foi criada pelo pai sem muito afeto e foi buscar o amor em relacionamentos conflituosos, no sexo e nas drogas. Após ficar internada, depois de se afundar nas drogas, tomou a decisão de mudar de vida. Ela medita sobre si mesma:

Ninguém acredita em mim, nem eu mesma. Às vezes, eu menos que todos. Essa minha vaga e distante família mal sabe de mim. Mas sabem dos meus problemas, o hospício, e me olham como filisteus, perguntando, espantados, por que tanta vontade de amor a Deus (RIBEIRO, 1989, p.85).

Alma decide deixar o Rio de Janeiro e viaja para Narui com o propósito de se oferecer para trabalhar com as irmãs francesas na Missão de Nossa Senhora do Ó. Ela conhece Isaías no meio da viagem e os dois seguem juntos. Alma pensa muito enquanto está no avião, sente medo, sente dúvida a respeito do que está fazendo, se vai realmente se realizar. Ela só tem a certeza de que quer viver de modo diferente, em um lugar distante. Ela reflete:

Quero simplesmente é ser vista e tratada como gente, entre gentes: conviver, dar, receber, isso quero. Encontrar uma forma boa de viver a vida, mas que seja uma forma agradável. Pode ter o seu grão de sofrimento, porque isso faz parte de viver. Mas que seja um sofrimento necessário, não os sofrimentos fúteis, da angústia sem termo, da fossa sem fundo. Nisso é que não posso cair mais (RIBEIRO, 1989, p.140).

Após a morte de seu pai, a degradação pelas drogas e pelo sexo, Alma tenta sobreviver dos escombros existenciais de sua vida no Rio de Janeiro. Ela sabe que lá não é o seu lugar. Mas onde será? Tentará refazer-se na busca de um novo lugar, de uma vida verdadeira.

De acordo com Lukács (2000), no mundo contemporâneo, ser pessoa é ser só. O indivíduo não tem mais afinidade com o mundo e nem o mundo com o indivíduo. O mundo é aberto, imperfeito e possui, em seu âmago, um

indivíduo que se debate, procurando o seu lugar. Reforça-se essa solidão e essa amargura através do fluxo de consciência de Alma.

Inicialmente ela vai para a missão com a intenção de juntar-se a um grupo católico que faria um trabalho de conversão junto aos indígenas, como tantos colonizadores já fizeram. Ao chegar ao local onde pretendia realizar o trabalho, ela se depara com uma manifestação de revolta das índias velhas da missão, que a deixa muito transtornada e que Avá lhe explica posteriormente:

[...] As velhas não suportavam mais, foi uma explosão. Sabe o que diziam? É terrível, veja só, me gritavam, berrando: Avá. Olha, presta atenção! Veja Avá, olha essas meninas, nossas meninas, as filhas de nossa gente. Elas as estão matando, as estão secando. [...] Menina cresce, engrossa, é na mão dos homens. [...] Veja essas meninas de peitos secos, de perninhas finas, de carapuá chocho. [...] Essas mulheres murchas, esturricadas (as freiras). Elas querem esturricar também nossas meninas. [...] Elas estão matando as nossas meninas, Avá. [...] Acaba com esse povo ruim, Avá (RIBEIRO, 1989, p.240).

As velhas são o repositório cultural da tribo e estão reclamando contra as pessoas que não seguem ou respeitam sua tradição. Ao entender o ocorrido, Alma concorda plenamente com as velhas índias e desiste da missão:

Eu não tenho que meditar coisa nenhuma. Nada! Está na cara. As velhas têm toda razão. Isso é higidez, saúde mental. Doentes somos nós. Doentes de indecência, de repressão ao humano, de repulsa ao que é natural. Somos abomináveis. Aprendi tanto com essas velhas, agora que você explicou. Graças a Deus percebi, compreendi, afinal (RIBEIRO, 1989, p.241).

Alma, embora seja uma mulher branca, decidida a trabalhar numa missão que faz o trabalho de conversão dos indígenas, ao se deparar com tal situação se nega a aceitar o “legado da conquista” pelo qual o sujeito, assumindo uma estrutura fixa e estável, recusa a alteridade. Ela tem a potencialidade de reagir em favor das velhas índias com relação às meninas índias. Ela não faz parte dos sujeitos alienados, fixos e unitários. Ela é um sujeito aberto à diferença.

Decidida a não participar da missão, ela resolve também que não voltará ao Rio de Janeiro. O caminho a seguir é ficar na aldeia e juntar-se aos mairuns. Isso demandará um período de adaptação, e ela aceita com boa vontade a cultura e o convívio dos índios. No entanto, sabemos que a assimilação total é impossível. Alma será sempre uma privilegiada entre o mairuns, pelo simples fato de ser uma brasileira branca.

Alguns exemplos dos privilégios de que ela desfruta estão no fato de ela ter trânsito livre da aldeia para o posto indígena.

Alma vive a vida que quer. Adora ser a Canindejub. Ela mesma pensa em si como a arara-amarela. Transita à vontade do Posto para a aldeia e da aldeia ao Posto. Lá toma café com seu Elias e conversa com dona Creuza. Ficam horas batendo papo. [...] Volta sempre com remédios e com alguma coisa mais, conseguida com seu Elias para os índios. Mas na aldeia é que se sente desenvolva. Anda pelas praias, entra pelo rio, se banha [...] (RIBEIRO, 1989, p.311).

Outro exemplo é o fato de não ter que usar o “uluri”, tanga que todas as mulheres índias usam. Ela também pode manter relações sexuais com qualquer homem da aldeia, o que não se dá entre as índias mairunas. Dessa forma, Alma assemelha-se ao que os nativos chamam de mirixorã, uma espécie de “sacerdotisa do amor”, ou, como ela define de maneira simplista, “puta de índio”. Para desempenhar essa função, uma menina mairuna teria de ser preparada desde menina, o que não é o caso de Alma.

Todos os aspectos citados demonstram a impossibilidade de total assimilação, embora isso fosse algo que Alma realmente desejasse. Ao conversar com Avá/Isaías, ela comenta:

Nunca estive melhor, confesso. Acho que sou mesmo é mairum. Sabe o que sinto hoje, o que me incomoda? É essa minha pele branca, é essa quantidade de cabelo e de pêlo louro que tenho por todo o corpo. A vontade mesmo que eu tinha era de ter uma cara mairum de verdade (RIBEIRO, 1989, p.308).

Sua presença também modifica algumas concepções da tribo mairum. Por exemplo, a estética das peças de artesanato as quais ela elabora com seu toque diferente.

Aprendeu a modelar bonecas em estilo mairum, mas as faz com tal malícia que seu Elias reconhece imediatamente e compra todas que ela faz. Diz ele que no futuro se falará de uma revolução artística entre os mairuns. Ninguém saberá que a causa foi uma certa dona Alma (RIBEIRO, 1989, p.311).

Após saber de sua gravidez, Alma começa a refletir sobre como fará para ter a criança, ela não sabia que eram gêmeos. Em alguns momentos, ela acha que pode ter o filho como uma mairuna, sem qualquer dificuldade. Porém, em outros, preocupa-se em como será o parto, em quem a ajudará e como será esse filho:

Que será este meu filho ou esta minha filha? Será mairum como eu quero que seja? Será um branco, um caraíba, no sentido de civilizado e de cristão, como eu fui, como eu era, como ainda sou, apesar de mim? Ou não? [...] Este meu filho, por isso, apesar de tão mairum que é, é um filho meu, do clã que não tenho. O homem de quem ele devia herdar a posição é meu irmão, que também não tenho. O não ter ninguém, o estar só, o estar aqui na casa das onças, não fará dele um pouco onça também? Mas é muito ruim para uma pessoa ser apenas um pouco de alguma coisa. Fica dependurada entre dois mundos, como este pobre Isaías, ou como eu mesma (RIBEIRO, 1989, p.350).

Alma não deixa de se preocupar com a identidade ou a “falta de identidade” do filho que vai nascer, assim como a sua própria.

No prefácio da edição brasileira de *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, de Albert Memmi (1967), Roland Corbisier afirma que os “convertidos” ou “assimilados” sofrem um processo que se poderia chamar de pseudomorfose, isto é, de aquisição de uma falsa nova forma que não exprime nem representa adequadamente o antigo conteúdo.

Alma, com o passar do tempo, define-se melhor e aceita sua posição de alteridade no seio do povo mairum:

Nunca, de fato, me senti tão bem como agora [...] Eu me acomodo, talvez, pelo respeito recíproco com que trato os mairuns e com que eles me tratam. Não quero nem penso, nem desejaria jamais fazê-los iguais a mim. Nem quero também me resumir a uma imitação deles. Eu sou eu. Eles são eles, e nós nos entendemos (RIBEIRO, 1989, p.372).

O fato de não querer fazer os índios iguais a ela é muito positivo. Apesar disso, fica provado, através de sua morte e a de seus filhos, que, de acordo com Memmi (1967), o colonizador que quiser se integrar ao mundo do colonizado está se negando e, conseqüentemente, autodestruindo-se.

Em todo o romance, encontramos situações de exclusão e exploração do povo indígena, o que possivelmente acarretará dissolução daquela tribo. As mudanças levarão à inviabilidade dos mairuns com seus costumes e com sua cultura. O entendimento para a sua destruição pode ser relacionado à figura de Alma, pois entre ela e os “selvagens” é que o encontro branco-índio ocorre de maneira mais intensa. Ao parir gêmeos, que são o fruto da união de dois povos, não só ela quanto eles morrem, simbolizando a impossibilidade da assimilação que está aí implícita.

### 3.2.3 O Funeral de Anacã: a Resistência da Tribo Mairum

No romance *Maíra*, é no plano do índio que se conhecem costumes, usos, rituais e celebrações deste, dentre os quais tem grande destaque o cerimonial fúnebre de Anacã, o tuxaua (cacique) da tribo, cuja morte se dá no segundo capítulo e ocupa boa parte do livro.

Os planos do branco e do índio se cruzam em diversas circunstâncias e esse contato não tem como permitir uma integração total entre sociedades tão diferentes, o que leva a consequências desastrosas para a tribo Mairum. A morte do tuxaua Anacã não quer representar o fim de sua tribo, ao contrário, ela tem sentido oposto. Ela representa uma tentativa de continuidade, de manutenção da tribo que está condenada à extinção devido à estrutura na qual está inserida. Ela representa, então, uma tentativa de recomeço. Anacã, percebendo a

situação de rendição de seu povo, decide morrer, pois sabe que, com sua morte, haverá uma retomada das tradições, através dos inúmeros ritos que acontecerão. Haverá, assim, um gesto de resistência e aquela sociedade deverá renascer.

Essa se torna a maneira pela qual o sujeito colonial, objetificado pelo colonizador, responde para se subjetificar e assumir sua autonomia e agência.

Na tribo Mairum, a morte do tuxaua é um evento marcante e inúmeras são as transformações após tão brusca ruptura. É necessário restaurar o equilíbrio por ela ameaçado. Nos funerais são evocadas as almas dos antepassados e, durante os ritos funerários, que levam semanas entre a morte e o enterro definitivo dos ossos, os jovens são familiarizados com os valores que regem essa sociedade, todos são lembrados de suas regras e costumes, enfim, é o momento propício para transmitir conhecimentos e lembrar os fundamentos daquela cultura. Homens, mulheres, crianças, vivos e mortos são convocados para rituais que implicam atividades de danças, cantos, caça, pesca, etc. Essa atividade coletiva será muito importante para a continuidade da comunidade.

O funeral de Anacã é constituído de inúmeras fases, e sua morte desencadeia um longo ciclo de transformações, que devem ser controladas e vividas ritualmente pelos mairuns.

Podemos dizer que acontece, aí, a resistência através da cultura do povo. A manutenção da identidade e cultura através das manifestações e transformações constitui importante forma de recusa de ser absorvido e invadido.

Ashcroft (2001) afirma que, se nós pensarmos em resistência como qualquer forma de defesa pela qual um invasor é mantido “longe”, as formas súbitas de resistência social e cultural têm sido mais comuns do que as violentas.

Ele diz ainda que essas formas de resistência mais disseminadas, maneiras de dizer “não”, são mais interessantes porque são mais difíceis de serem combatidas pelas forças imperiais. Então uma questão que se levanta é: pode alguém resistir sem violência? Sem oposição? A resposta a isso é, obviamente, “sim”.

Anacã convoca seu povo, vivos e mortos para o anúncio de sua morte:

Sim, mandei chamá-los, diz o tuxaua em voz baixa de onde está acocorado, olhando pro chão. Mandei chamá-los, sim. Estou cansado, vocês sabem. [...] Estou velho. Chegou minha hora, vou acabar. Sim, vou deixar vocês aí sem tuxaua. Órfãos de mim. Preciso morrer para que surja e cresça o tuxaua novo (RIBEIRO, 1989, p.24).

Ao fazê-lo, ele se retira e, naquela noite dos vivos, ele se deitará para morrer. Na manhã seguinte, o corpo de Anacã se encontra arqueado na rede e todos os olhos mairuns estarão postos sobre ele. Dois homens da família são encarregados de tirá-lo da rede e deitá-lo numa esteira nova no chão da casa. No seu primeiro enterro, devem aparecer as marcas mais visíveis de pertencimento ao clã e elas lhe são impostas por esses homens. Eles pintam cuidadosamente finas estrias de urucum-vermelho que vão ininterruptas, do pescoço até os pés. A cara é pintada com o negro-azulado do jenipapo verde, exceto os olhos, cobertos por duas conchas-itás, muito polidas, branquíssimas. O sobrinho-neto de Anacã, Jaguar, acocorado ao lado, tem, sobre as pernas, o patuá de adornos de penas do velho tuxaua. Vai tirando um-a-um, os mais belos, e entregando ao aroe que os coloca nas orelhas, os brincos; no furo do lábio inferior, na cabeça, no pescoço, colares de conchas de caramujo, na cintura, nos braços e nos tornozelos, cintos, pulseiras, passadeiras.

Anacã vai se fazendo outra vez visível na dignidade de seu mando de tuxauareté, realçado pelas cores da pintura e de todas as plumas. Quando o sol se fixa no alto do meio-dia, ele é levado para o pátio de danças. Ali, bem no meio, é pousado sobre uma esteira com o arco negro decorado e as duas flechas de taquara, de um lado. Do outro, como repousando o tacape de guerra, que está também adornado cerimonialmente com seu saiote de borlas de algodão, seu longo pescoço é trançado de palha fina e seu pulso alegrado com fios de plumas vermelhas.

Os homens de todas as famílias da banda azul-ouí se revezam, abrindo, no chão duro de bate-pé do pátio de danças, a cova de Anacã. Trabalham devagar, com paus de ponta endurecida a fogo, que ressoam ao ferir a terra, marcando um ritmo lúgubre. Abrem uma cova longa, perfeita, na medida exata do corpo de Anacã, que está ao lado, mas tem só palmo e meio de fundura e é limpa e lisa como uma caixa. A terra retirada é esmigalhada à mão pelos meninos, até tomar

a consistência de uma poeira fina, que forma um monte alto, do lado oposto àquele em que Anacã espera.

No fim da tarde, à luz da roda vermelha de sol crescida no horizonte, Remuí, o aroe, vem sepultar o tuxaua Anacã. Todos estão aqui, mas há homens da família oposta e complementar à das onças; só os carcarás se ocupam de levantar o cadáver e pousá-lo no fundo da cova. Anacã repousa agora ali, onde há de apodrecer, e o velho aroe tudo revisa criteriosamente. Retifica a pintura, manchada num ponto ou brilhante demais em outro. Repõe, como devem ser levados, o arco e as flechas de um lado e o tacape de outro. Arruma, afinal, os adornos da cabeça, do corpo, dos braços, das pernas. Vendo que a ordem está perfeita, afasta-se uns metros, andando de costas e senta-se na posição cerimonial. Todos os homens sentam também esperando o pôr-do-sol. Quando o globo vermelho toca o horizonte, é quase com alegria que Remuí se levanta e se aproxima, enche as duas mãos de terra fofa e a depõe carinhosamente sobre Anacã. Cada homem se aproxima por sua vez, enche as mãos de terra e vai ajudando a cobrir o corpo morto do tuxaua. Nessa hora derradeira do tuxaua Anacã, chegam as mulheres, todas juntas, trazendo na cabeça grandes porongos de água pura, cristalina da Lagoa Negra. Cada uma delas se aproxima e vai derramando devagar a sua água no monte de terra que cobre Anacã. A terra aos poucos se abate, cedendo e se fazendo barro, que, nos dias e semanas seguintes, será lama de carnes desfeitas.

Anacã está sepultado. Logo morrerá. A vida deve agora renascer. E não é apenas Anacã que irá renascer (nascendo para o mundo dos mortos), é todo o povo mairum que será revitalizado antes que o velho tuxaua morra completamente, pois, como já foi dito, agora terá início uma série de processos rituais em que a tribo reviverá as tradições quase esquecidas pelos mais velhos e desconhecidas dos mais novos. Assim as danças, os cantos, as lutas e os ritos envolvidos no cerimonial fúnebre serão ensinados às crianças e aos jovens para que a tradição não seja esquecida e, com ela, os índios não desapareçam.

Através dessas ações, ficarão simbolizados o resgate de sua identidade e a superação de seu estatuto de objeto, sujeito à decadência e ao fim.

A decomposição da carne de Anacã cuja cova é diariamente regada para acelerar esse processo exala uma catanga doce, penetrante, terrível. É um

cheiro agudo que está presente no nariz de cada um. A cada tarde, as mulheres derramam água na cova de Anacã e, às vezes, o aroe fala com Anacã:

Estamos aqui, Anacã. Não mandamos parivates às outras aldeias convidando para a sua festa, porque não há mais aldeias. Só esta, você bem sabe. Mas aqui estamos todos nós, todo o povo mairum, os vivos e os mortos. Maíra e Micura também andarão por aí nas suas malignezas (RIBEIRO, 1989, p.43).

Até o enterro definitivo dos ossos de Anacã, haverá festas, momentos de tristeza, choro e desespero. Na aldeia, debaixo do peso do cheiro da morte, voltam o alvoroço e a alegria de viver. No pátio, a toda hora, jovens dos diversos clãs treinam, preparando-se para as competições que virão.

Dentre os ritos funerários, uns dos mais prestigiados são as caçadas. Esses ritos são atividades coletivas, exclusivamente masculinas, que evidenciam enorme cooperação entre os que delas participam. Essas atividades fortalecem e explicitam o sentido de coletividade.

Homens e mulheres dançam ao redor da cova de Anacã todas as manhãs e tardes, velhas danças quase esquecidas, que nenhum jovem havia visto e que voltaram a ser dançadas. O aspecto ritual e coletivo dessas atividades é fundamental no sentido de permitir a todos a percepção de sociedade da qual participam.

Também tem início a preparação das comidas para as festas que virão. É preciso que seja assim, para recuperar a alegria e a força que foram perdidas com a morte de Anacã.

Certo dia, todos estão no pátio, pois o aroe dirá o que dançarão. Será um ritual em que cada criança que fala receberá seu nome e receberá também, no rosto, a marca do olhar de Maíra-Corací, o sol: o coraci-mã. A partir daí, essas crianças serão consideradas gente, um mairum. Os rituais são como que formas de reconstrução da sociedade desequilibrada pela morte. São momentos de reafirmação dos costumes, da cultura do povo.

Cada tarde, a cova de Anacã vai sendo regada, suas carnes vão apodrecendo e exalando a catanga aguda e penetrante. Ao mesmo tempo, a festa

cerimonial vai rodando o ciclo prescrito de danças, ritos, competições. Lutas corpo-a-corpo acontecem, cumprindo mais um ritual a ser seguido. O cerimonial vai chegando ao máximo para alcançar o término. Todas as danças foram reaprendidas, todas as lutas retreinadas por horas e horas. Muitas bebidas e comidas ingeridas até que a carne do morto se decomponha e seus ossos possam ser ornamentados.

Dentre os acontecimentos cerimoniais, a caça tem lugar muito importante, pois os homens se dirigem para a mata para caçar uma onça e trazê-la para junto da cova de Anacã. Jaguar, ao retornar com a sua presa, dirige-se a Anacã: “Anacã, é Jaguar que aqui está, diante de você. Seu sobrinho-neto Jaguar. Ele trouxe o jaguarum, o aganguçupixum. Trouxe para você, irmão do Jaguar, o pai de todas as onças” (RIBEIRO, 1989, p.82).

A pele do grande animal é depositada sobre a cova de Anacã. A cabeça é posta onde está a cabeça de Anacã, do lado nascente. A cauda, onde estão os seus pés, no poente. Teró então diz: “o grande tigre hoje é de Anacã, no que resta da tarde e por toda a noite. Amanhã me ocuparei dele” (RIBEIRO, 1989, p.83).

Outro rito de passagem muito importante é quando os rapazes a serem iniciados são transformados pelo ritual, de crianças passam a jovens adultos e, com isso, aprenderão a atirar com flechas e com arpões, a caçar e pescar. Poderão também ter uma mulher com a qual terão filhos.

O cerimonial de Anacã caminha para o fim. Ele será finalmente chorado e sepultado. Morrerá por fim, para si mesmo, para os mairuns, para o mundo inteiro. Seus ossos serão desenterrados e cuidadosamente lavados. O aroe, enquanto desenterra os ossos, diz:

Anacã, meu tuxaua Anacã, hoje é o dia de sua morte. Logo chegará a sua hora derradeira, Anacã. A hora de morrer definitivamente para todos nós. Sua festa está acabando. Já dançamos todas as danças... Já lutamos todas as lutas... Já comemos muita carne. Já comemos muito peixe. Já bebemos muito cauim. Chegou afinal, Anacã, a sua hora. Para isso todos estamos aqui (RIBEIRO, 1989, p.119).

A cada fala, o aroe começa a retirar todos os ossos de dentro da cova, eles são limpos, com a ajuda de outros dois companheiros, e são colocados na esteira.

Os ossos são levados para o rio e lavados e alvejados. O aroe recebe, então, os ossos limpos que são postos numa esteira nova. Homens, mulheres e crianças de cada clã se encarregam de ornamentar os ossos com plumas coloridas. À medida que avança o trabalho primoroso, as mulheres vão chorando ao ritmo marcado pelo pequeno maracá do aroe. Ora choram baixinho, um choro lamuriento, cantado. Ora choram alto, num pranto aberto, lamentoso. Ora choram aos gritos sufocados, lavando-se em lágrimas. A certa altura, soa outra vez o maracá do aroe, num ritmo novo. As mulheres param de chorar, e algumas delas vão para o meio do baíto. Ali, tomam nas mãos os escarificadores e ralam pelo rosto, pelos braços, peitos, rasgando a pele numa série de estrias finas. Depois, homens pegam os escarificadores para se sangrarem. Enquanto isso, outras mulheres se lamentam, arrancam os cabelos, choram e gritam de dor e sentimento; depois o aroe decreta silêncio e então diz: “Anacã é morto aqui... Vive Anacã-Manon no mundo Ambir”.

Esse é o momento mais solene do funeral, no qual se presencia uma verdadeira catarse coletiva. A escarificação dos participantes do ritual faz com que o próprio corpo dos enlutados se desfigure, como que compartilhando com a desfiguração de Anacã.

Ornamentados, os ossos são entregues ao aroe que os leva em um cesto em direção ao rio Iparaná. Ele é seguido pelos homens, mulheres e crianças. Na praia, ele entra numa canoa, em que já esperam Jaguar e Náru. Sai a florida canoa-ubá com o patuá de ossos ornamentados e atrás seguem outras dezenas de canoas dos mairuns que entram pelo rio adentro, acompanhando o funeral. Delas, saltam, então, vários homens que entram na água, nadando com seus adornos de plumas, retiram da ubá do aroe o grande mastro, mergulham com ele e o plantam, firmemente fincado no fundo da Lagoa dos Mortos com o cesto patuá de ossos de Anacã. É o mais claro, o mais belo e é também o mais alto dos mastros da Lagoa dos Mortos. As ubás afastam-se lentissimamente, remando para trás, para continuarem olhando de frente o mastro de Anacã.

Finalmente Anacã pertence à aldeia dos mortos.

Sendo a morte um enigma para o homem, que causa tanta inquietação e angústia, é através da simbologia do rito que ela é transfigurada em acontecimento benéfico, quando a vida recomeça renovada e reforçada (BAYARD, 1996). Esse renascer, em *Maíra*, significa mais do que uma crença na existência

após a morte física. Não é apenas Anacã que vai renascer para o mundo dos mortos, mas é todo o povo mairum que será revitalizado através dos ritos de sua morte. Então essa estratégia é o derradeiro esforço de Anacã para manter a unidade mairum. Porém, a tribo não consegue sobreviver em contato com o branco sem perder suas características, sua cultura; com isso, ela se fecha sobre seus preceitos fundamentais, como a família e a religião, que constituem, como esclarece Albert Memmi, valores-refúgio.

De acordo com Memmi (1967), o fechamento das sociedades colonizadas em torno de si próprias constitui uma “reação espontânea” de autodefesa, meio de salvaguardar sua consciência coletiva, sem a qual um povo rapidamente deixa de existir. Ele diz, ainda, que a esclerose da sociedade colonizada é então a consequência de dois processos de sinais contrários: um enquistamento nascido do interior, um colete imposto de fora. Os dois fenômenos têm um fator comum: o contato com a civilização. Convergem para um mesmo resultado: a catalepsia social e histórica do colonizado.

Em *Maíra*, fica demonstrado o artifício de Anacã, pelo qual se dá o fechamento da sociedade em si mesma. Contudo, em pouco tempo esses esforços são frustrados e, pouco depois de sua morte, a comunidade mairum volta a sofrer com as pressões externas a ela e que possivelmente a levarão à extinção.

Os mairuns, retratados em *Maíra*, não constituem um povo em particular escolhido pelo autor para serem retratados no romance. Trata-se de uma tribo fictícia, criada por Darcy Ribeiro, para representar os diversos povos indígenas que vivem em situação de opressão. No entanto, os usos e costumes descritos não são fruto da imaginação do autor. Ao contrário, são características reais de tribos com as quais ele teve contato ao longo de sua experiência e seu convívio com os índios.

#### 3.2.4 As Relações do Homem Branco com o Índio: Superioridade Cultural

No romance *Maíra*, alguns personagens brancos, de papel secundário, chamam a atenção pelo fato de representarem bem o binômio

Outro/outro que cerceia a relação entre colonizadores e nativos. Aparecem as figuras de Juca, o regatão explorador de índios e da natureza, o Major Nonato, agente da FUNAI, que vive no local há muitos anos, é designado a investigar as mortes de Alma e de Elias. Há de se considerar ainda a presença do casal protestante Bob e Gertrudes, missionários americanos pertencentes a um grupo evangélico recém-fundado.

## **Juca**

O personagem de nome José Jaguar de Oliveira, vulgo Juca, é um mestiço de pai branco e mãe índia mairum. Ele desdenha a descendência da mãe, dizendo que “o que conta é o sangue do pai”. Desse modo, percebe-se que ele se considera branco e superior aos índios. Juca é um regatão, comerciante de gêneros da Amazônia, que percorre os rios a negócios. Ele aparece na aldeia mairum com a intenção de fazer os índios trabalharem em seu benefício, visando a lucros pessoais. Ele diz aos seus funcionários: “estes mairuns são matreiros. Fazê-los trabalhar é mais difícil que caçar onça com anzol. Hei de fazer. Chegou a hora deles. São meus parentes. Precisam produzir” (RIBEIRO, 1989, p.35).

Juca nada mais é que um explorador que se acha no direito de subordinar os índios, pelo fato de ser filho de um ex-agente do SPI, e, com isso, achar-se privilegiado. Ele não é capaz de aceitar os valores indígenas relativos à produção, ao trabalho. Essa é uma das diferenças entre a cultura do branco e do índio que dá ao colonizador a ideia de julgar o colonizado como inferior e preguiçoso. Bonnici (2005) afirma que esse é um dos estereótipos criados para inferiorizar o nativo. Em todos os textos coloniais, atribui-se ao nativo o rótulo de preguiçoso, contrastando-o com o colonizador que trabalha a terra sem cessar. Pode-se utilizar, aqui, também o termo “subalterno” de autoria de Antonio Gramsci (1891-1937), que descreve o colonizado-objeto. Esse termo refere-se a pessoas numa sociedade que são objeto da hegemonia de classes dominantes e, dessa forma, não têm acesso à cultura, não têm direitos, enfim, não têm voz.

Juca entra na aldeia mairum e convida os índios para uma festa, dizendo que trouxe presentes para todos. No entanto, ninguém lhe dá ouvidos.

Ao encontrar uns poucos homens, ele inicia seu discurso:

Meus parentes, vocês são uns ingratos. Eu estou aqui. Voltei. Quem vai chorar por mim, conforme o costume? Agora eu sou um chefe poderoso, um aveté. Vamos comemorar. Hoje vamos fazer a festa do meu regresso está bom? [...] Agora precisamos começar vida nova, meus parentes. Vocês precisam de muita coisa. Eu sei. [...] Estas coisas todas eu tenho. É só vocês quererem. É só trabalhar (RIBEIRO, 1989, p.36).

Juca continua seu discurso e tentará, de uma vez por todas, submeter os índios aos seus interesses. Mas sua tentativa de fazer os índios trabalharem a seu favor é frustrada, pois ele é expulso daquele local. Teró diz em bom português:

Juca, cai fora! Larga com suas coisas já! Anacã disse a você que não voltasse, senão morria. Ele está morto. Mas a palavra dele está viva.[...] Anacã não queria ver você. Nós também não. Se não levar essas porcarias, vamos jogar tudo no rio com você junto, agora mesmo (RIBEIRO, 1989, p.37).

Observa-se, aqui, a materialização de um processo de agência do colonizado.

A agência é a capacidade de agir de modo autônomo, determinado pela construção da identidade. Na teoria pós-colonial, agência, intimamente ligada à subjetividade, é a capacidade de o sujeito pós-colonial reagir contra o poder hierárquico do colonizador. Como a subjetividade é construída pela ideologia, pela linguagem e pelo discurso, a agência deve ser uma consequência de, pelo menos, um dos fatores. Embora a colonização tenha influenciado sobremaneira o sujeito e tornado difícil escapar de suas limitações, a agência do sujeito pós-colonial é possível, como as lutas pró-independência e a literatura pós-colonial atestam (BONNICI, 2005, p.14).

Outro aspecto importante a ser destacado nessa passagem é quando Teró dispensa Juca em “bom português”. Ele está utilizando a língua do colonizador para rechaçá-lo. Bonnici (2005) relata que, através da apropriação, o colonizado assume a linguagem do colonizador e a põe a seu próprio serviço.

Alguns críticos divergem ao descrever a questão da voz do colonizado. Spivak (1995) reitera que o sujeito subalterno não tem voz, não tem um espaço a partir do qual possa se manifestar. Já Bhabha (1998) afirma que o subalterno pode falar e que a voz do nativo pode ser recuperada através de elementos que ameaçam a autoridade colonial, como é o caso da mímica e da paródia.

Após esse evento, Juca sai furioso, prometendo se vingar: “eu mato o primeiro que puser a mão em coisa minha. E ouçam só: eu volto aqui! Vocês vão ver. E volto logo! [...] Vou a Brasília e volto como agente do Posto. [...] Vocês não perdem por esperar. Vão ver” (RIBEIRO, 1989, p.37).

Juca tem o seu papel de colonizador bem evidenciado no fato de que está na floresta apenas por interesse financeiro. Seus empregados o consideram rico e, em relação a eles, ele realmente o é. No entanto, Juca só considera ricos os homens que vivem na cidade grande. Ele comenta com seus empregados:

Riqueza, eu? Qual nada! Vocês caboclos pensam que sou rico porque nunca saíram do Iparanã para uma viagemzinha a Belém. Não conhecem o mundo. Se conhecessem o Rio, Brasília, São Paulo, aí é que haviam de ver vocês, iam saber o que é ser rico. Nós somos uns desgraçados. Perto dos ricos de lá eu mesmo sou um merda. Como vocês dois perto de mim (RIBEIRO, 1989, p.148).

Após os fatos ocorridos na aldeia, o que se verá, posteriormente, é a morte de Juca, sem que se comprove a autoria da mesma. Suspeita-se até de que podem ter sido os índios a dar cabo de sua vida, após todas as ameaças que Juca fizera a eles. Se isso se comprovasse, estaríamos diante de uma forma de revide do colonizado, que, muitas vezes, manifesta-se através da violência contra o colonizador.

## **Nonato**

O Major Nonato, encarregado da investigação da morte de Alma, tece uma série de considerações a respeito da vida no local e das pessoas com

quem tem contato. Através dessas considerações o leitor pode apurar que ele é bastante complacente com a situação da exploração colonial. Ele demonstra desaprovação à figura de Elias, anotando que se trata de uma pessoa despreparada para o cargo de agente da FUNAI. Verifica, ainda, que Elias é um farsante, fingindo conhecer o dialeto mairun, concluindo que se trata de um: “Incompetente e mentiroso, o que é grave” (RIBEIRO, 1989, p.92). Nonato ressalta, ainda, o fato de Elias viver como um fazendeiro, numa casa que é a melhor daquela região.

O Major Nonato, opinando quanto à situação colonial, constata:

É triste pensar que esta bela região foi, no passado, muito mais possuída do que hoje, pelo Brasil e pela civilização. Agora as únicas presenças civilizadoras em toda esta imensa zona são, em primeiríssimo lugar, o senhor Oliveira e os trabalhadores por ele contratados que tiram daqui anualmente, e exportam uma produção avaliada em vários milhões. Num segundo lugar muito medíocre, seu Elias que aqui representa o governo federal através da FUNAI e cuja ação já apreciamos no seu valor justo. Em terceiro lugar, mas numa posição de honra, vem a Missão Católica de Nossa Senhora do Ó, que labuta há quarenta anos para catequizar os mairuns e outros selvagens, e tem colhido bons frutos. Vêm, por fim, diversas missõezinhas de orientação protestante, quase todas a cargo de pastores norte-americanos. Estas aparecem e desaparecem fugazmente, sem deixar sinais visíveis de sua doutrinação (RIBEIRO, 1989, p.180).

Nonato deixa clara a ideia de que a região e seus habitantes teriam que ser bem mais explorados do que já são. Além do mais, apesar de ser um major da Polícia Federal, tece elogios à figura de Juca:

Anoto aqui uma novidade de bom augúrio. Acaba de chegar ao Posto Indígena e almoçou conosco um negociante. (...) é um homem dotado de evidente senso de objetividade e notável capacidade de ação (...) chama-se Juca. (...) A chegada desse homem me levanta o coração (RIBEIRO, 1989, p.179).

Segundo Memmi (1967), existe um movimento constante de solidariedade dos colonizadores para com seus pares, como forma de manter a coesão do grupo, garantindo, assim, a eficácia do sistema que os cumula de tantos privilégios.

Dessa forma, o chamado pequeno colonizador, como é o caso de Juca, defende o sistema com empenho porque é seu beneficiário. Para favorecer seus pequenos e limitados interesses, ele defende outros infinitamente maiores. Funciona como uma via de mão dupla, em que tanto os poderosos da colonização quanto os menos privilegiados gozam de muitos benefícios e, com isso, se apoiam sempre.

## **Elias**

Elias Pantaleão, o agente da FUNAI, ocupa sua função de funcionário há mais de 25 anos. Ele pode ser visto como um retrato do pequeno colonizador descrito por Memmi (1967). Trata-se daquele que é geralmente solidário aos colonos e defensor encarniçado dos privilégios coloniais.

O autor pondera que pode ser como uma reação de defesa, expressão de uma minoria vivendo no meio hostil. Mas, se o pequeno colonizador defende o sistema com tanto empenho, é porque é também seu beneficiário. Todo o colonizador é privilegiado, pois o é comparativamente e em detrimento do colonizado. Se os privilégios dos poderosos da colonização são ostensivos, os privilégios miúdos do pequeno colonizador são muito numerosos. Isso explicaria a vida que Elias leva como fazendeiro, morando bem e gozando de boa situação em relação aos índios. Muito provavelmente ele não conseguiria esse *status* em outro lugar, com outra função.

É o Major Nonato que faz o retrato de Elias, no capítulo *Inquérito*:

É pessoa afável, mas visivelmente despreparada para o mister de conduzir indígenas à civilização. [...] Pelo que observei até agora, vive como um fazendeiro, com o rebanho do Posto para seu desfrute, e três homens a seu serviço para cuidar do gado, tirar leite e carpir a modesta roça (RIBEIRO, 1989, p.90-91).

O Major Nonato também chama Elias de farsante, por constatar que ele “finge” falar o dialeto mairum, e conclui: “incompetente e mentiroso, o que é grave” (RIBEIRO, 1989, p.92).

## Bob/Gertrudes

O que primeiro consideramos importante destacar é a moradia onde Bob, Gertrudes e seus três filhos, todos louros, estão instalados. Nas palavras de Alma, ao primeiro avistar a estrutura redonda, metálica e brilhante à luz do sol:

Veja bem, Isaías. É um disco-voador. Não pode ser outra coisa. [...] Casa não pode ser com esse aspecto de dois pratos emborcados um no outro. A forma é de disco-voador: fantástico, redondo. Por que tão redondo? E aquele torreão, em cima, como escotilhas de avião? Meu Deus, que disco é esse? (RIBEIRO, 1989, p.242-243)

Após avistarem o casal e as crianças, estes vão ao encontro de Alma e Avá/Isaías e lhes explicam quem são e a que vieram. Explicam que a construção é intencional para atrair e despertar a curiosidade dos índios, para poderem se relacionar com eles. Essa presença colonialista estrangeira ganha a simpatia dos índios, que não percebem suas reais intenções. Bob e Gertrudes

[...] levam Alma e Isaías para o outro lado da casa, onde levantam um toldo de lona, para mostrar, muito bem arrumado, um estoque de facões, machados, facas, tesouras, miçangas e muita coisa mais. Tudo destinado a brincar os índios para cevá-los, conforme a boa técnica e, assim, chamá-los à paz (RIBEIRO, 1979, p.245).

A presunção da superioridade cultural é evidente através da moradia construída em forma de disco-voador, toda brilhante para atrair a atenção dos índios; todo o estoque de objetos a fim de “amansá-los” para que se tornem presas fáceis e se submetam à sua vontade, pois são tidos como raça inferior que deve ser instruída e conquistada. Como define Bhabha:

O objetivo do discurso colonial se concentra em construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais (BHABHA, 1991, p.184).

O propósito final desses missionários é o de dar a conhecer a Escritura Sagrada do Cristianismo aos índios, como forma de prepará-los para a vinda do “Novo Messias”, que, segundo eles, poderá vir ao mundo a qualquer momento e em qualquer lugar:

O esforço de nossa corporação religiosa, para difundir as traduções da bíblia e para alfabetizar os índios, é um ato de fé. Consiste, fundamentalmente, numa limpeza do caminho para facilitar o retorno do Salvador. Caia ele onde cair, lá estaremos esperando de coração levantado (RIBEIRO, 1989, p.246).

A expressão “limpeza do caminho” é muito forte e reflete o discurso de todo o colonizador, que se julga superior, com cultura e religião, diante do colonizado, julgado, por ele, como sem religião, sem cultura, inferior. Fica explícito o binômio “Outro/outro”, que permeia essas relações. Afirma Bonnici (2005, p.48):

Aplicando a teoria lacaniana ao pós-colonialismo, pode-se dizer que o Outro se refere ao centro e ao discurso imperial, enquanto o outro adquire sua identidade de colonizado (1) através da dependência e (2) através do arcabouço ideológico pelo qual percebe o mundo. De fato, o colonizado é uma criação do império e, ao mesmo tempo, o sujeito degradado do discurso imperial.

Fato marcante também é que o casal não demonstra a menor preocupação em relação a sua minoria, diante da grande quantidade de índios a serem por eles catequizados. Segundo Corbisier (apud MEMMI, 1967), embora representem insignificante minoria em relação à população do país conquistado, os colonizadores trazem com eles a superioridade científica e tecnológica, econômica e cultural, que lhes proporciona as condições de domínio e controle do país submetido. Isso explica a tranquilidade do casal, quanto ao fator número.

Gertrudes tem a intenção de traduzir a Bíblia para a língua mairum. Ela entra em contato com Isaías para pedir sua ajuda. Isaías explica que, para fazê-lo, muitos dos termos teriam que ser modificados, adaptados para a língua mairum. Acontece aí o choque entre os dois discursos. Gertrudes não aceita, enfatizando a imposição da cultura de quem se considera superior. A interferência de Isaías no

discurso bíblico ocasionaria a construção de um discurso híbrido, o que não foi aceito pelo colonizador.

Existem ainda os personagens representantes das missões católicas com intenções evangelizadoras, que também dão conta da superioridade cultural e intelectual do homem branco.

De acordo com Todorov (1999), a relação com o outro não se dá numa única dimensão. É preciso distinguir entre pelo menos três eixos, nos quais pode ser situada a problemática da alteridade. Primeiramente, em julgamento de valor: o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto dele, ou me é igual ou me é inferior (pois evidentemente, na maior parte do tempo, sou bom e tenho autoestima...). Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro: adoto os valores do outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença. Em terceiro lugar, conheço ou ignoro a identidade do outro; aqui não há, evidentemente, nenhum absoluto, mas uma gradação infinita entre os estados de conhecimento inferiores e superiores.

Ainda, de acordo com Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1998), em termos gerais, o “outro” é alguém que está separado do seu eu. A existência de outros é crucial na definição do que é “normal” e localizar o próprio lugar de alguém no mundo. O sujeito colonizado é caracterizado como “outro” através de discursos como primitivismo e canibalismo, como meios de separação binária entre o colonizador e o colonizado e marcar a naturalidade e a primazia da cultura colonizadora e da sua visão do mundo.

Além do que já foi dito, algo inquestionável nessas relações é o racismo. Como afirma Memmi (1967), o racismo consiste em converter o fato social em objeto metafísico, em essência intemporal. Para justificar, para legitimar o domínio e a espoliação, o colonizador precisa estabelecer que o colonizado é, por “natureza” ou por “essência”, incapaz, preguiçoso, indolente, ingrato, desleal, desonesto, em suma, inferior. Incapaz, por exemplo, de educar-se, de assimilar a ciência, de governar-se a si mesmo. O autor reitera que o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonizador e colonizado. Em vários momentos na narrativa observamos que as relações homem branco x índio estão permeadas por esse racismo.

#### 4 AS RELAÇÕES ENTRE AS DUAS OBRAS E SEUS PERSONAGENS PRINCIPAIS

Ao fazermos o entrelaçamento dos dois romances em estudo é necessário que questionemos: o que podem ter em comum dois romances escritos em épocas e momentos históricos tão diferentes e escritos por dois escritores com características também tão pouco semelhantes?

No romance *Iracema*, José de Alencar demonstra o esforço na busca de uma linguagem próxima à do indígena e também procura a utilização de um discurso que reflita a cultura e a tradição dos povos indígenas.

Ao buscar representar uma literatura nacional, o autor reconhece a necessidade de representação do símbolo brasileiro, que é o índio, que habitava nossas terras antes da chegada do colonizador.

A obra de Alencar está comprometida com o projeto nacional. Ao valorizar e exaltar a exuberância de nossa natureza e o indígena, ele está colaborando com a consolidação da nação brasileira.

Em *Iracema*, uma obra que configura a temática indianista do nosso Romantismo, Alencar, porém, apresenta o índio como um ser educado, cavalheiro, enfim com características de um homem branco. Exceto o vilão da trama, como é o caso de Irapuã, que é tido como agressivo e belicoso.

A personagem da índia Iracema, uma mulher destemida, filha do velho pajé da tribo tabajara, com sua virgindade, é guardiã do segredo de jurema, ou seja, o segredo da fertilidade da tribo e também do mistério do sonho, um licor preparado por ela e utilizado em rituais religiosos. Já no início da trama, ela se fragiliza diante da presença de Martim, o guerreiro invasor das terras tabajaras. Ao atirar sua flecha, arrepende-se e teme ter machucado o homem branco que a fascina.

O autor faz a descrição da personagem Iracema com adjetivos e comparações retirados da natureza das terras brasileiras com a intenção de exaltar a figura do índio e sua cultura, além de valorizar a pátria. Também a conotação

ideológica se faz presente na luta do branco contra o índio em que Martim, ao lutar com Irapuã, sai vitorioso.

Martim, o colonizador, rouba a virgindade de Iracema, mas o encontro amoroso acontece de maneira que o deixa inocentado de seu ato. É Iracema que o deixa “fora de si”, através do licor de jurema que oferece a ele. Assim, é ela quem o seduz, e não o contrário.

Um acontecimento que poderia ser importante é a cerimônia de “batismo” de Martim para tornar-se um índio: Cotiabo. Evoca-se todo um ritual ao qual ele se submete, porém, o seu pensamento e seus atos continuarão a ser de um branco europeu. Tanto que logo se aborrece com a vida que está levando e chega até a sentir saudades de sua terra natal.

Somente Iracema se sacrifica até o final, vivendo longe de seu povo, de sua família e de seus costumes. Com o nascimento do filho Moacir, ela morre, não antes de entregar o filho para seu marido. Moacir será levado para a Europa, provavelmente para ser criado e educado como um europeu.

Fica patente, através desse romance, que a afinidade de Alencar está muito mais próxima da etnia europeia, apesar da exaltação ao índio com seus belos adjetivos e comparações patrióticas. Exemplos dessa afinidade podem ainda ser encontrados no fato de Irapuã, um forte guerreiro da tribo tabajara, perder a luta para Martim e no fato de Iracema, figura de suma importância em sua tribo, abandoná-la para viver com o guerreiro branco, sacrificando sua vida por ele. Além do fato do índio Poti, amigo de Martim, desejar e receber o batismo cristão para consagrar-se um homem “verdadeiramente digno” e mais se assemelhar ao guerreiro branco. Dessa forma, apesar de toda a tentativa de valorização à figura dos primeiros habitantes brasileiros, Alencar deixa explícita a ideologia europeia e o binarismo “Outro/outro” que caracterizou a relação do colonizador com o colonizado.

Darcy Ribeiro, através de sua obra *Maíra*, busca a mesma valorização que buscou Alencar, que é o elemento nacional, através da recuperação dos valores indígenas.

Talvez, tanto quanto Alencar, Ribeiro vale-se de exuberantes descrições da natureza brasileira e de belos adjetivos para retratar os primeiros habitantes de nossas terras.

Sendo assim, cabe-nos reconhecer que semelhanças existem entre as duas obras e as intenções dos dois autores.

Porém, a visão de mundo do romance *Maíra* irá diferir grandemente da visão de *Iracema*. Isso pode ser explicado pela diferença de época, do momento histórico em que foram criadas as obras e, evidentemente, pela visão de mundo e diferentes realidades em que viveram os dois autores, como já ficou evidenciado. A primeira diferença constatada é em relação ao tratamento dispensado aos personagens. Os heróis de *Maíra* caracterizam-se pela profundidade psicológica: o índio Isaías/Avá e a brasileira Alma irão revelar-se seres problemáticos. Ambos estão à procura de valores autênticos em uma sociedade degradada.

Isaías/Avá busca a plenitude do ser no cristianismo e na civilização europeia, mas descobre-se um ser alienado, expatriado, sem identidade, dada a impossibilidade de a civilização branca aceitar um índio como sacerdote da Igreja cristã. O próprio Isaías/Avá não aceita ser um “sacerdote com cara de índio”. Também, ao voltar às suas origens, defronta-se com um mundo tribal prestes a ruir; as tradições e a religiosidade de seu povo, após a morte do tuxaua Anacã, estão sendo corroídas em contato com as civilizações europeia e brasileira.

A personagem Alma revela-se um ser problemático que não aceita as convenções e o falso moralismo da sociedade brasileira; numa busca desesperada de valores verdadeiros, acredita poder encontrá-los no seio de um povo tribal. No entanto, sua busca será frustrada. Apesar de viver algum tempo em certa harmonia com os índios, perceberá que estar “pendurada” entre dois mundos é muito complicado. Ao engravidar, terá muitas dúvidas em relação ao parto e à identidade de seu filho.

Nesse romance, fica evidente que a figura do índio não pode ser delineada com traços épicos. A realidade se mostra clara na agonia das tradições e na impossibilidade de continuidade daquela tribo por muito tempo.

Darcy Ribeiro, com todo o conhecimento e experiência da vida indígena, descreve seus personagens de maneira bastante realista, representando a situação do índio no mundo moderno, todas as dificuldades de sobreviver num mundo dominado pelo homem branco, que procura tirar vantagens e invadir o

espaço indígena, até fazer com que a cultura e os costumes deste povo venham entrar em colapso e tornem-se inviáveis.

Podemos pensar que a diferença primordial entre a visão de Ribeiro e a de Alencar está no fato de que Alencar acreditava estar valorizando o estritamente nacional, sem levar em conta a grande influência que a cultura europeia exercia naquele contexto.

Já Ribeiro, não só reconhece o elemento estrangeiro, mas afirma sua existência e sua interferência no elemento nacional. Ainda assim, ele dá voz ao índio e o retrata da maneira mais positiva possível, porém real.

Consideramos também que outra resposta pode ser dada ao questionamento inicial: o que poderiam ter em comum as duas obras? E essa resposta é: a vitória do colonizador sobre o colonizado. Em ambos os romances percebemos essa realidade. O índio literalmente “perde a guerra”. Ele é submetido ao julgo do homem branco. Sua cultura é inferiorizada, sua crença é ignorada. Ele não tem muito como resistir à imposição do invasor.

Entre os personagens das duas obras, podemos detectar semelhanças, no sentido de como são submetidos e como reagem à invasão de suas terras e de suas almas.

A seguir, faremos o entrelaçamento de alguns dos personagens dos dois romances para constataremos certas semelhanças e diferenças entre eles.

#### 4.1 IRACEMA X ALMA

Iracema, através dos adjetivos e comparações que lhe atribuem Alencar, é pura exuberância. Além de bela, exerce uma função muito importante em sua tribo. Entretanto, ao unir-se a Martim, perde toda essa aura para tornar-se submissa, triste e envergonhada por ter traído seu povo.

O filho de Iracema e Martim nasce, mas ela perde a vida. Não poderia ela viver? Poderia criar o filho como um índio ao lado do marido? Serem felizes em família? A resposta é simples: não. O preço de sua tentativa de

assimilação é a própria vida. Não haveria a possibilidade de Iracema continuar depois do rompimento com seu mundo. Se ela sobrevivesse, os valores ocidentais estariam ameaçados. Isso está implícito na colonização; a adesão ao branco irremediavelmente acarretaria na morte do mais fraco e é exatamente o que acontece. O filho Moacir, que simbolizaria a “união das raças”, será educado como um cristão, na Europa, e sua hibridez será apenas genética.

Alma, a brasileira que depois de muitos problemas pessoais resolve conviver com os índios da tribo mairum, aceitando seus costumes e sua cultura, vive situações em que percebe que a assimilação total é impossível. Ao engravidar de um índio, fica confusa ao pensar em como poderá parir como uma índia, na aldeia, uma vez que as índias contam com a ajuda dos maridos na hora do parto e ela não tem ninguém para ajudá-la, pois não é uma índia mairum. Também não poderá contar com as condições encontradas na cidade para dar à luz. Pensa, então, em retornar ao Rio de Janeiro para ter o filho num hospital, como uma mulher “civilizada”. Ela preocupa-se também com a identidade do filho que nascerá: será um cristão ou um índio? Ou nem uma coisa nem outra?

Alma morre juntamente com seus filhos gêmeos ao dar à luz. Mais uma vez fica patente a impossibilidade do final feliz na união entre dois povos. Poderia Alma viver e criar os filhos como indivíduos híbridos? Essa possibilidade, assim como em *Iracema*, não foi viável em *Maíra*.

Feitas tais constatações, percebemos que ambas as mulheres tiveram que pagar com a própria vida pela escolha que fizeram. E mais ainda, elas representam a inviabilidade da união entre o colonizador e o colonizado, nos dois romances. O fato de o filho de Iracema viver, mas ser levado pelo pai para a Europa, e os filhos de Alma morrerem também são uma indicação da impossibilidade de união.

#### 4.2 POTI X ISAÍAS/AVÁ

Poti retrata a figura do índio que se submete ao colonizador por inteiro e tenta imitá-lo. Em momento algum ele questiona suas atitudes e sua

identidade. É amigo fiel de Martim e, após a partida deste para a Europa, ele só faz esperar seu retorno. Quando finalmente Martim volta com seus guerreiros e um sacerdote cristão para “plantar a cruz na terra selvagem” (ALENCAR, 1979, p.97), Poti é o primeiro a se ajoelhar aos pés do sagrado lenho. Acreditava que ele e Martim deviam ter ambos um só Deus. Ele recebe o batismo e passa a se chamar “Felipe Camarão”.

Poti é um índio que não tem problemas em abrir mão de sua cultura e de sua crença. Entende que o melhor para ele é adotar a cultura e a crença do colonizador.

No caso de Isaías/Avá, as coisas são bem mais complexas. Não por decisão própria, mas por influência de sacerdotes cristãos, deixa sua tribo ainda criança para curar uma doença e para ser “convertido”. O jovem é mandado para um seminário aqui mesmo no Brasil, mas depois segue para Roma, onde estudará e receberá as ordens. Adquire um nome cristão, Isaías, porém, não consegue integrar-se totalmente à cultura e crença europeia. Torna-se um homem cheio de dúvidas, decide retornar às suas raízes, ao convívio de seu povo para restabelecer seus costumes e readquirir sua identidade indígena. No entanto, ele não consegue mais ser um índio mairum. Fica dividido entre dois mundos. Já não aceita com facilidade certos costumes de sua tribo, chega a achar que os índios não trabalham, que são preguiçosos. Começa a andar vestido como um cristão. Evoca a ajuda de Deus. Torna-se fraco e infeliz. Não se encontra.

Ao compararmos Poti/Felipe Camarão e Avá/Isaías não podemos encontrar semelhanças que vão além do fato de os dois terem sido submetidos à cultura e à crença do colonizador. Poti não apresenta ambiguidade ou dúvida com a opção que faz. Parece feliz e realizado. Ava, por sua vez, torna-se um homem fraco, ambíguo e fragmentado.

#### 4.3 IRAPUÃ X JAGUAR

Irapuã, guerreiro valente e chefe da nação tabajara, opõe-se à invasão de Martim em terras de seu povo. Embora apaixonado por Iracema,

entendemos que sua resistência vai além do ciúme que nutre pela relação de Iracema com Martim. Ele não gostaria que seu povo se rendesse ao invasor e fosse dominado por ele. Mas, na luta com Martim, ele sai perdedor. Perde não só a mulher que ama, mas, acima de tudo, perde sua dignidade e honra ao ver seu povo dizimado e submetido ao branco invasor.

Jaguar também tenta resistir ao domínio e à invasão do homem branco. Enfrenta e expulsa Juca, o regatão que gosta de se aproveitar dos índios, mas esse fato não é tão relevante diante do detrimento em que sua tribo se encontra. E tanto o quanto o esforço de Irapuã, o seu também não surte grandes efeitos na defesa de seu povo diante do colonizador.

#### 4.4 MARTIM X ALMA

Martim é apresentado como um homem cordial, o conquistador amável que se perde nas terras tabajaras e chega muito bem intencionado, conquistando a confiança e a hospitalidade de Iracema e de sua família. Analisando-se mais friamente, é possível visualizar que ele é a causa do desterro de Iracema e de seu povo. Ele conquista e toma, alegando que tudo não passa de um esforço para civilizar e evangelizar o “selvagem”.

A visão que se tem é a do branco superior, educado, que chega para “salvar”. O índio é o inferior, o que “precisa ser salvo”. Aquele que deve obedecer e aceitar o domínio do invasor e o extermínio de sua cultura, religião e seus costumes, porque são “impuros”.

Alma, a carioca que decide viver com os índios mairuns, não chega para destruir ou tomar posse do que quer que seja. Ela não representa o colonizador na sua essência de conquistador ou invasor. O que ela deseja é encontrar um lugar onde possa viver em paz, encontrar-se a si mesma. Apesar de bem intencionada e de aceitar os costumes e o convívio com os mairuns e até de ajudá-los no que pode, ela vai gozar de algumas regalias que só uma mulher branca poderia. Por não ser índia, não tem os deveres que as mulheres índias possuem. Como indivíduo, ela

está livre dos compromissos atribuídos aos mairuns dentro da aldeia. Embora tente se assimilar e até ter vontade de ter a aparência de índia, não pode deixar de ser uma mistura de coisas. Não é mais só uma branca civilizada e cristã. Também não é índia. Ela é motivo de questionamentos entre os índios. Sua morte irá representar a impossibilidade desse convívio harmônico e também está associada à morte da cultura mairum, em virtude do processo civilizatório do Brasil.

Martim e Alma representam a figura do invasor em terras alheias e a sua presença, medidas as devidas proporções, causa a quebra da harmonia e uma interrupção nos costumes e crenças indígenas.

Um questionamento que podemos lançar seria: E se fosse o contrário, ao invés de o branco invadir as terras indígenas, o índio desejar se instalar entre os brancos; seria ele bem aceito? Poderia fazê-lo?

#### 4.5 IRACEMA X AVÁ

Iracema, guardiã do segredo de jurema, é figura importante para a cultura de seu povo. Ao abandonar sua tribo para ir em companhia de Martim, ela não só deixa para trás sua família, mas também priva-a de um importante aspecto de sua cultura. É como uma traição. Ela envergonha-se ao ver o seu povo ser dizimado na luta contra o branco, no entanto aceita resignada, assumindo seu papel de esposa submissa. Nada faz para ajudar o seu povo. Ela renega sua raça, sua cultura e crença para submeter-se ao colonizador. Sofre para que o filho viva, até morrer.

Avá, ao afastar-se de sua tribo e viver em conventos no Brasil e em Roma, torna-se um homem de saúde frágil e aparência fraca. Mesmo sendo educado na cultura do colonizador, ele não é capaz de tornar-se um sacerdote cristão e decide voltar para sua gente e ser um índio mairum. Se não tivesse partido, tornar-se-ia uma figura importante em seu meio, um tuxaua. Ao retornar, seu povo espera que seja um homem forte que sabe dar todas as repostas às suas dúvidas. Mas isso não ocorre. Ele não atende as expectativas de sua gente. Está fraco e

indeciso. Está dividido entre o mundo europeu e o mairum. Não sabe se posicionar, continua infeliz, não se encontra. Não sabe se é índio ou cristão. Prende-se nessa dúvida.

Avá não morre como Iracema, porém, não vive sua vida por inteiro. Ambos são seres que se submeteram à cultura do “Outro”, mas não conseguiram se realizar nela, se é que isso poderia ser possível, nos romances em questão. Iracema carrega ainda um fardo maior pelo fato de ser mulher e aí, podemos dizer, ser duplamente colonizada. Tanto um quanto o outro se entregou à cultura do “Outro” e perderam suas raízes. Tornaram-se seres de identidade fragmentada.

Avá teria a chance de tirar proveito de sua situação de híbrido, e com isso, trazer benefícios para si e para seu povo; já para Iracema isso muito dificilmente aconteceria.

#### 4.6 IRAPUÃ X ANACÃ

No romance *Iracema*, o chefe dos tabajaras é Irapuã. Desde o primeiro momento que Irapuã toma conhecimento da presença de Martim em suas terras, ele se opõe fortemente. Ele sabe que a presença do homem branco é uma ameaça e um sério risco para a sua tribo. Tenta, de todas as maneiras, expulsar Martim, mas não pode contar com a ajuda de Iracema e de sua família, que o protegem e defendem.

Irapuã prevê que, pela traição de Iracema, o seu povo perderá a sua força, sua cultura e estará enfraquecido e derrotado. As tentativas de Irapuã para derrotar Martim e salvar o seu povo são inúteis. Sua resistência não consegue livrá-los da derrota. Anacã, chefe dos mairuns, é um guerreiro centenário, muito atento à situação de seu povo. Ele percebe que a última coisa que pode fazer pelo bem dos mairuns é morrer.

Mas, morrer não significa o fim. A morte física do velho líder consiste numa injeção de vida em sua tribo. Anacã, entendendo que seu povo está condenado a desaparecer, decide morrer como forma de resistência diante daquela

situação. Através de sua morte, a tribo mairum retornará à sua cultura, revivendo as tradições quase esquecidas pelos mais velhos e desconhecidas dos mais novos. Através de um longo processo ritual, danças, lutas e ritos constitutivos das cerimônias fúnebres serão ensinados às crianças e jovens. Isso se fará para que a tradição não seja esquecida e sua cultura não desapareça.

O que podemos considerar de comum entre Irapuã e Anacã é a tentativa de ambos os chefes de resistir diante da ameaça a que suas tribos estão expostas. No entanto, a resistência dos dois não é suficiente para se evitar o pior, que é a perda da cultura, o enfraquecimento e desaparecimento de suas tribos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos conveniente retornar ao tema inicialmente proposto para a realização desta pesquisa, que foi o encontro colonial entre o colonizador e o colonizado nos romances *Iracema* e *Maíra*. Em ambos os romances, *Iracema* - escrito nos primeiros anos do século XVI, na fase romântica, por um autor com influências europeias, e *Maíra*, um romance do século XX, escrito por um escritor que também foi antropólogo e estudioso da cultura indígena - o encontro colonial entre colonizador e colonizado foi desastroso.

Embora sejam obras fictícias, o que se encontra em nossa realidade não é tão diferente. O preconceito contra o índio ainda existe e suas terras continuam sendo alvo da cobiça do homem branco. Enquanto que, na teoria, os índios são considerados indivíduos brasileiros como qualquer outro, na prática, sabemos que ele continua sendo marginalizado.

Melatti (2007), em seu estudo que relata o que o índio e o “civilizado” pensam um do outro, afirma que os brancos que vivem próximos das aldeias indígenas, sejam eles grandes empresários, trabalhadores rurais, camponeses ou garimpeiros, estão sempre disputando o território dos índios. Dessa forma, os interesses dos trabalhadores sertanejos bem como os de seus patrões são antagônicos aos dos índios. Não só ambicionam seus recursos naturais como também tentam se aproveitar deles como mão de obra barata. Também consideram seus vizinhos preguiçosos, cruéis e sujos. Isso fortalece as ideias preconceituosas a respeito dos índios, inclusive por aquelas pessoas que trabalham nos postos indígenas destinados a proteger e assistir os índios.

Concordamos com a visão sugerida, uma vez que o que assistimos pela televisão e lemos nos jornais são os atritos ocorridos em função desse jogo de interesses e desrespeito em relação à pessoa e ao território indígena.

Melatti (2007) diz ainda que as ideias daqueles ditos civilizados que vivem longe dos índios, nas grandes cidades, diferem completamente das acima descritas. Mas não são homogêneas. Elas podem ser classificadas em diferentes mentalidades e, dentre elas, está a mentalidade romântica, a visão do índio

naturalmente bom, que foi cultivada por pensadores europeus do passado e também por escritores brasileiros como Gonçalves Dias e José de Alencar. Eles divulgaram a visão romântica do índio altivo, cortês e corajoso.

Desde muito cedo, nas escolas, os estudantes adquirem essa visão romântica do índio e talvez não a modifiquem com o decorrer dos anos. Com relação ao que os índios pensam dos “civilizados”, eles têm consciência e percebem as diferenças que os separam dos civilizados. Diferenças de tradições, do modo de ver o mundo e a divisão de trabalho. Eles têm também noção da inferioridade de sua tecnologia em relação à do homem civilizado. Eles têm consciência de que isso os torna subordinados a ele.

Sobre as conquistas dos índios como cidadãos, é importante ressaltar a resolução da ONU sobre os direitos dos índios do mundo inteiro. Falando-se de Brasil, alguns direitos já podem ser considerados, como, por exemplo, o serviço militar, o ingresso na vida política, como candidatos ou eleitores, atuando como alunos ou professores de escolas ou até de universidades.

Mas, apesar das conquistas, muito há que se fazer para os índios exercerem verdadeiramente sua cidadania. O Brasil é um país onde os direitos do cidadão existem no papel, mas não são exercidos na prática. Não só índios, negros e mulatos, mas também pessoas de baixa renda não conseguem a dignidade de exercer sua cidadania. Os mecanismos responsáveis pela execução desses direitos muitas vezes não são acionados, por causa de interesses maiores, que não incluem o bem-estar e a cidadania do povo brasileiro.

Voltando aos romances em estudo, em *Iracema* nada podemos constatar que tenha sido benéfico ao índio colonizado. Ele perde a guerra em todos os sentidos. Com a partida de Iracema, com tudo o que ela representava para a cultura de sua tribo, ficam despojados de parte de sua tradição. Sem contar a traição que ela representou e a dizimação de seu povo. Além de pagar com sua vida pela escolha que fez.

Martim, que aceita ser “batizado” como um índio na cerimônia de Cotiabo, na verdade não se hibridizou. Não ocorreram mudanças no seu comportamento ou no seu modo de pensar. Após a morte de Iracema, ele retorna para seu país levando o filho, mas não desiste da intenção inicial. Volta para o Brasil

para “evangelizar os selvagens”. Sua educação europeia e sua crença cristã não foram abaladas pelo contato com os índios.

Iracema pagou com a vida pela opção de abandonar e trair o seu povo para viver com o homem branco. Poti se deixou contaminar completamente pela cultura do colonizador. Concluindo, nada de positivo aconteceu ao colonizado após o encontro com o colonizador.

Em *Maíra* a conclusão a que se chega é semelhante à de *Iracema*. O encontro entre o índio e o homem branco deixa muitas desvantagens para o primeiro. Por exemplo, embora o regatão Juca tenha morrido, sabe-se que logo será substituído por outro explorador.

A missão foi abandonada, não porque os padres resolveram deixar os índios em paz, mas por não acreditarem valer mais a pena o sacrifício por esse povo quase extinto.

O senador tem intenção de lotear o Iparanã em grandes fazendas de gado e, muito provavelmente, tentará usar os índios como mão de obra barata. O retorno de Avá/Isaias para a sua tribo nada traz de positivo, ao contrário do que era esperado por todos. Ele mesmo admite não poder fazer nada por seu povo e ele sabe que as coisas tendem a piorar.

O que Darcy Ribeiro nos mostra é que as situações de exploração e exclusão a que os índios foram submetidos culminarão no seu fim. O contato com o homem branco também faz com que a cultura e crenças indígenas se enfraqueçam e fiquem desacreditadas entre os mais jovens.

A presença de Alma na aldeia e sua morte deixam claro que o encontro branco-índio não frutificou. Tanto ela quanto seus filhos morrem, demonstrando que não seria possível algo de positivo, de bom, que fosse resultado desse convívio. O que concluímos é que também em *Maíra* o encontro colonial foi destrutivo.

Apesar de nossas conclusões em relação ao resultado do encontro colonial entre o indígena e o homem branco terem sido negativas, consideramos importante pensar, com algum otimismo, nas conquistas do índio nos dias atuais. Queremos acreditar que, com o passar do tempo, as coisas possam mudar para

melhor e que realmente o indígena, bem como as outras camadas menos privilegiadas de nossa sociedade, possam vir a exercer a sua cidadania.

Edward Said (1995) aponta que, em todas as culturas nacionalmente definidas, existe uma aspiração à soberania, à influência e ao predomínio. Diz ainda que, ao mesmo tempo, paradoxalmente, nunca tivemos tanta consciência da singular hibridez das experiências históricas e culturais, de sua presença em muitos setores amiúde contraditórios. Longe de serem algo unitário, monolítico ou autônomo, as culturas, na verdade, mais adotam elementos “estrangeiros”, alteridades e diferenças do que os excluem conscientemente. Baseados nessa afirmativa, ousamos dizer que cabe a nós, povo brasileiro, enxergar e respeitar a cultura dos primeiros habitantes de nossas terras.

Voltando aos romances *Iracema* e *Maíra*, podemos afirmar que as experiências de hibridismo que neles ocorreram não tiveram grandes efeitos; porém, isso poderia ter sido diferente. Os colonizados poderiam ter se aproveitado do encontro colonial e do que aprenderam com o colonizador, para o seu benefício, para se fortalecerem. Infelizmente, tais evidências não ocorreram nas narrativas. As manifestações de revide não foram suficientes para fortalecer e manter a cultura e a tradição indígena.

Como afirma Hall (2006), as nações modernas são todas híbridas culturais, isso em função das influências que recebem de outros povos, outras culturas. A globalização, que comprimi distâncias e escalas temporais, é a principal responsável pelos híbridos culturais. O próprio índio brasileiro vive, em sua maioria, na situação de híbrido e ele teve que aprender a tirar proveito dessa condição para a sua própria sobrevivência.

Queremos acreditar que esse efeito não vá culminar na perda de identidade dos indivíduos, mas sim na sua transformação e em novos modos de articulação dessa identidade, como enfatiza Hall (2006).

Algo que não podemos deixar de considerar é até que ponto Alencar e Ribeiro se estabelecem no entre-lugar do discurso latino americano, relatado por Santiago (1978). José de Alencar, apesar de muito mergulhado e influenciado pelo discurso europeu, tenta posicionar o índio com alguma alteridade, utilizando nomes e termos indígenas e ricas descrições das terras brasileiras. Tudo isso com o intuito

de valorizar a pátria brasileira e os habitantes dessas terras. Ele tenta mostrar também a mestiçagem racial, como algo positivo, através do nascimento do filho de Martim e Iracema. Retrata, em sua obra, a mestiçagem cultural, através do batismo de Martim como o índio Cotiabo.

Gostaríamos de assinalar, através desses argumentos, que, no texto de Alencar, ocorrem “diferenças” que marcam a obra e tentam dar um ar de brasilidade e uma ideia de pátria à terra recém-independente, uma vez que a obra foi escrita em um momento em que nossa cultura não estava definida e quase tudo era influência europeia.

Santiago (1978) nos fala sobre o espaço crítico por onde é preciso começar, hoje, a ler os textos românticos do Novo Mundo. Nesse espaço, se o significante é o mesmo, o significado circula uma outra mensagem, uma mensagem invertida.

Ele isola a palavra *índio*. Afirma que, em Chateaubriand e muitos outros românticos europeus, esse significante torna-se a origem de todo um tema literário que nos fala de evasão, da viagem, do desejo de fugir dos contornos estreitos da pátria europeia. No entanto, esse mesmo significante, quando aparece no texto romântico americano, torna-se símbolo político, símbolo de nacionalismo que finalmente eleva sua voz “livre” (aparentemente livre, como infelizmente é muitas vezes o caso), depois das lutas da independência. Ele diz ainda que aquele significante exprime um desejo de expansão. Entre os americanos, sua tradução marca a vontade de estabelecer os limites da nova pátria, uma forma de contração.

Ainda no mesmo texto, Santiago (1978) comenta a questão de serem os etnólogos os responsáveis por desmistificar o discurso da história, contribuindo para a recuperação cultural dos povos colonizados. Em seguida questiona: “qual seria, pois, o papel do intelectual hoje, em face das relações entre duas nações que participam de uma mesma cultura, a ocidental, mas na situação em que uma mantém o poder econômico sobre a outra?”

Se pensarmos agora em Darcy Ribeiro e sua obra *Maíra*, podemos responder que seu papel é a tentativa ou o desejo de autonomia como pátria, como cultura, enfim, como autonomia em todos os aspectos possíveis. Entendemos que Ribeiro ocupa seu entre-lugar no discurso latino-americano de forma muito clara.

Sua obra *Maíra* mostra a recusa à supremacia europeia. Percebemos a diferença e não mais a influência dessa supremacia.

Em *Maíra*, Ribeiro traz, através de seu narrador, o revide às forças opressoras. Ele centra o olhar no universo do indígena marginalizado, tomando o europeu em relação ao índio e não o contrário, como seria mais comum se observar.

Ribeiro marca a diferença através da recusa do colonizador pelo colonizado, através da linguagem do colonizador que o colonizado utiliza para rechaçá-lo, através do entendimento que o colonizado mostra sobre as “fraquezas” e a falta de conhecimento do colonizador em inúmeros aspectos. Enfim, ao ler *Maíra*, o leitor percebe que se trata de um romance sobre os índios e a pátria brasileira.

Ao chegarmos ao fim de nosso trabalho, gostaríamos de demonstrar o desejo de que muitas outras pesquisas fossem realizadas a partir desses dois autores e suas obras. A riqueza literária existente tanto em Alencar quanto em Ribeiro nos faz entender que, aqui, tratamos de pequena parte de tudo que pode ser explorado em seus romances.

## REFERÊNCIAS

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. **Darcy Ribeiro**. Biografia. Disponível em <<http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm>>. Acesso em: 28 jan. 2008.

ALENCAR, José de. **Iracema**. 10.ed. São Paulo: Ática, 1979.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Garret; TIFFIN, Helen **Key Concepts in Post-Colonial Studies**. London: Routledge, 1998.

ASHCROFT, Bill **Post Colonial Transformation**. London: Routledge, 2001, p. 18-44.

BAYARD, Jean-Pierre. **Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?** São Paulo: Paulus, 1996.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BHABHA, Homi, H. K. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, H. B. de (Org.). **Pós-Modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 177-203.

BONNICI, Thomas. **O Pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2000.

BONNICI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialista. In: BONNICI, T.; ZOLIN, L.O. **Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas**. Maringá: Eduem, 2003. p.205-221.

BONNICI, Thomas. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: EDUEM, 2005.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e Sociedade**. São Paulo: Ed. Nacional, 1965.

DUARTE, Eduardo Assis. Iracema: A expansão portuguesa sob o signo de Eva. In: RAMALHO, C. (org.). **Literatura e Feminismo: proposta teórica e reflexões críticas**. Rio de Janeiro: Elo, 1999, p. 195-202.

FANON, Frantz. **Black skins, White masks**. London: MacGibbon and Kee, 1968.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Construções de identidades pós-coloniais na literatura antilhana**. Niterói: Eduff, 1998.

GALVÃO, Walnice N. Indianismo revisitado. **Esboço de Figura**: homenagem a Antonio Candido. São Paulo: Duas Cidades. 1979. p.379-391.

GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeo da Silva; Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JORNAL DE POESIA. José de Alencar. Disponível em: <<http://www.revista.agulha.nom.br/jalencar.html>>. Acesso em: 21 jan. 2008.

LUKÁCS, György. **A teoria do romance**. Tradução de José Marcos Marian de Macedo. São Paulo: Duas cidades, 2000.

MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: USP, 2007.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Tradução de Roland Corbisier e Marisa P. Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

NASCIMENTO FILHO, A. J. de. **Bartolomeu de lãs casas, um cidadão universal**. São Paulo: Loyola, 2005.

PRATT, Marie Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru: EDUSC, 1999.

RIBEIRO, Darcy. **Maíra**. 10.ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.

SAID, EDWARD W. **Cultura e imperialismo**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: \_\_\_\_\_. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. São Paulo: Perspectiva, 1978, p.11-29.

SPIVAK, Gayatri. A Critique of Imperialism. In: ASHCROFT, B., GRIFFITHS, G., TIFFIN, H. **The Post-Colonial Studies Reader**. London: Routledge, 1995. p.269-273.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução de Beatriz P.Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1999.