

Língua e Literatura



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. João Grandino Rodas

Vice-Reitor: Prof. Dr. Hélio Nogueira da Cruz

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Prof^ª. Dr^ª. Sandra Margarida Nitrini

Vice-Diretor: Prof. Dr. Modesto Florenzano

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS

Chefe: Prof. Dr. Benjamin Abdala Júnior

DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS

Chefe: Prof^ª. Dr^ª. Eloá di Pierro Heise

DEPARTAMENTO DE LÍNGUAS ORIENTAIS

Chefe: Prof^ª. Dr^ª. Arlete Orlando Cavalieri

DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA

Chefe: Prof^ª. Dr^ª. Diana Luz Pessoa de Barros

DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LIT. COMPARADA

Chefe: Prof^ª. Dr^ª. Iná Camargo Costalere

LÍNGUA E LITERATURA

Editor: Eduardo de Almeida Navarro

Comissão editorial:

Ivan Carlos Lopes

Jorge de Almeida

Margareth dos Santos

Michel Sleiman

Patrícia de Jesus Carvalhinhos

Paulo Roberto Massaro

Endereço para correspondência

Comissão Editorial

Língua e Literatura – Centro Ángel Rama – FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 403, sala 37

05508-010 – São Paulo, SP – Brasil

e-mail: carama@edu.usp.br

Vendas

Livraria Humanitas-Discurso

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – Cid. Universitária

05508-910 – São Paulo – SP – Brasil

Tel: 3091-3728 / 3091-3796

Humanitas – Distribuição

rua do Lago, 717 – Cid. Universitária

05508-080 – São Paulo – SP – Brasil

Telefax: 3091-4589

e-mail: pubffch@edu.usp.br

<http://www.fflch.usp.br/humanitas>

Língua e Literatura



EDIÇÃO COMEMORATIVA DOS
QUARENTA ANOS DE L&L (1972-2012)



DEPARTAMENTO DE LETRAS • UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

n. 30, p 1-418 2010/2011/2012

copyright © 2012 dos autores
É proibida a reprodução parcial ou integral
sem autorização prévia dos detentores do copyright

Catálogo na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Língua e Literatura/ Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas. Universidade de São Paulo. – n. 1 (1972) – . – São
Paulo: FFLCH/USP, 1972 –

Anual

Descrição baseada no nº 24, 1998

ISSN 0101-4862

1. Língua 2. Literatura 3. Teoria literária 4. Universidade de São
Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

CDD 400
800

Serviço de Editoração e Distribuição
editorafflch@usp.br

Coordenação editorial
M^a. Helena G. Rodrigues – Mtb n. 28.840

Diagramação
Vitor Flynn Paciornik

Projeto de capa
Moema Cavalcanti

Arte da capa
Luciano Gaubatz Borges

Revisão de texto
Autores

Revisão de provas
Eduardo Navarro

SUMÁRIO

ARTIGOS

<i>História ou literatura? O caráter épico da biografia</i> Manoela Hoffmann Oliveira	II
<i>By speech and by signs: first encounters between indians and europeans on coastal Brazil, 1500–1530s</i> M. Kittiya Lee	33
<i>Os temas geradores e a educação indígena diferenciada à luz dos conceitos de cronotopo, de etnicidade e de semiosfera</i> Maria Sílvia Cintra Martins	69
<i>O Roteiro Geral de Gabriel Soares de Sousa como texto de razão política</i> Luiz Antônio Lindo	93
<i>Metodologia da historiografia de César</i> Paulo Roberto Souza da Silva.....	121
<i>Yam Suf, o mar da travessia bíblica dos israelitas</i> Manu Marcus Hubner.....	135
<i>Damão – cinquenta anos após (1961–2011)</i> <i>Ocupação, libertação ou subjugação?</i> Victor João da Cruz Fernandes.....	149
<i>Carolina e o drama da população descartável</i> Rita de Cássia Camargo Lourenço Cardoso	161

<i>Biblioteca: de fronteiras, saberes e livros</i>	
Maria Elisa Rodrigues Moreira	177
<i>Os contos infantis como literatura, na formação humana e na educação: alguns aspectos</i>	
Luciana Aparecida de Araújo Penitente	
Rosane Michelli de Castro	195
<i>A visão amazônica do Pe. Cristóbal de Acuña: da viagem à invenção da Amazônia</i>	
Sandoval da Silva Mafra	219
<i>O caipira sob o olhar da elite paulistana das primeiras décadas do século XX</i>	
Hélcio Batista Pereira.....	237
<i>Sobrevivência da “matéria da Bretanha” em “Mensagem”, de Fernando Pessoa</i>	
Maria Helena Nery Garcez	257
<i>Os povos indígenas na grande são paulo e sua situação linguística</i>	
João Paulo Ribeiro	273
<i>O comunismo nas letras brasileiras: a década de 1930</i>	
Denise Adélia Vieira.....	299
Teresinha V. Zimbrão da Silva	
<i>De ‘Ybaia a Uvaia, a trajetória histórica de uma de nossas mais importantes espécies arbóreas tropicais</i>	
Edmir Vicente Lamarca	321
Eric Tadeu Lamarca	
Claudio José Barbedo	
<i>Um conto exemplar</i>	
Ariovaldo Vidal.....	331

CRÔNICA

Pedaço da Minha Roupa Íntima

Geraldo Cebola João Lucas347

RESENHAS

Recensão crítica do livro “o português e o tupi no Brasil”, de Volker Noll e Wolf Dietrich (Org.). Editora Contexto, São Paulo, 2010; 240 páginas

Eduardo de Almeida Navarro

Rodrigo Godinho Trevisan

Renato da Silva Fonseca 359

TRADUÇÕES

Tradução do “Catálogo de todos os dias santos de guarda e de jejum”, texto em tupi antigo publicado pelo jesuíta Antônio de Araújo (1618)

Eduardo de Almeida Navarro 381

Artigos



HISTÓRIA OU LITERATURA? O CARÁTER ÉPICO DA BIOGRAFIA

Manoela Hoffmann Oliveira
manoela.hoffmann@gmail.com

RESUMO: A biografia é um gênero literário constituído por excelência no interior da ciência histórica. Pretendemos discutir este tema a partir de duas biografias, as de Trotsky e Ben Gurion, aproximando-as da tradição literária em que a História assume maior relevo: a épica.

PALAVRAS-CHAVE: Biografia; História; Épica

o. INTRODUÇÃO

Há quase dois mil anos, Plutarco descreveu concisamente as vidas de dezenas de sumidades políticas e militares do mundo antigo grego e romano. Vidas que, por serem notáveis, deveriam ser perenizadas. Porém, ao retrocedermos já ao antigo Oriente Médio, encontramos nos túmulos vestígios biográficos da vida de reis e faraós. Também as narrativas das sagas de heróis épicos entre celtas e germânicos contêm fortes traços biográficos. Do período medieval, destacam-se as biografias de heróis nacionais, de senhores feudais, de membros do clero e as hagiografias, as biografias de santos. Essas narrativas da vida de uma pessoa ou de um conjunto de pessoas tornou-se importante ferramenta no conhecimento não apenas de indivíduos particulares, mas da história de grupos inteiros,

através do entrelaçamento de histórias de vida e, conseqüentemente, dos aspectos sociais envolvidos.

Contudo, tornou-se corrente, atualmente, a percepção de que a biografia preencheria um lugar que a historiografia por si só não ocupa, aquele das “irrelevâncias” (principalmente na biografia jornalística onde há um excesso de detalhes) e, por meio delas, a individualidade seria realisticamente trazida à tona. Os detalhes pertencem às incontáveis minúcias do prosaico cotidiano e contribuem para dar vida a indivíduos tidos, até então, quase como fantásticos. Esta complexificação fez com que a biografia se aproximasse do romance.

A biografia está marcada, portanto, por duas características: por um lado, a ênfase no caráter épico da temática, que prioriza grandes ações e acontecimentos sociais num longo espaço de tempo, o que evidencia uma narrativa de intenção historiográfica; por outro, o eixo narrativo concentrado geralmente na vida de um único indivíduo.

Levando em conta estes dois pontos, o artigo propõe discutir, através da biografia dos líderes Ben Gurion (1886-1973) e Trotsky (1879-1940)¹, a afirmação do filósofo alemão F. Hegel (1770-1831), que diz considerar não existir uma aproximação, mas uma distinção ou, até mesmo, uma oposição entre a épica e a biografia.

1. A BIOGRAFIA COMO EPOPEIA

De acordo com Hegel, o acontecimento épico particular só pode alcançar a vitalidade poética se for possível amalgamá-lo do modo mais estrito em apenas um *único* indivíduo. Não é o mesmo o caso da biografia. Aqui os acontecimentos ligados ao indivíduo podem-se desprender de modo

1 Bar-Zohar, M. Michel. *Ben Gurion, O Profeta Armado (1886-1973)*; e Serge, Victor. *Trotsky – Vida e Morte*. Cf. Bibliografia no final.

independente e conservar o sujeito apenas como o seu ponto de ligação exterior e contingente. Não há a referida unidade entre o sujeito e o acontecimento objetivo (HEGEL, 2002).

A poesia épica, que tem nas epopeias homéricas suas representantes antigas e, no romance, as modernas, é entendida por Hegel como a forma artística mais completa quando se quer dar uma síntese do mundo social e seus indivíduos². Na épica, um elemento central é o que vem de encontro ao herói quando ele dirige-se à realização de seus desejos e fins (como no caso do retorno de Odisseu a Ítaca). O feito humano é transmitido como sendo condicionado pelo “enredo das circunstâncias”, que deve ter uma necessidade nos eventos e no acontecer (HEGEL, 2002:16). Mas o acontecer de uma ação que se move diante de nós só pode ser fruto da ação dos indivíduos (e seu sofrimento) e, neste aspecto, a épica iguala-se aos gêneros lírico e dramático (HEGEL, 2002:113).

A epopeia, contudo, não tem de descrever uma ação como ação, mas, sim, como acontecimento (HEGEL, 2002:115). O *acontecer* de uma ação é a tarefa da poesia épica, mas não se constitui apenas do lado exterior da execução de fins, justamente porque se deve conceder “às circunstâncias exteriores, aos eventos naturais e às outras contingências o mesmo direito que na ação, como tal, o interior reivindica exclusivamente para si” (HEGEL, 2002:110). Nos romances modernos, porém, a complexidade interior do indivíduo, embora mais subjetivamente concentrada, tendeu a ser esvaziada e desvinculada de *um si mesmo* unitário, já que cedeu, contraditoriamente, ao mundo circundante e penetrante.

O romance, por mostrar indivíduos a todo instante, em face da incerteza e da indeterminação do futuro, dos acasos, e da necessidade de suas escolhas, feitas em detrimento de outras, evidencia-nos trajetórias e

2 De acordo com Hegel, as “artes particulares” dividem-se, quanto aos meios expressivos, em arquitetura, escultura, pintura, poesia e música. A poesia, por sua vez, divide-se, seguindo a tradição aristotélica dos gêneros, em lírica, dramática e épica. Neste sentido, o romance (prosa) seria uma forma moderna da poesia épica.

caracteres em formação, não pré-determinados. Os biógrafos muito ganham em atentar para isso, evitando, assim, a chamada “ilusão biográfica”³, a qual, de uma perspectiva *post festum*, tende a imputar, de saída, um sentido às trajetórias dos indivíduos biografados.

É provável que Plutarco seja tomado por Hegel como típico representante do gênero. Os homens de Plutarco, na obra *Vidas Paralelas*, são figuras mítico-lendárias, reis, guerreiros, legisladores etc., e os acontecimentos centram-se em guerras, conquistas e estabelecimento de novas instituições sociais. As histórias têm, assim, diretamente, um traço épico, que transparece tanto nos caracteres das individualidades representadas quanto na trajetória narrada, cuja dimensão histórico-social alça o indivíduo à condição, por assim dizer, de indivíduo universal.

Plutarco inspira-se no historiador grego Tucídides e tem a preocupação de fornecer um retrato dinâmico, representativo e objetivo do acontecimento em que a ação do biografado é efetiva. Ao mesmo tempo, evoca origens lendárias, remontando a Homero. É por causa do acontecimento de estatura histórica que a vida do indivíduo em questão tem o mérito de ser grafada, isto é, para iluminar o passado e servir de parâmetro ao futuro. Em seu conjunto de dezenas de biografias, Plutarco segue basicamente a mesma sequência, uma ordem cronológica progressiva que inicia com a genealogia do biografado e termina com sua morte. Há, sem dúvida, digressões e antecipações de fatos futuros, mas o fito é sempre ressaltar o caráter heroico e *sui generis* do biografado⁴.

3 BOURDIEU, p. 1996.

4 No trecho inicial da biografia sobre Pirro, temos um exemplo tanto da digressão quanto da excepcionalidade (dádiva divina, no caso) como traço individual: “*Havia na fisionomia de Pirro certa majestade que inspirava mais medo que respeito [...], Acreditava-se que curava as doenças do baço sacrificando um galo branco [...] Também se conta que o grande artelho de seu pé direito possuía uma virtude divina, a ponto de, morto ele, perceber-se que nada sofrera das chamas que haviam consumido inteiramente o resto do seu corpo. Tais coisas, porém, aconteceram mais tarde*” (*Vidas Paralelas* III, p.12).

Ora, tomando apenas estas características gerais, as biografias de Plutarco não diferem muito das epopeias de Homero. Homero, porém, tem uma intenção agregativa de indivíduos, acontecimentos, ações e relações muito mais ampla. Plutarco faz o recorte muito claro de *uma* vida. O herói passivo da epopeia não é tão evidente, portanto, na biografia. Nesta, o personagem com uma individualidade complexa delineada nem sempre está presente, pois esse efeito só é possível na integração do indivíduo às circunstâncias, tão ricas e complexas como ele próprio. E aqui temos de concordar com Hegel quando diferencia a biografia da epopeia, o que significa afirmar que as biografias de Plutarco, apesar dos *motivos* épicos, não têm o caráter épico entranhado em sua constituição narrativa. São narrativas curtas e descritivas, como relatos, não propõem um complexo entrelaçamento do herói às múltiplas circunstâncias. Com isso, ficam eles mais “chapados” se comparados, por exemplo, ao Aquiles homérico ou aos heróis romanescos modernos, os quais são todos mostrados em suas relações, seu cotidiano, seus pensamentos e sentimentos.

Se circunstâncias exteriores e ação individual possuem na epopeia o mesmo estatuto de determinação, na biografia elas devem aparecer relativamente autônomas, ligando-se ao indivíduo de forma exterior – não integradas em sua origem e desenvolvimento. Na biografia, ainda segundo Hegel, o acontecimento desdobra-se por si mesmo, alijado da influência do indivíduo particular. Isso não significa, porém, que na épica o indivíduo gere por si só as circunstâncias: tal como na vida real, o indivíduo não é capaz de produzir ou controlar as circunstâncias em que irá agir. Se ação e circunstâncias têm o mesmo estatuto, parte-se da ideia de que são duas instâncias de vida – separadas na biografia, unidas na epopeia.

A relação entre as formas narrativas biográficas e épicas propõe ainda outras indagações, tais como as que conduzem à possibilidade de reconstituição da totalidade de uma vida. Ou, antes, se apreender a totalidade é realmente o objetivo da biografia (e do romance). A totalidade seria

entendida como toda a profundidade e/ou toda extensão da vida do biografado.

A pretensão de abarcar, ainda que *certa* totalidade, remeter-nos-á sempre ao problema do *sentido*. Qual é o sentido de narrar determinada trajetória, isto é, as ações e os acontecimentos ligados a uma pessoa? O que significa exatamente uma biografia dotada de um sentido? No que respeita ao conteúdo da narrativa, o sentido que a biografia e a épica querem dar é o mesmo?

Embora rompendo a continuidade que pretendemos estabelecer entre a biografia de determinadas individualidades e o caráter épico, é instrutivo notar que, já nos primórdios do romance moderno, inicia-se uma transformação que terá repercussão direta na biografia em sua forma clássica, a dos historiadores e hagiógrafos. *Tristram Shandy* (1759) pode ser considerado o primeiro romance moderno à medida que destaca a extrema fragmentação de uma biografia individual, sendo considerado o precursor do chamado “fluxo de consciência”. A narrativa é um diálogo entre o protagonista, o autor e o leitor. Diderot, contemporâneo de Sterne e influenciado por seus romances, também resolveu a moderna fragmentação do *eu* pelo uso do diálogo. Atrelados à impossibilidade de captar a essência do indivíduo, o “sentido” e a unidade de sua vida tornam-se, assim como em Sterne, ausentes na biografia, ainda que esta vise, por definição, estabelecer a evolução de uma vida.

A epicidade moderna estaria justamente no aspecto trágico da não realização da integralidade do caráter e da impossibilidade da existência de um sentido unitário para a vida. Dom Quixote, Wilhelm Meister e Lucien de Rubempré encontram-se em momentos históricos decisivos, de transições e grandes transformações sociais, mas não conseguem intervir enquanto *indivíduos*; estão desajustados e descompassados (independentemente do final feliz ou infeliz do herói na história). O traço épico da trajetória e da individualidade dos heróis resta somente no caráter trágico da impossibilidade da integração social harmoniosa, coerente

e fiel aos anseios do herói, isto é, enriquecedora de sua individualidade. Não há uma experiência individual realizadora e plena de sentido como nas antigas epopeias. Os heróis não se coadunam com o mundo social existente e, frequentemente, seus traços transmutam-se negativamente, como os traços vaidosos e imediatistas de Lucien ou os ímpetos agressivos e assassinos de Raskolnikov.

Para nossas finalidades, basta ressaltar que, embora o protagonista não seja mais o pivô do destino social, a construção narrativa dos romances acontece em torno da relação do indivíduo e o meio social mais amplo, e em torno disso está o misterioso sentido do romance, da vida do herói. A biografia de cunho épico está perfeitamente associada a esta tradição.

Na contramão do romance moderno, que no século xx aprofunda-se no subjetivismo lírico, a biografia de caráter épico mantém a continuidade com o realismo do gênero romanesco e biográfico, no qual a forma de expressão objetiva da personalidade e a vida interior do biografado são, em igual medida, evidenciadas. Biografias em que ações e interioridade do biografado estão separadas, de modo que apenas os movimentos subjetivos de certa personalidade histórica são explicitados, mas não os eventos em que participou; tendem a ser bastante ficcionalizadas, tentando recriar, até mesmo, pensamentos e impressões íntimas.

2. AS BIOGRAFIAS ÉPICAS DE TROTSKY E BEN GURION

Quais foram os feitos heroicos de Ben Gurion e de Trotsky? Primeiramente, o feito heroico não se resume a um ato, mas, ao contrário, constrói-se na sucessão dos acontecimentos. Porém, ainda que o biógrafo tente “situar os pequenos acontecimentos, os grandes momentos, as situações, os acontecimentos decisivos, todos os detalhes que compõem a imagem da História”, sabe que sua tentativa resta frustrada quando tenta responder à pergunta: *como era ele? De que textura era construído este homem, no*

que consistia sua força de atração, de onde vinha seu domínio sobre o interlocutor ou sobre uma massa numerosa, como chegara ele a convencer, a forçar seu destino a realizar suas finalidades e a enquadrar os outros em seus esquemas? (ZOHAR, 1968:12).

No mesmo sentido, chama-nos a atenção Serge, quando diz sobre Trotsky: *“Este livro conta a história de um homem e não a da Revolução Russa. Acontece que o homem está a tal ponto inserido no acontecimento que é dele inseparável. Muitas vezes, parece ser seu porta-voz, seu instrumento consciente, com pleno consentimento. É um condutor de massas. Sem dúvida. Mas ele só o é porque compreende as massas, porque traduz suas aspirações, sua vontade, numa linguagem de ideias e de ação, de onde vem essa sua preeminência?”* (SERGE, 1992:60).

Para Serge, a resposta é que seu biografado tinha certas capacidades das quais “ele não saberia fazer, desde a adolescência, nenhum uso individualista (...). Ambiciona o poder? Para os soviéticos dos operários, dos soldados e dos camponeses, sim.” (SERGE, 1992:60)

E o que dizer, então, de Ben Gurion, este que, do início ao fim de sua vida, dedicou-se completamente ao grandioso acontecimento do nascimento e estabelecimento de um Estado nacional judeu?

Sabemos, contudo (e sem falar em discrepâncias ou superavaliação qualitativa de certos princípios e ideais em detrimento de outros) que, embora Trotsky e Ben Gurion lutassem por uma nação, russa e judaica, respectivamente, o comunismo é muito mais ambicioso quanto à abrangência e universalidade humanas de sua causa, a qual não é tarefa de uma só geração, muito menos de um único homem. Por outro lado, de acordo com sua biografia, o nascimento e a consolidação de Israel em poucas décadas foram obras diretas, pode-se afirmar, do esforço de Ben Gurion.

Trotsky era um tipo de revolucionário que, como toda uma geração revolucionária russa que se vinha formando desde 1860, fora levado pela “grande ‘ambição’ impessoal de fazer a revolução, de começar a transformação do mundo”; para tanto, “negavam os velhos valores e afirmavam a

consciência racional e do dever social” (SERGE, 1992:61)⁵. Até certo ponto da História, a biografia de Trotsky implica um íntimo entrelaçamento do protagonista com os acontecimentos, nos quais ele não pode conservar-se apenas como o “seu ponto de ligação exterior e contingente” (SERGE, 1992:61). Neste sentido, essa biografia apresenta um caráter épico, mesmo segundo a definição hegeliana.

O destino destes dois homens teve um sentido comum: a queda após a ascensão. Porém, muito mais tragicamente que Ben Gurion (cuja queda foi apenas pessoal, no plano político, não tendo havido a destruição de seu sonho, tornado realidade), o qual vemos no fim da vida ainda bem humorado (ele morre em 1973, aos 87 anos), Trotsky morrerá assassinado aos 60 anos (1940) e toda sua geração termina precoce e violentamente ceifada entre 1936-1937, fuzilada nos porões do edifício Lubianka, fase também conhecida como *o Grande Expurgo*.

Ambos russos e judeus de classe média, Ben Gurion e Trotsky têm o que se chama uma “causa” de vida, respectivamente: a emancipação política do povo judeu e a emancipação humana, começando pela Rússia. A primeira realizou-se com bom sucesso, ainda que, na maior parte de sua existência, tenha estado sempre em situação de guerra contra os palestinos pelo território que consideram *seu* território. A segunda declinou rapidamente após a morte, em 1924, de seu maior artífice, Lênin.

Ben Gurion morre depois de uma longa vida, conformado com o repúdio que sofrera no fim de sua carreira política. Afinal, a causa por excelência, coletiva e tida como longínquo ideal de um povo, pelo qual lutara toda a vida, tornara-se realidade. Pelo seu esforço prático de mobilização do meio judaico⁶ e por suas iniciativas estratégicas – como manter

5 Nesta época, o marxismo lhes inspirava mais pela redução do “papel do indivíduo na História” e, paralela e consequentemente, pela intensificação do papel pessoal (da personalidade) “no seio das massas, com as massas” (SERGE, 1992:61).

6 Neste ponto, devemos mencionar que Golda Meir foi, ao lado de Ben Gurion, a grande articuladora da promoção do estado judaico no meio internacional.

constante e intenso o fluxo migratório para a região (ainda que clandestina e ilegalmente) e construir um exército nacional muito antes de ser reconhecida como nação – nasce finalmente Israel.

Após estar ao lado de Lênin na Revolução Russa, após ter sido um forte e eficiente líder em inúmeras ocasiões decisivas e, juntamente com outros, ter arquitetado o Exército Vermelho para manter firme a posição conquistada, ao mesmo tempo em que escrevia suas obras, Trotsky viveu um terço da sua vida exilado da URSS, constantemente perseguido e sem ação diante das sucessivas atrocidades de Stalin – o maior inimigo, não apenas seu, como da sua geração revolucionária e, antes de tudo, da própria revolução socialista (embora, também, provindo de seu seio). Trotsky morre assassinado aos 60 anos de idade (1940), lutando e escrevendo, incansavelmente.

É o próprio Lev Davidovitch que se intitula *Trotsky* para preencher o passaporte de sua fuga da prisão. Toma o nome de um carcereiro, que significa, “por acaso”, se derivado do alemão *Trotz*, “obstinação, resistência, desafio” (SERGE, 1992:15).

Assim como Lev Davidovitch, Davi Grun também adota em sua trajetória um nome de guerra, pleno de simbolismo – Ben Gurion é o nome de um dos últimos defensores de Jerusalém contra as legiões romanas, indicando que a história dos judeus na Palestina deve ser vista como continuação direta da história do povo de Israel de vinte séculos atrás.

3. CONSTRUÇÃO BIOGRÁFICA

As duas biografias começam pelo contexto histórico mais amplo e os antecedentes familiares dos biografados, o meio em que crescem, sua adolescência ativa e militante, de precoce personalidade “guerreira” – constituída dos atributos de coragem, ousadia, altruísmo, atividade excepcional, combatividade, firmeza e convicção. Ao longo das narrativas, permea-

das também de pequenos fatos exemplares, que servem quase como o sustentáculo daquelas vidas e de seus caracteres, somos constantemente remetidos a levar em conta a estatura daquelas existências, para que nos acontecimentos decisivos consigamos referenciar aqueles indivíduos em todas as outras dimensões supra-individuais. É assim que ficamos sabendo que Ben Gurion e Trotsky eram homens simples e disciplinados, que não expressavam suas emoções nem mesmo em seus diários, que Trotsky tinha náuseas de tanta excitação nos primeiros anos em que falava em público, que Ben Gurion “pensava e decidia só” etc.

A biografia de Ben Gurion pretendeu-se mais detalhada e ambiciosa, embora se admitindo, de saída, que “uma coisa dificilmente terá resposta: como era ele? De que textura era construído este homem, no que consistia sua força de atração (...)? Este não é o Ben Gurion impessoal que será redescoberto nos documentos oficiais. Não será o Ben Gurion que emerge das atas e das mudanças históricas. É o Ben Gurion brilhante e vibrante, de uma personalidade incomum, dirigido à sua finalidade, capaz de conseguir o impossível. É este o David Ben Gurion, o lutador, construtor e soldado, mas, também, o homem vivente, presente, que eu vou descrever” (ZOHAR, 1968:13).

Irá descrever, em suma, um indivíduo extraordinário.

Serge, ao contrário, afirmou: “*não quis de modo algum comentar suas ideias e sua vida, nem emitir juízos sobre os acontecimentos históricos. Digo simplesmente: ‘eis o homem – era assim, pensava, disse e escreveu isto, fez aquilo, aconteceu-lhe isto’. Desse modo, preocupei-me apenas com a exatidão da narrativa*” (SERGE, capa, 1992).

Eis o homem. Esta explicação é fundamental e define a própria maneira com que Serge constrói sua biografia, antes mostrando o caráter do biografado pelas atitudes nos momentos-chaves (aqueles de urgência social) que por sua exaltação prévia e constante, como é a tendência de Zohar, que mantém latente e pontuado o caráter “desde sempre” guerreiri-

ro e altruísta de Ben Gurion. Serge, embora mais contido, igualmente não pôde furtar-se a buscar tais traços heroicos também em Trotsky. Porém, somente no capítulo II nos é apresentado o perfil do biografado, no item denominado “Retrato de Trotsky”, depois que o biógrafo já narrou longamente toda sua juventude e trajetória de lutas, prisões e proselitismo.

Cabe explicar, entretanto, que devemos levar em conta que o próprio Ben Gurion interfere na narrativa biográfica à medida que confere um sentido à própria vida (como um “*récit de vie*”, em que o traço autobiográfico é reforçado), às suas atitudes e dilemas, à luz daquele que conhece e vive no presente o que era, então, o futuro. Em Trotsky, esta via é vetada. Ambos os autores assumem, independente disso, a versão e o ângulo dos acontecimentos de seus biografados, mas cada qual tem sua maneira de concordar com eles.

Jornalista, Bar-Zohar comenta que passou dezoito meses com o biografado “tentando captar o mistério deste homem, o segredo de seu poder, seu *élan*, de sua força mágica” (ZOHAR, 1968:II), antecipando-nos que foram tais atributos que fizeram com que o Estado de Israel se tornasse possível. Enquanto judeu, o jornalista manifestamente corrobora a visão de Ben Gurion quanto à história e aos direitos dos judeus: os descendentes de um povo exilado por mais de 2000 anos de seu território original, disperso e oprimido por todas as nações em todos os tempos, deveriam voltar à região que supõem, com base num fundamento religioso, pertencer-lhes e ali construir um Estado próprio e independente.

Contemporâneo e conterrâneo de Trotsky, Serge, apenas onze anos mais velho que ele, é um operário da revolução russa, em nome da qual Trotsky viveu e morreu. Intelectual e militante, morreu também perseguido e exilado no México, sete anos após a morte de Trotsky.

Na narração biográfica de ambos os autores temos articulados os caracteres e atitudes do biografado em meio à descrição dos acontecimentos em que participaram ou tiveram influência. Da mesma forma que a epopeia e seu herói central, na biografia tudo é narrado da perspectiva

do biografado. Uma diferença, contudo, está no material utilizado. Vejamos em que medida eles podem aproximar ou distanciar as biografias da literatura épica.

A natureza dos materiais conduz à questão da ação: o lugar ativo dos indivíduos⁷. Apesar de mobilizar para a formação desse *corpus* uma vasta pesquisa documental que extrapola a vida estrita do biografado, uma biografia não se faz, geralmente, a partir de supostos externos, mas apenas do ponto de vista daqueles que são biografados, selecionando sob esse ângulo os acontecimentos, a sequência dos mesmos e as relações entre eles – pois reconstituir uma vida é constituir o mundo narrativo através das relações entre as pessoas. Na coerência e nos pontos de vista unívocos, porém, é que a ilusão biográfica pode residir, isto é, exatamente na unidade que se tenta atribuir à vida biografada. No caso de “personagens” históricos, a ilusão é dificultada à medida que o biógrafo é quase sempre *obrigado* a nos fornecer uma visão “objetiva” dos fatos, ou seja, não dando exclusividade ao relato do indivíduo, que muitas vezes apenas reage aos acontecimentos.

Com 80 anos de idade na época em que sua biografia foi escrita, isto é, em 1966, Ben Gurion abriu todos os seus arquivos e diários, confiou ao biógrafo todos os segredos, à exceção de dois guardados a sete chaves (o caso Lavon e a operação Suez, segredos políticos altamente blindados). Bar-Zohar aproveita o convívio com Ben Gurion para esclarecer todos os pontos obscuros. Garantindo não apenas a probidade dos relatos, mas também sua abrangência, totalidade e sentido, o biógrafo revela:

“Ele respondera a meu questionário sem jamais se esquivar ou sem tentar evitar assuntos ligados a dolorosas recordações. Com plena confiança, ele me abriu seus arquivos, confiou-me seus segredos mais íntimos, sem nada esconder, sem tentar esconder episódios de sua epopeia” (ZOHAR, 1968:11).

7 Como constatam Kmar Bendana, Katia Boissevain e Delphine Cavallo.

Compõem ainda o quadro documental os artigos escritos para a imprensa, correspondências e entrevistas com Ben Gurion, com seus partidários e adversários. Como bom jornalista, Bar-Zohar busca cercar-se de diversas fontes: arquivos de todos os tipos, artigos que Ben Gurion escreveu ao longo dos anos, correspondências, relatórios. Nas correspondências, o biógrafo de Ben Gurion capta os movimentos de relações importantes, desde colaboradores mais próximos até chefes de Estado, buscando, também desta forma, “reconstituir a atitude” do biografado em inúmeras ocasiões. O jornalista vale-se ainda de uma significativa lista bibliográfica sobre os fatos históricos do período, seus personagens e, claro, sobre Ben Gurion – criticando suas biografias anteriores (uma por seu caráter anedótico, outra por escassa documentação, outra por ser demasiado sumária etc.). O uso de diários é também procedimento muito frequente de Bar-Zohar, embora de maneira muito mais ampla e diversificada, posto que utiliza não apenas os do próprio Ben Gurion, mas também os de muitos outros homens envolvidos direta ou indiretamente com ele e/ou com os acontecimentos. Os diários de Ben Gurion registram tanto as movimentações políticas, militares, quanto o cotidiano doméstico e íntimo (embora rarissimamente seus sentimentos sobre eles).

Diferentemente de Bar-Zohar, Serge é o primeiro biógrafo de Trotsky e escreveu sua biografia num momento em que o biografado já morrera. Amparado por numerosos documentos, Serge arrola, em primeiro lugar, as obras de Trotsky (tão vastas que ocupariam uns 50 volumes), ao lado da inestimável e pronta ajuda encontrada em Natália Sedov Trotsky. Diz ele: “*Seus apontamentos e recordações me permitiram completar o que não se podia conhecer a não ser imperfeitamente*”, posto que, na qualidade de esposa, coube a ela descrever o cotidiano prosaico daquela “vida heroica” (SERGE, 1992:296), dando substância viva – o que sempre se busca na biografia – ao homem ícone. Serge, como contemporâneo e companheiro de lutas de Trotsky, utiliza diversos materiais sobre a época, inclusive valendo-se de suas recordações para detalhar vários fatos.

Apesar de não extrair depoimentos, o autor utiliza largamente os diários de Natália, conseguindo, com isso, captar ângulos não presentes em outros materiais. Os trechos narrados pela voz de Natália são muito mais reiterados que as referências do próprio Trotsky ou que quaisquer outras. Talvez porque “indicar os aspectos principais da atividade de Trotsky, assim como as linhas mestras de seu pensamento” bastasse para o intuito do autor: tentar “traçar neste livro o retrato de um homem e fazer a narrativa verídica, se bem que demasiado resumida, de sua vida” (SERGE: 1992).

A biografia de Trotsky é curta, além-se de forma breve e objetiva aos momentos principais, sempre ligados aos movimentos mais amplos de seu tempo. Talvez, por isso, a ênfase nos diários de recordações, bastante descritivos do cotidiano e de suas impressões dele, assumam tão forte tonalidade épica. Apesar da eloquência de Bar-Zohar, sua biografia ainda permanece superficialmente atada. Se Serge constrói o herói épico sem o pretender, Zohar confere o caráter épico de forma forçada e menos convincente. Na verdade, fica patente que a trajetória de ambos não depende de sua narrativa para ser efetivamente épica. Embora o tom épico não esteja presente na intimidade, ele manifesta-se no realce do heroísmo das atitudes em face da grandiosidade das circunstâncias, resultando numa trajetória épica.

É interessante notar, neste ponto, que a situação de isolamento e exílio de Trotsky tornou-o mais propenso a reflexões interiores sobre sua própria vida, a qual parecia beirar o absurdo. Mas, mesmo nestas reflexões, são muito fortes e sólidas as conexões com as circunstâncias gerais, sem as quais sua vida não faria sentido; razão pela qual suas anotações pessoais são, antes do mais, estudos sobre o atual estado de coisas de sua época e da Revolução Russa.

Nos diários de Trotsky e Ben Gurion o relato das experiências íntimas do vivido não estão presentes, não sendo, então, reveladores. Seus diários não confessam aquele “*em si mesmo*” que costuma habitar os diários: estes homens não agem para si mesmos, por que deveriam pensar

em/sobre si mesmos? Serge diz de Trotsky que “a unidade da sua vida interior e da sua atividade formava um todo” (SERGE, 1992: 30). Estes documentos servem muito bem, outrossim, para nos dar a visão objetiva dos fatos e a análise dos acontecimentos que geraram ações decisivas e emblemáticas, dos quais o autor se vale para encontrar “as descrições mais exatas de inúmeras conversações, ações e acontecimentos, descrições onde a exatidão e a autenticidade foram confirmadas por minhas verificações posteriores” (SERGE, 1992: 16).

Dando voz ao biografado, será ele que conferirá sentido à sua própria história, fazendo prevalecer sua interpretação. Serge não pode recorrer às narrativas de vida, entrevistando seu biografado, mas recorre aos escritos autobiográficos de Trotsky⁸, bem como aos incontáveis artigos e escritos sobre o que acontecia à Rússia e à Revolução naqueles anos stalinistas.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da definição hegeliana do gênero épico e de suas diferenças em relação à biografia, ressaltamos dois aspectos: primeiro, o *sentido épico*, segundo, a *forma de construí-lo*. Concordamos com Hegel em relação à construção da biografia de Trotsky (porém, para nós isto se deve à trajetória particular do biografado e não à forma narrativa biográfica), e o questionamos com relação à biografia de Ben Gurion, cujo autor, a todo momento, evidencia o protagonista em íntima relação com as circunstâncias histórico-sociais, insistindo no caráter decisivo de suas ações para todo um povo.

Ao narrar uma vida, a biografia tem de lidar com as diversas dimensões das relações sociais, o que inclui manejar tanto a excepcionalidade

8 Notadamente o texto *Minha Vida*, de 1930.

como a exemplaridade do indivíduo biografado⁹. Centrada num indivíduo ou em vários, a biografia supõe que “a vida em toda sua amplitude guarda um potencial de conhecimento e explicação da sociedade”¹⁰. Posição similar ao do gênero épico, que expressa, mais que outros gêneros literários, a amplitude e a complexidade das relações sociais envolvidas na narrativa.

Observando como foram realizadas as biografias de Trotsky e Ben Gurion, buscando congruências e disparidades segundo a particularidade da vida em destaque, tivemos o propósito de compreender se alguma delas conseguiu imprimir à obra o caráter épico clássico tal como o define Hegel – mas que ele não considerou possível, em toda riqueza, na biografia.

No que diz respeito à intenção dos autores, a afirmação hegeliana sobre a biografia é válida em maior medida para a biografia de Trotsky e menos para a de Ben Gurion porque, uma vez aludida a participação decisiva dos dois em seus respectivos contextos, Ben Gurion exerce uma influência marcadamente forte sobre as circunstâncias determinantes de seu meio e de sua própria vida. Já Trotsky, também decisivo até um momento, tornou-se posteriormente refém das circunstâncias. Ainda assim, sua vida possuiu um sentido épico que teve de transparecer em sua biografia.

Deve-se reconhecer, portanto, que, para diferentes trajetórias, diferentes necessidades formais e expressivas impõem-se à narrativa biográfica. Assim, certamente não encontramos em todas as biografias contemporâneas os traços épicos clássicos (nem na individualidade, nem nas circunstâncias e, por extensão, nem na construção narrativa).

Podemos dizer que as trajetórias, histórias, destinos, sentido e unidade das vidas de Trotsky e Ben Gurion conduziram naturalmente suas

9 Cf. K. Bendana, K. Boissevain e D. Cavallo.

10 Id., p.12.

biografias rumo à narrativa substancialmente épica. Por mais que seus materiais e objetivos difiram (o que não acontece radicalmente), os biógrafos têm a clara intenção de ligar aos protagonistas os acontecimentos importantes nos quais aqueles influíram. Em relação a Bar-Zohar, Serge apresenta a vida de seu biografado com maior discernimento, com empolgação menos excessiva e sem aqueles indícios que nos fazem desconfiar da plausibilidade dos fatos.

Afinal, os acontecimentos são narrados nestas biografias apartados dos biografados, como diz Hegel? Pelos comentários feitos até aqui, é possível entrever que, de modo geral, isso não acontece. Os autores buscam amalgamar os biografados em seus amplos contextos sociais e políticos, nacionais e internacionais. E amalgamar pode significar, até mesmo, a apresentação de acontecimentos paralelos aos suscitados pelo campo de influência do protagonista, “separados” dele, mas que constituem sua história e seu destino. E *amalgama* significa também, claro, demonstrar num único indivíduo, prioritariamente por meio de suas ações e personalidade, matizes sociais diversos, capazes de abranger uma totalidade de acontecimentos em suas várias dimensões sociais e individuais. Parte-se do pressuposto da *relação* entre indivíduo e sociedade, o indivíduo como um ser social, e não de sua separação ou mesmo oposição (como pode facilmente ser o caso de biografias e romances modernos que se aprofundaram na subjetividade em detrimento da objetividade exterior da vida social). A biografia é necessariamente a reconstituição de uma vida e/em seu meio.

A biografia de uma pessoa de decisiva ação histórica tem necessariamente um caráter épico? Respondemos que a biografia não tem necessariamente, por si mesma, tal epicidade. É preciso construí-la, como fez explicitamente o biógrafo de Ben Gurion, seguindo a tradição literária épica. Trotsky, exatamente por ter sido alijado do processo social em curso, teve sua vida narrada paralelamente aos acontecimentos que lhe eram contemporâneos. Sua biografia não pode atrelar a ele as circunstâncias sociais de modo tão íntimo, ainda que ele estivesse profundamente en-

volvido nas mesmas, e é também por este importante aspecto particular, a saber, o alijamento do indivíduo de suas relações sociais, que a biografia de Trotsky aproxima-se das epopeias modernas. A discussão reside-se, então, em determinar se as vidas de Trotsky e Ben Gurion (sempre segundo suas biografias) têm características épicas, as quais, por indicarem perspectivas distintas, representam diferentes tradições romanescas.

Na construção da biografia épica, o material utilizado deve ser considerado. Assim, se nos séculos I-II Plutarco apenas reuniu os esparsos relatos sobre seus biografados para registrar suas vidas, no século XX a biografia é capaz de integrar uma multiplicidade de circunstâncias exteriores e impressões interiores por meio de documentos produzidos inclusive pelo próprio biografado, no caso de Trotsky e de Ben Gurion. Este procedimento é tanto mais importante quanto maior for a repercussão histórica concreta de suas ações sobre a vida social. E aqui temos mais uma crucial semelhança entre a biografia de cunho épico e a epopeia: a personalidade do biografado, como acontece nas epopeias antigas e modernas, mostra-se pelas ações e infinitude de circunstâncias em que o herói está envolvido, o que está em correspondência direta com sua riqueza interior.

Por fim, podemos lançar uma última questão: os mesmos fatos históricos dariam, em outro gênero de narrativa, o equivalente peso heroico épico a estes homens, de importância decisiva em seus tempos? Curiosamente, dois exemplos não biográficos mostram que não. *O Ano I da Revolução Russa* (1930), por sinal também do historiador Victor Serge, obviamente cita Trotsky em muitos momentos, mas não deixa transparecer sua influência determinante nos inúmeros acontecimentos narrados. Vista de outro ângulo, por mais decisiva que tenha sido, sua epopeia não basta para dar conta de “oferecer um quadro verídico, vivo e racional das primeiras lutas da revolução socialista russa” (SERGE, 1993:15). No estudo sociológico *Sociedade Israelense* (1965) de S.N. Eisenstadt, Ben Gurion fica ainda mais imerso e indistinguível no turbilhão de descrições e análises sistemáticas (da estratificação social, das instituições, da cultura) que vão

desde a consideração do “fundo histórico” (a partir de 1880) até a análise detalhada da “estrutura social emergente” do Estado nascente.

É possível argumentar que nem sempre os indivíduos (reais) biografados forneceram o material necessário para atender as exigências do gênero, tendo de vir à tona a fantasia literária do biógrafo (mesclado às suas especialidades de historiador, sociólogo, psicólogo, etnólogo etc.). Os melhores biógrafos acabam por reunir especialidades que, na Modernidade, separamos ou, por vezes, distinguimos em científicos e artísticos. Quando se trata da pretensão de escrever uma vida concreta, a trajetória de um indivíduo real, em vez de nos atermos aos problemas surgidos quando partimos da cisão entre ciência (história) e arte (literatura), tais como o da *verdade* da narrativa, é mais razoável que aceitemos que as diferentes áreas enriquecem-se ao mesclar suas técnicas, seus métodos e assuntos, tendo ambas, como objeto e inspiração, o mundo humano.

Embora na modernidade o gênero biográfico tenha assumido variadas formas literárias (acompanhando as tendências da épica moderna) e tenha sido apropriado por diversas áreas do conhecimento, manteve-se contínua e sólida sua vertente histórica tradicional, isto é, a épica. Procuramos evidenciar neste artigo, por meio de duas biografias exemplares justamente no que tange ao enlaçamento da vida individual às circunstâncias histórico-sociais, como se manteve forte e mesmo atualizou-se, como pudemos observar inclusive na construção narrativa das referidas biografias, esse importante ramo da tradição biográfica que remonta à Antiguidade e que tem em Plutarco, biógrafo de gregos e romanos notáveis, um divisor de águas.

BIBLIOGRAFIA

BAR-ZOHAR, M. Ben Gurion. *O Profeta Armado (1886-1973)*. São Paulo: Senzala, 1968.

BENDANA, K., BOISSEVAIN, K., CAVALO, D. Biographies et récits de vie: démarches croisées et histoires multiples. In *Alfa Magreb et Sciences Sociales*: Tunis, 2005.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: M.M. FERREIRA E J. AMADO (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

EISENSTADT, M. *Sociedade Israelense*. São Paulo: Perspectiva, 1977.

HEGEL, G. W. F. *Cursos de Estética*. São Paulo: Edusp, 4 vols., 1999-2002.

LEVI, G. Os usos da biografia. In M.M. FERREIRA E J. AMADO (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. São Paulo: Paumape, 5 vols, 1991.

SERGE, V. *Trotsky – Vida e Morte*. São Paulo: Ensaio, 1992.

_____. *O Ano I da Revolução Russa*. São Paulo: Ensaio, 1993.

ABSTRACT: Biography is a genre which must be considered both in History and in Literature. We intend to discuss this subject on the basis of the biographies of Trotsky and Ben Gurion, approaching the literary tradition in which History is more important: the epic.

KEYWORDS: Biography; History; Epic

BY SPEECH AND BY SIGNS: FIRST ENCOUNTERS BETWEEN INDIANS AND EUROPEANS ON COASTAL BRAZIL, 1500–1530s¹

M. Kittiya Lee²

RESUMO: Este artigo considera a tónica da comunicação interétnica. Ele examina os textos dos viajantes do século XVI e do início do século XVII, as cartas dos jesuítas e os textos em língua indígena para sugerir o domínio das variantes costeiras da família linguística Tupi-Guarani como língua franca entre índios e europeus.

PALAVRAS-CHAVE: Língua geral; Literatura de viagens; Brasil colonial.

Of the indigenous peoples of Brazil, “their gestures and expressions are so completely different from ours that it is difficult, I confess, to represent them well...”

Jean de Léry, *History of a Voyage to the Land of Brazil*, 1578.³

1 This essay is a revision of chapter one of the author’s dissertation, “Conversing in Colony: The Brasília and the Vulgar in Portuguese America, 1500–1759,” defended in 2005 in the History Department at The Johns Hopkins University in Baltimore, Maryland, USA. Research for this chapter was made possible by the Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses/Biblioteca Nacional de Lisboa, the Charles L. Singleton Foundation at the Johns Hopkins University, the Fulbright Hays, and the Center for New World Comparative Studies at the John Carter Brown Library.

2 *California State University, Los Angeles.*

3 Jean de Léry, *History of a Voyage to the Land of Brazil, otherwise called America, Containing the Navigation and the Remarkable Things Seen on the Sea by the Author*;

In April, 1500, the Portuguese made landfall to a place they called, *A Terra da Vera Cruz*, the Land of the True Cross. Nearby to the harbor later known as Porto Seguro, Brazil, Indians of an unspecified ethnicity greeted, traded, danced, and observed the mariners replenish provisions and take soundings of the port throughout the ten days that Pedro Álvares de Cabral and crew remained at anchor.⁴ As news about the Portuguese “discovery” of Brazil spread throughout Europe – along with information about the endless bounty of the land including what became the first export commodity of the land, brazilwood – expeditions of Portuguese, French, Spanish, Dutch, German, English, Irish, and Italian sailors and merchants began to arrive to the country and meet with its inhabitants. In all known reports about these encounters, the speech exchanged between natives and newcomers occurred in the ethnic languages (first languages or mother tongues) of the Tupi-Guarani language family. This chapter serves to introduce the coastal varieties of the Amerind language family that were used in Indian-European inter-relations in the context of contact and trade of early Brazil. In doing so, it opens discussion on the subject of this dissertation, which examines the historical evolution from ethnic speech into the *Brasílica*, the lingua franca (or common language) most widely used from 1500 until 1757 throughout Brazil and Amazonia, the two colonies of Portuguese America.

This chapter targets the early era of colonization in Portuguese America. I consider the early phase of the colony to be the period when first contacts, ports-of-call, and maritime trade dominated relationships

the Behavior of Villegagnon in That Country; the Customs and Strange Ways of Life of the American Savages; Together with the Description of Various Animals, Trees, Plants, and Other Singular Things Completely Unknown over Here, trans. Janet Whatley (Berkeley; Los Angeles; Oxford: University California Press; Oxford University Press, 1990), 67.

4 Transcriptions of the first three letters to the Portuguese king, reporting the Portuguese landfall to Brazil, are found in Paulo Roberto Pereira, *Três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil – Carta de Pero Vaz de Caminha – Carta de Mestre João Faras – Relação do Piloto Anônimo* (Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999).

between the Indians, the Europeans, and the land. Many of the examples in this chapter fall between the years of 1500, when the Portuguese officially arrived to Brazil, and the decade of the 1530s, when they attempted to create permanent Portuguese settlements in the country. The time frame is meant to serve only as a reference. Contact and trade were ongoing experiences that unfolded as Europeans explored and mapped the extensive coastline and interior and met with indigenous inhabitants. For example, despite the foundation of São Vicente in 1532 to 1533, it was not until the 1580s that the length of Brazil from the River Plate to the Amazon River could be considered a colony with a visible (if not small) European presence, towns, and institutions. And still, the influence of the Portuguese remained limited in the northern forests of the country, for only in 1621 did they establish a second American colony, the State of Maranhão and Pará (commonly known in specialized literature as “Amazonia,” for its location in the Amazon River Basin). Hence, throughout the sixteenth and the first half of the seventeenth centuries in Amazonia and in nearly all of the interior, Indian-European relations were limited to contact and trade, as they had been in early Brazil. For such reasons and because such inter-relations form the focus of this chapter, most events discussed herein occurred along the site of the first of inter-ethnic encounters: seaboard of Brazil, from 1500 to 1530. Though fewer, the meetings that happened after 1539 in lands beyond the coast will be included to demonstrate the experiences which Indians and Europeans held in common in these early encounters and exchanges, despite being separated by historical time and geographic space. Terminology such as “Brazil” and “Amazonia” distinguish the lands from one another where the phrase “Portuguese America” references both colonies commonly. In keeping with this project’s focus on language, the Europeans and the Indians who appear in this chapter are identified by area of provenance and by language group. Because most Europeans in the colony were recent arrivals, the terms “local,” “native,” and “indigenous” refer specifically to the Indians who were born and raised by the coast.

The notable linguistic diversity which early chroniclers claimed to exist in coastal Portuguese America was, in part, illusory. On the one hand, a seemingly infinite variety of languages were heard. By modern classifications, these belonged mainly to Karib, Arawak, Macro-Tupi and Macro-Jê language groups, although speech forms of smaller and isolated language families also existed (see chapter two in forthcoming issue). On the other hand, Europeans' activities in trade were tied to the littoral and its immediate hinterlands (*sertão*) during the first three decades of the sixteenth century, putting them into recurring contact with two major language families: the Tupi-Guarani of Macro-Tupi and the Jê of Macro-Jê. Communities of Tupi-Guarani and Jê alternated occupation of the extensive coastal strip and its *sertão* from the Amazon River to the Lagoa dos Patos.⁵ But the Jê did not enter into extended relationships with Europeans until later in the colonial era, especially in the late seventeenth and eighteenth centuries. Hence during the early era, trade alliances between Tupi-Guarani speaking Tupinambá, Tupinikin, Karijó and Potiguar and Indo-European speaking Portuguese and French determined that the Amerind language family dominated the linguistic experiences of Europeans with early sixteenth-century native Brazil.

The scholarship on late medieval and early modern Portuguese language policies has highlighted the important roles played by captives in contact, trade, and in gathering intelligence in "Guinea," as the Portuguese called West Africa. Forcibly seized, taken to Portugal, baptized, inserted into the milieu of West African slave communities and acquiring skills in the Lusophone language through immersion, the men and women were taken on subsequent voyages back to their people with whom presumably they spoke their native tongues and translated mes-

5 Greg Urban, "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas," in *História dos Índios do Brasil*, ed. Manuela Carneiro da Cunha (São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultural, FAPESP, 1992), 88, 89.

sages into a Portuguese creole language back to their captors.⁶ Otherwise, Portuguese and French creoles evolved into trade jargons in use between European sailors and native peoples in West Africa, the Cape Verde Islands, and in western India.⁷ The case of the language known as *krioula*, which is still spoken today in Cape Verde, serves as one excellent example of a Portuguese creole developed in inter-ethnic trade dating from the Age of Discoveries, as too, does it illustrate the extent to which Cape Verdean middlemen of mixed Portuguese and West African ancestry came to dominate regional commerce, spreading their speech forms as lingua franca between Africans along the Guinea coast.⁸ In contrast with the European-based pidgins, creoles, and contact languages that characterized and evolved from European engagement with Africa is the situation of colonial Portuguese America. Far fewer Indians were seized and taken back to Europe to serve as slaves, learn Portuguese and provide intelligence about their homelands. Instead, spoken inter-ethnic communications were exchanged through the Tupi-Guarani ethnic

6 Jeanne Hein, "Portuguese Communication with Africa on the Searoute to India," *Terrae Incognitae* 25 (1993); A.C. de C. M. Saunders, *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal 1441-1555* (Cambridge: CUP, 1982), 2, 89, 98-102, 105, III-III2, 146, 168, 169, 203n66, 267.

7 Edgar Prestage, *The Portuguese Pioneers* (New York: Barnes & Noble, Inc, [1933] 1967), 301; John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 213-215.

8 T. Bentley Duncan, *Atlantic Islands; Madeira, the Azores, and the Cape Verdes in 17th Century Commerce and Navigation* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), 195-238; Deirdre Meintel, *Race, Culture, and Portuguese Colonialism in Cabo Verde* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984), 35; Walter Rodney, *A History of the Upper Guinea Coast, 1545 to 1800* (New York: Monthly Review Press, 1980; reprint, 1970), 174, and esp. 200-222; P.E. [Peter Edward] Russell, "Some Socio-Linguistic Problems Concerning the Fifteenth-Century Portuguese Discoveries in the African Atlantic," in *Portugal, Spain and the African Atlantic, 1343-1490: Chivalry and Crusade from John of Gaunt to Henry the Navigator and Beyond* (Aldershot: Variorum, 1995), 13.

languages,⁹ acquired partially by repeat sailors to the colony and fluently by long-time residents and noted by European visitors and writers. In the early colonization of the country, the seaborne commerce in brazilwood provided the occasion for Europeans to learn these native languages.

TRADE IN BRAZILWOOD

Until 1532, eight tiny trading posts from Pernambuco to Santa Catarina comprised the European presence in Portuguese America – one limited to the Atlantic littoral of the colony. Although Portugal and other European crowns backed expeditions of trade, exploration, and conquest through the country since 1500, their primary interest remained tied to the maritime commerce of the tree they called “brazil” (*Caesalpinia sappan*). In the minds of Europeans, so closely linked was this trade item with the land that the name of the tree soon replaced the religious title

9 A note on terminology. The Tupi-Guarani speech forms will appear in this chapter in their plural form, such as “Tupi-Guarani trade jargons” or “creole languages.” By doing so, I wish to recognize the linguistic differences that may have characterized each native group’s barter with each the Europeans. For example, Portuguese communications with the Potiguar may have differed linguistically from those used with the Tupinikin, even though both groups spoke closely-related Tupi-Guarani languages and occupied adjacent regions near Porto Seguro. In addition, crews on vessels sailing forth from Portugal integrated Lusophone speakers with varying dialects from the many regions of the Portuguese empire. Crewmen from other parts of Europe on Portuguese vessels also represented, albeit in smaller numbers, the speech of other Indo-European languages (see chapter two, forthcoming in the next issue of this journal). Furthermore, the trade jargon used by French traders with another group of Tupi-Guarani speakers, the Tupinambá, may have been distinctive. Because the classification of languages is not the objective of this dissertation and because the projects to standardize and nationalize speech were not pertinent to these early inter-lingual encounters, reference to plural interlingual “languages” of barter will more adequately represent the linguistic diversity of the times.

for which Brazil had first been named by the Portuguese (the Land of the Holy Cross). Previous to the knowledge of the Europeans about the dense patches of brazilwood along the eastern shores of Brazil, Venetian merchants had met the demand for red dyewoods from samples logged in the Levant, India, Sumatra, and Ceylon.¹⁰ The frequency of European ships stopping along the Atlantic coast increased from Paraíba and Pernambuco in the northeast to São Vicente and Santa Catarina in the southeast where the tree groves were abundant. In 1502, King Manuel agreed to contract a group of New Christian merchants to explore and claim 300 leagues of coast per year on behalf of the Portuguese crown, building and maintaining, along the way, one new fort every three years, as well as delivering loads of dyewood.¹¹ In return, the entrepreneurs adhered to a schedule of payments in brazilwood to the crown, keeping the remaining profits for themselves. In 1509 and 1510, French and German merchants agreed to similar terms with the Portuguese crown.¹² So long as Portugal received a share of the profit, contracts with other nations were regularly signed.¹³ Consequently, ships heavy with dyewood returned to European ports, leaving Rio de Janeiro before 1510, Bahia in 1510 and 1526, Cabo Frio in 1511 and Pernambuco in 1520, 1522, 1526, 1527 and 1531.¹⁴ Such recorded voyages probably do not represent more

10 João Capistrano de Abreu, *Chapters of Brazil's Colonial History 1500-1800*, trans. Arthur Brakel (New York: Oxford University, 1997), 28; Kax Wilson, *A History of Textiles* (Boulder: Westview Press, 1979), 91.

11 Scholars have calculated the quantity of brazilwood demanded by the crown from Noronha's men as ranging from 20,000 quintals to 30,000 logs (750 tons) annually between 1501 and 1505. Alexander Marchant, *From Barter to Slavery. The Economic Relations of Portuguese and Indians in the Settlement of Brazil, 1500-1580* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1942), 29; Prestage, 290. 1 quintal is equal to approximately 120 pounds, according to Marchant, 1942, 36.

12 Marchant, 1942, 29.

13 Philip D. Curtin, *The Rise and Fall of the Plantation Complex. Essays in Atlantic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 49.

14 Marchant, 1942, 29-30.

than a partial picture of what was a burgeoning trade, accessed by the Portuguese and other European kingdoms. Already, by the first decade of the colony, Indian merchants had initiated what was to become a long-standing relationship with representatives of Indo-European languages.

The case of the ship, *Bretôa*, exemplified such a relationship. As a commercial venture, a consortium of Italian and Portuguese bankers and merchants underwrote the enterprise. The crew numbered a captain, a scribe, a boatswain and a pilot, who were responsible for a crew of thirteen seamen, fourteen grummetts, four servants, and one supply officer, all of whom claimed diverse European nationalities.¹⁵ The *Bretôa* set sail on 22 February 1511 from Lisbon and arrived after two months at sea in the Bahia de Todos os Santos on 17 April, where it awaited deliveries of brazilwood until 12 May. Because local coastal societies did not use draft animals and because the European crew was unwilling, Alexander Marchant believes that local Tupi-Guarani speakers provided the hard labor of preparing and hauling the brazilwood. The tendency of native labor as supplier of brazil logs was observed in the 1550s around the Bay of Guanabara.¹⁶ The one African slave aboard the *Bretôa* probably followed the Tupiniquim, Karijó, Potiguar and Tupinambá into the groves and worked alongside them, felling trees, shaving off bark, dividing large trunks into small sections, and rounding off the logs, all tasks greatly facilitated by the metal tools given by the Portuguese.¹⁷ The logs were carried, increasingly at greater distances as the groves of brazilwood by the littoral became depleted, and delivered to the factor (*feitor*), the crown-

15 Taken from Capistrano de Abreu, 26-7. A different account is offered in Marchant, 1942, 34.

16 Léry, 101.

17 Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil* (Rio de Janeiro: J. Leite, 1925), 179; Marchant, 1942, 37.

appointed official who took up residence in the trading post and acted as the local contact for the Portuguese.¹⁸

The Portuguese practice of maintaining trading posts, or factories (*feitorias*) at strategic harbors, an inheritance from their commercial endeavors on the coast of Guinea, ensured sustained relations between the factor who manned the post and local societies with which he bartered for goods. The on-site factor was charged with the duty of negotiating all affairs with locals on behalf of the king, particularly the commercial details. During the months when Portuguese traders were not anchored in the shallow waters of one of the Brazilian coastline's many excellent harbours, the factor was busy in barter among natives, who brought to his storage place brazilwood, cotton, native grains, and other items that piqued European interest.¹⁹ His sustenance was probably provided for by Indians bringing preserved meats, legumes and fruits of the land, manioc "flour and other necessities," in exchange for goods he had on offer, such as glass beads, rattles, scissors or mirrors.²⁰ In addition, native societies, as the only other human inhabitants on the land, provided help in times of need: they were important allies against other hostile Indians and applied local remedies for sicknesses and maladies. In some cases, Indians might have wished to seal agreements to trade with a foreigner by taking him into their residence and offering him a female companion, a sign of his acceptance and adoption into the group.²¹ The system also provided the Portuguese crown with a middleman familiar with native languages and customs. Seamen desiring barter with locals were supposed to do

18 Léry, 101; Marchant, 1942, 34-41.

19 Marchant, 1942, 39.

20 Léry, 26, 54.

21 Claude d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinos na Ilha do Maranhão em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país* (São Paulo: Livraria Martins Editora, [1614] 1945), 115; Léry, 43, 153; Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega*, ed. Serafim Leite (Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955), 19, 79.

so through the factor, who interpreted the transactions.²² The factor also made it his business to confirm that the brazilwood was properly loaded onto ships bound for points of commercial interest to the Portuguese.²³ Most likely, he was the one European with whom Indians interacted most and probably one of the few whites involved with the brazilwood trade who spoke Indian languages, and not simplified trade jargons.

Although the Treaty of Tordesillas (1494) had given Portugal a claim over the lands which were to include the Brazil and Amazonia, the lure of profits which could be illegally gained from the lucrative trade in brazilwood was too much to resist for other European nations. Among the major early competitors of the Portuguese were the French, who had established friendly relations with coastal Indians since the start of the sixteenth century. Although it is thought that the French did not possess the same factory system as the Portuguese maintained in Brazil, there is evidence that they had at least one trading post at Pernambuco and it is likely that others had been built and served as landmarks for incoming ships and holding stations for trade items bartered locally and awaiting transport to Old World markets.²⁴ French sailors and merchants had been trading and some even “liv[ing] a long time in [Tupinambá] country,” since the early sixteenth century.²⁵ These men were known in the historical documentation as “Norman interpreters,” and their work has been often compared with that of the *coureurs de bois* of the fur trade in New France.²⁶ Like the fur traders, their integration into local societies – and particularly what became long-standing alliances with the Tupinambá – did much for French merchants, engaged in the commerce in brazilwood.

22 Capistrano de Abreu, 27.

23 Marchant, 1942, 17.

24 Capistrano de Abreu, 35.

25 Léry, xix, 140, 235-236n3.

26 Barbara A. Sommer, “Colony of the Sertão: Amazonian Expeditions and the Indian Slave Trade,” *The Americas* 61, 3 (2005): 405.

They formed alliances of solidarity and friendship ranging from trade to marriage, adoption, cohabitation and the first generation of *mameluco* offspring of indigeous and European ancestry.²⁷

EARLY LANÇADOS, SHIPWRECK SURVIVORS AND SELF-EXILES

In the early modern Atlantic world, Brazil not only offered lucrative dyewood for commerce. It had plentiful and attractive ports of call and safe harbors.²⁸ Local merchants eager to acquire Old World exotica also welcomed European fleets in search of information, bartered goods, and to replenish water and food supplies for their continued voyages to the Caribbean, India, or the Far East. In the early years of the sixteenth century, for example, on an expedition entirely unrelated with Portuguese America and the trade in brazilwood, the *São Hieronimo* checked in to what may have been the Bay of All Saints, to repair a rudder that had been destroyed in a storm and to take on food and water. The crew traded with locals, swapping fishhooks and pins for food and crafts.²⁹ These forms of barter exchange might have been mediated by the factor of the trading post or by the few whites living on the land.

Countless undocumented men and women arriving on European ships forsook the arduous sea life of the continuing trip to Asia or Africa, as trade routes flowed, in favor of the inviting, verdant and abundant New World tropics. High rates of desertion were noticed when vessels

27 Francisco López de Gómara, "La História General de las Indias," in *Historiadores Primitivos de Indias* (Madrid: M. Rivadeneyra, 1852), 211; Léry, xix, 140, 235-236 13; Marchant, 1942, 40-43; Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil, 1500-1627*, 6th ed. (São Paulo: Edições Melhoramentos, 1975), 143, 246, 248, 273.

28 Gómara, 211; Roberto do Amaral Lapa, *A Bahia e a Carreira da Índia* (São Paulo: 1968); Alexander Marchant, "Colonial Brazil as a way station for the Portuguese India Fleets," *The Geographical Review* 31 (1941).

29 Marchant, , 1942, 44.

stopped at Portugal's American ports in the South Atlantic.³⁰ Though the Portuguese were forbidden from carrying on board their vessels any free persons, going inland, or staying ashore among natives, men, women and children were able to slip into a new American life, as evidenced by their constant presence in early chronicles.³¹ In addition to two *degradados* (convicts) Cabral left among the Tupiniquim in May 1500, for example, two more deckhands jumped ship.³² In 1511, the *Bretôa* picked up Portuguese Joham de Braga, who had been living in Bahia.³³ Cristovão Jacques, another Portuguese who acted in multiple roles as soldier, factor, trader and interpreter and who probably maintained close relations with local societies, possibly marrying native women, is said to have lived in Brazil between 1516 and 1519 and 1528 and on two further occasions from the 1520s to the 1540s. On each stay, he remained for one to two years, acting in various capacities representing Indians in trade with other Indians and with Europeans and in serving the crown by driving away French interlopers.³⁴

Expeditions of trade, exploration, and conquest also left behind human flotsam. Crewmen on voyages outfitted with hundreds of soldiers and seamen sometimes strayed or lost their way. Lucky sailors survived shipwrecks – only to find themselves separated from the shipmates. Conflicts with native societies or hunger left behind some travelers, abandoned by the crewmen. Amazonia, for example, hosted 22 Spanish-led expeditions in the first three quarters of the sixteenth century. Numerous voyages targeted the River Plate, where a long line of Europeans

30 Charles R. Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415–1825* (New York: A. A. Knopf, 1969), 206, 219.

31 John Hemming, *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians, 1500–1760* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 11.

32 Eduardo Bueno, *Náufragos, traficantes e degradados: as primeiras expedições ao Brasil, 1500–1531*, vol. 2 (Rio de Janeiro: Objetiva, 1998), 34.

33 Marchant, 1942, 35.

34 *Ibid.*, 43–44.

remained on the land, as attested in travel accounts.³⁵ Also forming part of the small white communities of early colonial Brazil were *lançados* (from the cognate *lançar*, to throw), male and female sinners and convicts who were put ashore, instructed to interact with the locals, learn the languages of the land, acquire geographic, ethnographic and trade information, explain the Portuguese crown's intent, ascertain items available for trade, negotiate commerce, and help consolidate commercial and political alliances with coastal chiefs. The experiences of Spanish Francisco del Puerto in southeastern Brazil offer one concise view of the circumstances in which whites may have found themselves in the colony. As a lançado himself, del Puerto was left among the Indians near the River Plate around 1516. As a result of his friendship with area inhabitants and his knowledge of the land, he had assisted and saved the lives of many Europeans, deserted, shipwrecked or lost along the coast.³⁶ Not all wayward souls found del Puerto's directions useful, however; three Spanish men remained lost for a decade after meeting him.³⁷

Hans Staden is one such adventurer who, resolved to see "India," or America, left his hometown of Hamburg in 1547 and arrived to the lands of the Tupinambá and Karijó in Pernambuco the following year. This first trip lasted sixteen months at sea and one sailing along the coast of northern Brazil, with orders to barter for brazilwood and attack any other

35 José Ribamar Bessa Freire, *O Rio Babel: a história das línguas na Amazônia* (Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Editora Atlântica, 2004), 110.

36 Gonzalo Fernandez de Oviedo [y Valdés], *Historia General y Natural de las Indias* (Madrid: [1851-1855] 1959), 355.

37 Gómara, 212. For a comprehensive study of the Portuguese crown's use of exile as a policy for populating its global empire, see Timothy Coates, *Convicts and Orphans. Forced and State-Sponsored Colonizers in the Portuguese Empire, 1550-1755* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

European vessels seen doing the same.³⁸ Staden traveled again to Brazil in 1549 but this time, the stay was prolonged considerably, and against his will. The Tupinikin of Bertioga, sworn enemies of the Portuguese, mistook the German as a Pero, as the Portuguese were known along the coastal inhabitants, and seized him with the intention to kill, roast and eat him to avenge the deaths of their kinsmen by Portuguese settlers. Eyes bathed with tears, the devout Staden began to sing solemnly in German, “From the depths of my mystery, I call out to You, my God!” To which the Tupinikin snickered, “Look how he cries! Listen to him lament!” Luckily for Staden, he was able to make contact with a French ship which took him back to Europe in 1554. By the time he left Brazil, he was completely fluent in Tupinikin speech. His six years among the Tupinikin improved the language skills he had already acquired on the previous trip.³⁹

The French commitment to cultivating interpreters and cultural brokers was clear throughout the sixteenth century. Aside from the Norman interpreters who facilitated the kingdom’s commerce in brazilwood, the French, too maintained the practice of leaving behind castaways and orphans. “Ten young boys ... and five young girls, with a woman to watch over the [girls],” left the port of Honfleur, in Normandy, France, in 1556 to be left behind in Brazil in order to acquire “the language of the savages.”⁴⁰ Around the Bahia de Todos os Santos, planter, sugar mill and slave owner and chronicler Gabriel Soares de Sousa recalled in 1587 that habitually, the French had left behind “young men” to learn the language and ways of the land with the Tupinambá and to be of service to French settlers anticipated in a future shipment.⁴¹ Friendly Franco-Indian relations pre-

38 Hans Staden, *Duas Viagens ao Brasil*, trans. Alberto Löfgren (São Paulo: Beca Produções Culturais, 2000), 33.

39 *Ibid.*, 22, 26, 35, 56-63, 126.

40 Léry, 7.

41 Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil* (Lisboa: Alfa, [1587] 1989), 242.

dated early Portuguese attempts to establish ties with locals, as the first Jesuits to Ceará learned in 1607, that the French had already been engaging in trade relations among tribes in Maranhão.⁴² The participation and work of such men and women made the French among the most important of contenders against the Portuguese monopoly over Brazil.

Fanning out along the long coastline, speakers of Romance languages, namely, Portuguese, Spanish and French, struggled to survive off the land. Individuals who managed to locate, or were dropped off near to one of the factories, may have received assistance from former fellow Old World denizens. About 800 leagues north from the Tupinambá of the Bay of All Saints, for example, 8 to 10 whites were living together by a trading post in the 1530s.⁴³ While waiting for the arrival of promised Portuguese armadas to populate the coast, this small group of individuals relied on Indians for survival, food, loading Brazilwood, and protection.⁴⁴ Other less fortunate travelers or shipwreck survivors erected shelters of wood, leaves and adobe, probably with the counsel of friendly area inhabitants who taught them how to utilize the natural resources.⁴⁵ Stranded or de-

42 Serafim Leite, S.J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, x vols. (Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943), III, 6.

43 One league is between 5,555 and 6,000 meters. Stuart B. Schwartz, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), xxiii.

44 Oviedo [y Valdés], 350.

45 João Felipe Bettendorff, *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*, 2nd ed. (Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; Secretaria de Estado da Cultura, 1990), 19; Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil* (Lisbon: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997), 435n4; Ivo d'Evreux, *Viagem ao Norte do Brasil feita no[s] annos de 1613 a 1614 pelo Padre Ivo d'Evreux religioso capuchinho. Publicada conforme o exemplar, unico, conservado, na Bibliotheca Imperial de Paris com introdução e notas por Mr. Ferdinand Diniz, Conservador da Bibliotheca Santa Genoveva.*, trans. Cezar Augusto Marques, *Bibliotheca de Escriptores Maranhenses* (Rio de Janeiro: Depositarios Freitas Bastos & Cia., 1929), 109.

serting Europeans may have crossed paths serendipitously and probably banded together, forming tiny communities adjacent to larger Indian villages. Under such circumstances, Europeans were fortunate if they were accepted by their Indian neighbors, and had to comply with existing social structures and cultural norms. Their lot could be quite risky – bearing the brunt of natives' fear, suspicion, or fury, with death always a possibility.

Those who survived married local men or women, and by these means, certain Portuguese men ended up as key protagonists in later Indian-white relations. The union between João Ramalho and Potira, daughter of Tupinikin headman Tibiriçá, illustrates a long-standing relationship between individuals in pre-settlement days that propeled the colony building efforts that occurred later when permanent settlements were erected. By accepting and taking in Ramalho, the Tupinikin gained access to trade with Ramalho's "clan." As members of the clan, the Portuguese in turn knew counted on the Tupinikin for brazilwood, food, friendship, and shelter. Moreover, the Tupinikin believed that the ranks of their warriors would swell with the backing of Portuguese soldiers, armed with powerful metal weapons and guns, rendering Tibiriçá all the more powerful in the internecine wars which characterized Tupi-Guarani societies. Santo André, the third colonial settlement in the captaincy of São Paulo (1553), was founded under Ramalho's leadership, which rallied the support of his Tupinkin kinsmen.⁴⁶ When the Jesuits chose to establish a mission in the region, Ramalho was essential to securing native support and willingness to receive the Fathers.⁴⁷ Sao Vicente was also the gateway into the sertão, which held promise of gold, infinite Indian slaves and new lands to conquer by following trails well-worn by

46 John Monteiro, *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1994), 37-38.

47 Serafim Leite, ed., *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, III vols. (São Paulo: Comissão do Centenário da Cidade de São Paulo, 1956), 194r.

Indian networks of trade, communication and migration.⁴⁸ For his part, Ramalho had proven himself as a capable warrior and village founder and headman. Ramalho's daughters were married to prominent Portuguese immigrants, contributing to the growing population of mamelucos of Indian and European ancestry.⁴⁹ In the mid-sixteenth century, the captaincy of São Paulo already had become reknown for its local interpreters, who played essential roles in colonial matters from town-building to catechism, the administration of sacraments, expeditions of exploration, trade, enslavement, and conquest into the sertão.⁵⁰ The early history of colonial São Paulo captaincy owed much to the Tupinikin-Portuguese partnerships initiated by Tibiriçá, carried out by Potira and Ramalho and given continuity by their mameluco offspring.⁵¹

Sharing similar personal trajectories were two other Portuguese men. Diogo Álvares and Jerônimo de Albuquerque both married the daughters of prominent local chiefs, becoming respected warriors in their own right. Both men were essential to colony-building in their respective regions of influence. Álvares and the Tupinambá helped the first Portuguese colonists with the foundation of Vila Velha; their support was also indispensable when the provincial government was established

48 Serafim Leite, "Jesuítas do Brasil na fundação da missão do Paraguai (11 August 1588)," *Archivum historicum S.J.* vi (1937): 2.

49 Francisco de Assis Carvalho Franco, *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil: séculos XVI, XVII, XVIII* (São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 1954), 323-325; Muriel Nazzari, *Disappearance of the Dowry. Women, Families, and Social Change in São Paulo, Brazil (1600-1900)* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 33.

50 Maria Cândida Drumond Mendes Barros, "The Office of Lingua: a Portrait of the Religious Tupi Interpreter in Brazil in the Sixteenth Century," *Itinerario* xxv, 2 (2001): 123; Cardim, 1925, 195.

51 John M. Monteiro, "The Crisis and Transformations of Invaded Societies: Coastal Brazil in the Sixteenth Century," in *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, ed. Frank Salomon and Stuart B. Schwartz (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 992.

at Salvador and the first Jesuits began their programs of religious conversion among Indian communities around the Bay of All Saints (1549). Albuquerque's ties with his Tobajara kinsmen was also a great asset to the Portuguese at Recife and Olinda and it is little wonder that the captaincy of Pernambuco flourished in its first years of settlement, attributable to the strong Tobajara-Portuguese alliance which had been built.

Ramalho, Álvares and Albuquerque are representative of the many *lançados*, self-exiled men and women, and survivors of shipwrecks who remained blissfully nameless but were crucial first links to the creation of a shared *lingua franca*. As vehicles for gathering intelligence, they expanded Portuguese access to new lands, peoples and trade goods; arrivals following in the footsteps of men like Ramalho, drifting inland at the anchoring of each ship and the penetration of each expedition. They were the forerunners to subsequent waves of foreigners acculturating into native societies. These, in turn, came to help travelers, father *mameluco* offspring, and serve as Europe's informal emissaries to the native communities of Portuguese America.

The nature of Indian tribes' initial responses to their first meetings with Europeans individuals depended on the context of the encounter and also on the numbers and the standing (as perceived by the Indians) of the intruders. João Ramalho's acceptance by the Tupinikin headman Tibiriçá was one example of how Portuguese men married the daughters of local leaders. Half a century later and in the captaincy of Maranhão, Friars Claude d'Abbeville and Ivo d'Evreux, two French Capuchins provide vivid accounts of the welcome they received in their 1613-1614 visit to Tupinambá villages in Maranhão. At first sight, arrivals may have been acknowledged simply by the query: "Ere-iur Xetuassa-pe?" (Have you arrived, my compadre?).⁵² For the more auspicious visitors, a ceremony of cries and lamentations is invoked by the womenfolk, who

52 Evreux, 242.

“arrive with [their] hands over the[ir] eyes and, taking one of the legs of the visitor, begin immediately to cry with marvellous shouts and exclamations. This is one of the most evident signs of courtesy that their friends are accustomed to witnessing. Upon crying, they add thousands of words of elogy, saying that [the visitor] is welcomed, confirming [his/her goodness] and lamenting that [he/she] had suffered such a difficult journey in order to come visit them from so faraway.”⁵³

Writers noted similar ceremonies of welcome among the Tupinambá of Bahia and Rio de Janeiro in the mid-sixteenth century, suggesting these as standards of Tupinambá welcome for arrival Europeans.⁵⁴ Two accounts by French men of religion, Friar Evreux and Calvinist pastor Jean de Léry, capture the speech in these instances, providing transcriptions of Tupinambá phrases, words, expressions, discourses, and religious oration in French orthography. Each written with approximately half a century of Tupinambá-French trade relations and separated by four decades of history and half a continent, the transcriptions reflect little change in the speech of the Tupinambá.

Following the women’s welcome, ensuing rounds of question and answer invariably began with the visitor’s introduction of himself or herself after the hosts ask, “Marapé derere?” (What do you call yourself?), followed by invitations to dine, smoke, converse about the local conditions in each speaker’s native lands, begin barter and ending with “Erey-potar kere-y-pé?” (Would you like to sleep?) after which the hammock is strung and the visitor left to deliberate his adventures and new experiences adapting to the local speech of the Tupinambá.⁵⁵

53 Abbeville, 227-228; Evreux, 241-246.

54 Evreux, 242.

55 Ibid, 243-246; Léry, 162-169, 178- 194.

BY SPEECH

Upon arrival to inhabited territory, the French practice was to fire the cannon several times to warn area residents, in response to which “suddenly... a great number of savage men and women [appeared] on the seashore.”⁵⁶ The use of the cannon was reported on other occasions by the Portuguese and Spanish in the 1530s, 1547, and throughout the 1550s. That such a protocol existed implies the regularity and stability of amicable relations between the Europeans and coastal dwellers, at least throughout early colonization. On these occasions, coastal societies may not have noted difference between the Portuguese, French, Spanish, Dutch, German, English, and Italian sailors and merchants who anchored in their harbors. These men all appeared clothed, grew mustaches and beards, and many appeared regularly on Sundays before prostrated before large wooden crosses planted into the ground. The similarities between European customs and cultures were paralleled by what may have sounded to natives’ ears as closely-related speech forms, as were, indeed, the European languages.⁵⁷

What became increasingly clear to native inhabitants was the newcomers’ desires – insatiable, it may have seemed – for their forest wood, particularly their *ibirapitanga*, or *araboutan*, common terms in Tupi-Guarani languages for brazilwood.⁵⁸ What appeared puzzling, to native peoples, were the extreme conditions Europeans were willing to endure in order to acquire its logs. The following dialogue, taken down by Léry on his mission to the nascent French colony in the Bay of Guanabara (1556-1558), represents this native curiosity with the European fever for brazilwood. An elder Tupinambá was recorded as having asked Léry, “What

56 Léry, 25.

57 Abbeville, 115.

58 “Vocabulario da lingua Brasílica,” Biblioteca Nacional de Lisboa, Lisbon, Portugal, Reservados 3144; “Prosodia da Lingoa.” s.d., Academia de Ciências de Lisboa, Lisbon, Portugal, Série Azul 569.

does it mean that you French and Portuguese come from so far for wood to warm yourselves? Is there none in your own country?” To which the pastor replied that the wood in France was fit for burning, but not for the purpose of creating a deep red dye, which araboutan offered, used to color garments and other articles. The elder continued his query, asking why such enormous quantities of the wood were needed. Léry described the merchants of his kingdom, so wealthy with “more knives, scissors, mirrors, and other merchandise than you have ever seen over here; one such merchant alone will buy all the wood that several ships bring back from your country.” When asked, with a sense of awe, if these merchants ever expired and if so, what would come of his belongings, Léry enumerated the children, siblings and kinsmen in line to inherit the goods. At this, the elder marveled at what he had just heard, exclaiming:

*“Truly ... I see now that you Frenchmen are great fools; must you labor so hard to cross the sea, on which (as you told us) you endured so many hardships, just to amass riches for your children or for those who will survive you? Will not the earth that nourishes you suffice to nourish them? We have kinsmen and children, whom, as you see, we love and cherish; but because we are certain that after our death the earth which has nourished us will nourish them, we rest easy and do not trouble ourselves further about it.”*⁵⁹

Léry’s transcription of the dialogue, which he presumably translated into French for his readership, was reconstructed from memory at intervals, and was variously lost, damaged, and rewritten again between 1563 and 1578. Although in this instance, he makes no mention of the interpreter, throughout the text, it is clear that he had to rely on interlingual mediators who accompanied him in his rounds through the Indian villages. During his visit to the solemn assemblies said to occur among

59 Léry, 101-102.

the Tupinambá every three or four years, for example, an anonymous interpreter, who claimed to have been “six or seven years ... in that country,” translated for Léry and his travel companion, Jacques Rousseau.⁶⁰ It appears that Léry eventually acquired sufficient proficiency in Tupi-Guarani languages to be able to put together an extensive “Colloquy” in Tupinikin and Tupinambá dialects.

André Thevet, French royal cosmographer and personal chaplain of Catherine de Medici, noted after his ten-week visit to the Bay of Guanabara that among the Tupinambá and other villagers, popular European trade pieces included scissors, needles, “certain hatchets, knives, daggers, swords, and other iron tooles, beades of glasse, combes, loking glasses” (sic).⁶¹ Additional items offered by Europeans in initial encounters included rattles, bells, red felt hats, and pieces of cloth.⁶² Some of these things may have been valued for their exotic appeal. Glass beads were admired for their aesthetic value and bells, rattles and whistles may have been believed to contain and convey to their owners special powers reigned in from foreign lands.⁶³ Other goods may have been accepted as

60 Ibid, 140.

61 André Thevet, *La Cosmographie Universelle* [1575], reprinted partially by Suzanne Lussagnet, *Le Brésil et les Brésiliens par André Thevet* (Paris: Presses universitaires de France, [1575] 1953), 225; Andrew Thevet, *The New found world, or Antarctike wherein is contained wöderful and strange things, as well of humaine creatures, as beastes, fishes, foules, and serpents, trées, plants, mines of golde and siluer: garnished with many learned aucthorities, trauailed and written in the French tong, by that excellent learned man, master Andrew Thevet. And now newly translated into English, wherein is reformed the errours of the auncient Cosmographers*. (Amsterdam, New York: Da Capo Press, Theatrvm Orbis Terrarvm Ltd., [1568]1971), 73v.

62 Aires de Casal, ed., *Corografia Brasileira. Fac-simile da edicao de 1817* (Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945), I, 14-17.

63 See Richter’s excellent discussion of the ways by which Amerindians in North America may have fit European goods into their own cultural patterns, for example, hammering kettles flat and using the metal to shape amulets, imbued with powerful forces as they originated from the other side of the sea. Daniel K. Richter, *Facing East*

acts of goodwill. For example, some Margaia men and women, although enemies of the French, willingly traded with Léry's crew, when the time came for the French to depart, the Margaia men donned the shirts they had received in exchange for the manioc flour, hams, boar meat and fruits they provided for the hungry travelers. Perhaps as a sign of respect to the French, they waded in the glistening waist-high waters away from the ship, with their shirttails held high as to not drench their newly-acquired garments. As they neared the beach, with the water receding, the Margaia men strode, bare-bottomed and laden down with other gift items from the French, strode back onto the sandy beach.⁶⁴

Metal goods were also eagerly traded for by native communities. Accessories, necklaces and cuffs hammered out of metal adorning the necks of people of "Brasilica nations" were seen by Father Provincial Domingos Coelho, suggesting metal goods as common, daily household items for many Tupi-Guarani Indians by 1635.⁶⁵ In another form, metal, when made into tools such as machetes, saws and even scissors and knives forever altered the lifestyles of Indian peoples. Japi-açu, one of the most powerful Tupinambá headman on the Island of Maranhão in the early seventeenth century, made clear his people's dependency on the metal tools traded by the French and Portuguese.⁶⁶ Tasks which previously had required considerable manpower and investment in time, such as making weapons, felling trees, building a village and making canoes, could be completed more quickly and by far fewer people. Indians no longer content with scraps of metals, glass and cloths increasingly demanded scissors, fishhooks, knives, and machetes, all wares costly for Europeans to acquire. That the *Bretôa* crew carried a surplus of these items suggests that Indians had already begun soliciting these as early as 1511. Europeans

from Indian country: a Native history of early America (Cambridge: Harvard University Press, 2001), especially chapters 1 and 2.

64 Léry, 26.

65 Bras 8(2), 469f.

66 Abbeville, 60.

who wanted New World items had no choice but to acquiesce to local demands. The chapter entitled, “Instruction for those who go for the first time to [Maranhão],” in French Capuchin Friar Yves d’Evreux’s *Voyage* advised future colonists that trade was not necessarily cheap, and that they should be prepared to bring all that was deemed as necessary for living.⁶⁷ Especially in the pre-settlement period, commerce usually adhered to local rules, traditions and preferences.⁶⁸

On the other hand, exchanges in trade goods were mutual affairs. Indians, too, had to meet the demands of Europeans if they desired Old World novelties. Food was the trade item requested most by hungry sailors and merchants, who typically spent two months at sea surviving on scanty rations of preserved meats, breads and wine, making for a monotonous diet. Besides brazilwood, other trade pieces of local exotica included monkeys and parrots.⁶⁹ German artilleryman Hans Staden recalls having seen in the mid-sixteenth century many ships anchored in the Bahia da Guanabara in the southeast and Bahia de Todos os Santos in the northeast, where logs were being loaded. There, Indians offered French traders food provisions, pepper, monkeys and parrots, all abundant and natural to the land and so, easy to acquire for the Indians.⁷⁰ Indeed, coastal inhabitants gained handsomely in trading brazilwood, and they aggressively sought barter with Europeans. In 1531, coastal inhabitants took the initiative and propositioned Pero Lopes de Sousa, who was still on board his ship. Swimming speedily along with the vessel’s swift pace, they queried his wish for trade, possibly by gestures or by yelling above the din of crashing waves, seagulls and the ship’s groan, “ibirapitanga!” or “araboutan!”⁷¹

67 Evreux, 240.

68 Curtin, 49.

69 Marchant, 1942, 29; Prestage, 290.

70 Staden, 2000, 22, 32-33, 101.

71 Marchant, 1942, 33.

The Margaia Indians Léry wrote about also seemed to value trade with whites. Despite enemy relations with the French, one of the acting leaders of a welcome group greeting Léry's men insisted that their araboutan was the best in the land and that his people would willingly offer food and provide manpower to fell trees and divide and carry the logs to the French ships.⁷² Further north, near the swirling waters of the Amazon River in early 1542, news about exotic goods convinced Omagua Chief Aparia to dispatch four to five canoes laden with trade items to intercept Spanish Francisco Orellana's fleet.⁷³ Word spread quickly and Indians living far inland traversed well-worn trails to the coast to exchange in barter with the white men. Through the long-standing trade networks that crisscrossed South America, Old World goods and technologies penetrated into the societies and lands still not traversed by Europeans and villages in the remote hinterland, integrating strips of clothe, bells and mirrors into their daily lives, anticipated face-to-face encounters with the pale and bearded "others" whom they had yet to meet.

Most likely, conversation was limited to a minimum in the early phases of inter-ethnic trade. Thevet recounts that Indians' exclamation, "Look there! A ship full of merchandise!" probably from the Tupinambá, opened up rounds of barter on the seacoast, which proceeded with "this maner [of speech]: 'give me that, and I will give thee this,' without any further talk (sic)."⁷⁴ Like many of the trade languages to spring up as a consequence of commercial interaction between peoples speaking mutually unintelligible languages, the Tupi-Guarani speech forms used in the early sixteenth century between European merchants and coastal Indians consisted of little more than a string of terms. A limited vocabulary restricted early Indian-white spoken communications to the immedi-

⁷² Léry, 27.

⁷³ David Sweet, "A Rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750" (Ph.D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1974), 7.

⁷⁴ Thevet, [1575] 1953, 225; [1568] 1971, 73v.

ate goals of the seaside exchanges: names for the commodities for trade, their physical traits (colors, sizes and weights), rudimentary greetings, and phrases for price haggling. One of the earliest known expositions of the trade jargon used between Indians and Europeans was published in Venice in 1536, authored by Antonio Pigafetta, scribe on board Magellan's fleet (1519-1522), of which one vessel circumnavigated the globe. Duly recorded for posterity, Pigafetta's short list gave the local terms for corn,⁷⁵ flour, fish hook, knife, comb, scissors, bells and the persuasive selling phrase, "a bit more than good."⁷⁶ Léry's "Colloquy" offers a similar laundry list of materials, items, colors, sizes, quantities and simple sentences.⁷⁷

It appears that if European merchants wished to trade with the coastal peoples, the newcomers had to learn to twist their tongues to identify, request, bargain for and announce the goods for barter. Pigafetta's and Léry's vocabularies of the trade jargon were lined in two columns: on the left, items written in Italian and French orthography, respectively, corresponded with the right, where the Tupi-Guarani words were listed. These were presumably composed for the few literate arriving sailors and merchants, who might have read aloud the terms on the list for the benefit of their less educated shipmates to memorize or holler out, in the bustle and activity of trade, the words for others to hear and imitate. In no way do these early vocabularies indicate that any loan words, transliterations, or other linguistic properties were adopted from European languages. Indians' efforts to speak a European language would have been matters of noteworthy interest, yet whereas this aspect is absent from early sources, it is a recurring theme and preoccupation in later ones, suggesting that European languages, as with European institutions, cultures, ideas and material

75 "Mahiz," in the Indian language, for what seemed to be described in Italian, "Il suo sormonto che par ceci," as a plant with seeds similar to chickpeas. Antonio Pigafetta, "Capitolo vi. Alcune parole che vsano le genti ne la terra del Bresil," in *Il Viaggio fatto da gli Spangivoli a Torno al Mondo* ([Venezia]: MD XXX VI [1536]).

76 "Piu che buon," Ibid.

77 Léry, 178-194.

items, assumed more importance and expression in local affairs as European people, institutions and customs became more visible. That no mention is made of the use of French and Portuguese, the languages of the most active of European traders, leads one to suggest that verbal communication in Indian-white commerce drew principally, if not at times wholly, from Tupi-Guarani dialects. When and where Portuguese or French may have been spoken between natives and seafarers, scribes probably did not see the need to notate their own language. The exotic appeal of taking down “[s]ome words [used by] the people of the land of Brazil,” for posterity, as Pigafetta’s vocabulary announced, and their interest in compiling a language guide for reference in future trade might have been reason enough to put ink-blotted feather to paper. The tradition of recording trade jargons used in faraway places was also established in Europe.⁷⁸

The trade pidgin, or trade jargon, of early colonial Brazil exhibited the typical qualities ascribed to oral forms growing out of interlingual commerce. The Tupi-Guarani trade jargons possessed limited ranges, being composed of little more than a string of vocabulary, void of grammatical structure and inadequate for expressions beyond simple identification of objects and perhaps, for the savvy merchant pitching a great sale, rudimentary adjectives highlighting an item’s “much more than good” value.⁷⁹ Linguistic records documenting early Indian-white contacts in colonial Brazil reveal that inter-lingual communication, at its most base level, was little more than extended lists of vocabulary and phrases inquiring and identifying the names of flora, fauna, trade items, parts of the body, genealogy, numbers and making salutations.

The sheer imbalance in numerical representatives of Tupi-Guarani speakers as compared with Indo-European users also favored the preva-

78 Examples include earlier works such as Eustache de la Fosse, *Voyage à la côte occidentale de l’Afrique en Portugal et Espagne (1479-80)*, edited by R. Foulché-Delbosc (Paris: Alphonse Picard Et Fils, Eds., 1897.

79 David Crystal, ed., *The Cambridge Encyclopedia of Language*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 336, 439.

lence of the local speech forms. It may be argued that only several Indians might appear to trade at any one time; these same Indians became native commercial emissaries to the white seamen and perhaps they learned to speak some European words and phrases, although these instances are as rare in the early sources as they are abundant in the later ones. Considering the territorial, political and cultural expansion and dominance of Tupi-Guarani speakers throughout eastern South America in the early sixteenth century, Europeans found it more effective and practical to acquire skills to solicit trade, to bargain and to make requests for specific items in Tupi-Guarani languages and applied these rudimentary language skills to their commerce with inhabitants living along the extension of the coast where groves of brazilwood abounded, practically the entire littoral from Paraíba to Santa Catarina. The existence of an intra-Indian interlanguage might also be suggested by sixteenth century chroniclers. Early European observers commonly remarked on the incomprehensibility of the speech of “other” Indian groups living adjacent to Tupi-Guarani speakers or in the immediate sertão.⁸⁰ However, the sources of these early reports – Tupi-Guarani speaking Indians – never confirmed that the so-called “barbarous peoples,” or Tapuia, did not understand the speech of the informants. Intra-Indian relations enacted through trade, temporary alliances against a common cause, intermarriages, adoption and war indicate possibilities by which non-Tupi-Guarani speakers living in the region may have possessed varying levels of familiarity with the many dialects which were part of the Tupi-Guarani languages.

The use of Tupi-Guarani in commerce between Indians and Europeans and its continued importance in mediating interlingual contact during the period of settlement and colonization conform its function as a regional lingua franca among Indians. The existence of interlingual

80 Cardim, 1925, 194-206; Sousa, 215, 216, 247, 248; Hans Staden, *Duas viagens ao Brasil. Arroçadas aventuras no séculos XVI entre os antropófagos do Novo Mundo*, 3rd ed. (São Paulo: Publicações da sociedade Hans Staden São Paulo, [1557] 1942), 71.

speech based on local languages and growing out of similar in situations of high linguistic diversity has been common throughout the New World.⁸¹ At least by the mid-sixteenth century, it is clear that its languages had become the general language “most used on the coast of Brazil,” through which occurred interlingual communication, contact, commerce, colonization and Christianization in the State of Brazil.⁸² Much less is known about the pre-settlement history of the State of Maranhão and Pará. Though sources were quick to enumerate the scores or hundreds of distinct tongues spoken among natives of Amazonia, and to map out where dense groupings of Karib and Arawak language families existed, they told little about the use of common languages. One wonders, for example, how Indians living in the Province of Machifaro, deep in the Upper Amazon River Valley in the sixteenth century, traded dried fish with neighbors when neither side comprehended the other. Commercial and social contact was frequent in the early sixteenth century. The Portuguese Diogo Nunes, writing in the 1530s, recalled that so intense was the network of trade and exchange between villages that there was a network of heavily used trails which were so wide that they could have been rightly termed as roads.⁸³

81 Inga Clendinnen, *Aztecs: An Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), xiii; Emanuel J Dreschel, *Mobilian Jargon. Linguistic and Sociohistorical Aspects of a Native American Pidgin* (Oxford: Clarendon Press, 1997); Lois M. Feister, “Linguistic Communication between the Dutch and Indians in New Netherland, 1609-1664,” *Ethnohistory* 20, 1 (1973): 31; Edward G. Gray, *New World Babel: Languages and Nations in early America* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 14.

82 José de Anchieta, *Arte de Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil* (Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1933).

83 Diogo Nunes in Nelson Papavero et al., eds., *O Novo Éden. A fauna da Amazônia brasileira nos relatos de viajantes e cronistas desde a descoberta do rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Ildefonso (1777)* (Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2000), 3-4.

BY SIGNS

Accompanying the encounters between the Indians and the Europeans, signs and gestures conveyed messages over simple commercial engagements.⁸⁴ A Norman interpreter described to Léry how trade in the early sixteenth century unfolded between “Ouetaca... Cara-ia,” (or Goitacá and Karajá) Margaia, Tupinambá, and other coastal groups, all Tupi-Guarani groups. Because the bellicose Goitacá were feared and mistrusted by other tribes and clans, a willing merchant showed his offerings only from a distance, indicating desire to barter through gestures.

If the other agrees, he shows in turn a bit of featherwork, or some of the green stones that they set in their lips, or some other thing that they have in their region. Then they will agree on a place three or four hundred steps from there; the first, having carried the thing that he wants to exchange and set it on a stone or log, will then withdraw, either back or to one side. The Goitacá then comes to take it and leaves the object he had displayed at the same spot; then he too will retreat and will allow the [other] to come and get it; so that up to that point they keep their promises to each other. But as soon as each one has returned with his object of exchange, and gone past the boundaries of the place where had had first come to present himself, the truce is broken and it is then a question of which one can catch the other and take back from him what he was carrying away.” Considering the Goitacá’s remarkable swiftness, reputed even among the more agile Indians, the Huguenot missionary discouraged barter with them, lest “the lame, gouty, or otherwise slow-footed folk from over here want to lose their merchandise.”⁸⁵

84 To compare, see accounts of sign language in early Indian-European encounters in North America, Richter, 26 and Feister, 26-28.

85 Léry, 29.

Although Europeans often managed to solicit the assistance of factors and other middlemen, where they were not available (nor effective, as is presumed in the case of Portuguese lançados trained in West African dialects aboard Cabral's fleet to Brazil in 1500), a form of trade sign language may have ensued. While at first Pedro Álvares Cabral and his crew judged the natives of the Land of the Holy Cross to be utterly “barbarian [in] that in addition to not having a language which we could understand, nor by scenes [signs] did they know how to give a signal of the thing which we asked them,” persistence paid off and subsequent gestures were mutually comprehended.⁸⁶ In exchange for the clothing, bells, metal armbands, mirrors, paper and linen offered by the Portuguese, the Indians returned with corn, flour, beans, fruits and other legumes of the land.⁸⁷ In the first recorded encounter between Portuguese and probably Tupiniquim, Potiguar, Caeté or Tupinambá, during which 18-20 Indian men armed with bows and arrows moved robustly towards Cabral's ships – a scenario which appeared menacing to the Portuguese – signs seemed to help: Nicolau Coelho gestured to them “that they repose their bows,” and sure enough, the armed men acquiesced.⁸⁸

Immediately, rounds of barter opened up with a spontaneous burst of colors in flight. Coelho tossed to the natives a red cap, another linen hat he was wearing and a black umbrella. In return, one of the Indians flung over a fan of long bird feathers decorated with a small cup formed by red and black feathers while another offered a chain of tiny, white shells.⁸⁹ Two days later, the Portuguese beckoned two Indians to board one of the ships. When the Indians entered, “one of them eyed the necklace of the Captain and began to act out with the hand [in the direction of] the land, and after, towards the necklace, as if telling us that there,

86 Damião de Góis, *Chronica d'el-rei D. Manuel* (Lisboa: 1909), 46.

87 Ibid.

88 Casal, ed., *Corografia Brasílica*, I, 14.

89 Ibid.

gold [could be found. The two Indians] were shown a black parrot ... they took it immediately in the hand and gestured toward the land, as one says that there, they are found." If Europeans suspected any coincidence or randomness in the Indians' signing, their suspicions were allayed when, upon displaying a sheep, the natives did not react by gesturing towards land.⁹⁰ Once commercial relations had been established between European and Indian merchants, exchange grew routine. Possibly, already familiar with previous trade with whites, natives ventured out in their canoes to meet ships at anchorage, and even went on board to take a closer look at the foreign visitors' belongings. This occurred during Cabral's 1500 stay in Porto Seguro and was reported also in other instances of interlingual trade.⁹¹ Although a trade sign language between English and Africans on the Guinea coast was to be observed later, in the mid-nineteenth century, the circumstances described nonetheless provide a glimpse of how Indian merchants may have climbed aboard European ships to advertise their goods, without uttering one word:

"articles of traffic ... [are placed] on the deck, and the business is conducted by signs between the parties ... done by signs and gestures of the hands and fingers, and by placing a quantity of goods belonging to the vessel, opposite the ... articles the natives have to dispose of."⁹²

⁹⁰ Ibid, 1, 16.

⁹¹ Ibid, 1, 16–17. See the example of the Micmacs trading with Frenchmen Jacques Cartier in sixteenth-century Newfoundland, in Richter, 26–27. A considerable discussion to nineteenth-century English-West African coastal trade is offered in Joshua A. Carnes, *Journal of a Voyage from Boston to the West Coast of Africa with a full description of the Manner of Trading with the Natives on the Coast* (New York: Negro Universities Press, [1852] 1969), 85, 94–95, 285.

⁹² Carnes, *Journal of a Voyage from Boston to the West Coast of Africa with a full description of the Manner of Trading with the Natives on the Coast*, 210. On Indians going on board Portuguese and French ships, see Staden, 1942, 93.

Gestures, expressions and signing in interlingual contact were not exclusive from speech, although the tendency in the specialized literature is to call attention to oral language when it occurs, ignoring study of body language and relegating the latter to instances whereby conversation is limited or lacking. Léry's account provides numerous examples of native speech and gestures acting in concert to convey messages to him – messages which the pastor misunderstood on several occasions, much to his own fretting and consternation (and the later amusement of his interpreters and Tupinambá hosts). Three weeks after Léry's arrival, he was escorted by an interpreter to four or five villages around the Bay of Guanabara. When he entered a Yabouraci village, called "Pepin" by the French, he was immediately approached and asked for his name, "Mara-pé derere?" Before he could stammer out an answer,

"one of them took my hat, which he put on his head; another my sword and my belt, which he put around his naked body; yet another my tunic, which he donned. Deafening me with their yells, they ran through the village with my clothing. Not only did I think I had lost everything, but I didn't know what would become of me. As experience has shown me several times they do the same thing to everyone who visits them, and especially those they haven't seen before. After they have played around a little with one's belongings, they carry them all back and return them to their owners."⁹³

Startling as such a welcome might have been for Léry, a previous experience had caused him such a fright as to have him pass a fitful and sleepless night in his first visit the Tupinambá village of Euramirim. Léry and his interpreter entered Euramirim just as the Tupinambá were ending a rite of cannibalism, begun only six hours previously with the slaying of a prisoner taken in war. Distraught with the view of the pieces of the

93 Léry, 160-161.

warrior's body cut up and roasting on a grill over a roaring fire, Léry sat numbly through the weeping ceremony of the women and a speech of welcome made by the village elder. Immediately thereafter, his interpreter, who "liked to drink and roast human flesh as much as" the Tupinambá, abandoned him to partake in the remainder of the eating, dancing and drinking of the anthropophagic ceremony. Léry stayed far from the festivities and tired, laid down to rest. Shortly after,

"one of [the Tupinambá] approached me with the victim's foot in hand, cooked and [roasted] ... His countenance filled me with such terror that you need hardly ask if I lost all desire to sleep. Indeed, I thought that by brandishing the human flesh he was eating, he was threatening me and wanted to make me understand that I was about to be similarly dealt with."⁹⁴

Léry persevered through the night, though not without great anxiety for his own life and anger at his deserting interpreter, who returned the next morning to find the pastor "not only ashen-faced and haggard but also feverish." Léry could bear no more and called the man a "scoundrel to have left me among these people whom I couldn't understand at all." The interpreter, thinking the entire situation rather amusing,

"recounted the whole business to the savages – who, rejoicing at my coming [the previous day], and thinking to show me affection, had not budged from my side all night – they said that they had sensed that I had been somewhat frightened of them, for which they were very sorry. My one consolation was the hoot of laughter they sent up – for they are great jesters – at having (without meaning to) given me such a scare."⁹⁵

94 Ibid, 163.

95 Ibid, 163-164.

The two occasions described here were not solitary instances of misunderstanding between Léry and the Tupi-Guarani speakers he met. Luckily for the pastor, whose skills in understanding the verbal and gesticulatory languages of the Tupinambá appeared rather limited in the early portion of his visit, numerous interpreters were available to bridge communication gaps.

As the sixteenth century wore on, the oral life of Portuguese America became more kaleidoscopic. Traders continued arriving on the shore to peddle their wares. Starting in the decade of the 1530s, migrants from Portugal moved in to settle the land. Throughout the century, men and women from all over the Old World, meaning both Europe and Africa, traveled to live out their lives in Brazil, flushing into the littoral six major groups of speakers of Indo-European and African language families. In addition to these speakers of Old World tongues, masses of Indians, foreign to coastal Brazil and coming from other parts of Portuguese America, converged into or near to colonial settlements which continued to develop by the sea. Chapter two (see forthcoming issue) examines this linguistic diversity among the migrants – Indian, European and African – who came to claim Brazil and Amazonia as their new homes.

Early settlements contained hundreds to thousands of Indians, mostly Tupi-Guarani speakers although Karib, Arawak and Jê figured prominently in the seventeenth and eighteenth centuries. Few whites, among whom many were from Portugal, lived there, as did hundreds and, starting in the late sixteenth-century, thousands of Africans, the majority of whom originated from the western and central portions of the continent. Within this cornucopia of languages, the *Brasílica* endured the dynamic changes occurring in the coastal linguistic demography and held their primacy in interlingual mediation from initial phases of permanent settlements until the close of the seventeenth century in Brazil. In Amazonia, the *Brasílica* maintained a steady trajectory as colonial interlanguage

in the history of oral Portuguese America, from the early days of contact and trade in the northern colony until the mid-eighteenth century. Particularly for non-native Tupi-Guarani speakers, it was only a matter of time before their adaptation to Portuguese America was accompanied by ever growing ease in enunciating, speaking and understanding the Brasília.

ABSTRACT: Set against the backdrop of brazilwood trade and of encounters between the native inhabitants and the ocean-crossing sailors who arrived in Portuguese America during the initial era of colonization, this essay considers the topic of inter-ethnic communication. It examines sixteenth – and early seventeenth-century travelogues, Jesuit letters, and indigenous-language texts to suggest the dominance of the coastal varieties of the Tupi-Guarani language group as *lingua franca* between Indians and the Europeans.

KEYWORDS: Tupi-guarani indians and languages; Early colonization; Brazilwood; Brazil; Amazonia

OS TEMAS GERADORES E A EDUCAÇÃO INDÍGENA DIFERENCIADA À LUZ DOS CONCEITOS DE CRONOTOPO, DE ETNICIDADE E DE SEMIOSFERA¹

Maria Sílvia Cintra Martins²

RESUMO: Neste trabalho, retomo a proposta do educador brasileiro Paulo Freire, concernente aos temas geradores, com vistas a contribuir para uma reflexão sobre a educação indígena diferenciada. Trago-a para o âmbito das reflexões contemporâneas sobre os Estudos do Letramento, assim como para o das concepções bakhtinianas de gênero do discurso e de cronotopo. Também a aproximo dos conceitos de etnicidade e de semiosfera, de forma a melhor vislumbrar as eventuais lacunas que nos cabe superar dentro dos novos desafios presentes hoje nas áreas da Linguística Aplicada e da Educação.

PALAVRAS-CHAVE: Temas Geradores; Letramento; Etnicidade

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo contribuir para a reflexão a respeito da adoção da epistemologia freireana concernente aos temas geradores na

1 Este trabalho resulta de pesquisa de campo financiada pela FAPESP (Processo 2009/13871-4). Uma síntese deste trabalho foi apresentada por mim no I GELIC (FFLCH/USP, 2010) na comunicação oral “Multilinguismo e questões de fronteira à luz do conceito de semiosfera”.

2 Professora Adjunta do Departamento de Letras da UFSCar.

educação indígena diferenciada. Com esse intuito, explorarei, num primeiro momento, a noção de “temas geradores” tal como foi desenvolvida originalmente por Freire (1976, 1978, 2005). Em seguida, farei relato de experiência de um curso de Formação de Professores que ministrei recentemente em São Gabriel da Cachoeira, município localizado no Alto Rio Negro, região do noroeste amazônico, a cerca de cem quilômetros da fronteira com a Colômbia e a Venezuela. Por último, baseando-me na teorização freireana e na forma com que foi levada à prática no decorrer desse curso, farei aproximações com os conceitos de “cronotopo”, de “etnicidade” e de “semiosfera”, de forma a propiciar uma releitura da concepção freireana dentro de um enquadramento diferenciado.

2. OS TEMAS GERADORES NA CONCEPÇÃO FREIREANA ³

Em “*Educação como prática da liberdade*”, Freire (1976, p. III, nota 12) faz menção à sua descrença nas cartilhas tradicionalmente utilizadas no trabalho docente voltado à alfabetização, as quais “*por mais que procurem evitar, terminam por doar ao analfabeto palavras e sentenças que, realmente, devem resultar do seu esforço criador*”. O pedagogo brasileiro afirma:

“O fundamental na alfabetização em uma língua silábica como a nossa é levar o homem a aprender criticamente o seu mecanismo de formação vocabular, para que ele faça, ele mesmo, o jogo criador de combinações.”

3 No ano de 2007, apresentei a comunicação oral “*A sala de alfabetização de adultos como espaço de tensões*” no “*Seminário Letramento do Professor: resultados e perspectivas*” (IEL/Unicamp). Já nesse momento eu fazia a defesa da retomada e valorização da epistemologia freireana nos Estudos do Letramento, e alertava para a forma com que os temas geradores costumam ser recontextualizados dentro da dimensão colonizadora prevista por Fairclough (2001).

Com base nessa convicção, Freire propõe a “*redução das chamadas palavras geradoras, fundamentais ao aprendizado de uma língua silábica como a nossa*”⁴ e define, em rodapé (Freire, 1976, p. 112, nota 13), o que entende por palavras geradoras:

“Palavras geradoras são aquelas que, decompostas em seus elementos silábicos, propiciam, pela combinação desses elementos, a criação de novas palavras.”

Na proposta de um método de alfabetização fundamentado no diálogo, Freire entende que seriam suficientes quinze a dezoito dessas “palavras geradoras” para o que denomina “*processo de alfabetização pela conscientização*” o qual deveria se basear na apreensão dos fonemas básicos da língua portuguesa e na percepção de seu potencial gerador de novas palavras. Por outro lado, o diálogo é compreendido como a “*relação horizontal de A com B*” (Freire, 1976, p. 107), opondo-se ao que denomina o antidiálogo:

“Era o diálogo que opúnhamos ao antidiálogo, tão entranhado em nossa formação histórico-cultural, tão presente e, ao mesmo tempo, tão antagonico ao clima de transição.

O antidiálogo, que implica numa relação vertical de A sobre B, é o oposto de tudo isso. É desamoroso. É acrítico e não gera criticidade, exatamente porque desamoroso. Não é humildade. É desesperançoso. Arrogante. Autosuficiente. No antidiálogo, quebra-se aquela relação de ‘simpatia’ entre seus pólos, que caracteriza o diálogo. Por tudo isso, o antidiálogo não comunica. Faz comunicados.” (Freire, 1976, p.108).

4 Compreendo que o processo de “redução” diz respeito tanto ao estabelecimento necessário de um número mais reduzido de palavras ou temas geradores, como também à determinação dos núcleos de aprendizagem envolvidos em cada um desses temas. É o que nos sugere a listagem das 17 palavras geradoras que aparecem em apêndice (Freire, 1976, pp. 145-149).

Freire (1976, p.108) acrescenta: *“Precisávamos de uma Pedagogia da Comunicação, com que vencêssemos o desamor acrítico do antidiálogo”*. No mesmo volume (pp. 112-115), o autor apresenta as fases de elaboração e de execução prática de seu método de alfabetização de adultos:

1. Levantamento do universo vocabular dos grupos com quem se trabalhará: *“este levantamento é feito por meio de encontros informais com os moradores da área a ser atingida, e em que não só se fixam os vocábulos mais carregados de sentido existencial e, por isso, de maior conteúdo emocional, mas também os falares típicos do povo”*.
2. Escolha das palavras selecionadas do universo vocabular pesquisado. *“Seleção a ser feita sob critérios:*
 - a- o da riqueza fonêmica;
 - b- o das dificuldades fonéticas (...);
 - c- o de teor pragmático da palavra, que implica numa maior pluralidade de engajamento da palavra numa dada realidade social, cultural, política etc.”
3. Criação de situações existenciais típicas do grupo com quem se vai trabalhar. Freire explica:
“São situações-problemas, codificadas, guardando em si elementos que serão decodificados pelos grupos, com a colaboração do coordenador. (...)
São situações locais que abrem perspectivas, porém, para a análise de problemas nacionais e regionais.”
4. Elaboração de fichas-roteiros que auxiliem os coordenadores de debate no seu trabalho.
5. Feitura de fichas com a decomposição das famílias fonêmicas correspondentes aos vocábulos geradores.

No capítulo III de *“Pedagogia do oprimido”*, Freire (1978, p. 91) retoma a discussão a respeito do que entende por *“diálogo”* e por *“temas geradores”*. O diálogo, enquanto *“fenômeno humano”*, é visto como a manifestação da *“palavra”*. Esta, por sua vez, é compreendida nas duas dimensões da ação e da reflexão, de tal forma que *“não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí decorre que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo”*. Dentro desse enfoque, a palavra é tida como a essência do diálogo, e não apenas como um instrumento para que ele se realize. Dessa forma, a palavra desvinculada da ação e da reflexão é definida como *“palavreria, verbalismo, bla-bla-bla”*. Por outro lado, a *“palavra verdadeira”* implica trabalho, práxis, transformação do mundo (Freire, 1978, p.92). Esta *“palavra verdadeira”*, por sua vez, está necessariamente inserida no diálogo, à medida que

“(…) ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra aos demais.

O diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu” (Freire, 1978, pp.92-93, ênfases do autor).

Tanto o diálogo como os temas geradores estão, na pedagogia freireana, intimamente relacionados com a educação problematizadora:

“O que temos de fazer, na verdade, é propor ao povo, por meio de certas contradições básicas, sua situação existencial, concreta, presente, como problema que, por sua vez, o desafia e, assim, lhe exige resposta, não só no nível intelectual, mas no nível da ação” (Freire, 1978, p.101).

Essa *“situação existencial concreta”* não deriva, apenas, de situações contextuais singulares em que os indivíduos se inserem. Vinculam-se às *“unidades epocais”*:

“Uma unidade epocal se caracteriza pelo conjunto de idéias, de concepções, esperanças, dúvidas, valores, desafios em interação dialética com seus contrários, buscando plenitude. A representação concreta de muitas destas idéias, destes valores, destas concepções e esperanças, como também os obstáculos ao ser mais dos homens, constituem os temas da época” (Freire, 1978, p.109).

Se, anteriormente, as “palavras geradoras” haviam sido, assim, denominadas em função de seu potencial fonêmico e silábico para gerar novas palavras, em *“Pedagogia do Oprimido”* certa observação de rodapé aponta para uma ampliação epistemológica:

“Estes temas se chamam geradores porque, qualquer que seja a natureza de sua compreensão como a ação por eles provocada, contêm em si a possibilidade de desdobrar-se em outros tantos temas que, por sua vez, provocam novas tarefas que precisam ser cumpridas” (Freire, 1978, p.110, nota em rodapé, sem numeração).

Os temas geradores implicam, ainda, a percepção de *“situações-limite”* enquanto *“dimensões concretas e históricas de uma dada realidade”*, as quais, enquanto *“dimensões desafiadoras”*, motivam os homens a ações, a *“atos-limites”* em busca da negação e da superação da realidade dada, e não de sua *“aceitação dócil e passiva”* (Freire, 1978, p.106). A compreensão crítica a que Freire se refere envolve a apreensão da totalidade em que se inserem os educandos enquanto seres históricos. Nessa medida, Freire (1978, p.111) adverte que os temas geradores podem ser localizados em *“círculos concêntricos, que partem do mais geral ao mais particular”*:

“Temas de caráter universal, contidos na unidade epocal mais ampla, que abarca toda uma gama de unidades e subunidades, continentais, regionais, nacionais etc., diversificadas entre si”.

O tema gerador faz parte, assim, de uma totalidade global e é possível que tanto educadores como educandos sintam dificuldade para captá-lo, fato que, segundo Freire, já seria um sintoma de uma “*consciência dominada*”, apenas capaz de apreender manifestações periféricas, carecendo de uma visão crítica global. Freire destaca:

“A questão fundamental, neste caso, está em que, faltando aos homens uma compreensão crítica da totalidade em que estão, captando-a em pedaços nos quais não reconhecem a interação constituinte da mesma totalidade, não podem conhecê-la. (...) Este é um esforço que cabe realizar, não apenas na metodologia da investigação temática que advogamos, mas, também, na educação problematizadora que defendemos. O esforço de propor aos indivíduos dimensões significativas de sua realidade, cuja análise crítica lhes possibilite reconhecer a interação de suas partes.” (Freire, 1978, p.113).⁵

Também em “*Pedagogia do Oprimido*”, Freire (1978, pp. 121-141) apresenta as etapas a serem seguidas na investigação da temática como ponto de partida do processo educativo, as quais subdivide em várias fases. A primeira fase envolveria as seguintes etapas:

1. conversa informal com vistas ao estabelecimento de uma relação de “*sim-patia e confiança mútuas*” na comunidade em que se pretende trabalhar;
2. incentivo para que alguns elementos da comunidade em que se desenvolverá o trabalho participem como auxiliares do processo de

5 Em “*Pedagogia da esperança*”, aludindo àqueles que diziam não entender as idéias expressas em “*Pedagogia do Oprimido*”, Freire (2005, p. 74) cita a explicação de um agente comunitário americano: “*A dificuldade deles está em que não pensam dialeticamente*”. Vale lembrar que Karel Kosik (1995) é uma das referências citadas por Freire em “*Pedagogia do Oprimido*”.

investigação dos temas geradores: “*devem os investigadores estimular os presentes para que, dentre eles, apareçam os que queiram participar diretamente do processo da investigação como seus auxiliares*” (Freire, 1978, p.122). Monta-se, com isso, uma equipe, de preferência interdisciplinar;

3. investigação crítica (seja por observação, seja por meio de diálogos informais com os habitantes) da realidade por parte da equipe, que tratará de entendê-la, tanto em suas dimensões parciais, como em sua totalidade:

“*Desde o começo, a investigação temática se vai expressando como um quefazer educativo. Como ação cultural*”. Trata-se de método de pesquisa que visa à “*percepção crítica de sua realidade, que implica um método correto de aproximação do concreto para desvelá-lo*” (Freire, 1978, p.122).⁶

4. realização de diversas visitas à comunidade, em momentos distintos, registrando-se “*a maneira de conversar dos homens; a sua forma de ser*”, assim como “*as expressões do povo; sua linguagem; suas palavras, sua sintaxe, que não é o mesmo que sua pronúncia defeituosa, mas a forma de construir seu pensamento*” (Freire, 1978, p.123).

5. redação de um pequeno relatório a ser discutido em equipe, em seminário.

A segunda fase parte do pressuposto de que é necessário estudar o nível de percepção, por parte dos indivíduos da área, das contradições detectadas. Com essa finalidade, são escolhidas, em equipe, algumas dessas contradições, passando-se a sua codificação de modo que venham a ser

6 Chamo a atenção para a semelhança, quanto a esse aspecto, do enfoque freireano com aquele da “*empowering research*”, proposto por Cameron (1992).

motivo de investigação temática. São chamadas “*codificações*” as fotografias ou os desenhos a serem apresentados para a análise crítica dos educandos.

Na terceira fase da investigação, após a discussão exaustiva por parte da equipe interdisciplinar de todos os possíveis ângulos temáticos contidos nas codificações empreendidas, volta-se à área de atuação para “*inaugurar os diálogos decodificadores nos círculos de investigação temática*” (Freire, 1978, p.131).⁷ Estes círculos deverão ter um máximo de vinte pessoas, prevendo-se a existência de vários círculos de modo a deles participarem todos os elementos da comunidade em questão. Freire sugere que também participem dessas reuniões dois especialistas – um psicólogo e um sociólogo, “*cuja tarefa é registrar as reações mais significativas ou aparentemente pouco significativas dos sujeitos decodificadores*” (Freire, 1978, p.132). As discussões efetuadas deverão ser gravadas, para serem depois analisadas pela equipe interdisciplinar da qual fazem parte os representantes do povo enquanto auxiliares de investigação. Cabe ao investigador, enquanto coordenador auxiliar da decodificação em andamento, “*não apenas ouvir os indivíduos, mas desafá-los cada vez mais, problematizando, de um lado, a situação existencial codificada e, de outro, as próprias respostas que vão dando aqueles no decorrer do diálogo*” (Freire, 1978, p.132).

A última fase começa quando os investigadores dão início ao estudo sistemático e interdisciplinar de seus achados e passam a arrolar, com base nas gravações e nas anotações realizadas, os temas que se revelam – explícita ou implicitamente – em afirmações feitas nos “*círculos de investigação*”. Aos temas que surgiram da investigação junto à comunidade de educandos, juntam-se, eventualmente, outros temas, sugeridos pelos investigadores e que têm a função de facilitar a interligação entre dois outros temas que venham a fazer parte do conjunto programático geral, sendo, por isso, chamados de “*temas-dobradiça*”. Todos os temas passam,

7 Embora portadoras de caráter educativo, essas reuniões ainda fazem parte da investigação inicial a respeito do universo temático da comunidade em que se desenvolverá a ação pedagógica propriamente dita em seus “*círculos de cultura*”.

em seguida, por uma delimitação temática, de tal forma que, por um lado, cada tema possa ser tratado dentro da especificidade de uma área de estudo, porém, por outro, não se perca, nesse processo, a inter-relação necessária entre os vários temas que foram detectados na área estudada. Dentro de seu campo específico, cada especialista deverá submeter o tema de sua área de conhecimento ao que Freire (1978, p.135) denomina “redução”⁸:

“No processo de ‘redução’ deste, o especialista busca os seus núcleos fundamentais que, constituindo-se em unidades de aprendizagem e estabelecendo uma seqüência entre si, dão a visão geral do tema ‘reduzido’.”

Essas reduções realizadas pelos especialistas de cada área são, depois, discutidas em grupo, de tal forma a receberem contribuições advindas das outras áreas de conhecimento. São elaborados pequenos ensaios a respeito dos temas reduzidos, sendo estes, juntamente com sugestões bibliográficas, fornecidos como subsídios para a formação dos educadores que virão a trabalhar nos assim chamados “círculos de cultura”.

Passa-se, então, à “codificação” dos temas com vistas à elaboração do material didático, escolhendo-se o canal de comunicação (diapositivos, *film-strips*, cartazes, textos de leitura, dramatizações etc.) mais adequado para cada caso, de acordo com a especificidade do tema e com a familiaridade maior ou menor com a escrita em cada “círculo de cultura”.

Freire propõe, além disso, a realização de entrevistas com especialistas que defendam diferentes posições teóricas, “em linguagem acessível”, sobre alguns dos temas que tenham sido detectados. Estas entrevistas

8 Freire (2005) remete às páginas finais de “Educação como prática da liberdade” para exemplificar a forma com que buscava articular o local e o universal. Cito os exemplos de “comida”, acompanhada dos seguintes aspectos para a discussão: subnutrição, fome (do plano local ao nacional), mortalidade infantil e doenças dela derivadas; “batuque”, com os seguintes aspectos para a discussão: cultura do povo, folclore, cultura erudita, alienação cultural.

passariam, depois, a ser apresentadas aos grupos de educandos, de preferência acompanhadas de fotografias e de informações a respeito do intelectual em pauta, de maneira que os educandos pudessem se posicionar a respeito desses depoimentos, redigindo, ainda, relatórios a serem enviados aos especialistas, de forma a propiciar o diálogo entre as duas esferas em questão. Prevê-se, também, a leitura de artigos de revistas, de jornais, de capítulos de livros, de editoriais da imprensa a propósito de um mesmo acontecimento.

3. RELATO DE EXPERIÊNCIA NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES INDÍGENAS

Como líder do Grupo de Pesquisa LEETRA (CNPq), desenvolvi, no decorrer do mês de julho de 2010, pesquisa de campo no Território Etnoeducacional 1 (Alto Rio Negro) com vistas a averiguar: a) de que forma os principais parâmetros norteadores do trabalho na educação diferenciada, presentes no RCNEI (Brasil, 1998a), vinham sendo compreendidos e re-interpretados pelos professores; b) de que maneira as questões próprias ao letramento e ao trabalho com a oralidade eram propostas no RCNEI e aplicadas pelos professores; c) como se dava ou não a aceitação da proposta da educação diferenciada nas comunidades do Alto Rio Negro e em que os valores que se construía implicavam questões tensionais. A pesquisa foi desenvolvida nos moldes de uma pesquisa de perfil etnográfico e participativo. Foram feitas entrevistas com pais de alunos, com professores e gestores da SEMEC de São Gabriel da Cachoeira (AM). Foi ainda oferecido, nos moldes do curso de extensão universitária (PROEX/UFscar), o curso *“Formação em Educação Escolar Diferenciada e Inclusiva”*, com duração de trinta horas, dirigido a professores indígenas de Ensino Fundamental e Médio que trabalhavam na sede ou nas comunidades. Neste caso, foi de importância fundamental a adoção da epistemologia freireana dos temas geradores.

3.1 O REDUACIONISMO EPISTEMOLÓGICO NA PROPOSTA DO RCNEI: UMA PROPOSTA AQUÉM DO INTERACIONISMO SÓCIO-DISCURSIVO

A educação escolar indígena é hoje pautada no Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas – RCNEI (Brasil, 1998a) – que se baseia no pressuposto da educação diferenciada, enquanto esta implica respeito à diversidade cultural e linguística das comunidades indígenas, assim como a construção diferenciada do currículo e do calendário escolar de acordo com as especificidades locais. O documento oficial parte do pressuposto da ocorrência de uma ampla discussão de suas propostas entre os professores indígenas para a construção do currículo nas escolas das comunidades, juntamente com a construção do projeto pedagógico de cada escola. Muitas vezes, porém, presencia-se, de fato, uma limitação do trabalho pedagógico a práticas corriqueiras do cotidiano, de forma semelhante a certo “*laissez-faire*” que, muitas vezes, resultou – ao menos no Sudeste, onde pude acompanhar o trabalho pedagógico em várias escolas e em diversos níveis – das propostas de base construtivista.⁹

O RCNEI (Brasil, 1998a) é subdividido em diversos itens, de acordo com os diferentes componentes curriculares. No item “Línguas”, é feita menção rápida ao trabalho com a oralidade, dedicando-se maior detalha-

9 Noto que a expressão “*Projeto Político Pedagógico*” foi utilizada no decorrer do curso por alguns professores que trabalham nas comunidades, embora não conste no RCNEI, que faz menção apenas uma vez a um projeto político a ser construído: “*Os seis temas aqui apresentados – terra e biodiversidade, autosustentação, direitos, lutas e movimentos, ética indígena, pluralidade cultural e educação e saúde – formam a base do projeto político que sustentará a construção curricular nas escolas indígenas brasileiras*” (Brasil, 1998a, p.93). Lembro, a propósito, que os seis temas (denominados “temas transversais”), tendo sido sugeridos em discussão com alguns professores indígenas e consultores, são apresentados com vistas a uma aplicação em nível nacional. Não é feita menção à necessidade de se levantarem temas de acordo com as especificidades locais. Lembro, ainda, a crítica ao “*laissez-faire*”, desenvolvida por Célestin Freinet, e à qual faço referência em Martins (2008a).

mento à linguagem escrita. Chamou-me a atenção a forma de trabalho que se propõe com textos, sem que se explicitem as bases de uma abordagem genuinamente interacionista e sócio-discursiva. O fato é que, com todas as ressalvas que têm sido dirigidas ao PCN de Língua Portuguesa (Brasil, 1998b), ainda assim a forma com que as linguagens orais e escritas são aí tratadas em sua dimensão discursiva é muito mais aprimorada que aquela presente no RCNEI, em que se aponta apenas superficialmente para um possível trabalho com receitas, contos, crônicas, sem que se explicita a perspectiva sócio-histórica que deveria sustentar essa abordagem.¹⁰

Talvez como resultado de uma atenção excessiva dedicada à especificidade da diversidade cultural e linguística típica das comunidades indígenas, a atenção é preferencialmente dirigida ao bilinguismo e ao multilinguismo, porém, mesmo nesse caso, dentro de certo descompasso no que diz respeito à reflexão contemporânea sobre o ensino de línguas.

Seja pelo enfoque fornecido a essas questões no RCNEI, seja pela forma como se dá a formação inicial e continuada dos professores na região em que desenvolvi a pesquisa em pauta, logo no primeiro encontro dei-me conta de que os textos eram tratados do ponto de vista das tipologias textuais clássicas – narração, descrição, dissertação – e que não havia, de modo geral, entre os professores uma reflexão sobre a linguagem dentro de uma perspectiva sócio-histórico-ideológica. Diante disso, dediquei um dos primeiros encontros à discussão dessa abordagem, assim como à proposta de elaboração de textos em grupos, de acordo com diferentes gêneros do discurso, a partir de uma explicação prévia da dimensão político-ideológica da reflexão bakhtiniana. Também nesse encontro inicial levei para discussão e reflexão excertos retirados da *“Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas”* (UNIC, 2009), assunto que se

10 Remeto aqui a Martins (2008b), em que faço a crítica aos PCNs de Língua Portuguesa, no que propiciaram a tendência à didatização dos gêneros do discurso, dentro de uma vertente própria do modelo autônomo do letramento, que não se coadunaria, por princípio, com os princípios epistemológicos bakhtinianos.

mostrou bastante pertinente, que atraiu a atenção e o interesse de todos e propiciou, desde o início do curso, que este se desse dentro da inter-relação complexa prevista por Freire (1978) entre as questões locais, as nacionais e as epocais, propriamente ditas. Ele forneceu, além disso, as bases para a problematização da realidade da educação, nos diferentes níveis e esferas, por parte dos professores indígenas.

3.2 O TRABALHO COM TEMAS GERADORES

Nos quatro primeiros encontros, tendo partido de algumas considerações gerais sobre a proposta pedagógica da educação diferenciada, promovi uma série de debates em torno de excertos do RCNEI: propus que os professores presentes se dividissem em grupos e depois propicieí fóruns e seminários individuais e coletivos. Nossos encontros tinham a duração de três horas, todas as manhãs, e eu tinha as tardes e noites para refletir e repensar, muitas vezes um tanto desnorteada, sem entender muito bem qual era o melhor caminho a seguir, já que, implicitamente e ainda sem haver tratado da epistemologia freireana, eu seguia a orientação de uma educação dialógica, a ser construída coletivamente.

Certo dia, em meio às inúmeras discussões em torno do que caracterizaria a educação indígena em seu perfil diferenciado, um dos professores indígenas disse de forma enfática: “-Índio é natureza”. Sua fala vinha como complemento de uma discussão anterior, em que se fizera uma diferenciação entre os indígenas, considerados preservadores da natureza, e os brancos, tidos como destruidores e ambiciosos. Vale lembrar que a ênfase nesse contraste branco/indígena provocou seguidamente certo desconforto em mim, e só aos poucos fui adquirindo liberdade e franqueza para propor-lhes, de preferência, a diferenciação indígena/não indígena, sem que houvesse, de toda forma, a distinção maniqueísta entre preservadores e destruidores.

Foi, porém, após esse encontro, em que fora traçada essa equivalência entre indígena e natureza, que ficou muito presente em mim a diferenciação estabelecida já em Freire (1976) entre natureza e cultura, quando o pedagogo brasileiro, em sua experiência histórica no município de Angicos (RN), partiu dessa discussão inicial para dar abertura ao processo de alfabetização e de conscientização junto aos adultos.

Com essas idéias em mente, iniciei o encontro final da primeira semana, falando de forma mais explícita da dimensão política da educação. Apresentei, então, ao grupo de cerca de cem professores alguns esquemas que eu havia preparado para dar conta junto a eles da proposta freireana relativa ao trabalho com temas geradores na alfabetização – já que, como pude perceber logo de início, esta era uma das demandas ali presentes.

Este veio a ser um dos pontos altos do curso, que gerou muita atenção e curiosidade. Todos se interessaram pela maneira com que expliquei, com base em exemplos, o que são os temas geradores em suas duas dimensões, a saber, a de geradores de novas temáticas e a de geradores de novas palavras. Montamos no quadro duas listagens, uma em português, proposta pelo grupo que trabalhava nas comunidades, outra em nheengatu, com a colaboração de algumas professoras que trabalhavam na sede – que é a denominação conferida à zona urbana. Lembro aqui que uma das derivações equivocadas com relação à aplicação dos pressupostos da educação diferenciada e bilíngue é aquela que faz com que, na sede, haja uma escola em que o nheengatu é ensinado por meio de uma aula por semana ministrada em cada classe – praticamente como se fosse uma língua estrangeira.¹¹

Diante do interesse que todos manifestaram, dividi os professores participantes em oito grupos e lhes pedi que pensassem em temáticas pertinentes à realidade de São Gabriel da Cachoeira, explicando-lhes que se tratava de levantar pontos tensionais que eles sentissem como problemas

11 Noto que no município de São Gabriel da Cachoeira há três línguas co-oficiais: o nheengatu, o baniua e o tucano.

que necessitavam de discussão com vistas a uma possível solução. Iniciava-se a elaboração de uma listagem dos temas geradores locais: comunidade; aracu (nome de um peixe, já que uma das problemáticas dizia respeito, paradoxalmente, à escassez de peixe na região); moradia; rio; gasolina (representando uma das problemáticas, diante da necessidade de combustível para o deslocamento das embarcações no transporte de professores, coordenadores, assim como da merenda e do material didático para as comunidades); energia (lembrando que a luz do município é proveniente de gerador).

Essa listagem foi retomada na semana seguinte, à medida que fomos aprofundando em conjunto as formas de se fazerem as perguntas necessárias, de modo a conduzir às problematizações. O fato é que parece haver uma tendência – que eu já havia presenciado em outros diálogos com professores de outras localidades – a certa simplificação que impede toda problematização mais profunda e intensa. Essa tendência está implícita no próprio tipo de temas que são muitas vezes propostos, e que não contém em si a latência da problematização. Um dos temas propostos de início, por exemplo, foi o das “frutas tropicais”, ao que se seguiu uma listagem de características, de tal forma que o que se tinha não era, propriamente, um tema gerador, mas um tema genérico que se subdividia em itens, dentro de uma formulação mais conceitual que problematizadora, e que apontava para certo vício de uma educação que já conteria, de antemão, suas perguntas juntamente com suas respostas.

Foi necessário um trabalho árduo, desenvolvido coletivamente, para que outros temas pudessem ser propostos, temas que já contivessem em si certas dualidades problemáticas. O tema “cultura indígena”, por exemplo, teve de ser repensado, de tal forma que deixasse de conduzir a uma listagem pré-construída de itens – como dança, pintura, artesanato – e viesse a comportar questões como “por que os jovens não se interessam pelas danças tradicionais?”, em vez de se perguntar apenas “quais são as danças tradicionais”. Dentro de um desdobramento posterior, chegamos, ainda, a

uma terceira formulação, um tanto mais complexa: “Por que os jovens não se interessam pelas danças tradicionais, se os mais velhos defendem tanto a necessidade da revitalização da cultura indígena?”

Passavam, neste caso, a estar presentes os dois pólos de uma contradição, os quais abriam o caminho, de forma genuína, para a postulação freireana da necessidade da problematização que traga à tona questões locais, regionais e globais, presentes em dada unidade epocal.

3.3 CRONOTOPOS E CRONOTOPOS DENTRO DE UM ESPAÇO DE DIÁLOGO

Entre outros enfoques, explorei, com vistas à análise de dados, a análise crítica do discurso (Fairclough 2001) e a categoria bakhtiniana de *cronotopo* (Bakhtin, 1981), que, em meu entender, se complementam, já que Fairclough prevê três dimensões para a análise: a textual, a discursiva e a das práticas sociais propriamente ditas, pressupondo sua íntima inter-relação. Em seus estudos literários, por sua vez, Bakhtin (1981) usou o termo “cronotopo” para se referir a uma matriz espaço-temporal que estaria na base de todas as narrativas. A cada cronotopo corresponderiam diferentes formas de linguagem relativamente estáveis. Podemos, aliás, pressentir a semelhança da categoria de cronotopo com aquela do círculo de atividades (Bakhtin/Volochinov, 1995), com a alusão mais clara, no primeiro caso, a certa dimensão espaço-temporal, assim como às práticas sociais e às conotações ideológicas que lhes são próprias. Entende-se que diversos cronotopos coexistem e mantêm entre si relações dialógicas (Bakhtin, 1981, p.252), pressupondo-se, ainda, a existência de um cronotopo maior (que podemos trazer para dialogar com a “unidade epocal” freireana) que abrigaria outros cronotopos, dentro de uma relação complexa contínua entre o todo e suas partes, e entre as partes entre si.

Há, de fato, vários paralelos possíveis de serem estabelecidos entre a obra de Freire e a de Bakhtin, sendo, sem dúvida, marcante a insistência

de ambos na existência e na construção do diálogo. Há inúmeros trechos da obra de Bakhtin que tematizam o diálogo, dos quais escolherei este, por conter uma forma de expressão bastante semelhante à do educador brasileiro:

“Só me torno consciente de mim, só me torno eu mesmo revelando-me para outrem, por meio de outrem e com a ajuda de outrem. Os atos mais importantes, constitutivos da consciência de si se determinam por uma relação com outra consciência (com um ‘tu’). A ruptura, o isolamento, o fechamento em si são a razão fundamental da perda de si (...). O ser mesmo do homem envolve uma comunicação profunda. Ser significa comunicar.” (Bakhtin, 1981, tradução minha)

Excerto que ressoa neste trecho da obra de Freire (1978, pp.92-93), o qual mencionei acima:

“(...) ninguém pode dizer a palavra verdadeira sozinho, ou dizê-la para os outros, num ato de prescrição, com o qual rouba a palavra aos demais. O diálogo é este encontro dos homens, mediatizados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu”.

Já a postulação bakhtiniana da existência de cronotopos pode ser reencontrada nas unidades epocais de Freire (1978, p.109), caracterizadas, conforme destaquei acima, “*pelo conjunto de idéias, de concepções, esperanças, dúvidas, valores, desafios em interação dialética com seus contrários, buscando plenitude*”. Noto, de toda maneira, que a presença dos desafios em interação dialética com seus contrários, dos obstáculos ao ser mais dos homens, aponta para um espaço de tensões, idéia que, conforme destacarei adiante, é completada pela ênfase na necessidade da problematização.¹²

¹² Em minicurso proferido no DL/UFSCar em junho/2010, como parte da II Jornada “Linguagem e Diversidade”, promovida pelo Grupo LEEBRA, Wolfgang Jantzen referiu-se ao espaço de ressonâncias entre diferentes cronotopos, que faz com que

3.4 OS CONCEITOS DE ETNICIDADE E DE SEMIOSFERA

Para o desenvolvimento da pesquisa, assim como para a análise posterior dos dados, parti do pressuposto da etnicidade enquanto “*essencialmente a forma de interação entre grupos culturais que operam dentro de contextos sociais comuns*”, configurando-se como uma variável, sujeita a diferentes graus, que se dá na interconexão com fatores sócio-político-culturais (cf.: Cohen, 2004: xi). Abordei, assim, a noção de etnicidade do ponto de vista das gradações que comporta, ou seja, no sentido de que há etnicidades e etnicidades (cf.: Cohen, 2004: xiv), na mesma medida, aliás, em que há cronotopos e cronotopos.

Paralelamente, eu trazia, para a área de reflexão dos Estudos do Letramento, a insatisfação que se coaduna com aquela do antropólogo brasileiro Cardoso de Oliveira (2006b, pp. 172-173), quando este levanta questões acerca dos critérios de objetividade de que o antropólogo, na ida a campo, pode se servir, vendo-se diante de culturas que guardam, entre si, relações profundamente assimétricas e, ainda, consciente do fato de que ele próprio participa, como cidadão, da cultura dominante. Nesse sentido, no decorrer da pesquisa de campo, passei a levar em consideração o fato de que também eu, enquanto professora pertencente ao círculo da atividade acadêmica, encontrava-me nessa posição contraditória e paradoxal, de quem busca o diálogo horizontal e, simultaneamente, participa da cultura hegemônica.¹³

o diálogo se caracterize pela presença das emoções. Segundo enfatizou, o cronotopo envolve a construção de um espaço social provido de sentidos e de significados sociais: *stricto sensu*, o diálogo envolve a ressonância e a coordenação das emoções; *lato sensu*, implica a organização da reciprocidade. “*O problema do diálogo é um problema espaço-temporal: realizar ressonância e reciprocidade. (...) A base da reciprocidade é a ressonância*” (informação oral fornecida no decorrer do minicurso).

- 13 Alinho-me com Cardoso de Oliveira (2006, p. 180), quando este aponta para a assimetria presente na comunicação social em crítica à horizontalidade prevista por Gadamer e mesmo por Habermas, à medida que, “(...) *mesmo que formada uma*

O fato é que a assunção, da minha parte, da categoria de etnicidade, a partir de certo momento da pesquisa, provocou algum questionamento com relação à própria possibilidade da horizontalidade do diálogo prevista por Freire. Esse questionamento, por sua vez, trouxe à tona a necessidade de se relativizar ou de se problematizar o que muitas vezes se entende por diálogo, já que a etnicidade é vista como resultado de uma grande interação entre diferentes grupos culturais que almejam posições estratégicas de poder, sendo alguns símbolos de sua cultura utilizados como mecanismos de articulação de alinhamentos políticos. Nesse sentido, a categoria de etnicidade vinha complementar aquela de cronotopo, de forma a que eu pudesse me dar conta dos vetores tensionais existentes nos cronotopos e entre cronotopos; vinha também contribuir para que eu atribuisse uma conotação forte e problematizadora ao que se entende por *diálogo*, tanto no sentido freireano, quanto no bakhtiniano.

É neste ponto que cabe trazer à tona, ainda, o conceito de semiosfera, entendendo-se que é dentro de uma perspectiva contemporânea que nos pode interessar repensar a proposta freireana em sua fertilidade transformadora. Lotman (2005, p. 206) refere-se nestes termos – que à sua maneira remetem à forma com que tanto Freire quanto Bakhtin aludem ao diálogo – à necessidade de se levar em consideração a existência da semiosfera:

“Podemos hoje sugerir que, na verdade, de forma clara e funcional, os sistemas monosemânticos não existem isoladamente. Sua articulação condiciona-se à necessidade heurística. Nenhum sistema, tomado isoladamente, é de fato efetivo. Eles só funcionam imersos dentro de um contínuo semiótico específico, preenchido com modelos semióticos multivariantes situados numa sequência de níveis hierárquicos”. (tradução minha)

comunidade interétnica de comunicação e de argumentação, e que pressuponha relações dialógicas democráticas – pelo menos na intenção do pólo dominante – mesmo assim o diálogo estará comprometido pelas regras do discurso hegemônico”. Trato em mais detalhe das questões relativas à etnicidade em Martins (2009; 2011).

Para Lotman (2005, p. 210 e 212), uma das características da semiosfera reside na existência de uma zona de fronteira (“boundary”, “border”), tendo esta fronteira, como uma de suas funções, a de agir “[...] como limitação da penetração, filtragem e processamento do externo no interno”. Nessa medida, a fronteira é definida como “[...] um mecanismo bilíngue que transfere as comunicações externas na linguagem interna da semiosfera, e vice-versa” (tradução minha). Outra função da fronteira – que o autor trata de forma bastante ampla, tanto para referir-se à fronteira da semiosfera propriamente dita, quanto para aludir a fronteiras nacionais e aos fenômenos culturais próprios das assim chamadas periferias urbanas (“outskirts”) – é aquela de ser o lugar em que se dão as acelerações:

“A fronteira tem uma outra função na semiosfera: é a área de processos semióticos acelerados, que sempre fluem de forma mais ativa na periferia dos ambientes culturais, buscando colá-los nas estruturas centrais, com vistas a deslocá-las (ou desestabilizá-las).”

Estas duas funções próprias da fronteira de toda semiosfera podem ser trazidas para nos ajudar a repensar a proposta freireana nos dias atuais. A primeira remete à existência do diálogo; a segunda, à da problematização – os dois aspectos centrais da epistemologia freireana. É fato que, em meu entender, apenas o primeiro tem recebido maior atenção – à custa do próprio empobrecimento ou simplificação da forma com que o diálogo freireano acabou sendo vulgarizado e colonizado, para usar este termo proposto por Fairclough (2001) com vistas a pensar sobre as reformulações do poder no momento contemporâneo.

4. ALGUMAS CONCLUSÕES

É possível notar que a noção de fronteira comparece aqui com diversas conotações. Primeiro, pelo próprio fato de que a pesquisa em questão foi

desenvolvida em região de fronteira, próxima ao limite em que o território brasileiro se confronta com o colombiano e o venezuelano; segundo, porque todo diálogo intercultural é um diálogo que se dá pelo cruzamento de fronteiras semióticas; terceiro, porque os cronotopos, como realidades espaço-temporais, ganham existência na medida da existência de limites, de fronteiras, de confrontações; a etnicidade, por sua vez, é fenômeno de fronteira, de confrontos interétnicos e interculturais. Ainda: pensar o diálogo em sua plenitude, tanto na linha freireana, quanto na bakhtiniana de reflexão, é pensá-lo, em conjunto com a problematização, de forma complexa e não isenta de confrontações – é pensá-lo como fenômeno de fronteiras interculturais, naquele exato sentido em que as fronteiras são lugares propícios para as transformações e para se trabalharem as acelerações.

O relato parcial de pesquisa de campo que apresentei aponta, por sua vez, para a fertilidade do trabalho com a epistemologia freireana dos temas geradores em regiões de fronteira – ali mesmo onde são propícias as acelerações que reverberem através de toda a semiosfera, de forma a deslocar as estruturas de poder presentes e desestabilizar seus pontos nucleares.

BIBLIOGRAFIA

- BAKHTIN, Mikhail (V.N. VOLOCHINOV). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1995 [1929].
- BAKHTIN, Mikhail *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas*. Brasília: MEC/SEF, 1998a.
- BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. *Parâmetros Curriculares Nacionais – Língua Portuguesa – 1º e 2º ciclos do Ensino Fundamental*. Brasília: MEC, 1998b.

- CAMERON, Deborah et al. *Researching language: issues of power and method*. London/ New York: Routledge, 1992.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- COHEN, Abner. Introduction: The lesson of ethnicity. In: COHEN, Abner (Org.). *Urban ethnicity*. New York: Routledge, 2004.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e Mudança Social*. Brasília: Editora da UNB, 2001.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- _____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- _____. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: paz e Terra, 2000.
- _____. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- LOTMAN, Juri. On the semiosphere. *Sign Systems Studies*. 33.1, 2005.
- MARTINS, M. S. C. *Oralidade, escrita e papéis sociais na infância*. São Paulo: Mercado de Letras, 2008a.
- _____. Avanços e retrocessos nas propostas de ensino de Língua Portuguesa: questões de ideologia e de poder. *Linguagem em (Dis)curso*, v. 8, p. 23-35, 2008b.
- _____. The continuum illiterate-literate and the contrast between different ethnicities. In: BAZERMAN&KRUT (Org.) *Traditions of Writing Research*. New York: Routledge, 2009.
- _____. Letramento, etnicidade e diálogo intercultural. *Revista Delta*. São Paulo: EDUC, 2011 (no prelo).
- UNIC. "Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas". Rio de Janeiro: UNIC; Cuiabá: Entrelinha, 2009.

ABSTRACT: Aiming at contributing to the reflections on differentiated indigenous education, I focus here on Brazilian educator Paulo Freire's proposal of generating themes. I bring it to the panorama of contemporary reflections concerning New Literacy Studies, as well as Bakhtinian concepts of chronotope and discourse genres. I also approximate it to the concepts of ethnicity and semiosphere so as to better envisage some gaps we need to surpass when facing the new challenges present today in the area of Applied Linguistics and Education.

KEYWORDS: Generating Themes; Literacy; Ethnicity

O ROTEIRO GERAL DE GABRIEL SOARES DE SOUSA COMO TEXTO DE RAZÃO POLÍTICA

Luiz Antônio Lindo¹

lal@usp.br

A primeira parte do *Tratado Descritivo do Brasil* de Gabriel Soares de Sousa, denominada “Roteiro Geral da Costa Brasilica”², explicita um ponto essencial da empresa portuguesa de conquista do Brasil, qual seja, o anseio por tirar o máximo proveito econômico dos recursos naturais da terra havia pouco descoberta. À medida que se deixa dirigir pela perspectiva de bom sucesso do empreendimento exploratório, o texto se insere num contexto de contornos planetários conhecido pelo nome de *Era das Navegações*, para o qual contribui com exemplos do caso brasileiro. Entretanto, como ficará cada vez mais claro no decorrer deste texto, há algo específico na sua maneira de dispor as coisas mais interessantes, algo que o autor soube traduzir ao fim de suas observações precisas, dando-lhe uma interpretação arguta. A impressão final que fica da leitura é que uma

¹ Professor do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP.

² Edição preparada por Adolfo de Varnhagen, Col. Brasiliana, vol. 117, 4ª edição, Cia. Editora Nacional/USP, 1971. O escrito é afim aos “roteiros” e “diários de navegação” marítimos da época, geralmente encomendados à marinha portuguesa, tal como o primeiro sobre o Brasil, de autoria de Pero Lopes de Sousa, aliás o capitão da frota que, em 1530, trouxe o donatário da Capitania de São Vicente e irmão daquele, Martim Afonso de Sousa. O diário de Pero foi descoberto pelo mesmo Varnhagen, que o publicou em Lisboa, em 1839, com o título de *Diário da Navegação de Pedro Lopes de Souza pela Costa do Brasil até o Rio Uruguay (de 1530 a 1532)*.

maneira de pensar exclusiva de um homem ou de um grupo de homens que agem diretamente na gestão de seus negócios à espera do lucro certo – fato que ocorreu inegavelmente –, requeria uma ordem para que os frutos obtidos não se perdessem na esfera dos interesses particulares; e que só uma ordem justa, à qual deveriam aspirar, porém não fundar, daria completude ao primeiro passo representado pelas operações mercantis. Uma coincidência de fatores que colocou lado a lado o senso de oportunidade e clarividência das autoridades e particulares em estimar corretamente os fatos, a oferta abundante de bens naturais e, por fim, a boa sorte, conferiu características próprias ao caso brasileiro, o que permitiu distingui-lo num cenário de práticas que envolviam experiências presentes e passadas, parte das quais colhidas em terras distantes da África e da Ásia, onde se desenvolvia, sob o mesmo pretexto, uma intensa atividade navegadora sob bandeira portuguesa. Desse movimento de avanço sobre territórios e mercados, conduzido sob uma bandeira nacional, Soares de Sousa participou como uma testemunha e um arauto pois, assim como viu e provou a terra, procurou vislumbrar saídas que, por seu alcance, acabariam por transcender o aspecto meramente utilitário do seu escrito. Em virtude disso, entendemos que a sua proposta mais ampla foi levar a bom termo uma forma de aconselhamento, significando que a tarefa a que ele se propunha abrangia um espaço conceitual maior que o designado pelo sentido econômico da conquista, o que pode ser apreciado a contento mediante um exame mais cuidadoso, voltado para aspectos menos evidentes no texto. A título de exemplo, destacamos dois pontos que servem de baliza para essa interpretação. O primeiro emerge da constatação da imensa disparidade por ele observada entre os bens naturais servíveis à indústria e ao comércio e a capacidade humana de os explorar. Esse fato, que parece flagrante nas descrições encontradas no *Roteiro*, haveria de ter consequências para o arranjo humano de razão e desejo em torno do qual se torna possível instaurar o convívio social apropriado ao funcionamento duma sociedade formada sob a égide da fidelização a um projeto político

assistido por um amplo processo de aculturação³. Outro ponto merecedor de atenção é o da articulação notada entre a perspectiva do observador e narrador dos fatos e a do legislador responsável pelos atos cívicos e jurídicos necessários à instauração duma ordem política, desde que este último é escolhido pelo primeiro o destinatário por excelência do que é dito de mais substancial.

A fim de esclarecer como esses pontos são tratados no *Roteiro*, vejamos alguns exemplos tirados do texto que possam nos orientar nessa tarefa. Já no próêmio, junto com a expectativa de bom sucesso alimentada pela exuberância dos recursos achados, vem a preocupação com as consequências nefastas do manejo impróprio das espécies cobiçadas e com as surpresas preparadas por uma natureza parcialmente ignota. Uma regra de bom aviso para lidar com isso diz que, para se servir do melhor, mesmo que fornecido quase graciosamente, é preciso adotar um procedimento de observação eficaz que prepare a tomada de posse e o aproveitamento da terra. Isto leva o nosso observador a palmear o terreno por onde incursiona em busca do conhecimento das suas peculiaridades. Uma vez assegurada a vantagem que se busca, o passo final será tomá-la para si e transformá-la em bem. O resultado da observação mostra-se positivo: a terra tem “as suas qualidades e estranhezas”, manifestas em “grandeza, fertilidade e outras grandes partes que tem a Bahia de Todos os Santos e demais Estados do Brasil”. As impressões gravadas nas retinas do observador levam-no, por fim, a aconselhar enfaticamente o rei de Portugal a tomar medidas para que não se descuide de tão grande potencial de enriquecimento e se repare o desmazelo instaurado desde a morte de D. João III⁴, de modo a se levarem na devida conta os “grandes merecimentos deste seu Estado..., para que lhe ponha os olhos e bafeje com o seu poder, o qual se engrandeça e estenda a felicidade, com que se

3 In “A primeira *cultura animi* ibero-americano” trato dos elementos culturais que serviram de base para a instauração da sociedade ibero-americana.

4 O livro supõe-se concluído em 1587, portanto 30 anos após a morte do rei.

engrandeceram todos os Estados que reinam debaixo de sua proteção”. A conclamação prevê que nesse reino será possível edificar “um grande império, o qual com pouca despesa ... se fará tão soberano que seja um dos Estados do mundo”. A menção à prosperidade e à felicidade possíveis, uma vez tomadas as devidas providências políticas e administrativas, não deixa dúvidas sobre quem seja o primeiro destinatário do *Roteiro*⁵ e sobre a importância disso.

A celebração das qualidades da terra embala daí por diante o ânimo do roteirista:

“É muito fértil”, “mui sadia, fresca e lavada de bons ares e regada de frescas e frias águas. Pela qual costa tem muitos, mui seguros e grandes portos, para nele entrarem grandes armadas, com muita facilidade, para as quais tem mais quantidade de madeira que nenhuma parte do mundo, e outros muitos aparelhos para se poderem fazer.” (Proêmio, pp. 39-40)

No mesmo tom prossegue ele:

“É esta província muito abastada de mantimentos de muita substância e menos trabalhos que os de Espanha. Dão-se nela muitas carnes, assim naturais dela, como das de Portugal, e maravilhosos pescados; onde se dão melhores algodões que em outra parte sabida, e muitos açúcares tão bons como na ilha da Madeira. Tem muito pau de que se fazem as tintas. Em algumas partes dela se dá trigo, cevada e vinho muito bom e, em todas, todos os frutos e sementes da Espanha, do que haverá muita qualidade, se Sua Majestade mandar prover nisso com muita instância e no descobrimento dos metais que nesta terra há, porque lhe não falta ferro, aço, cobre, ouro, esmeralda, cristal e muito salitre; e em cuja costa sai do mar todos os anos muito bom âmbar; e de todas estas e outras podiam vir todos os anos

5 Em 1587, o rei de Portugal era Filipe II de Espanha (Filipe I de Portugal), mas é possível que o soberano do tempo da redação do Proêmio seja Henrique I ou mesmo Sebastião I.

a estes reinos em tanta abundância, que se escusem os que vêm a eles dos estrangeiros, o que se pode facilitar sem Sua Majestade meter mais cabedal neste Estado que o rendimento dele nos primeiros anos...” (ib., p. 40)

E assim prossegue a tentativa de convencer a autoridade máxima do reino da necessidade de prover o Brasil com os melhores homens, equipamentos e soluções à altura do gênio político português. Na verdade, os conselhos transmitidos nessa índole constituem na ocasião uma prática subsidiária na boa administração do império. D. João III, conquanto absolutista medieval, ou talvez por isso mesmo, governara com os ouvidos atentos aos conselhos que propiciassem as melhores deliberações. Na sua chancelaria, como notou Alfredo Pimenta, “é vulgar encontrar-se a expressão ‘avendo sobre isto conselho’”⁶. Numa carta de 1534 se lê que o rei “ouve por bẽ não na (determinação) tomar sem grande consideraçam e cõselho das pessoas de que nisto devo tomar.” (ib., p. 24, *apud* Freire de Oliveira, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, I, 544). Soares de Sousa apresta, pois, o seu *Roteiro* para contribuir para as boas decisões do governante. O restante do livro dará desenvolvimento a este propósito, procurando mostrar da maneira mais precisa e objetiva as informações julgadas imprescindíveis para o cumprimento da tarefa. Na segunda parte do *Tratado*, subsequente ao *Roteiro*, tendo por subtítulo “Memorial e declaração das grandezas da Bahia de Todos os Santos, de sua fertilidade e das notáveis partes que tem”, o seu autor perseguirá o mesmo fim com mais desenvoltura, de modo a justificar plenamente o título abrangente da obra.

O quase assombro diante das potencialidades oferecidas pela natureza virgem sugere que essa riqueza estaria sendo entregue como uma dádiva. Sendo assim, os inúmeros recursos postos à disposição do homem se traduzem em benefício à medida que revelam as virtudes da própria

6 D. João III, Livraria Tavares Martins, Porto, 1936, p. 23.

natureza. Por meio dessas mesmas virtudes emergem os produtos das espécies naturais, de que se serve o homem para o seu próprio bem. É assim que, por meio da selva, se torna possível erigir o Estado do Brasil, quer dizer, o lugar de todos e não só do número limitado dos que obtêm lucro com a exploração, visto que a suposta dádiva dos recursos que propiciam os meios de viver satisfatoriamente não escolhe os seus beneficiários; pelo contrário, está dirigida a todos igualmente. Uma lição aprendida com a selva, portanto, é a da condenação do egoísmo, a partir do que se pode pensar a existência durável da coletividade humana. Se, de um lado, a selva, por sua rudeza e dimensão, parece propensa a engolfar a esfera do existir humano, dissolvendo-a na sua própria essência, por outro lado, suscita o impulso para a sua própria inclusão na esfera humana, uma vez desbravada e transformada em sítio civilizado. Isto à medida que a extensão do humano se vale da força de extensão da selva enquanto esta se manifesta na oferta de bens ou dádiva. E assim, inserido no movimento de ampliação da afinidade humana sobre o espaço potencialmente disposto para abrigar a espécie, o indivíduo se vê motivado a procurar o bem de si mesmo da maneira mais plena. Para se entender melhor o enfoque dado em geral à natureza pelos cronistas do século dezesseis, seria preciso considerar alguns pontos essenciais: primeiro, a concepção da lei natural na época, pela qual o sentimento de pertença à ordem natural impedia a cisão, comum na Modernidade, entre o eu e o coletivo, incluindo o todo representado pela natureza e sob o poder de Deus; segundo, a concordância em geral entre a intenção desses autores e os propósitos dos governos da época em promover os seus respectivos estabelecimentos políticos; terceiro, a forma como a crônica se valia tanto do testemunho de terceiros quanto da observação direta, o que colocava o seu discurso de mediação dialética junto aos vários interlocutores-receptores no plano, ao mesmo tempo, da autoridade e da ciência. Este terceiro ponto marca a historiografia cronística como um método de incorporar a palavra de outrem na sua própria.

A descrição da costa brasileira⁷ feita por Soares de Sousa começa pela bacia do rio Amazonas, chamado pelos índios de Mar Doce e reconhecido já então “como um dos maiores do mundo” (p. 43). Aos olhos do explorador, ele constitui um desafio a vencer: “Como não há coisa que se encubra aos homens que querem cometer grandes empresas, não pôde estar encoberto este rio do mar Doce ou das Amazonas ao capitão Francisco de Orellana...” (p. 44) No percurso da costa, a primeira dificuldade a vencer são as grandes distâncias; em seguida, o ermo peculiar dos trópicos, forrado de vegetação e esculpido na rocha e nas massas de água. Rios, grandes lagoas, relevos acidentados, zonas inóspitas, enfim, a própria selva vão-se desenovelando em léguas derreadoras da energia humana. Uma outra dificuldade, muito mais imprevisível que todas que a natureza é capaz de urdir, se faz companhia certa em cada jornada para dentro do desconhecido: o índio. São eles muitos, de várias nações e temperamentos, nem sempre visíveis, geralmente “atraçoados”, invariavelmente insondáveis até que o convívio permita dissipar as distâncias psicológicas e culturais que os separavam dos brancos. Outra dificuldade que se espera enfrentar são os corsários, geralmente de procedência francesa, acoitados junto às praias como lobos famintos à espreita das suas vítimas. Nesse cenário, as tentativas de colonização levadas a cabo nos primeiros tempos por particulares, e logo por donatários de terras, havia pouco incorporados ao sistema colonial⁸, suscitam nos agentes “internos” do processo

7 Como mostram os mapas da época, o Brasil consistia, então, num larga faixa de terra litorânea expandida no seu ponto médio qual uma lente plano-convexa, muito menor do que viria a ser, embora já imponente.

8 O instituto das capitânicas hereditárias é um evento robusto do Plano da Colonização do Brasil, traçado no governo de D. João III. Como informa Alfredo Pimenta, “a missão dos donatários das capitânicas consistia, de um modo geral, em levar para o Brasil, gente, gados, sementes, ferramentas de lavoura. Gente, para povoar as terras e as defender do selvagem, e conseguir a conversão deste à fé católica; sementes, para fecundar as terras; ferramentas de lavoura e gados, para as modificar. O Rei pensara em dar as terras só por uma vida. Isso não atraía capitais e homens. Transformou esse

civilizatório ibérico o desejo de conhecer a realidade, a fim de adaptar as suas ações ao meio e aos intentos perseguidos pelas autoridades constituídas. Esse conhecimento não tem por fundo a mera curiosidade, mas o necessário à implementação dos negócios e do domínio territorial, sem os quais não se ergueria o arcabouço institucional para a consolidação do reino então planejado. Os cuidados por compreender a “terra” se inserem, pois, nos planos da empresa colonial, cujo alto significado econômico e político a situa no patamar das obras concertadas para criar um “Estado”, desde a primeira forma embrionária que tomou dentro das possibilidades existentes, até o seu desenvolvimento numa sociedade nos moldes das demais sociedades ocidentais. A ordem social que dela brotou surgiu, pois, não como caricatura de Estado, mas como Estado potencialmente perfeito, dentro das possibilidades que a este fim se ofereciam. Esquecem-se os que deduzem um destino ignóbil para o Brasil, fitando com malícia tão-somente o frenesi exploratório do arranhar superficial da terra ainda virgem, que as verdadeiras primícias de nosso estabelecimento estão marcadas por momentos decisivos de ação sólida e severa, como a criação das capitanias e da governadoria geral, o que se deu já na primeira metade do século XVI. Também não se pode esquecer que os processos peculiares de administração adotados no Brasil tinham um parentesco direto com os métodos adotados à época pela Espanha a mesmo título no restante da América.

domínio em hereditário: uma espécie de feudalismo: ele tinha a suserania das terras; mas os capitães donatários tinham o seu domínio directo e útil.” (*Op. cit.*, p. 58) O prof. José Baptista de Carvalho, in *A Verdadeira História das Capitanias Hereditárias*, Ed. do autor, São Paulo, 2008, p. 63, assim define as capitanias: “Eram estruturas jurídicas, políticas, administrativas, econômicas, e não simplesmente latifúndios. Eram indivisíveis, inalienáveis e transmitidas hereditariamente. Foram concedidas pelo Rei por meio de Cartas régias que definiam as condições de sua posse e governo.” Como se sabe, passados alguns anos, em 1548, procura-se corrigir os defeitos manifestos do sistema com a introdução do Governo Geral.

Em sintonia com os criadores do Estado brasileiro, Gabriel Soares de Sousa vai fazendo o inventário dos bens que deverão constar do patrimônio material e humano. Da imensa paisagem natural destaca os maiores rios, como o Amazonas, mas também o de São Francisco, que o gentio “chamava o Pará”. Fonte inesgotável de suprimento hídrico, às suas margens viviam muitos indígenas, de cujas relações bem podia nascer um novo povo com características próprias. Dum lado do rio habitavam os caetés; do outro, tupinambás; de outra parte ainda, tapuias, tupinaés, amoipiras, ubirajaras e amazonas, além de “outro gentio (não tratando dos que comunicam com os portugueses), que se atavia com joias de ouro, de que há certas informações”. (p. 64) É importante conhecer a navegabilidade daquelas imensas massas de água:

“Navega-se este rio com caravelões até a cachoeira, que estará da barra vinte léguas, pouco mais ou menos, até onde tem muitas ilhas, que o fazem espriar muito mais que na barra, por onde entram navios de cinquenta tonéis, pelo canal do sudoeste, que é mais fundo do que o do nordeste. Da barra deste rio até a primeira cachoeira há mais de 300 ilhas.” (p. 64)

Os afluentes do São Francisco, como o Sergipe, o Cotegipe e o Real, onde podem entrar navios de calado de mar aberto, estão repletos de pescado e dão em terras, como no caso do Sergipe, forradas de “grandes matas de pau-brasil” (p. 67). Desta riqueza há muita, “que com pouco trabalho se pode carregar” (p. 64). Medições mais ou menos precisas da vazão, oportunidades de acesso e aproveitamento, condições sazonais de uso, todas essas informações vão sendo registradas em torno dos grandes monumentos naturais, pois certamente farão a diferença na hora da posse e do aproveitamento econômico.

Ao passar os olhos pela geografia, Soares de Sousa dirige invariavelmente sua atenção ao potencial produtivo da terra e das águas, do que existe e do que poderá vir a existir mercê do engenho humano em

descobrir grandes lucros e explorações a baixo custo. O grosso de seus interlocutores, à parte o mais alto e o sacerdócio, é formado de homens de empresa, capitães hereditários e agentes forais e militares encarregados de dar combate aos índios e aos estrangeiros porventura topados durante o avanço pela posse definitiva da terra.

Nos indígenas ele se detém à medida que as informações colhidas permitem mostrar os imprevistos do seu comportamento ora mais arreadio, ora mais amistoso. Alguns capítulos lhes são especialmente dedicados. No xxxii, por exemplo, os aimorés merecem atenção por representarem um obstáculo à colonização. Diz Soares de Sousa acerca deles que “tanto têm feito a esta capitania dos Ilhéus”, povoada antes por tupiniquins, “as quais a despovoaram por medo destes brutos, e se foram viver no sertão” (p. 78). Somos informados de que os aimorés descendiam dos tapuias,

“dos quais nos tempos de atrás se ausentaram certos casais, e foram-se para uma serras mui ásperas, fugindo a um desbarate, em que os puseram seus contrários, onde residiram muitos anos sem verem outra gente; e os que destes descenderam, vieram a perder a linguagem e fizeram outra nova que se não entende de nenhuma outra nação do gentio de todo este Estado do Brasil” (pp. 78-79).

A interessante digressão sobre os aimorés e suas desavenças com outras tribos nos permite conhecer pormenores preciosos sobre o seu modo de vida, como a prática do canibalismo com fim alimentar e o emprego das manobras traiçoeiras nos combates e assaltos. Mas o maior mal de que se fazem culpados consiste no causarem interrupção nos empreendimentos:

“A Capitania de Porto Seguro e dos Ilhéus, denuncia o cronista, estão destruídas e quase despovoadas com o temor destes bárbaros, cujos engenhos não lavram açúcar por lhe terem morto todos os escravos e gente deles, e a das mais fazendas, e os que escaparam das suas mãos lhes tomaram tamanho medo, que, em dizendo aimorés,

despejam as fazendas, e cada um trabalha por se pôr em salvo, o que também fazem os homens brancos, dos quais têm morto estes alarves de vinte e cinco anos a esta parte, que esta praga persegue estas duas capitâneas, mais de trezentos homens portugueses e de três mil escravos.” (pp. 80-81)

A conclusão a que chegou Soares de Sousa, no que era certamente apoiado por muitos, é que não restava remédio senão “destruir estes alarves” se se quisesse fazer prosperar as “fazendas da Bahia” (p. 80). Os pormenores acerca do indígena contidos no *Roteiro* fazem ver quão grande haveria de ser o seu papel na empresa econômica e social. Tendo em vista a força condicionante dos princípios da lei natural incutidos na lei e na jurisprudência da colônia, toda e qualquer organização do trabalho levada a cabo pelos colonos brancos teria de levar em conta o estatuto atribuído ao autóctone de indivíduo humano criado por Deus e naquelas terras supostamente instalado para servir aos seus desígnios insondáveis. Desse modo, o índio passa a contar como um dado não só da natureza, mas também da realidade social, o qual deve ser assimilado para pôr-se juntamente com os demais na busca da melhor forma de vida. O índio se apresenta por isso como um amortecedor dos ímpetos voluptuários da empresa comercial, visto que esta não pode, em tese, passar por cima do *habitus* do homem indígena que não ofereça risco à preservação da comunidade. Obrigada a levar em conta essa inércia da tradição e da autoridade humana do índio, a conquista deve compor-se com o que se lhe depara a realidade política, isto é, as coisas devem caminhar num ritmo menos pressuroso do que podiam prever os planos empresariais. Somente seguindo os princípios da lei natural, os europeus do século XVI podem esperar participar dos resultados da sua conquista da América. Para conquistar, é necessário ser conquistado.

As sabidamente constantes disputas territoriais entre os indígenas explicava que o contato com eles variasse de uma região para outra. Os tupiniquins (cap. XXXIX), ocupantes da costa desde “o rio de Camamu

até o rio de Cricaré” (p. 87), viam-se na altura acoçados por rivais, quais sejam os tupinambás, “que os apertaram por uma banda”, e os aimorés, “que os ofendiam por outra”. No passado recente foram esses índios os primeiros contatos dos brancos que aportaram em Porto Seguro, Ilhéus e Espírito Santo, com os quais travaram “grandes guerras”. Com o tempo, porém, “vieram a fazer pazes, que se cumpriram e guardaram bem de parte a parte, e de então para agora foram os tupiniquins muito fiéis e verdadeiros aos portugueses.” (p. 88)

Os goitacases (cap. XLV), notados sobretudo pelos “danos que fizeram aos povoadores do Espírito Santo e aos da Paraíba” (p. 95), tinham forte inimizade pelos papanases, os quais, em resultado de “guerra cruel”, foram empurrados a viver no sertão. Resistiram-lhes os tupiniquins, que continuavam a pelear e matar, constantemente. Dos papanases registra-se o costume de dormirem no chão, sobre folhas, “como os goitacases”, não se ocuparem de lavouras, mas de caça e pesca, e possuírem regras precisas sobre os agravos de crimes cometidos por congêneres da tribo (cap. XLVI).

Os tamoios, notabilizados por auxiliarem os franceses na sua tomada provisória do Rio de Janeiro, ocupavam originariamente ampla área da costa fluminense, tendo ido viver no sertão, após a vitória portuguesa infligida aos gálicos. Eram contrários a todas as tribos, salvo à dos tupinambás, de que eram afins nas “gentilidades, vida e costumes”.

As ininterruptas correrias a que as disputas tribais submetiam os índios não podiam passar despercebidas a Soares de Sousa, que aparentemente estava menos curioso que atento às consequências desse movimento para o estabelecimento colonial.

As localidades em poder dos colonos merecem menção especial, a começar da Bahia, povoada por Francisco Pereira Coutinho, que quem quiser saber quem foi “leia os livros da Índia, e sabê-lo-á” (p. 73). Esta capitania ia da Ponta do Padrão até o Rio de São Francisco, ao longo do mar, além de entrar por terra seguindo-lhe os recôncavos. Pereira Couti-

nho povoou-a em pessoa, fazendo-se acompanhar de moradores casados e solteiros. (p. 73) Do Rio de Janeiro as primeiras impressões falam à imaginação: “É tamanha coisa o Rio de Janeiro da boca para dentro, que nos obriga a gastar o tempo em o declarar neste lugar, para que se veja como é capaz de se fazer mais conta dele do que se faz.” (p. 100) Soares de Sousa se detém a contar como ali se travou o duelo formidável entre portugueses e franceses, de que resultou, uma vez vitoriosos os primeiros, o empenho em edificar uma cidade “que se chamasse de São Sebastião”, epíteto que faz alusão ao jovem rei português morto em batalha. (p. 105) Para a guerra os portugueses arregimentaram ajuda de várias tribos indígenas e muitos reinóis, domiciliados de São Vicente à Bahia, além de escravos. Os franceses, encastelados na cidade, guarnecidos atrás de fortalezas e barricadas, tendo ao seu lado os tamoios, resistiram quanto puderam aos assaltos dos portugueses. Cessado o embate, a fortificação do Rio pelas autoridades vencedoras se fez levantando “muros de taipas com suas torres”, providos de “artilharia necessária”. Seguiu-se a construção de várias igrejas, uma Casa de Misericórdia e hospital, um mosteiro jesuítico junto ao colégio onde curiosamente se informa que era ministrado o ensino de latim, sustentado por subsídios oficiais de dois mil cruzados anuais. Na ocasião em que escrevia, Soares de Sousa sugere a maneira como se deveria enxergar a vocação da cidade:

“Neste Rio de Janeiro, se podem fazer muitos engenhos por ter terras e águas para isso, no qual se dão as vacas muito bem, e todo o gado de Espanha; onde se dá trigo, cevada, vinho, marmelos, romãs, figos e todas as frutas de espinho; e muito farto de pescado e marisco, e de todos os mantimentos que se dão na costa do Brasil...”
(p. 108)

Vale notar que, após a refrega que decidiu a posse sobre o território, vem a preocupação em demarcar o novo reduto civil e militar com as obras e instituições que não deixem dúvida sobre a identidade de seus

edificadores. A par disso, cumpre atentar para a indústria e a lavoura preferencial com as quais se pensa dotar a cidade afinal conquistada, remodelando-a como paisagem evocativa da metrópole, com engenhos de açúcar cercados de roças atrevidamente ocupadas com vacas de Espanha, onde se plantam o trigo, a cevada, se faz o vinho etc., tal como ali se lê. Ao se compararem os elementos que nesse trecho compõem esta paisagem lusitana com os levantados no “Memorial” da segunda parte do livro, quando se desfia um copioso vocabulário americanista, percebe-se melhor como pode variar a descrição da realidade por Soares de Sousa. A lição a tomar seria que a oscilação entre ser luso e ser brasileiro alcança poucos graus de amplitude em certos focos civilizatórios, devendo ser isto levado em conta na análise da identificação cultural e do sentido da aculturação promovida pelos peninsulares. Entendemos que a proximidade em questão não se deve exatamente ao fato de haver nesses lugares uma concentração de colonizadores portugueses natos, o que sem dúvida aplaina as diferenças, mas à circunstância de o ser português não significar ser muito diferente do ser brasileiro, enquanto “*um outro*” no sentido forte do termo. O ser português não consistia em o ser numa instância incondicional, mas em o ser relativamente a “*um outro*”, à medida que comportava ver estender-se a sua essência genérica por margens do ser que resvalavam nas marcas de identidade do também brasileiro ou africano ou asiático, estatutos estes possíveis, adquiridos ou reforçados e tornados manifestos durante as suas peregrinações pelo vasto globo terrestre, mercê da miscigenação física e social que daí procedeu. Essas características do português, em particular o seu modo de viver a europeidade, acarretou no Novo Mundo ser ele algo mais do que a sua tradição cultural determinava e algo menos do que o seu orgulho porventura reclamava.

A capitania de São Vicente e a vila de São Paulo são descritas, destacando-se o papel nelas desempenhado pelos seus primeiros povoadores e pelos padres da Companhia de Jesus, cuja missão era doutrinar sobre “quatro aldeias de índios forros cristãos”. (p. III) Um aspecto destacado

são os “dois ou três engenhos de açúcar” que ali funcionavam um tanto modestamente, pois faziam “pouco açúcar, por não irem lá navios que os tragam”. Por outro lado, sobressai o seu povoador principal, Martim Afonso de Sousa, “cuja fidalguia e esforço é tão notório a todos”, desde que liderara grandes empresas na Índia, como capitão-mor do mar e depois governador. O empreendedorismo de Martim Afonso salta à vista, mas é, antes, a sua percepção da perspectiva promissora de sua capitania que o faz especial. O empenho em lançar do nada os alicerces duma comunidade e de fazê-la distinta das demais, dando-lhe um destino e uma missão particulares, à medida que soube aproveitar o seu isolamento para a conformar à própria sorte, situa o empreendimento nos marcos da busca e formação da nacionalidade.

Soares de Sousa conta que Martim Afonso “determinou de ir povoar em pessoa (a capitania), para o que fez prestes uma frota de navios, que proveu de mantimentos e munições de guerra como convinha; na qual embarcou muitos moradores casados que o acompanhavam, com os quais se partiu do porto de Lisboa, donde começou a fazer sua viagem...” (p. 111).

A vila assim criada por ele “foi povoada de muita e honrada gente que nesta armada foi, a qual assentou numa ilha, donde lançou os guaianases, que é o gentio que a possuía e senhoreava aquela costa até contestarem com os tamoios; a qual vila floresceu muito nestes primeiros anos, por ela ser a primeira em que se fez açúcar na costa do Brasil.” (p. 112)

O irmão de Martim Afonso, Pedro Lopes, teve para si a capitania adjacente de Santo Amaro, descortinada desde o esteiro de Santos, a qual foi povoada pelo filho primogênito de Martim Afonso, Pero Lopes de Sousa, que também herdou, à morte do pai, a de São Vicente. Pero também “foi povoar em pessoa” o seu domínio e “fez para o poder fazer uma frota de navios em que se embarcou com muitos moradores...” (p. 114). Cumprindo-se a regra hereditária da família, à sua morte sucedeu-lhe o filho, Lopo de Sousa.

Soares de Sousa prezava bem o clima e as terras das capitânicas de São Vicente e de Santo Amaro, onde “são os ares frios e temperados, como na Espanha, cuja terra é mui sadia e de frescas e delgadas águas, em as quais se dá o açúcar muito bem, e se dá trigo e cevada, do que se não usa na terra por os mantimentos dela serem muito bons e facilísimos de granjear, de que os moradores são mui abastados e de muito pescado e marisco, onde se dão tamanhas ostras que têm a casca maior que um palmo, e algumas muito façanhosas (...) Tem esta capitania muita caça de porcos e tamanhos, que os esfolam para fazerem botas e couros de cadeiras.” (p. 114)

O gentio descrito com preponderância nesta parte eram os guaianases, fronteiros aos tamoios, ao norte, e aos carijós, ao sul. A rivalidade intensa entre os grupos fazia que se matassem “uns aos outros cruelmente”. Os guaianases são retratados como dignos de consideração, por não serem “maliciosos, nem refalsados, antes simples e bem acondicionados, e facilimos de crer em qualquer coisa”. (p. 115) Trata-se de “gente de pouco trabalho, muito molar, não usam entre si lavoura, vivem de caça que matam e peixe que tomam nos rios, e das frutas silvestres que o mato dá; são grandes flecheiros e inimigos de carne humana” (p. 115)

A avaliação por dois traços contraditórios, o de darem boa companhia aos brancos, por um lado, e serem “gente folgazã de natureza”, por outro, torna esses índios próprios para a convivência, porém impróprios para o trabalho. Para Soares de Sousa sabemos quanto devia pesar negativamente a indolência. Sabemos também que os argumentos em prol da proteção dos indígenas pelos eclesiásticos, os seus primeiros advogados junto às autoridades políticas, dependiam duma avaliação positiva no quesito caráter. Por esse critério, os guaianases do litoral paulista certamente foram bem vistos.

Rumando para o sul, até Cananeia, encontravam-se os carijós, povo retratado como “doméstico, pouco belicoso, de boa razão; segundo seu costume, não come carne humana, nem mata homens brancos que com eles vão resgatar, sustentam-se de caça e peixe que matam, e de suas la-

vouras que fazem, onde plantam mandioca e legumes como os tamoios e tupiniquins”. (p. 119) À proporção que vão ficando distantes os centros do estabelecimento português, a descrição se faz mais rala de convencimentos e propensa à mera observação exterior. No sul do Brasil e além, na zona do rio da Prata, há pouco a dizer que não possa servir de mais proveito a um cronista com outro ponto de vista. Eis como Soares de Sousa se refere ao rio da Prata:

“Nem de sua grandeza não temos que dizer neste lugar, porque é tão nomeado que se não pode tratar dele sem grandes informações, do muito que se pode dizer dos seus recôncavos, ilha, rios que nele se metem, fertilidades da terra e povoações que por ele acima têm feito os castelhanos que escaparam da armada que nele se perdeu há muitos anos, os quais se casaram com as índias da terra, de que nasceram grande multidão de mestiços, que agora têm povoado muitos lugares...” (p.123)

A presença dos “castelhanos” e seus mestiços, reconhecível em denominações geográficas como “os Castilhos”, e os “Baixos de Castelhanos”, constitui um empecilho para o avanço da nacionalidade luso-brasileira, conquanto nada exista na natureza que opere uma solução de continuidade.

O Roteiro termina quando Soares atinge a “ponta de terra do Marco”, “baixa e pouco proveitosa”. Chega, assim, aos confins do que é aproveitável e oportuno à colonização portuguesa em termos materiais. Como ele mesmo diz, “nesta ponta de Marco se acaba a demarcação da coroa de Portugal nesta costa do Brasil”. (p. 124)

1. QUE FAZER COM AS INFORMAÇÕES?

A massa de informações coletada por Soares de Sousa e reunida no *Roteiro* justifica-se por se supor que contribua para as deliberações tomadas

pelo seu destinatário situado acima de todos: o governante. Nesse sentido, o texto não visa a servir como material de leitura para alimentar uma discussão difusa dos problemas da colonização. Seu pressuposto é o de auxiliar na tomada de decisões por autoridades reunidas em torno do rei. O autor espera que os bons motivos oferecidos pelas riquezas da terra americana havia pouco descoberta, assim como são apresentados e classificados, se convertam em diretrizes administrativas emanadas do poder central. A alternativa possível, que seria visar a constituir um governo autônomo apto a promulgar aquelas diretrizes, cingindo-as aos interesses particulares dos grupos de frente da ação colonizadora, é descartada por Soares de Sousa. Sua escolha pela legalidade que tinha por eixo o rei enquanto agente central da ordem legal mais plena e compreensiva está em harmonia, aliás, com a adotada na maioria dos centros ibero-americanos da época, em que pesem as discrepâncias determinadas pelas circunstâncias locais. Com o texto de Soares de Sousa está-se diante do que ocorreu substancialmente, em matéria de prática administrativa, durante o primeiro século, a saber, o desenvolvimento das relações entre, de um lado, colonos proprietários, sumariados na pessoa do *encomendero*, de que o conquistador do México, Cortés, fez-se o exemplo mais acabado do período, e o poder central, representado pelo rei e pelo sistema oficial de organização⁹.

Aos olhos de Soares de Sousa, assim como de várias outras personagens, trata-se de promover a exploração em nome duma ordem legal constituída como sistema estatal. Sua posição a respeito dessa matéria leva-o a insistir para que as instâncias do Estado já em funcionamento, por meio dos institutos das capitânias e dos órgãos administrativos e judiciais espalhados pelas jurisdições recentemente criadas, recebam a intervenção

9 Ver a respeito Charles Gibson, *Spain in America*, Harper & Row, N. York, 1966. Acrescente-se que o terceiro interessado nessas relações, a Igreja, embora decisiva no contexto que se criou, não será considerada aqui, em vista do que sugere o *Roteiro* e seu fulcro, ou seja, o laicato colonial.

decisiva do poder central, a fim de que o desenho político do poder sobre o vasto território se dê estritamente sob as linhas traçadas pela intenção real. Indícios desse modo de pensar se encontram por todo o texto. Num certo momento, ele se queixa de que “os reis passados tanto se descuidaram” do conjunto do Brasil, o qual “está muito desamparado depois que el-rei D. João III passou desta vida para a eterna, o qual principiou com tanto zelo”¹⁰ (proêmio).

Em seguida ao rei, os homens com mais peso na destinação do *Relato* incluem donatários, capitães, oficiais administrativos e judiciários com funções no sistema colonial¹¹. D. João III está acima de todos não só em virtude do cargo que ocupara, mas também por ter sabido dirigir os passos da empresa colonial rumo à implantação dum Estado. Objetivamente, a grandeza desse monarca está em conceber a união do Brasil e de Portugal numa única estrutura estatal, o que implicou conferir ao exercício do poder real uma maior complexidade. A nova terra americana passa a gozar do *status* de parte ativa do complexo estatal lusitano, o que lhe reforçou a tendência a institucionalizar e organizar por conta própria o espaço público do poder, ainda não reconhecido plenamente

10 Após a morte desse monarca, em 1557, sucedeu-o D. Sebastião. Com a morte prematura deste, Portugal deslizou rapidamente para o domínio espanhol, o que fez ainda mais improvável cumprir-se a recomendação de nosso autor. D. João III tomou medidas decisivas para consolidar o poder português no Brasil, como a divisão do território por capitanias e a instalação do poder central em 1548. É opinião abalizada afirmar que, por suas mãos, o Brasil entrou a representar a parte mais importante do império português de ultramar.

11 Esta ordem de preferência condiz com o prescrito nas *Leyes de Indias* baixadas pela realaleza espanhola para a América hispânica. Na *Recopilación de las Leyes de los reinos de las Indias*, lib. VI, tít. VIII, ley V, se lê: “Mandamos, y repetidamente encargamos a todos los que en las Indias tienen facultad de encomendar, que en esto procedan con toda justificación, teniendo especial cuidado de preferir a los que hubiese de mayores méritos y servicios, y de estos a los descendientes de primeros descubridores, pacificadores, pobladores y vecinos mas antiguos, que mejor y con mas fidelidad hayan servido en las ocasiones de nuestro real servicio...” (Madri, 1841, p. 254)

na organização política lusitana, na altura definida por formas parafedais de identificação do público com o privado. A redução drástica da inferioridade intrínseca do Brasil, obtida com essa medida, significou valorizar a sociedade em face do Estado, o que marcará daí por diante a trajetória do país como a de uma nação destinada a se fazer por si mesma, a partir das artes de sua gente e dos recursos naturais colocados a sua disposição. Acreditamos que uma investigação sobre as peculiaridades do desenvolvimento ulterior, nos aspectos social e econômico, poderá ser feita levando-se em conta esse fato. O importante a assinalar é que essa forma de Estado em que o poder se acha dividido entre um detentor do poder político, dum lado, e um corpo político que faculta o exercício do poder, de outro, está implícita na solução que reuniu Portugal e o Brasil num mesmo reino. Podemos dizer que a presença do Brasil na equação tornou essa estrutura sujeita às alterações reclamadas pela parte que ascendia potencialmente ao centro do poder, ou seja, o Brasil. O resultado final, em termos concretos, apontava para a dissolução dos elos de dependência mútua. À medida que houvesse o desenvolvimento da civilização do Novo Mundo, a preservação do *status quo* que conferia a um monarca absoluto o exercício do poder, como era o caso de Portugal, e a sua tradição de casa real, passaria a depender cada vez mais da habilidade e do discernimento dos responsáveis pela manutenção da ordem estatal. A ruptura formal e definitiva desse estado de coisas, como se sabe, ocorreria séculos mais tarde.

Para Soares de Sousa, o rei era o responsável máximo pelas decisões capazes de mudar os rumos da vida na colônia. A posição do rei nessas decisões fornece o motivo pelo qual uma descrição dos fatos concernentes ao potencial econômico da terra adquire o seu sentido pleno. A mera existência dos recursos não se compara ao poder de decidir sobre eles. Se não fossem colocados nas mãos certas, isto é, de uma sociedade reunida por um propósito comum, eles serviriam tanto como vinham servindo aos índios, que, como amiúde se lê, mais faziam parte da paisagem do

que a modificavam e dominavam em benefício de sua grei. O mesmo nos é dito sobre os particulares exclusivamente devotados aos seus negócios privados. Quanto aos donatários, apesar da importância de suas ações no aproveitamento racional dos recursos, o domínio que exerciam sobre os territórios servia antes para mostrar a sua capacidade política. Para que as limitações fossem superadas, seria necessário, portanto, que todos rompessem o teto de suas respectivas jurisdições e microcosmos para deixar entrar a luz da unidade e da legalidade irradiada pelo estado idealizado por D. João III.

Ao tratar com clareza esses marcos da situação política na altura, Soares de Sousa põe o *Roteiro* a serviço da maior obra do rei, que no seu entender é a edificação da ordem estatal no território brasileiro. Ele observa que as grandes extensões e oportunidades oferecidas apontam para a formação de núcleos de socialização organizados em torno dos negócios geridos por particulares. Esses núcleos, separados entre si, supõem o desenvolvimento duma administração própria, tal como decorreria fatalmente do modelo das capitanias hereditárias no dia em que a fidelidade ao rei, observada nos primeiros donatários e responsável pela preservação do interesse comum, deixasse de existir. E assim, como para fazer face a essa tendência, das capitanias se passou necessariamente ao Governo Geral. Era preciso implantar definitivamente sobre a sociedade brasileira a ordem jurídica que emana do Estado e do seu poder agregativo. Este seria o único caminho para evitar que a anomia tomasse conta do conjunto do território, seguida do seu esfacelamento em núcleos sociais independentes, à maneira do que ocorrera nos tempos da ocupação árabe da Península com as chamadas *taifas*.

A tarefa de instituir e consolidar o Estado brasileiro competia ao rei, porque era ele o ator principal e único no exercício da soberania. Quando D. João III resolveu instaurar um Estado com amplidão ultramarina, estreitando os laços entre o Brasil e Portugal, só lhe restava fazê-lo dando-lhe a forma parafeudal de monarquia absoluta, de regra. Ao mesmo

tempo, o fato de ele não estar a tal obrigado não implicava a possibilidade da criação autônoma dum Estado brasileiro por brasileiros ou residentes no Brasil. Se isto dá ao país um papel secundário na função de gerir o Estado, por outro lado revela quanto lhe foi proveitosa a decisão tomada pelo soberano. A subalternidade política brasileira foi compreendida na sua justa medida por Soares de Sousa, tendo a sua consciência desse fato contribuído para emprestar ao relato o caráter de documento ilustrativo do funcionamento das primeiras formas políticas e sociais brasileiras, bem como das questões que estavam sendo debatidas.

O texto mostra particularmente como a governança do Brasil dos inícios foi encarada pelo poder central sob a óptica do patrocínio estatal e do ordenamento legal que lhe correspondia. Pela preocupação em destacar os aspectos da realidade condizentes com o objetivo de orientar decisões, podemos traçar um paralelo entre o documento e os desígnios civilizatórios traçados pelas autoridades metropolitanas. Sua visão se situa, pois, no plano do discurso motivador, elaborado por um particular com consciência cívica, sabedor de que não lhe cabe decidir sobre os rumos da colônia, conquanto, por seu comprometimento e prudência, reserve-se o direito de iluminar com informações precisas o caminho que supõe que deva ser trilhado. O relato tende, portanto, a servir de subsídio para a elaboração dum outro discurso, qual seja, o realizado pela autoridade máxima do soberano, na forma de disposições a serem seguidas por todos os cidadãos. O soberano é reconhecido, assim, como aquele que tem condições de transmitir, por meio de seu discurso autorizado, a lei, a fim de prover as bases da cidadania ou poder constituído com regras definidas de alcance geral. O mérito consciente do *Roteiro* está em propiciar elementos substanciais para a ideação do estado luso-brasileiro da época, no momento em que se cogita tornar o Brasil o maior expoente do império português afora Portugal.

2. ABUNDÂNCIA E RACIONALIDADE

A jurisprudência seguida na criação do Estado luso-brasileiro valeu-se da preexistência de forma estatal concebida segundo os princípios do Estado português, os quais foram aplicados na sua reprodução sob novas circunstâncias. Isto quer dizer que uma teoria do Estado previamente posta em funcionamento se prestava a servir de modelo para se obter um resultado certo, isto é, pouco sujeito a errar quanto à natureza dos fatos tomados em consideração, como requerem as boas obras de sabedoria prática. À apresentação desses fatos num relato coerente, tendo em vista o interesse em munir de informações precisas as autoridades portuguesas, dedicou-se Soares de Sousa, entre outros. Ao fazê-lo, ele sabia que estava contribuindo para dar eficácia à doutrina política da qual se serviu D. João III para a criação do estado luso-brasileiro. Mas se o texto, por sua disposição utilitária, atinge seus objetivos declarados de auxiliar na solução de problemas práticos da maior importância, por outro lado ele revela pormenores da realidade observada que haveriam de interferir no manejo dos bens econômicos colocados no centro das expectativas mercantis então acalentadas.

O problema em vista gira em torno do volume de recursos colocado à disposição dos agentes econômicos. Por um lado, o esforço da navegação se justificava pela expectativa de obter lucros com a exploração de bens naturais, o que pressupunha satisfazer a escassez de bens entre aqueles que os demandavam. Por outro lado, em contraste com isso, vinha a constatação, feita por Soares de Sousa e por outros cronistas da época, de que o potencial de fornecimento desses bens pela natureza americana não só podia satisfazer a demanda, mas também estava acima do demandado. Essa constatação redundou num *topos* da cultura material americana subsequente, passando a constar como uma referência para se pensar a relação do homem com a natureza. Do ponto de vista que nos interessa analisar aqui, a questão pode ser colocada da seguinte maneira: quanto

mais sabe que a terra promete render, mais predisposto se vê o conquistador a empreender a conquista. Desde que o prato da balança de custo-benefício da empresa como um todo pende para o benefício, conclui-se que a vinda dos colonos empreendedores passou a obedecer a um cálculo em torno dos riscos e das vantagens, o qual era feito com maior cuidado por aqueles que ocupavam os postos avançados da conquista. À medida que as notícias sobre o Novo Mundo permitiam esboçar uma planilha que continham os dados mais relevantes para se avaliar o conjunto e determinar os objetivos, o risco da “aventura” ia-se apagando na imaginação para dar lugar aos prognósticos feitos à vista das informações disponíveis. As dúvidas da incerteza preliminar à partida de casa rumo ao assenhoreamento dos bens, traduzidas em angústia e, portanto, mergulhadas na irracionalidade, dão lugar à confiança na consecução da ação até o seu fim, visto que esta passa a ser executada sob a égide do desejo assistido pela razão. Assim, a irracionalidade inicial, devida à relativa ignorância dos dados concretos, é confrontada com a racionalidade obtida mercê do progressivo conhecimento dos mesmos dados. Pode-se dizer que a própria natureza, aliada à capacidade racional humana de escolher os fins e identificar os meios de atingi-los, suprem a racionalidade, ou seja, são a fonte dos juízos prudentiais formados em torno do empreendimento como um todo. Tendo em vista o que sugerem os relatos e registros disponíveis, além do que se sabe hoje, pode-se, assim, afirmar que a empresa colonizadora no Brasil dos primeiros tempos teve caráter eminentemente racional.

A racionalidade implícita na forma como os primeiros agentes da conquista se lançaram à exploração da natureza americana se mostra primeiramente no reconhecimento e na adaptação que fizeram dos meios necessários para chegar aos fins propostos. As crônicas da época contam como uma série de novos hábitos foram incorporados à existência dos empreendedores, visando a garantir a sobrevivência e a busca de riquezas. Aprenderam eles as técnicas de cultivo e a preparação de alimentos com

os indígenas, investigaram a flora e a fauna inusitadas e não só tiraram proveito das suas qualidades, como também tomaram empréstimos às línguas indígenas para designar as coisas que os cercavam. Os colonos agiram como quem faz uma escolha e trata de alcançar os seus objetivos da melhor maneira, ou seja, de modo coerente. E contra os obstáculos que se levantavam ao seu avanço, ao fim e ao cabo tiveram a seu favor o meio ambiente. Esse fato se traduziu num aumento do índice de bom sucesso da sua ação. Entre o indivíduo possuidor e a natureza possuída surge, assim, uma estratégia humana específica de busca do fim almejado mediante um aprendizado sobre os meios adequados para tal. Os exploradores mais habilitados, enquanto agentes econômicos com uma experiência prévia, veem-se, assim, obrigados a modificar seu comportamento, a ponto de se mostrarem, com o tempo, um tanto diferentes dos seus conterrâneos europeus que não tinham passado pelas mesmas situações. Assim como passam a diferir dos portugueses metropolitanos, alheios à investida sobre a selva, diferem dos aborígenes, em termos dos padrões de racionalidade que seguem. A principal razão para isso é o fato de tomarem parte nas ações econômicas voltadas para a obtenção de riqueza, empregando os meios adequados sugeridos pelas circunstâncias, o que se traduz na posse, pelos indivíduos aptos, de conteúdos cognitivos característicos, ou seja, na aquisição dum tirocínio à altura do desafio enfrentado. A diferença de hábitos e perspectivas dos envolvidos na atividade de assenhoreamento dos bens, na fase da conquista, expõe as variações nos padrões de racionalidade que podemos detectar e considerar como fatores determinantes no resultado da competição que então se instalou e dos primeiros passos rumo ao domínio político e econômico da terra. Frise-se que os métodos de raciocínio característicos dos novos senhores importaram no surgimento não duma nova racionalidade, mas numa oscilação na direção do não conformismo em face dos padrões tradicionais da Península, e numa relativa rejeição do modo de pensar característico

dos aborígenes, cujo senso lógico propriamente dito cumpriu um papel quando muito marginal no esforço da conquista.

Se assim é, o colono, em contato com a terra havia pouco descoberta, adquiriu novos hábitos de pensamento que se opunham aos hábitos tradicionais que trazia consigo. Sua mentalidade, ao ser confrontada com duas perspectivas de ação, a da subsistência, de um lado, e a do enriquecimento, de outro, devia escolher a que mais conviesse a sua própria índole, bem como a que mais se coadunasse com o que era ditado pelas circunstâncias. A dubiedade dos pontos de vista se refletiu na maneira de fazer parte da ordem econômica sedimentada pelas relações reconhecidas na prática de negócios ocidental. O *homo economicus* americano, em face do seu correlato europeu, desvia-se, como se pode julgar, dos modelos tradicionais, impelido a tal em parte pela abundância de recursos dispensada pela natureza do Novo Mundo, que assim se faz a fonte de sua estratégia de produzir riquezas. A expectativa de que o enriquecimento teria curso mais longo do que até então se suspeitava, deveria levá-lo a dedicar menos zelo à poupança e a gastar com mais confiança, apoiado em seu alavancado poder aquisitivo¹². Em termos humanos, o conhecimento adquirido na relação com o meio ambiente pródigo fortaleceu uma tendência à naturalização¹³ do novo homem americano, à qual não faltou a influência dos costumes dos povos autóctones, os quais foram em parte imitados. O movimento tendente a resolver a dubiedade de ponto de vista entre classes de colonos conformistas e não conformistas trouxe, por outro lado, certo abalo no apreço por bens intangíveis procedentes do

12 A fim de aproveitar a bonança, a Coroa (e também alguns particulares, quando possível e oportuno) instituiu um serviço arrecadador eficiente, cujas benesses chegaram até aos reinóis partícipes do butim, os quais foram eventualmente transformados em *encomenderos* peninsulares. *Vide* C. Gibson, *op. cit.*, p. 66.

13 No sentido de identificação mútua entre a terra e o homem, tal como se costuma pensar que é o caso, em se tratando do índio.

Velho Mundo, como os valores da educação recebida dos antepassados e as regras de convívio assentadas desde longa data.

3. CONCLUSÃO

Assim, pode-se concluir que a racionalidade econômica do empreendedor colonial tenha uma relação estreita com a prodigalidade da natureza americana. A possibilidade de extrair vantagens suplementares como compensação pelo esforço contém um apelo ao planejamento de ações econômicas, tendo em vista a alta probabilidade de obter êxito onde os fins perseguidos e os meios para atingi-los se combinam de maneira eficaz. É de se esperar que crenças, noções produzidas pela imaginação sob o impacto de emoções negativas, a inércia acarretada pela expectativa de fracasso, os impulsos erráticos, em suma, tudo o que se opõe ao fim almejado e à lógica de sua boa execução tenha a sua força diminuída. O campo de ação da irracionalidade se vê, pois, restringido quando a racionalidade econômica de padrão europeu, alimentada pela motivação extraordinária despertada pela visão da natureza americana, promissora em recursos, descobre que o enriquecimento está ao alcance de todos. Por outro lado, considerando-se que a esfera da ação econômica é parte da estrutura colonial e que, como vimos em Soares de Sousa, o vértice dessa estrutura se identifica com o Rei e a sua forma estatal peculiar de soberania, o lugar que cabe aos empreendedores será aquele disposto em lei. Nesse quadro, os homens que souberam discernir os meios de enriquecer e lhes deram eficácia assumiram a sua função enquanto interlocutores possíveis da principal atividade exercida na terra, os seus representantes mais abalizados junto à sede do poder. Esses homens se destacaram desde o princípio porque souberam analisar os elementos à disposição e inferir o que era determinante para extrair da natureza o que a ordem estatal pretendia converter em civilização. Não é por outra razão que uma das primeiras

vozes capazes de articular o discurso sobre a nova terra, em bases locais, produziu o que de mais acabado a convergência da razão e do desejo podia oferecer naquelas circunstâncias.

METODOLOGIA DA HISTORIOGRAFIA DE CÉSAR

Paulo Roberto Souza da Silva¹
micromegas_ufrj@yahoo.com.br

RESUMO: Um enquadramento da obra de Caio Júlio César, os *Comentários sobre a Guerra das Gálias* e a *Guerra Civil*, dentro das características do então incipiente gênero historiográfico em Roma requer um estudo comparativo tanto da metodologia da historiografia enquanto discurso científico quanto da sua apresentação enquanto gênero literário. Uma apreciação que siga os princípios e os procedimentos da retórica revela processos de justificação e veridicção apreciáveis pela moderna Semiótica. O encobrimento dos processos retóricos conduz, pela pragmática, a axiomas que se situam aquém do texto, dando a impressão de imparcialidade. Essas formações ideológicas explicam o uso da historiografia como propaganda.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia Romana; Metodologia; Caio Júlio César

0 . INTRODUÇÃO

A historiografia na Antiguidade, enquanto fenômeno literário, remete-nos a dois aspectos imediatamente: sua gênese e sua intencionalidade. Na sua gênese, a historiografia é o relato de uma pesquisa histórica e está, portanto, no fim de um processo cuja metodologia este relato traz

¹ Doutorando PPGLC-UFRJ, bolsista CAPES.

como marcas genéticas, patentes ou latentes. Sua intencionalidade, que também pode ser patente ou latente, pode ser determinada em paralelo com outros tipos de discurso concomitantes, tais como o discurso épico, o trágico, o lírico, o retórico etc.

Pela análise da narratividade, pode-se mergulhar nas camadas do texto, desvelando a retórica como eixo metodológico da historiografia antiga e, por este eixo, atar o texto a uma ideologia que o circunscreva. Este processo visa a ligar dois planos paralelos: o do texto e do contexto.

1. DIALÉTICA TEXTO-CONTEXTO

A oposição entre o plano do texto e do contexto, não se encontra, como se poderia conceber apressadamente, entre o concreto e o abstrato. Toda pesquisa histórica afirma algo que o relato historiográfico pode, por vezes, encobrir: que o dito *mundo concreto* é na verdade uma trama de códigos, por vezes concorrentes, por vezes paralelos, a que Eco chama “Campo Semântico Global” e Greimas, “Semiótica do Mundo Natural”. Eco chama atenção para a “recursividade semântica infinita”², que, invariavelmente, leva a uma “semiótica ilimitada”³, que acaba, assim, englobando toda a cultura. Tanto um autor quanto o outro deixa claro que o que se tinha por *referente extralinguístico* não existe, já que toda noção de mundo cria um significante, e automaticamente, um significado.

A oposição entre texto e contexto seria, então, entre dois códigos ou duas semióticas, a primeira sendo contida pela segunda. Mas, considerando-se as implicações de se definir **contexto** em termos científicos, preferimos considerar que a oposição se dá, de fato, entre um código, definido, pois que escrito, e um feixe de códigos em constante mutação, do qual o historiador tem apenas uma imagem.

2 Eco (1976), p 110.

3 *Idem, ibidem*, p III.

Se concebermos que a História contém a cultura — e a literatura, conseqüentemente — e a cultura contém a historiografia, fica claro a necessidade de uma ponte entre os sujeitos, o que faz a História, o que escreve e o que lê. A historiografia, enquanto prática, encontra aí o seu nicho. Para ligar estes três sujeitos concretos, a historiografia precisa se lançar pelo espaço abstrato da linguagem, criando nós de sentido. Mas a prática mostra que a denotação é um desafio tanto mais difícil quanto *menos* complexo *parece* ser. Por um lado, a historiografia se apóia numa história do discurso: todos os nós de sentido anteriormente criados pelo uso social da linguagem formam a base para toda a inovação; e o discurso histórico, enquanto visa metodologicamente à denotação, é uma inovação, ao encarar criticamente a opacidade do campo semântico.

Mas o campo semântico não está apenas repleto de ruído, mas também de forças motivadas que desviam as mensagens; estas forças são a manifestação, na linguagem, de fenômenos sociais concretos. O constante conflito que é a sociedade enquanto totalidade se reflete em ideologias concorrentes pela hegemonia no campo semântico⁴. Assim como o conflito é condição natural de todo grupo social, a contradição, isto é, a impossibilidade de uma denotação estrita, é condição fundamental de toda semiótica⁵. E uma denotação refratada é a gênese da ideologia.

2. HISTÓRIA DA HISTÓRIA

A gênese da História está numa metodologia que tem a verdade como fim⁶. Sendo a historiografia a concretização, enquanto relato, da produção de conhecimento na pesquisa histórica, o reflexo, no texto, da disposição crítica da História é ter-se a denotação como fim. A história

4 Cardoso (1988), p 84.

5 Eco (1976), p 258.

6 Aristóteles, poética IX, 2.

em Heródoto se define em uma pesquisa; e a escrita da História é a busca por recriar uma experiência. O historiador visa, então, a se apropriar de uma experiência passada e transportá-la para o leitor. A denotação, então, se define pela tentativa de recriação de uma realidade concreta por meio da linguagem.

Assim, a denotação é o exercício da função referencial da linguagem. Mas, é essencial lembrar, a referência não se dá entre um signo e o referente externo, mas entre um signo verbal e outro do Mundo Natural. Este campo é aquele espaço de signos onde todos os sujeitos devem se estabelecer para se afirmarem enquanto sujeitos conscientes e cognoscíveis. Portanto, a experiência humana é convertida em algo legível e, posteriormente, relatável. O trabalho do historiador se estabelece dentro da linguagem, apesar de fugir dela em busca do concreto, reconhece-o apenas em suas representações.

Desde sua gênese, a História, pesquisa, e a Historiografia, relato, são duas faces de uma mesma coisa. Por isso, o historiador, ao pesquisar, está consciente das coerções da linguagem e assume que lida apenas com fenômenos interpretáveis e não com fatos. Ao escrever, está consciente da necessidade de compor um texto que aponte sempre para fora de si, para a experiência concreta.

A preocupação com a qualidade do texto era, na Antiguidade, muito maior que na história positivista dos séculos XIX e XX; com ela trazia-se a certeza de que nada adiantavam os catálogos de fatos sem um ordenamento que lhes dirigisse o sentido. A mesma metodologia que dirigia a pesquisa deveria orientar o escrito. Os historiadores antigos certamente estavam tão preocupados com a veracidade do seu relato quanto os de qualquer outra época. A diferença, portanto, reside na metodologia de pesquisa e, atado a esta, no gênero de expressão. Esta diferença metodológica é o aquilo a que Cícero se refere quando descreve o trabalho do historiador:

*Efetivamente, a história está ausente da nossa literatura, (...) Com efeito, depois dos anais dos pontífices máximos (e não há nada mais aprazível do que eles), se formos até Fábio ou àquele que está sempre na tua boca: Catão, ou a Pisão, ou a Fânio ou Venônio — embora, dentre estes, sempre haja um mais vigoroso do que outro — que coisa haverá de mais pobre do que todos eles?**

Justamente a falta do método retórico – o que ele chama *ornare* – é o que desqualifica os historiadores romanos das gerações anteriores, tornando-os “pobres” (*exile*). A historiografia está, para Cícero, como um gênero, e como tal, obedece a convenções e métodos e atende a um fim. Um fim retórico, não poético.

Temos o caso de Tucídides, por exemplo. Por que o historiador incluiria discursos com requinte estilístico baseado em informações verificáveis, mas deixando claro que não se tratava de uma transcrição, mas de uma criação? A pretensão de dizer o que passa na cabeça das personagens é problema que ainda hoje ataca alguns historiadores. Mas, apesar disso, transcrever uma postura ou uma mentalidade num discurso, oferecia a possibilidade de condensar uma gama de discursos esparsos em apenas um e apresentar de maneira coesa informações fragmentárias oferecidas pelas fontes. Cada discurso descrito é, e os leitores disso deveriam saber, um arquidiscorso. Esta atitude, que o levou a ser considerado historiador-orador, é um sintoma de como o processo de disposição do texto historiográfico muito se aproxima da *dispositio* retórica.

3. METODOLOGIA RETÓRICA

Uma tentativa de contar a história precisa é aparelhar-se de um método para diferenciar o que, de fato, aconteceu do que não aconteceu — uma

7 Cícero, *De Legibus* 1, 5-6.

episteme empírica; e um gênero de expressão, uma retórica. A historio-
grafia se filia naturalmente à retórica, pois esta é o meio de se compreen-
derem os entimemas, que são o processo para se chegar a conclusões
baseadas em premissas hipotéticas: via de regra, este é o único tipo de
assertos aos quais o historiador tem acesso. Em outras palavras, como seu
objeto não se presta a um estudo exato, a história demanda os meios da
retórica para produzir um discurso científico. O silogismo hipotético é
indispensável, se se pretende mais do que apenas uma reportagem de atos.
E mais: quanto menos processos lógicos um texto histórico apresentar,
mais ele toma os subentendidos⁸; portanto, mais espaço se dá à refração
ideológica.

Quanto menos um texto descreve um acontecimento, mais ele deixa
ao contexto informar. Ora, se é a enunciação enquanto ato, que inte-
gra texto ao contexto, podemos dizer que, quanto *mais simples* um texto,
maior a força informativa depositada no seu “tipo e forma de discurso”⁹
em face da depositada no enunciado propriamente dito. O espaço semân-
tico onde se deixou de dizer algo é preenchido por um conteúdo que o
estilo nos fornece. Trata-se, na escritura, de inverter o processo de inter-
pretação, colocando-se o peso maior da informação e não no referente,
mas nas informações prévias que se supõem no leitor.

Os quatro processos canônicos da Retórica — *inuentio*, *dispositio*, *elo-
cutio* e *pronuntiatio* — dispõem-se tanto em ordem cronológica quando
em ordem de composição. O receptor só tem acesso à enunciação enun-
ciada¹⁰, mas a partir dela é capaz de entrever os processos componentes.
O entendimento desses processos é necessário para a eficiência retórica.
Eco¹¹ dispõe estes processos da seguinte forma:

8 Aristóteles, *Retórica* v, 13.

9 Bakhtin (1979), p. 28.

10 Fiorin, (2001) p. 36.

11 Eco (1976), p. 234.

RETÓRICA					
Invenção		Disposição		Elocação	
Premissas Prováveis Explícitas (retóricas)	Premissas Prováveis Ocultas (ideológicas)	Entimemas Explícitos (retóricos)	Entimemas Ocultos (ideológicos)	Esquemas Gerativos	Expressões Catacre-sizadas

A *pronunciatio* está presa às condições de recepção do texto; para o orador ele consistia em todos os processos de voz e gesto executados na tribuna. Na retórica escrita, ela estava basicamente presa a três fatores:

- As condições de circulação e distribuição do texto: isto é, o alcance efetivo do livro naquela sociedade.
- Os intertextos quase automaticamente gerados; no caso da obra historiográfica, trata-se do acesso que os mesmos leitores poderiam ter a outras fontes sobre o mesmo *narratum*.
- As coerções do gênero: isto é, tudo aquilo que já se espera de antemão de um texto historiográfico. Aqui se entende *gênero* como idioleto de corrente.¹²

Esses fatores agindo sobre a *pronunciatio* vão modular a postura do leitor diante da *elocutio*, e, principalmente, vão determinar como o leitor acompanhará os entimemas explícitos e se ele conseguirá ou não desvelar os entimemas ocultos. Pois, somente por recursos gerados na enunciação (*pronunciatio*) podem ser ativados estes entimemas. Caímos, então, no problema da hipercodificação:

O gênero historiográfico nos faz esperar, nos *Commentarii* de César, uma série de esquemas gerativos — figuras retóricas — que nos são negados. Toda a série de entimemas que nos ficam ocultos atualiza a máxima

¹² Eco (1976), p. 230.

“se uma das proposições é conhecida, não é mister enunciá-la”¹³. Esta premissa pode desenvolver uma falácia ou um silogismo hipotético:

a

Premissa maior: se uma das proposições é conhecida, não é mister enunciá-la.

Premissa menor: esta proposição é conhecida.

Conclusão: não é mister enunciá-la.

a'

Premissa maior: se uma das proposições é conhecida, não é mister enunciá-la.

Premissa menor: esta proposição não foi enunciada.

Conclusão: esta proposição *deve ser* conhecida.

a”

Premissa maior: se uma das proposições é conhecida, não é mister enunciá-la.

Premissa menor: esta proposição não foi enunciada.

Conclusão: esta proposição é conhecida.

Onde *a* é um silogismo, *a'* é um silogismo hipotético (entimema), e *a”* é uma falácia. Trata-se de uma **afirmação do consequente**, uma falácia típica descrita por:

Se A, então B. ($A \rightarrow B$)

B.

Logo, A.

Onde A = “esta proposição é conhecida” e B = “esta proposição não deve ser enunciada”.

¹³ Cf. nota 7.

Como se pode notar, dado que a Historiografia não trabalha com axiomas, mas somente com hipóteses, a modalização das conclusões é indispensável para a validade do relato. Voltamos, portanto, ao domínio da Retórica.

Ora, se consideramos a denotação o sentido primeiro que serve de base aos conotativos, estabelecemos que: 1. A determinação de qual é o sentido primeiro e de quais são os secundários é convencional. Consideramos catacrese, justamente o processo que reduz as propriedades conotativas até neutralizá-las; 2. Tal determinação convencional está em interdependência do acordo fiduciário que regula a enunciação; o gênero historiográfico propõe seu próprio acordo; conta, portanto, com esquemas denotativos — ou de diferenciação entre denotação e conotação — específicos.

4. IDEOLOGIA

O estudo das formações ideológicas não aponta para um psicologismo, um idealismo ou para uma instrumentalização referencial do texto. A ideologia não aponta para fora da linguagem; ela se estabelece entre dois planos semióticos. É Bakhtin quem esclarece:

O único sujeito da ideologia é o sujeito que se expressa e se compreende: “A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social”¹⁴

“O domínio do ideológico coincide com o domínio dos signos: são mutuamente correspondentes. Ali onde o signo se encontra, encontra-se também o ideológico. Tudo que é ideológico possui valor semiótico.”¹⁵

14 Bakhtin (1979), p 20.

15 *idem, ibidem*, p 18.

“As formas do signo são condicionadas tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece”¹⁶, por outro lado: “é inadequado postular as classes sociais e suas lutas como pertencentes à esfera de uma ‘realidade social’ prévia à sua determinação linguística”¹⁷. Ora, não existe realidade social aquém da linguagem, portanto, isenta de ideologia.

A ideologia é incompreensível se não entendemos que ela emana de sujeitos com interesses de classe, que ela se realiza enquanto signo e que ela se instala no corpo social. Pois o discurso é o fenômeno que ocorre quando um texto é colocado em circulação, integrado ao seu contexto. Para Bakhtin, as instâncias da enunciação e do enunciado nunca estiveram descoladas; portanto não há problema na análise sociológica do discurso: não há outra análise do discurso possível.

De fato, a ideologia, enquanto falsa consciência, consiste na transposição imprópria de valores de um código a outro, uma metáfora mal intencionada. Segundo Eco:

“Portanto, a retórica, nesta forma, constitui o objeto de uma semiótica da interação conversacional. O principal requisito desse tipo de interação é que as regras de conversação sejam respeitadas; e uma das mais importantes regras de interação é que sejam reconhecidas a parcialidade das premissas e suas reatividades às circunstâncias.

Existem, porém, execuções ‘aberrantes’ (embora raras) do mesmo tipo de interação regulada, que dão origem aos discursos ditos ‘ideológicos’, vale dizer, a todas as formas de propaganda oculta e de persuasão de massa, além de asserções mais ou menos ‘filosóficas’ em que, por meio de premissas prováveis que definem só uma seção parcial de um campo semântico,

16 *idem, ibidem*, p 30.

17 Cardoso (1988), p 64.

se pretende chegar a conclusões que devem ser aceitas como verdadeiras, cobrindo, assim, a natureza contraditória do Campo Semântico Global e apresentando o próprio ponto de vista como o único aceitável. Em tais casos, não é relevante que a atitude descrita seja *deliberada* e cinicamente aceita pelo emitente para enganar o destinatário, ou constitua, ao contrário, um caso de *auto-ilusão* e de parcialidade inconsciente¹⁸. (grifos do autor)

Dois pontos aqui são de destaque. Primeiro: que a falácia referencial e a ilusão de imparcialidade estão na gênese de “todas as formas de propaganda oculta”. Segundo: que a intenção ou consciência do autor acerca de tais falácias não é relevante para a análise do discurso. Portanto, o pensamento do autor só é relevante quando se reverte em *ideologia do sujeito da enunciação*. Este elemento é perfeitamente alcançável pelo estudo da *pronuntiatio*, e este é determinado pelos seus vestígios deixados na *elocutio*. Pois a enunciação é “instância linguística logicamente pressuposta pela própria existência do enunciado (que comporta seus traços e suas marcas)”¹⁹. “Subjacente ao dito há o dizer que também se manifesta”.²⁰

“Para estimular a atenção do ouvinte e convencê-lo a tirar as conclusões implícitas nas premissas propostas ou pressupostas, deve-se apresentar o discurso de maneira inédita, nutrindo-o com embelezamentos e ‘surpresas’, de modo a oferecer, pelo menos no plano expressivo, certa cota de informação fresca. Artíficos ordenados para tal escopo eram, para a retórica clássica, as FIGURAS (tropos, figuras de discurso e figuras de pensamento).”²¹

Na obra de César, é exatamente a ausência desses artifícios que garante a “surpresa”; o não estilo é também um estilo. Tanto mais eficiente quanto mais acostumado o seu esperado destinatário — os senadores e a elite romana — estivesse com esquemas retóricos canônicos. Podemos

18 Eco (1976), p. 235.

19 Greimas e Courtès, citado por Fiorin (2001), p. 36.

20 Fiorin (2001), p. 39.

21 Eco (1976), p. 235.

dizer que, abdicando das figuras de linguagem, César torna suas premissas mais aceitáveis, mas também oculta o fato de serem prováveis. No estilo se conjuga uma pretensa simplicidade ao gosto dos antigos anais romanos — a partir da qual não se daria a nenhum evento mais relevo do que a outro, com uma moralização altamente sofisticada baseada em conceitos que suportam a supremacia romana: o patriotismo, a disciplina e a fidelidade do soldado, a *humanitas* e *clementia* do general, a animosidade dos povos bárbaros e a decadência da nobreza senatorial.

O limiar entre a legítima retórica e a ideologia está justamente na ocultação dos processos lógicos. A famosa citação de Cícero deixa claro este processo:

*Mas, enquanto quis deixar pronto material para outros escreverem a História, fez talvez obra grata aos ineptos que vão querer dotá-la de excessivos ornamentos, mas desencorajou os sensatos de escrever. Nada é, realmente, mais doce, em História, do que a pura e clara brevidade.*²²

A partir do momento em que César se dispõe a contar retoricamente a história das guerras de modo que seu relato se convertesse em documento para os futuros historiadores, ele incorre em “apresentar o próprio ponto de vista como o único aceitável”. É neste aspecto que sua obra pode ser considerada ideológica. Trata-se da violação do acordo fiduciário em que subjaz toda obra retórica, inclusive a histórica: a admissão da refutação.

5. CONCLUSÃO

A gênese da Historiografia está presa à metodologia de pesquisa histórica numa relação processo/produto. Sua intenção de transmitir uma verda-

²² Cícero, Bruto, 262.

de coloca-a dentro do campo de construção de argumento da Retórica e, por estes fatores determinam-se as normas do gênero. Estes aspectos, somando-se aos processos de produção e circulação do texto historiográfico, condicionam a *pronuntiatio* da Historiografia. Pela análise do discurso podemos encontrar os vestígios da enunciação deixados na *elocutio*, o enunciado. O enunciado, visto como *elocutio*, por sua vez, presta-se a uma análise da narratividade que segue os processos gerativos de sentido que Greimas define e que se consolidam como a base da crítica semântica da enunciação.

O acompanhamento desses processos na obra de César deve nos ajudar a responder a tais perguntas: como se davam as formações ideológicas na Historiografia na Antiguidade? Em que aspectos o estilo de César se distancia das normas do gênero e como se pode relacionar o seu estilo às condições materiais da produção e circulação dos *commentarii*? Por fim, estudando as relações entre a enunciação e o enunciado poder desvelar as formações ideológicas na obra de César.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Arte Poética e Arte Retórica*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Prefácio de Roman Jakobson; apresentação de Marina Yaguello; tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira com a colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik, Carlos Henrique D. Chagas Cruz. São Paulo: HUCITEC, 1979.

CANFORA, Luciano. *Júlio César o ditador democrático*. Trad. Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Ensaaios racionalistas*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- CÉSAR, Caio Júlio. *Bellum Ciuile, A Guerra Ciuil*. Tradução introdução e notas Antonio da Silveira Mendonça. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- _____. *Comentários sobre a Guerra Gálica*. Trad, Francisco Sotero dos Reis, estudo introdutivo de Otto Maria Carpeaux. Rio de Janeiro: Ediouro, sD.
- CÉSAR. *Guerre des Gaules*. Texte établi et traduit par L. A. Constans. 5^{ème} édition. Paris: Les Belles Lettres, 1954.
- Eco, Umberto. *Tratado Geral da Semiótica*. Trad. Antônio de Pádua Dagnesi e Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo: Ática, 2001.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Sobre o sentido: ensaios semióticos*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino Português*. 2^a ed. Porto: Porto Editora, 1942.

ABSTRACT: A framework of the work of Gaius Julius Caesar, the *Commentarii de Bello Gallico and the Bellum Ciuile*, within the characteristics of the nascent historiographic genre in Rome, requires a comparative study of both the methodology of Historiography as a scientific discourse, as the submission, as a literary genre. An assessment following the principles and procedures of the rhetoric reveals processes of justification and veridiction, appreciable by modern Semiotics. The masking of the rhetorical processes leads, by the pragmatic, to axioms that are below the text, giving the impression of impartiality. These courses explain the ideological use of History as propaganda.

KEYWORDS: Roman Historiography; Methodology; Gaius Julius Caesar

***YAM SUF*, O MAR DA TRAVESSIA BÍBLICA DOS ISRAELITAS**

Manu Marcus Hubner
marcush@usp.br

RESUMO: A literatura bíblica, da qual faz parte o livro do Êxodo, está repleta de situações milagrosas, das quais faz parte o relato incrível da abertura do mar e a travessia dos israelitas, fugindo da perseguição do faraó e de seu exército. Como não existem evidências extrabíblicas de que este evento tenha ocorrido, podemos estudar o significado do nome do local, detalhes históricos, geográficos e arqueológicos, além da própria narrativa bíblica, na tentativa de obtermos um melhor entendimento deste fantástico evento.

PALAVRAS-CHAVE: Bíblia hebraica; Israel; Êxodo; Egito; Mar Vermelho

I. *YAM SUF*, O MAR DA TRAVESSIA BÍBLICA DOS ISRAELITAS

Incríveis relatos de intervenção direta divina na história da humanidade parecem fazer parte de todo o livro do Êxodo, o segundo livro do Pentateuco – os cinco primeiros livros da Bíblia Hebraica¹: a narrativa da aparição do anjo em forma de sarça ardente para Moisés (capítulos 3-4), trazendo-lhe a missão de liderar seu povo na saída do Egito; as pragas do

1 A Bíblia Hebraica, ou *Torá*, compõe-se de vinte e quatro livros, dos quais os cinco primeiros são chamados de Pentateuco, e os demais são os livros dos Profetas e os Escritos.

Egito (7:19-12:29); a saída do Egito, acompanhada pela coluna de nuvem, de dia, e a coluna de fogo, de noite (13:21-22); a abertura do mar para a travessia dos israelitas (13:17-15); o recebimento dos Dez Mandamentos no Monte Sinai – episódio em que os israelitas ouviram a voz divina (19:16-20:23); e os milagres que pareciam se repetir durante a estadia dos israelitas pelo deserto, como, por exemplo, a transformação de águas amargas em doces (15:22-25), o *maná*² e as codornizes que serviram de alimentos no deserto (16:13-36), a água surgindo da pedra (17:5-6; 8-13), e as vitórias miraculosas em batalhas (17:8-16). Em resumo, uma época agraciada com um número possivelmente sem precedentes nem paralelos de milagres.

O episódio da abertura do mar é especialmente interessante. Segundo o relato do livro do Êxodo, os Filhos de Israel saíram do Egito, após séculos de escravidão³. Após sete dias de caminhadas pelo deserto⁴, ocorreu este episódio que é um dos mais espetaculares narrados pela Bíblia hebraica: a abertura do mar e a travessia dos israelitas por entre as muralhas formadas pelas águas, através de um caminho de chão seco, e a subsequente destruição do exército egípcio devido ao retorno das águas à sua posição original.⁵

A travessia da água representa a transição entre a saída do Egito, uma terra de sofrimento, mas de fartura, para o deserto, uma terra de fome e morte potenciais. Isto só é possível por causa da intervenção divina. O faraó e o exército egípcio são destruídos, mas os israelitas são miraculosamente salvos e providos de alimento (*maná*) e água. No fim do período de quarenta anos de vagueação no deserto, mais uma vez os israelitas

2 Maná era a porção diária de alimento que caía do céu para os israelitas, conforme Dt 8:16: “Quem no deserto te fez comer Maná, que teus pais não conheceram; para te afligir e para te provar, para te fazer bem, afinal”.

3 Ex 12:41. As abreviações dos livros bíblicos seguem o padrão da Bíblia de Jerusalém.

4 Diversos estudiosos confirmam a travessia do mar pelos israelitas no sétimo dia após a saída do Egito: Deutsch (1998, p. 362); Kantor (2007, p. 77); Hahn (1996, p. 114-5).

5 A narrativa completa se encontra no capítulo 14 do livro do Êxodo.

atravessam a água (desta vez o Jordão) para a terra seca⁶. O deserto, que se encontra entre as águas do *Yam Suf* e do Jordão, parece ser um “outro mundo”, onde “tudo acontece às avessas. O pão celestial cai do céu como chuva; a água celestial não cai como chuva, mas emerge de uma rocha”.⁷

Talvez a travessia do mar seja uma metáfora para a entrada em um “outro mundo”, regido por leis distintas das nossas. Mas o fantástico relato bíblico de milagres, acima da razão humana e das leis da natureza, e a ausência total de evidências extrabíblicas de que o Êxodo e a travessia do mar tenham ocorrido, servem de combustíveis para a curiosidade dos estudiosos do assunto, cujas posições são divergentes: para Malamet (1998, p. 62), a ausência de evidências não serve como prova de que os eventos não ocorreram; para Kitchen (2006, p. 312), apesar de que não haja provas de que o Êxodo, os eventos no Sinai e a construção do Tabernáculo tenham ocorrido, estes fatos possuem uma base histórica, e correspondem a realidades conhecidas do segundo milênio a.C.; Batto (1983, p. 35), afirma que “a hipótese de que os israelitas foram libertados de seus perseguidores egípcios em algum lago, rio ou mar histórico, cujo nome vago foi preservado como ‘Mar de Juncos’, deve ser sepultada para sempre”; Prentice (1913, p. 243) acredita que a narrativa do Êxodo foi escrita centenas de anos após os eventos que esta descreve, e estes eventos representam somente tradições não confiáveis.

O décimo-quarto capítulo do Êxodo conta detalhes do evento: após a saída dos israelitas do Egito, o coração do faraó se endurece (v. 4-8), e este reúne seus exércitos para perseguir os antigos escravos, que estremezem (v. 10) com a aproximação do exército inimigo. Muitos se queixam com seu líder, Moisés (v. 11 e 12), que levanta o seu cajado, dividindo, assim, as águas do mar (v. 15-19). As águas formaram muralhas ao redor dos israelitas, que atravessaram o mar em chão seco (v. 22), enquanto os

6 Episódio narrado em Js 3:4.

7 Alter e Kermode (1997, p. 626-9).

egípcios que os perseguiram pereceram quando as águas do mar voltaram à posição original (v. 28-30).

O décimo-quinze capítulo do livro do Êxodo colabora literariamente para promover o caráter épico do evento. A poesia entoada por Moisés e os filhos de Israel é um hino de vitória, salvação e crença no poder absoluto de Deus⁸, e adiciona ao texto bíblico detalhes sobre as proporções do acontecimento⁹:

“Os carros do Faraó e seu exército jogou no mar, e os escolhidos de seus valentes foram submersos no mar Vermelho” (v. 4).

“Abismos os cobriram, desceram às profundidades como uma pedra” (v. 5).

“Com o sopro de Tuas narinas foram amontoadas as águas, ficaram erguidas como uma muralha as correntes; condensaram-se abismos no coração do mar” (v. 8).

Segundo o *Talmud*¹⁰, não houve travessia do mar. Os israelitas andaram em um semicírculo por dentro do mar e retornaram para o mesmo local, porém mais para o norte. Haveria dois propósitos para a abertura do mar: os israelitas o atravessariam para fugir dos egípcios, e os egípcios morreriam afogados. Para Maimônides¹¹, o propósito seria afogar os

8 Conforme podemos observar no exemplo do verso 11: “Quem é como Tu entre os fortes, Eterno? Quem é como Tu, forte na santidade, temível em louvores, realizador de milagres?”

9 Para todas as eventuais citações referentes ao Pentateuco será utilizada a Bíblia *A Lei de Moisés*, de Melamed; para citações dos livros dos Profetas e Escritos, será utilizada a Bíblia traduzida por João Ferreira de Almeida.

10 Talmud quer dizer “instrução, ensinamento”, uma das obras fundamentais do Judaísmo, considerada sua “lei oral”, que consta de discussões rabínicas sobre diversos temas como leis, Ética e Filosofia. Possui dois componentes: a *Mishná*, compilada em 220 d.C., e a *Guemará*, por volta de 500 d.C. A afirmação do Talmud (Tossefot Eruchin 15a) foi também divulgada por outras fontes, entre elas Schwartz (2003, p. 7-10) e Landa (1996, p. 11).

11 Rabi Moisés filho de Maimon ou Rambam (1138-1204), nascido na Espanha, emigrou para o Marrocos e depois para Israel, fugindo de perseguições. Adquiriu

egípcios, omitindo que o milagre da abertura do mar tivesse o intuito de possibilitar a travessia dos israelitas. Sendo assim, a travessia e fuga dos israelitas não pode ter sido o propósito da abertura do mar, já que estes não fizeram a travessia; o único propósito seria destruir os egípcios.

O cenário deste episódio fantástico é chamado pela Bíblia hebraica simplesmente de *hayam*, “o mar”, ou *yam suf*, em geral traduzido como “Mar Vermelho”. Será correta esta tradução?

A pista mais relevante para sua localização é a sua proximidade de um local conhecido como *Pi-Hairote*¹², em frente de *Baal-Zefom*, diante de *Migdol* – que, por sua vez, também possui uma localização desconhecida. Em resumo, não sabemos com certeza qual o significado do nome, e nem mesmo a localização geográfica do mar da travessia. Talvez estudando a etimologia das palavras hebraicas, a narrativa bíblica, a história, a geografia e a arqueologia da região, possamos aprender algo mais sobre o famoso mar da travessia dos israelitas.

Yam Suf é escrito em hebraico da seguinte forma: *yām sūp*, (יָם סוּף) e possui muitas ocorrências na Bíblia hebraica:

- Como *yām sūp*, referindo-se ao local da travessia, Ex 15:4, 22; Nm 21:14; Dt 11:4; Js 2:10, 4:23, 24:6; Ne 9:9; Sl 106:9, 22, 136:13, 15.
- Como *hayyām*, também se referindo ao mar da travessia, Ex 14:2, 9, 16, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 30; 15:1, 4, 8, 10, 19, 21; Nm 33:8; Js 24:6-7; Ne 9:11; Sl 78:13, 53.

conhecimentos em Matemática, Física, Astronomia, Medicina e em Filosofia e, no Egito, adquiriu fama praticando a Medicina, tornando-se médico da corte. Entre suas grandes obras, estão *Mishné Torá*, *Sefer haMitsvot*, os 13 Princípios da Fé e o *More Nevuchim* (Guia dos Perplexos). (PINTO, R. Samy. *Maimônides, O Mestre: Uma Pedagogia para o Século XXI*. São Paulo: Perspectiva, 2003, Introdução.)

¹² Ex 14:2; Nm 33:7. Os nomes dos acampamentos estão de acordo com a grafia de Melamed (2001).

- Outras ocorrências de *yām sūp*: Ex 10:19, 13:18, 23:31; Nm 14:25, 21:4, 33:10-11; Dt 1:1, 1:40; 2:1; Jz 11:16; 1 Rs 9:26; Jr 49:21, Sl 106:7.

A palavra *yam* significa “mar, oceano, lago”.¹³ O termo *Yam Suf* é comumente traduzido como “Mar Vermelho”.¹⁴ A palavra *suf* possui diversos significados possíveis, segundo diferentes estudiosos:

- *Suf* é um nome de lugar. *Yam Suf* é o oceano que vai até o fim do mundo. Mas o mar em questão é o mar oriental de frente para o Egito.¹⁵
- *Suf* é um tipo de planta aquática, *phiom enshari*. “O mar da planta aquática Shari”.¹⁶
- A palavra Hebraica *sūp* é derivada da egípcia *twf*, que significa “papiro (cana, junco)”. Literalmente, Mar Vermelho deveria ser traduzido como *Yam Adom*, e não *Yam Sūp*. Na mais antiga tradução conhecida da Bíblia – do hebraico para o grego – a Septuaginta (aproximadamente de 300 a.C.), a tradução de *Yam Suf* é *Erythra Thalassa*, que significa “Mar Vermelho.” Na Vulgata (cerca de 400 d.C.), *Yam Suf*

¹³ Berezin (1995, p. 275).

¹⁴ Segundo Kaplan (1981, p. 305), há várias teorias sobre o motivo do nome “Mar Vermelho”: as cores dos seus juncos; os corais nas suas águas; as cores das montanhas ao seu redor; o brilho do céu, refletindo-se nas águas; a antiga nação de Erythria, que possuía este nome devido à pintura vermelha no rosto de seus habitantes; a nação de Edom, cujo nome significa “vermelho” em hebraico.

¹⁵ Comentário de R. Abraham Ibn Ezra sobre Ex 13:18 (*Mikraot Guedolot Meorot*, 1995, Vol. 2, p. 299); R. Ibn Ezra (Espanha, século XI d.C.) foi um grande poeta, exegeta, filólogo e cientista. (Barnavi, 1992, p. 100).

¹⁶ Davies (2009, p. 70-74).

é traduzido como *Mare Rubrum*, “Mar Vermelho”. Esta tradução se manteve na tradição ocidental.¹⁷

- *Suf* surge nas Escrituras como nome de vegetal ou de algumas espécies que crescem nas margens do Nilo. Em Ex 2:3 é lembrada por meio do material do qual foi feita a cesta de Moisés. Em Is 19:6, aparece como cana e junco ao mesmo tempo. Alguns defendem a idéia de que seja a espécie *Typha angustata*, em que a cana nasce junto com o junco. É uma planta que nasce em várias épocas, cujo caule é um tubo com raiz submersa. As folhas são como faixas altas e eretas, com utilidade para a fabricação de cestos e tapetes, e suas flores ficam concentradas em camadas espessas na extremidade. Esta planta foi difundida nos pântanos em Israel e nas margens de rios. É também lembrada em Jn 2:5, “a alga se embrulhava à minha cabeça”, cuja intenção é indicar uma planta aquática em geral, que talvez seja usada desta forma.¹⁸
- *Suf* nunca significou “vermelho”, mas sim, “juncos” (plantas). Yam Suf pode ser traduzido como “mar/lago de juncos”. *Suf* pode ser comparado à egípcia *tjuf*, “plantas pantanosas/juncos/papiros”. Juncos tolerantes à água salgada (*halófitas*) crescem e florescem na região dos lagos (Manzaleh, Ballah, Timsah e Lagos Amargos) que ocupam a linha norte-sul entre o Mediterrâneo e o Golfo de Suez. Mas há uma alternativa: em vez de “Mar dos Juncos”, “Mar do Fim” (*soph*), referindo-se ao fim do mundo. O termo *Yam Suph* também é aplicado ao Golfo de Suez a ao Golfo de ‘Aqaba, ao redor da Península do Sinai.¹⁹

17 Batto (1983, p. 57-63).

18 B. Mazar (*Encyclopaedia Mikrait*, 1982, Vol. 3, p. 695-700).

19 Kitchen (2006, p. 261).

- O termo egípcio *ṯwff(y)* não está restrito ao papiro, mas pode ser aplicado a outras espécies do pântano, como as halófitas, tolerantes ao sal. Mas tradutores da Septuaginta entenderam o termo como *sôp*, que significa “fim”, e não *sûp*, “juncos”. A travessia do mar sinalizou o fim da estadia dos israelitas no Egito, e certamente foi o fim do exército egípcio (Ex 14:23-29, 15:4-5). Talvez o verbo *sôp*, que significa “destruir” e “finalizar”, tenha-se originado deste fato. (Am 3:15, Jr 8:13, Is 66:17, Sl 73:19). Esta raiz também pode ter originado a palavra *sûpah*, que significa “tempestade/tormenta”, que possui uma grande capacidade destrutiva (Ex 14:21, Am 1:14, Os 8:7, Jr 4:13, Is 5:28, 17:13). Os significados “fim” e “tempestade” seriam perfeitos trocadilhos com relação ao evento ocorrido no *Yam Suf*.²⁰

Existem também opiniões divergentes sobre a localização do *yam suf*, onde estaria o local da travessia dos israelitas:

- Golfo de Suez.²¹
- Golfo de Serbonitis (Sabkhat Bardwil).²²
- Região do Lago Timsah.²³
- Entre o Lago Timsah e o Lago Ballah.²⁴

20 Hoffmeier (1996, p. 204-15).

21 B. Mazar (*Encyclopaedia Mikraït*, 1982, Vol. 3, p. 695-700). Segundo Mazar, esta tradição é reforçada pela tradução da Septuaginta e também por Josefo (2:15, 3). O Golfo de Suez, entre a egípcia Jubal e a cidade de Suez, é a separação entre a Península do Sinai e a costa leste do Egito. O comprimento do Golfo é de aproximadamente 300 quilômetros, a largura máxima chega a 60 quilômetros e a profundidade máxima chega a 80 metros.

22 Aharoni (1979, p. 196). Lago salino no Egito, na costa norte da Península do Sinai.

23 Robinson (1901, p. 420-2). Os lagos Timsah, Ballah e os Lagos Amargos se localizam no delta do Nilo, norte do Egito, seguindo a linha norte-sul que liga o Mediterrâneo ao Golfo de Suez. O delta possui aproximadamente 160 quilômetros de extensão de norte a sul.

24 Kitchen (2006, p. 261).

- Lagos Amargos, na extremidade leste do Wadi Tumilat.²⁵
- Lago Ballah (Tell Abu Şefeh).²⁶

Geograficamente, a região sofreu alterações desde a provável época do Êxodo até os dias de hoje. O Mar Vermelho chegava até o Wadi Tumilat, bem mais para o Norte do que a posição atual. Os estudiosos da expedição de Napoleão eram contrários à idéia de que, desde a Antiguidade, não teriam havido mudanças no istmo de Suez. Eles acreditavam que o

25 Segundo Har-El (1983, p. 353), quando Muhammad Abdullah bloqueou o canal do Wadi Tumilat em 767 d.C., os Lagos Amargos tornaram-se salgados e, quando estas águas salgadas entraram em contato com o gesso sulfúrico, estas se tornaram amargas. Por esta razão os lagos adquiriram o nome de Lagos Amargos. Na Antiguidade, os Lagos Amargos possuíam densa vegetação com cana, capim e possuíam locais para pescaria, como ficou registrado em Nm 11:5: “*Lembramo-nos do peixe que comíamos no Egito de graça*”, onde ‘de graça’ sugere que o local de pescaria não era público, mas sim, um local distante na extremidade do deserto. Segundo Ex 14:21-26, toda a nação, incluindo mulheres, idosos e crianças, atravessaram o mar em uma única noite; o Mar Vermelho deve ser, então, bastante estreito para permitir a passagem de uma multidão em uma noite. Na parte mais ao sul dos Lagos Amargos, o chão chega, em alguns pontos, à profundidade de aproximadamente um metro e meio, e podemos assumir que, durante o período das marés baixas no Nilo, o nível dos lagos deve ser ainda menor, e a primavera é o principal período no qual o nível das águas é mais baixo. Se um forte vento vindo do Leste soprar por toda a noite, uma passagem estreita pode ficar exposta neste local.

26 Para Hoffmeier (2005, p. 81-109), o Lago Ballah guarda uma tradição no nome Tell Abu Sefêh, hoje coberto pelas areias do deserto, mas escavações descobriram destroços de um impressionante porto equipado para receber diversos barcos comerciais – o local que foi provavelmente um silo Greco-Romano, uma importante cidade de fronteira egípcia entre os períodos de dominação persa e romano: os elementos *abu*, *ab* e *bu*, em árabe, representam a escrita egípcia antiga de *pi* ou *p3*. Assim como o termo hebraico *sûp* corresponde ao egípcio *tʷf*, também corresponde ao termo árabe *suf*. O nome *abu sefêh*, então, parece preservar o antigo nome egípcio do Lago el-Ballah, *p3 tʷfy*. Tell Abu Sefeh, localizado na moderna Qantara, do lado oeste do atual Lago Ballah, provavelmente reflete o antigo nome egípcio do lago (*p3 tʷfy*) e seu correspondente em hebraico (*manusuph*).

Golfo de Suez, na época dos gregos, se estendia bem mais para o Norte, até o atual lago Timsah. A porção norte do Mar Vermelho era chamada de Golfo de Heroopolis. Não podemos supor que o golfo recebesse este nome de uma cidade distante 80 quilômetros dali, e que Heroopolis, conhecida como um porto, fosse tão distante do golfo.²⁷

Os lagos atuais nem sempre correspondem ao seu tamanho de três ou quatro mil anos atrás. O que restou do Lago Ballah foi drenado no século dezenove, quando o canal de Suez foi excavado, mas partes da sua antiga configuração podem ser parcialmente vistas em imagens de satélite, e sinais de pântano ainda existem na parte ocidental do Canal de Suez. A costa do Mediterrâneo também se localizava bem mais para o sul do contorno atual, conforme estudos feitos por geólogos.²⁸

Mesmo antes da construção do moderno Canal de Suez, que destruiu as configurações dos lagos nesta região, o Egito possuía uma faixa considerável de águas entre o Mediterrâneo e o Golfo de Suez. A construção de antigos canais na direção Norte-Sul poderia facilmente fechar quaisquer espaços entre os lagos, formando uma barreira, o que traria grandes vantagens ao Egito em termos de segurança. Recentemente, traços de antigos canais foram revelados.²⁹

Para os povos antigos, o Mar Vermelho possuía um significado simbólico, além do histórico. Simbolicamente, seu nome significa “O Mar do Fim”, ou “O Mar do Fim do Mundo”. Historicamente, seu significado é o Mar Vermelho, mas estes povos antigos viam o Mar Vermelho como um mar contínuo, que se entendia do Mar Vermelho de hoje através do Oceano Índico para o Golfo Pérsico, e incluíam neste conceito todos os mares ao sul. Presumivelmente, os antigos israelitas também incluíam na descrição de *Yam Suf* todos os oceanos que se conectam para o sul.³⁰

27 Naville (1924, p. 18-39).

28 Hoffmeier (2005, p. 81-109).

29 Kitchen (2006, p. 259-260).

30 Batto (1984, p. 57-63).

O engenheiro francês Linant de Bellefonds, que fez pesquisas extensas no istmo de Suez, acreditava que os Lagos Amargos e o Canal de Suez estivessem conectados no primeiro milênio a.C. Três fatores podem ter contribuído para a mudança desta conexão: a quantidade de enchentes do Nilo, que afeta o nível dos lagos; o nível do Mar Vermelho; a elevação da terra ao redor dos Lagos Amargos. Há também evidências de que os Lagos Amargos se estendiam bem mais para o sul na Antiguidade. A área ao norte do Golfo de Suez, conhecida em árabe como *Shallûf*, apresentou dentes de crocodilos e ossos de hipopótamos durante as escavações do Canal de Suez. Também há evidências de que o nível do Mar Vermelho foi maior três a quatro mil anos atrás, e este recuou de sua orla original em torno de quinhentos metros. Existem evidências geológicas, oceanográficas e arqueológicas de que o Golfo de Suez e os Lagos Amargos poderiam realmente estar conectados durante o segundo milênio a.C., e esta conexão pode estar por trás do fato de que, tanto o lago por onde foi feita a travessia, quanto o Mar Vermelho, são chamados de *Yam Suf*.³¹

2. CONCLUSÕES

Apesar da completa falta de evidências extrabíblicas que atestem a autenticidade da narrativa bíblica do Êxodo, esta nos fornece uma linguagem e uma literatura ricas em muitos aspectos.

Esta é a história do sofrimento que se transforma em liberdade, da formação de uma nação, da esperança e da crença de que existe um poder que é, ao mesmo tempo, controlador da natureza e arquiteto da História.

O significado de cada palavra pode ser estudado, como é o caso de *Yam Suf*, o mar da travessia. Este nome nos dá diversas possibilidades de

31 Hoffmeier (1996, p. 204-15).

significados: *Mar Vermelho*, *Mar de Juncos* ou *Mar do Fim do Mundo*? Talvez a resposta seja mais de uma opção.

Em alguns milhares de anos, ocorreram mudanças geográficas na região, como o assoreamento de canais do Nilo e a mudança na posição das margens de Suez. Lagos secaram. Arqueólogos e construtores do canal de Suez encontraram restos de animais anfíbios em locais secos, e há evidências de que havia um canal fronteiro no leste do Egito, dificultando a entrada de asiáticos. Como podemos saber, então, onde ocorreu este evento? Através das diferentes conclusões dos estudiosos sobre a localização do mar da travessia, é possível verificar que há algo em comum entre os estudos: há uma grande probabilidade de que a travessia tenha ocorrido em algum ponto da linha norte-sul que liga o Mediterrâneo ao Golfo de Suez, ou nas suas proximidades, entre os lagos que existem ou que já existiram próximos ao Delta do Nilo. Os estudos mais recentes apontam para a região dos lagos Timsah, Ballah ou Lagos Amargos.

Um estudo sistemático desta natureza para determinar a localização exata da travessia deve levar em consideração muitos aspectos, dentre eles: a localização dos acampamentos dos israelitas no deserto, desde a saída do Egito (Pi-Ramsés); a geografia do local; a possível distância percorrida pelos israelitas desde a saída do Egito até o mar da travessia, já que sabemos que a travessia ocorreu no sétimo dia após a libertação, e os israelitas contavam com milhares de pessoas, inclusive crianças, idosos e até mesmo animais domésticos; conhecimento da história e da geografia antigas da região; detalhamento máximo da narrativa bíblica que diz respeito ao assunto. Fotos de satélite e visitas aos locais podem ser, também, de grande utilidade.

BIBLIOGRAFIA

- AHARONI, Yohanan. *The Land of the Bible. A Historical Geography*. Philadelphia: The Westminster Press, 1979.
- ALTER, Robert e KERMODE, Frank. *Guia Literário da Bíblia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- BARNAVI, Élie. *História Universal dos Judeus*. Lisboa: Contexto, 1992.
- BATTO, Bernard F. Red Sea or Reed Sea?, in *Biblical Archaeology Review*, Vol. 10, No. 04 (1984), pp. 57-63.
- BEREZIN, Jaffa Rivka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo: Editora Universitária de São Paulo, 1995.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ª Impressão. São Paulo: Paulus, 2003.
- DAVIES, G. I. The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament. In: *The Society for Old Testament Study*, Monograph Series No. 5. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DEUTSCH, Yosef. *Let My Nation Go*. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1998.
- FRANCISCO, Edson F. *Manual da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- HAHN, Jerome S. *Bible Basics*. Boca Raton: International Traditions Corporation, 1996.
- HAR-EL, Menashe. *The Sinai Journeys. The Route of the Exodus*. San Diego (CA): Ridgefield Publishing Company, 1983.
- HOFFMEIER, James K. *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. New York: Oxford University Press, 1996.

- KANTOR, Mattis. *Codex Judaica: Chronological Index of Jewish History*. New York: Zichron Press, 2007.
- KAPLAN, Aryeh. *The Living Torah*. New York: Maznaim Publishing Corporation, 1981.
- KITCHEN, Kenneth A. *On the reliability of the Old Testament*. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.
- LANDA, Eli. *Sefer Masaot Israel (Hebraico)*. Jerusalém: Achim Goldenberg, 1996.
- MALAMAT, Abraham. *Let My People Go and Go and Go and Go*. In: *Biblical Archaeology Review*, Vol. 24, No. 01 (1998), pp. 62-66.
- MAZAR, Biniamin. *Enciclopedia Mikrait (Hebraico)*. Jerusalém: Bialik Institute, 1982, Vol. 3, pp. 695-700.
- MELAMED, Meir M. *Torá – A Lei de Moisés*. São Paulo: Sefer, 2001.
- NAVILLE, Edouard. *The Geography of the Exodus*, in *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 10, No. 1 (1924), pp. 18-39.
- PRENTICE, Jr. Sartell. *The Route of Israel in the Desert*. In *The Biblical World*, Vol. 41, No. 4. (1913), pp. 238-244.
- ROBINSON, George L. *The Route of the Exodus from Egypt*. In: *The Biblical World*, Vol. 18, No. 6 (1901), pp. 410-423.
- SCHWARTZ, Dan. *Eleh Mas'ei*. Jerusalem: Dan Schwartz, 2003.

DAMÃO – CINQUENTA ANOS APÓS (1961-2011) OCUPAÇÃO, LIBERTAÇÃO OU SUBJUGAÇÃO?

*Victor João da Cruz Fernandes*¹
victor.jdc.fernandes@gmail.com

RESUMO: Este artigo faz uma sinopse política, económica e da história recente das ex-colónias portuguesas de Goa, Damão e Diu, que há cinquenta anos (1961) foram anexadas à União Indiana. Há muitas informações pessoais do autor, que assistiu pessoalmente à invasão de Damão pela Índia naquele ano.

PALAVRAS-CHAVE: Goa; Damão; Diu; Índia; Portugal

Em 2011 relembra-se o cinquentenário da perda por Portugal de suas colónias indianas. Faremos aqui uma apresentação sucinta deles.

1. A POLÍTICA

O Estado Português da Índia, segundo o censo de 1930, tinha apenas 637.846 habitantes, dos quais o censo de 1960 revelou uma redução para 625.631 habitantes. Era constituído por três territórios costeiros: Goa ao Sul, Damão no Norte, em Gujarat, e Diu, no Saurashtra. Juntos tinham uma área total de quase 4.000 quilómetros quadrados. As praças do Norte ocupavam uma situação estratégica, ficando mesmo à entrada do Golfo de Cambaia e, assim, controlavam todo o comércio costeiro.

1 Presidente da Associação Luso Damanense Indiana, Damão, Índia.

Esses enclaves portugueses no subcontinente indiano eram um pomo de discórdia entre Portugal e a Índia. Já em 15 de agosto de 1947 a União Indiana ganhou a independência e seu primeiro-ministro, numa sessão final da Conferência Literária Maratha de Goa disse que a União Indiana daria todo o apoio a Goa para conseguir a Libertação. Um pouco mais tarde, António Anastásio Bruto da Costa, em 28 de Maio de 1948, condenou a ideologia do Acto Colonial que, na sua opinião, viria a ter graves consequências àquele território. Obcecado na senda da perdição, Salazar nada fez. Em 1949 o Governo de Nova Delhi faz exigências para a extinção do Padroado Português do Oriente, para poderem designar os bispos de Bombaim, Meliapore, Cochin, Mangalore e Thiruchi, concedidos pelo Vaticano aos portugueses, e solicitando que o limitassem à área de Goa, Damão e Diu. Em 27 de fevereiro de 1950, o Governo da União Indiana propôs, através do seu embaixador e ministro em Lisboa um documento que reivindicava, finalmente, Goa, Damão e Diu e solicitava ao governo português negociações quanto ao futuro das colónias portuguesas na Índia. O governo salazarista responde em 15 de Julho de 1950, rejeitando a proposta e alegando que o Estado Português era o mais antigo e não se sentia necessidade de qualquer libertação, asseverando que a questão apresentada “*não se podia discutir e muito menos aceitar a solução que se propõe*”. Contudo fica obrigado a fazer negociações com a Santa Sé em 18 de Julho de 1950, revendo as disposições da Concordata de 23 de Julho de 1886 e dos Acordos de 15 de Abril de 1928.

Houve tumultos no Instituto Indo-Português em Bombaim em 02 de Setembro de 1950. Em 1953 a Índia procurou desatar novamente as negociações, oferecendo-se a manter os laços culturais, a língua, as leis e os costumes portugueses, sendo aquelas novamente recusadas. Salazar, num discurso proferido em 10 de julho de 1953, repetia:

“Nós não podemos, quer por plebiscito, quer sem ele, negociar a cessação ou a transferência de uma porção do território nacional e dos seus habitantes. Nenhum

Governo Português o pode fazer, primeiro devido às exigências da Constituição e, depois, devido aos ditâmes da sua consciência do homem.”

Não eram apenas os líderes indianos que cobijavam remover os últimos vestígios da presença estrangeira da Península Hindustânica. Também no decorrer dos anos, foram criados partidos nacionalistas que afirmavam os seus direitos, sendo de relevo o *Partido do Congresso Nacional*, fundado em 1946, com tendência esquerdista e chefiado por um mangaloriano de origem goesa chamado Peter Álvares, com o apoio de Dr. Telmo de Mascarenhas. Outro elemento mais activo deste partido era o Sr. António Furtado, editor da “*Goa Livre*”.

Os fundadores da *Liga Antifacista de Juventude Goesa* desligando-se do Partido do Congresso identificaram-se como *Partido Nacionalista do Povo Goês* para juntar-se com o *Partido Comunista Indiano*. Os elementos proeminentes deste partido eram Divakar Kakodkar e George Vaz.

A *Frente Unida dos Goeses*, de Francisco Mascarenhas e Waman Desai, também fizeram a sua estreia no campo político em 1950, ao desligarem-se do Congresso e tendo como seu objectivo criar um Estado Autónomo de Goa dentro da União Indiana, contra a ideia de anexação com o Estado vizinho de Maharashtra e, assim, proteger a sua identidade.

O *Azad Gomantak Dal*, ou seja, a *Associação dos Goeses Livres*, de V. N. Lawande, expulso do Partido do Congresso e fundado em 1954, em Belgão, contava com o apoio dos extremistas hindus do Jan Sangh, em que se encontravam afiliados os brâmanes damanenses Bhikhubhai Pandya e Motiram Joshi. Este partido exerceu muitas actividades clandestinas dentro do Estado da Índia e enviava satyagrahis para causar distúrbios civis, em nome dos habitantes do território.

Em 1954 emergiu também o *Comité de Acção Goesa*, fundado pelo marxista Tristão Bragança de Cunha, que intentava coordenar a actividade de vários grupos empenhados na libertação do Estado da Índia. Também nesse ano, em agosto, emergiu o *Conselho de Libertação Goesa*,

presidido por António Soares, que foram activos na luta contra os ingleses e agora voltavam-se contra o regime facista de Portugal, constituindo-se de alguns católicos de Bombaim.

2. A ECONOMIA

A economia do Estado da Índia em 1953 representava 0.75 por mil do comércio metropolitano. Da metrópole foram enviados 10 mil contos de mercadorias e o que foi exportado nem chegou a um milhar. Contrastando com isso, as importações feitas pela União Indiana do Estado da Índia atingiam 20%, enquanto a exportação ia para além dos 40%.

Em junho de 1954 o Congresso Nacional (Estado da Índia) lançou o movimento denominado SATHYAGRAHA, que teóricamente consistia em resistência passiva para derrubar o governo português. Os seus voluntários eram afiliados pelos elementos do Partido do Congresso Nacional Indiano, principalmente. Jan Sangh e Rashtra Sevak Sangh, os separatistas e o Partido Comunista, que advogavam inicialmente a autodeterminação. Porém, na prática, esses elementos atacavam postos isolados e fronteiriços, detonavam bombas, destruindo pontes e ligações consideradas essenciais e causavam distúrbios com explosivos colocados nas praças e nos mercados.

Em 15 de julho de 1954, o governador de Damão, Major Garrido Borges, ao viajar para os enclaves de Dadrá e Nagar Haveli com um contingente de militares estacionados em Damão, foi impedido de o fazer pelas autoridades indianas. Introduziu-se nesse dia o bloqueio económico aos territórios, isolando-os do resto da Índia. E logo em 18 de julho de 1954, forças militares indianas cobertas pelo movimento dos sathyagrahis cerca Dadrá, um enclave circular circundado pela União Indiana e separado de Nagar Haveli por uns quilómetros e invade também o Praganã de Nagar Haveli. Em 21 de julho o posto é atacado à noite. Tombam dois soldados

portugueses damanenses, o sub-chefe Aniceto do Rosário, filho do Alferes reformado António do Rosário e o guarda António Fernandes, após uma luta renhida que durou para além de quatro horas de angústias e de incertezas.

O bloqueio aperta ainda mais em 1955, proibindo o comércio, a transferência de fundos e a correspondência postal. Em 08 de agosto de 1955 encerra-se a Legação Portuguesa de Nova Delhi. No Parlamento Indiano o Premier Pandit Jawaharlal Nehru afirmou:

“Nós não estamos dispostos a tolerar a presença dos portugueses na Índia, ainda que os seus residentes queiram que ali estejam.”

Essas afirmações e os eventos que desencadearam indicam que nem uma nem outra das partes interessadas preocupavam-se com os interesses dos seus habitantes nem com as consequências do povo que iria sofrer.

Nesse mesmo ano, em 4 de novembro de 1954, o delegado soviético refere o caso do Estado da Índia para uma minuciosa fiscalização do desenvolvimento e civilização do território e, em 30 de novembro de 1954, num discurso proferido na Assembleia Nacional, considerou o Estado da Índia indefensável e até optou ser a melhor oportunidade iniciar negociações com os habitantes para uma autonomia progressiva do Estado da Índia. Portugal foi admitido nas Nações Unidas somente em 15 de Dezembro de 1955 e em 22 de dezembro de 1955 recorre ao Tribunal Internacional de Justiça em Haia. O Governo Indiano considera que o Tribunal é incompetente para o reconhecimento das ocupações forçadas e militares dos territórios, mas essa pretensão é rejeitada.

Na noite de 18 de setembro o Posto de Dodamarogo foi atacado onde morre o tenente miliciano e filho de pais franceses, nascido em Se-túbal, Jeán Marie Filiol de Raymond, que se tinha oferecido em 1954 para serviço militar na Índia e aonde retornara em 1957. Na madrugada de 22

de dezembro de 1955, o Posto de Canacona, situado na fronteira a nordeste de Goa, foi atacado e todos os seus onze guardas foram assassinados. Em 12 de abril de 1960 o Tribunal profere o julgamento, reconhecendo a soberania portuguesa sobre os territórios ocupados e o direito de passagem de Damão para os enclaves, desta maneira:

- Rejeita as objecções que a União Indiana levantara quanto a competência do Tribunal.
- Reconhece a soberania portuguesa em Dadra e Nagar Haveli;
- Reafirma o direito de trânsito de cidadãos de Portugal através do território indiano, e relativo ao exercício dessa soberania, de pessoas privadas, funcionários civis e mercadorias em geral, mas considera que o trânsito de tropas portuguesas através do território indiano seria dependente da autorização do governo da Índia, e não pode ser exercido como um direito. Esta assumida vitória não serve a parte alguma e, pelo contrário, foi a causa da precipitação dos eventos acontecidos, tais como a integração total de Dadra e Nagar Haveli em 11 de agosto de 1961 na República da Índia;
- A garantia da cidadania indiana aos seus habitantes.

Enquanto a União Indiana não apresenta recusa formal em dar cumprimento à situação, mantém-se a situação sem nenhuma alteração, enquanto os territórios de Dadra e Nagar Haveli são declarados Territórios Autónomos sob a administração central da União Indiana

Em fevereiro de 1961 começaram as insurgências em Moçambique, Angola e Guiné. Em 26 de janeiro de 1951 a União Indiana proclamase república secular socialista. A Defesa Nacional, na sua comunicação interna, informa que o ataque deveria recair entre 12 a 15 de dezembro. O presidente do Conselho dos Ministros envia uma mensagem para manter politicamente a luta pelo menos por oito dias, muito embora um relatório indiano das suas forças armadas, datada de 8 de dezembro de 1961, indi-

casse que os planos do ministro da Defesa, Krishna Menon, apontava para uma queda que não deveria exceder cinco dias.

3. OS PREPARATIVOS

O dia 17 de dezembro raiou muito calmo e pacífico. O governador de Damão, Major António Pinto da Costa, considerou que a força de uns 200 soldados madeirenses e outros de aproximadamente 250 pessoas da força mista da Polícia, Guarda Fiscal e Rural, com uns 50 recrutas adicionais, tinham recebido um treino fenomenal de batalha e, por isso, estavam preparados para o que desse e houvesse. Ainda que a força que tinha era somente para manter a ordem e a paz, o governador e o tenente Falcão, da Polícia, treinaram o melhor que se pôde. O que mais preocupava o governador era a força e a concentração indiana na fronteira onde estava acampado mais de um batalhão dos famosos *gurkas*, homens gerreiros que ainda são retidos no exército inglês, e dois regimentos de *sikhs*, que também têm a fama de perícia no campo de guerra. E para mais além desses intrépidos guerreiros, dois batalhões de *Rajputs* também se encontravam adicionados para o ataque que seria iminente. Damão tinha uma fronteira bem extensa com a União Indiana e tinha uma superfície de 72 km quadrados. Não havia para onde recuar e certos pontos fronteiriços distavam menos de 500 metros; a extensão geográfica dificultava ainda mais a colocação e a defesa, pois, em muitos pontos, o inimigo poderia atacar tanto de frente como de trás e isso somente dificultava mais a defesa do perímetro considerado importante. Damão tinha três tanques anfíbios da classe dos Lagartos, um campo de aviação entre o mar e a fronteira, com o único obstáculo natural da Serra da Cruz, e alguns canhões anti-aéreos. Porém o Comandante da Bateria estava hospitalizado.

Mas com tudo isso, Damão foi o único enclave que lutou renhidamente por trinta e seis horas, preparando-se até uma luta de corpo a

corpo dentro da cidade, até que o governador subitamente foi atingido no centro da cidade por uma bala inimiga traiçoeira. Ainda assim, não se deu por vencido e continuava a luta, enquanto um grupo de cidadãos, composto pelo Dr. Pirosha Luth, presidente da câmara, os comerciantes Sam Wadia, Nariman, Kawas Kabardar, proprietários e cidadãos como Aurélio de Souza, Kesrichande Motichande e Devjibhai Kanjibhai, homens de destaque e líderes, aproximaram-se dele e rogaram para que se rendesse, pois seria uma destruição total, não só da cidade, mas também da sua população indefesa. O Mercado Municipal de Damão Pequeno estava totalmente destruído pelos ataques aéreos. A Fortaleza de S. Jerónimo, onde eram recolhidos os feridos e que continha uma base da Cruz Vermelha, foi também bombardeada, sendo atingidos o frontispício da Igreja de Nossa Senhora do Mar e os baluartes do Forte. Somente isso é que fez com que o governador removesse o seu lenço branco e, colocando-o no cano da metralhadora do seu guarda-costas, meteu-se no seu jipe, foi ao encontro das forças invasoras e ofereceu a rendição.

O coronel Bhonsule, comandante geral das forças invasoras indianas, em pessoa, aproximou-se do Governador, saudou-o militarmente e apertou-lhe as mãos, congratulando-o, não como inimigo no campo de batalha, mas como um militar que sabe apreciar a coragem e o valor dum homem destemido, enfrentando precariamente aquela situação, e louvou o Governador na sua coragem em enfrentar uma força numerosa com um punhado de homens e, ainda por cima, deter o avanço inimigo por trinta e seis horas sem tréguas. Uma lápide ainda comemora este glorioso facto, colocada no local obscuro onde o brioso governador foi ferido.

O aeroporto fora, por duas vezes, recapturado, e houve muitos carros blindados e tanques apoiados por bombardeamentos aéreos que intervieram no ataque de ocupação.

4. CINQUENTA ANOS DEPOIS

Hoje tudo parece diferente. A cidade mesquinha de ontem tornou-se uma enorme cidade cosmopolita. As propriedades cresceram de preço, competindo com a cosmopolita Bombaim. Acresceram indústrias e aumentaram infraestruturas que já não se parecem com a pobre cidade que era dantes. Damão tornou-se a capital das indústrias plásticas da Índia. Mas tudo o que se vê é uma ilusão, pois nada disto pode ser creditado ao governo ou, se pudermos pôr duma outra forma, foi acelerado mais pela inactividade do que pelo suporte dele. O governo militar foi substituído por um governo civil, onde um goês, o Senhor Mascarenhas, chefiou-o por uns tempos até que o mesmo foi substituído pelo quadro dos governantes administrativos da Índia da classe do I.A.S. ou seja, *Indian Administrative Service*.

Primeiro, a cidade cosmopolita de Bombaim, o centro económico da Índia e sua capital financeira, estava abarrotada de contrabandistas, que necessitavam dum campo mais aberto, acessível e sem qualquer restrição policial. Portanto nada poderia determinar uma melhor escolha que Damão, que distava somente uns duzentos quilómetros e era uma localidade ideal, com uma vasta zona costeira, para as suas actividades, a polícia inactiva e sem qualquer controle, e dotado duma administração remota de Goa e quase inexistente. A posição jurídica também se tornou muito benéfica e, além disso, havia uma confusão das legislações.

Com efeito, o *Estatuto de Administração de Goa, Damão e Diu* foi promulgado sob a XII revisão da Constituição da Índia para remover as dificuldades experimentadas na administração. O *Estatuto da Cidadania* de 1955 foi estendido ao território. Isso veio satisfazer os requisitos dos direitos políticos e não civis; por isso, logo depois foi baixado o Decreto da Cidadania, em 31 de maio de 1962, conferindo cidadania por incorporação e, assim, mudando as palavras *Portugal* e *portuguesa*, que ficaram substituídas por *Índia* e *indiana*, respectivamente. Foi no ano de 1986 que houve

uma mudança radical com o Estatuto nº 51, que começou a vigorar desde 1º de julho de 1987. Enquanto o *Estatuto da Cidadania* de 1955 concedia a cidadania mesmo a um filho de estrangeiro nascido na Índia, a legislação subsequente retirou os direitos automáticos de cidadania pelo mero facto do nascimento na Índia e o fez dependente do subsequente registo ou naturalização. Os artigos 18-23 do Código Civil Português tornaram-se, agora, a lei interna, ou seja, a lei municipal de Goa, Damão e Diu que definem direitos civis para aqueles territórios.

Tratando-se de Damão, devido a sua situação geográfica e a sua proximidade de Bombaim, os pescadores aventureiros foram expostos aos elementos antissociais da Índia e, assim, em vez da pesca, esses destemidos pescadores iniciaram actividades de contrabando no Golfo Pérsico e, com a mudança do Governo enriqueceram-se. As suas choupanas converteram-se palácios e autênticos edifícios que as suas riquezas clandestinas puderam financiar. Mais tarde, o governo indiano, ansioso por fazer vigorar os seus projectos sociais, aboliu as propriedades das aldeias, promulgando o *Daman Abolition of Proprietorship of Villages Act* em 1962 e, assim, os agricultores e cultivadores repentinamente tornaram-se senhores de propriedades. Encontrando-se numa posição em que não precisavam trabalhar nas terras, ficaram senhores daquilo em que trabalhavam e, assim, aproveitaram a oportunidade para vender as terras nunca dantes possuídas, tornando-se senhores de dinheiro e empenharam-se em construir hotéis e empresas e no desenvolvimento das propriedades, acelerando o desenvolvimento da terra. Mais tarde, vieram as eleições e candidataram-se. O eleito, como nunca pertencia ou se afiliava a partidos do resto da Índia, mas usavam da sua cobertura para o seu benefício próprio. Foram as eleições que ainda mais levaram os pseudo-políticos a explorar o povo e a terra sem qualquer afinidade política ou sem qualquer sentido. Era comum que, quando uma greve era decretada para toda a Índia, não se estendesse a Damão, que nunca aderira a qualquer comando central ou pan-indiano.

A distinção e o privilégio de Goa, Damão e Diu é o de terem tido uma legislação uniforme do Código Civil Português que, por mais de um século, governava igualmente as relações jurídicas dos seus cidadãos sem diferença. As concessões existentes para os mouros e hindus no *Código de Usos e Costumes* são expressamente salvaguardados nela. O Código, por isso, provou ser uma arma poderosa para criar e emular uma coesão bem nítida e homogénea da sociedade com os cidadãos, vivendo em paz e harmonia, e fortalecer aquela unidade da sociedade – a família – salvaguardando os interesses das crianças e viúvas. Contraditoriamente, até certo ponto o Código Português preencheu eloquentemente os ditames do Preâmbulo desta Constituição Indiana em constituir na Índia Portuguesa uma Hegemonia Secular e assegurar uma justiça social e económica para todos os cidadãos, bem como uma igualdade do “status” e a oportunidade e fraternidade com dignidade individual, inexistente aliás no resto da Índia.

Logo após a ocupação, o primeiro acto do Governo Indiano foi o de cortar os emolumentos que os pessoais da administração portuguesa auferiam, incluindo os do quadro da polícia, pois, comparado com os vencimentos indianos no resto da Índia, diferia por mais de 200-500 rupias e, assim, o povo sofreu uma redução nos seus emolumentos. Isso fez levantar uma campanha de protestos até que o primeiro-ministro indiano Jawaharlal Nehru, na sua primeira visita a Goa logo após a sua ocupação, criticou esse acto dos governantes, dizendo que não se podiam cortar os emolumentos dos habitantes do Estado da Índia, pois eles tinham uma vida bem organizada e mais ocidental, ao contrário do resto da Índia, onde os povos somente se preocupavam em economizar sem gastar ou circular o dinheiro.

DAMÃO continua a ser o mais pequeno Território Autónomo que, com os enclaves de Dadrá e Nagar Haveli continuam a ser complexamente administrados pelo Quadro de Administração DAINIC (Administração de Damão e Diu, Dadrá e Nagar Haveli, e as ilhas de Andaman

e Nicobar) em que o Governo Central envia administradores do quadro do I.A.S. para a sua administração. E apesar de Damão ser o mais insignificante quanto a área da sua superfície, o mesmo continua a ser o mais procurado pelos pessoais desse quadro e ainda há muito suborno para obter uma colocação nesse território.

5. CONCLUSÃO

Damão está perdendo a sua identidade sistematicamente e duma maneira muito destrutiva. Os estranhos na administração em nada se interessam pela sua cultura. Promovem a cultura do estado vizinho de Guzerate e nada da cultura e tradição damanenses.

Enfrentado a realidade presente, descontentes da situação em que se encontra, o povo na sua maioria esmagadora, alega, para abandonar o território, as suas crenças e o seu passado e emigra para o estrangeiro, onde a situação é mais apropriada para o modo de vida com o que estavam habituados.

Damão hoje continua vítima e violada pelos estranhos e calcada pelos seus próprios filhos para um final muito triste e ruim.

ABSTRACT: This paper displays the present situation of the ancient portuguese territories in India (Goa, Daman and Diu), which were invaded in 1961, containing personal information by its author.

KEYWORDS: Goa; Daman; Diu; India; Portugal

CAROLINA E O DRAMA DA POPULAÇÃO DESCARTÁVEL

*Rita de Cássia Camargo*¹
ritafaizah@bol.com.br

*Lourenço Cardoso*²
lourencocardoso@uol.com.br

RESUMO: Neste breve ensaio foi possível constatar, entre outras coisas, que o cânone literário brasileiro não é neutro. Ao contrário, é localizado, ou seja, hegemonicamente branco, ocidental e paternalista. No que se refere à escritora Carolina Maria de Jesus, ao falar por si mesma, acaba por provocar tensão, situação que torna difícil ser indiferente a sua figura e literatura. Se é difícil tratá-la com indiferença, a melhor estratégia é invisibilizá-la. O *Núcleo História e Memória do Museu AfroBrasil*, ao visibilizar Carolina Maria de Jesus, possibilita às pessoas conhecerem-na e, desta maneira, resgata uma parte de nossa História.

PALAVRAS-CHAVE: Colonização; Invisibilidade; Literatura; Miséria

0 . INTRODUÇÃO

O Núcleo História e Memória do Museu AfroBrasil é uma proposta do artista plástico e curador Emanuel Araújo, em conjunto com o literato

-
- 1 Pesquisadora, mestranda do Programa de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo pela UFBA, (Brasil), Bacharel em Letras pela PUC-SP, (Brasil).
 - 2 Pesquisador, doutorando em Sociologia pela Unesp/Araraquara (Brasil), mestre em Sociologia pela Universidade de Coimbra (Portugal), bacharel em História pela PUC-SP (Brasil).

Oswaldo de Camargo, com a intenção de reavivar a memória da população brasileira quanto às personalidades negras que contribuíram com um novo olhar para a Literatura, a Medicina, a Arquitetura, a Política, a Música e o Teatro. O espaço busca, por meio de imagens, representar o trabalho de intelectuais que atuam em distintos campos do conhecimento por meio de uma linha do tempo que vai desde o século XVIII até o XXI. Destacando um dado importante, tal como a atuação de intelectuais negros no século XVIII no campo da Medicina, Arquitetura, Engenharia, Literatura, dentre outros, já no século XX este campo se restringe apenas às artes, como a música, o teatro e os desportos.

Entre as personalidades homenageadas, temos a autora brasileira Carolina Maria de Jesus, nascida na cidade de Sacramento (MG) em 1914. A autora, com uma visão perspicaz, traz em sua produção literária faces do nosso país. Carolina de Jesus ficou conhecida pelo livro *Quarto de despejo*, narrativa autobiográfica que aborda um cotidiano não muito comum à literatura brasileira, ou seja, retrata a miséria da favela do Canindé. Sua publicação neste ano completa 50 anos, narrativa esta que fez com que a escritora ficasse conhecida no Brasil e em outros países, tais como a França, os Estados Unidos e o Japão.

Porém, apesar de toda projeção na época, Carolina de Jesus ainda é pouco conhecida e reconhecida na sociedade brasileira nos dias atuais. A visibilidade dada a *Quarto de Despejo* foi determinante para a invisibilidade a sua produção nos anos posteriores, isto é, a projeção da escritora veiculada pela mídia, desenhando-a como uma figura exótica, uma escritora negra favelada, pode ter interferido para o desconhecimento de sua obra posteriormente, contribuindo, portanto, para a invisibilização de sua produção literária.

No decorrer destes seis anos de existência, o Museu AfroBrasil busca difundir esta produção literária afro-brasileira que ainda permanece invisibilizada no cenário nacional. No mês de maio de 2011, a biblioteca que compõe o acervo do museu Afro Brasil prestou uma homenagem a Caro-

lina Maria de Jesus. Além de a biblioteca receber seu nome, foi realizado um evento que reuniu Vera Eunice, filha de Carolina de Jesus, Audálio Dantas, jornalista que foi responsável pela publicação do livro *Quarto de Despejo*, Oswaldo de Camargo, escritor, e Jaqueline Romio, pesquisadora. O evento foi mediado por Ligia Ferreira Fonseca, professora da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp).

O intuito do encontro, intitulado *Viva Carolina Viva*, foi debater as formas de difusão da produção literária de Carolina Maria de Jesus no país. O mais surpreendente neste seminário foi a resposta do jornalista Audálio Dantas, referente à possibilidade de disponibilizar ao público as produções de Carolina que estão sob sua guarda. O jornalista respondeu que não as disponibilizaria porque simplesmente não era de sua vontade. Diante dessa afirmação, Vera Eunice, filha de Carolina, expôs de maneira tímida sua indignação quanto à postura do jornalista.

Vale ressaltar que, no Brasil, esse jornalista é uma das grandes referências quando se menciona a produção de Carolina de Jesus. Ele próprio, em alguns momentos de sua palestra, trouxe à tona o fato de ter sido o principal responsável por transformar o diário de Carolina em livro. Destacou ainda, na ocasião, que descobrir essa autora foi um “furo de reportagem”, que se tornou um dos trabalhos mais importantes de sua carreira.

Quanto ao *Núcleo História e Memória do Museu AfroBrasil* trata-se de um espaço que proporciona ao público a oportunidade de conhecer a obra de Carolina Maria de Jesus e outras personalidades negras. Dir-se-ia, por outras palavras, que o *Núcleo História e Memória* contribui para visibilização da produção literária afro-brasileira, ao mesmo tempo em que estimula o olhar crítico ao nosso cânone literário. Esse estímulo ao questionamento do cânone não se restringe somente ao campo literário, mas também a uma reflexão da própria produção científica brasileira. Numa escala maior, trata-se de uma apreciação crítica da ótica hegemônica da produção científica no Brasil, teorias que revelam uma ótica ocidental, eurocêntrica, paternalista, heterossexual do mundo.

Portanto, não se trata de uma produção científica neutra e universal (Haraway, 1995:7-41). Ao contrário, é situada e nessas produções geralmente o pesquisador ou o literato pertence ao grupo opressor e/ou ex-colonizador. Chamam a atenção os estudos pós-coloniais que indicam que o oprimido (e/ou ex-colonizado) também possui a capacidade intelectual de falar a respeito da opressão, que o “subalternizado” pode falar por si mesmo.

Carolina Maria de Jesus se enquadra nesse perfil. Além falar por si mesma, do lugar da opressão, ela produz literatura a partir desse mesmo lugar de enunciação, razões pelas quais, talvez, isso resultou na sua invisibilização no cânone literário.

Os estudos pós-coloniais possuem forte tradição anglo-saxônica a partir dos anos 1970. No entanto, partimos da hipótese de que podemos aproximar e inclusive situar a obra de Carolina de Jesus na linha desses estudos pós-coloniais, devido às questões de que ela trata. Podemos encontrar, com efeito, outros literatos e teóricos brasileiros que poderíamos aproximar dos que são classificados como autores pós-coloniais em nosso território (Araújo, 2010: 221-242).

1. ESTUDOS PÓS-COLONIAIS E CAROLINA DE JESUS

Considera-se o livro *Orientalismo*, de Edward Said, o marco de fundação da ótica pós-colonial. Essa perspectiva teria começado a ser esboçada por Frantz Fanon ao procurar descrever a modernidade do ponto de vista do negro e do colonizado (Costa, 2006: 85). Historicamente, a teoria pós-colonial surge como crítica literária na Inglaterra a partir da hegemonia da língua inglesa e das estratégias políticas de colonização do Império Britânico. No entanto, a obra mais marcante dessa linha teórica é, de fato, o *Orientalismo* de Said, marco de uma tendência de estudos que se fortalece atualmente com a produção de Gayatri Spivak, Homi Bhabha entre outros (Said, 2004, Bhabha, 2003). Vale ressaltar que a perspectiva

marcadamente culturalista dessa linha de estudos pode levar ao ocultamento da materialidade das relações históricas, sociais e políticas. O pós-colonialismo surge e se fortalece como uma teoria que constata as marcas da colonização.

No campo das ciências sociais, o pós-colonialismo tenta impor-se como uma teoria crítica que identifica o processo de descolonização enquanto acontecimento que não findou com o fim da colonização. O colonialismo transformou-se, ficando arraigado nos alicerces das sociedades pós-coloniais. O racismo seria uma herança do período colonial que se sustenta em nossa sociedade moderna, assim como aponta Paul Gilroy em *Atlântico Negro* (Gilroy, 2001: 33-100). Para os sociólogos, a economia é também um indicador de domínio e subjugação. Provavelmente os estudos pós-coloniais podem vir a enriquecer os estudos sociológicos, a epistemologia da sociedade moderna, que hierarquiza os conhecimentos, desvalorizando as produções não ocidentais.

A teoria pós-colonial é constituída por uma matriz de autores e pesquisadores indianos, africanos, palestinos, caribenhos, ingleses, portugueses e latino-americanos, e, entre estes, argentinos, uruguaios, bolivianos e brasileiros, apesar de a maioria não optar por este conceito devido à distância histórica de nosso passado colonial. (Araújo, 2010: 221-242). Como foi mencionado, o ponto de vista predominante da teoria pós-colonial é literária e classifica, geralmente, como literatura pós-colonial, a produção dos autores dos povos colonizados pelos europeus entre os séculos xv e xx. Trata-se de uma literatura resultante da experiência de colonização ou da imaginação dessa experiência. A crítica pós-colonial pode ser entendida como uma abordagem alternativa que procura analisar o colonialismo e seus impactos como fenômeno local e global (Bonnici, 1998: 7-23). No entanto, é importante lembrar que as sociedades pós-coloniais não são iguais: existem pós-colonialismos. Stuart Hall lembra-nos que o “pós” do “pós-colonial” não deve ser reduzido a uma simples periodização (Hall, 2003:101-123).

Diante de tudo isso que foi mencionado, estamos convencidos sobre dois pontos, ou melhor, duas hipóteses: (a) No cenário brasileiro existe a possibilidade de utilizarmos como arcabouço teórico os estudos pós-coloniais e (b) A obra literária de Carolina de Jesus se enquadra no perfil que consideramos como literatura pós-colonial brasileira. Existe um provérbio africano muito antigo que diz: *“Também o leão deverá ter quem conte a sua história. As histórias não podem glorificar apenas o caçador”*. Essa frase é muito empregada pela linha dos estudos pós-coloniais, nela se achando subentendida a idéia de que, mais importante do que alguém contar a história do “vencido”, seria que o “vencido” contasse a sua própria história. Carolina Maria de Jesus encontra-se nesse lugar. A literata a partir do seu lugar de enunciação, ou seja, em sua condição de mulher, negra e pobre, passa a contar sua memória individual que é, também, ao mesmo tempo, nossa história coletiva.

Definitivamente pensamos que é, de fato, necessário o “subalternizado” contar sua versão da história. De repente o “oprimido”, ou “marginalizado”, ao falar por si mesmo, não se reconhece como “vencido”, ou melhor, talvez, nos diga que a história de vencedor e vencido é uma construção colonial e imperialista, fruto de uma pessoa ou grupo violento. Logo, a obra de Carolina Maria de Jesus propõe, mais que o “óbvio direito de falar”, que tanto propugnam os autores pós-coloniais estrangeiros, o não reconhecimento da subalternação. Ao nos propor agir dessa maneira, faz com que não seja satisfeita a carência do suposto “vencedor”, mesmo diante de toda força expressa em sua máquina de guerra e outras formas de violências rudimentares.

2. A DESCOLONIZAÇÃO DA LITERATURA BRASILEIRA

Na literatura brasileira vigora a brancura³, ou seja, autores brancos, estética branca, soma-se a hierarquia racial à predominância masculina (Car-

3 Cf. Cardoso, 2008.

doso, 2008: 82-84). As preocupações do homem branco é o grande tema abordado, ele que possui a mulher, a criança e o negro, aquilo que se costuma chamar popularmente de “fardo do homem branco”. De maneira geral, no cânone literário a mulher negra e o homem negro encontram-se marginalizados, ignorados ou invisibilizados (Sovik, 2005, 159-180). Esse aspecto é saliente porque contrasta com a realidade brasileira, onde encontramos homens e mulheres negras em cada esquina. Sem ignorar o fato de que, nos espaços de maior prestígio e poder simbólico e econômico, os negros ainda são minoria, aspecto explicado pela teoria social brasileira como resultante do racismo, preconceito e discriminação racial (Hasenbalg, 2005: 207-231). Tal fenômeno social é também apontado na literatura e nos depoimentos de Carolina Maria de Jesus.

No caso da literatura negra brasileira, convém ressaltar um aspecto importante. Referimo-nos a uma produção artística de autoria de negras e de negros. Os escritores de maneira geral encontram-se na hierarquia social como os intelectuais de maior prestígio e *glamour* social, em escala que extrapola o contexto local. A título ilustrativo, podemos citar o português José Saramago, os brasileiros Jorge Amado e Cecília Meireles, o italiano Dário Fo, o argentino Jorge Luís Borges, entre outros.

No imaginário social, o escritor é considerado pensador e criador. Talvez sejam essas duas características atribuídas ao escritor que fazem com que se recuse o reconhecimento aos escritores e escritoras negras ou, vale a pena sublinhar, a capacidade humana de *criar* e de *pensar* (Fanon, 1952), atributos que Carolina Maria de Jesus esbanja de forma elegante, levando a mentalidade racista a contrariar, a contestar, ou a reconhecê-la de forma subalterna, promovendo uma forma de “inclusão excludente”. Isso significa que Carolina não é considerada uma escritora, e sim, uma escritora negra. Neste caso, o termo *negro* possui a função de colocá-la numa posição hierárquica inferior ao escritor branco (Cleaver, 1971: 152-153, Santos, 2006: 259-293).

Nessa mesma lógica de raciocínio, Carolina é classificada como escritora “favelada”, isto é, produto exótico que deve ser consumido em virtude dos aspectos excepcionais que representa: suas características, enquanto mulher negra de meia idade, catadora de papel, com pouca escolaridade, mulher que ousa pensar e produzir literatura sobre sua vida pessoal. Para sermos mais específicos, Carolina Maria de Jesus foi uma pessoa que estudou até a segunda série do curso primário, numa cidade pequena do interior de Minas Gerais. Trabalhou como lavradora, migrou para São Paulo, exerceu função de empregada doméstica, manteve-se na maior parte do tempo como catadora de papel, ferros e estopa no lixo, além, de ser mãe solteira de três filhos pequenos. Sua história pessoal difícil não impediu que alcançasse um extraordinário êxito num breve espaço de tempo, de proporção tamanha que muitas outras pessoas não alcançam numa vida inteira. Sua expressão artística não diz respeito somente ao conflito individual, mas se refere, igualmente, ao nosso drama humano.

Numa breve comparação, a literatura de Carolina Maria de Jesus trata de temas sociais, assim como *Vidas Secas* de Graciliano Ramos ou *O Quinze*, de Rachel de Queiroz. Todavia, a literatura de Carolina de Jesus refere-se ao espaço urbano, no caso de *Quarto de Despejo*, e teve maior difusão e acolhida nacional e internacional que aquelas duas outras obras. A explicação mais corriqueira para ter sido um *best-seller*, ou melhor, para o retumbante êxito da obra de Carolina Maria de Jesus, é atribuído à figura exótica que ela representava, ou seja, à exceção que ela simbolizava. Logo, não ocorreu o reconhecimento do valor literário de sua obra e, igualmente, dessa autora, ao passo que escritores brancos como Graciliano Ramos ou Raquel de Queiroz, restringindo-nos a esses dois exemplos, são considerados escritores de fato. Eles podem vir a abordar temas exóticos, porém nunca serão classificados como tal, assim como denominam Carolina e todas as escritoras e os escritores negros.

A falta de reconhecimento da escritora negra e do escritor negro indica o lugar dessas pessoas na literatura que se autoproclama universal

ou, no máximo, nacional com ambição universalista. Assim, a condição da negra e do negro é a de *personagem*; diríamos mais, personagens criados pelos brancos. Uma pessoa negra ocupando o lugar de escritora subverte a lógica da classificação social racista (Fonseca, 2003).

O *Núcleo História e Memória do Museu AfroBrasil* é um espaço cultural que reforça e representa justamente essa subversão. Consequentemente, haverá resistência, sobretudo quanto ao reconhecimento da figura de Carolina de Jesus, por ocupar e representar simbolicamente um lugar de prestígio, o lugar dos letrados. Quando ocorre o reconhecimento em outros espaços, rotulam-na como *exótica*. Por trás desta *exotização* de Carolina Maria de Jesus, não podemos deixar de considerar que ela e sua literatura provocam tensão. Por isso, ela não pode ser tratada de forma indiferente. Carolina é uma pessoa relegada ao papel de personagem que resolveu colocar-se em seu devido lugar, isto é, enquanto sujeito, tornando-se criadora, “brincando de deus”. Carolina Maria de Jesus, “reles humana”, “simplória criatura terrena”, ousou colocar-se no lugar de criadora, e isto não é exótico, é subversivo.

3. DIÁRIO DA FOME

A obra mais importante de Carolina Maria de Jesus, *Quarto de Despejo*, foi lançado em 1960 e reeditado oito vezes no mesmo ano. Vendeu em onze meses mais de setenta mil exemplares. Uma tiragem impressionante para época. Nenhum outro escritor brasileiro chegou perto do êxito de vendas de Carolina Maria de Jesus. Nos cinco anos seguintes seu livro foi traduzido para catorze idiomas e alcançou mais de quarenta países.

O livro *Quarto de Despejo* é um diário escrito por Carolina Maria de Jesus durante uns quinze anos. Ela escrevia cotidianamente suas dificuldades na vida, como a fome que passava junto com os seus dois filhos (Jesus, 1993: 52). A autora escrevia poemas, contos, provérbios, pensamentos, pe-

ças teatrais, memórias e letras de música; considerava os poemas sua melhor expressão artística. Porém, o bom sucesso somente foi alcançado com o diário, publicado com o título de *Quarto de Despejo*, também conhecido como *Diário da Fome*. Era realmente um diário da miséria cotidiana, além dos abusos e preconceitos enfrentados por ela, seus filhos e outras pessoas que viviam na favela do Canindé em São Paulo. A narrativa foi escrita de forma caótica, com incorreções ortográficas, sintáticas e de pontuação.

Sem dúvida, a pessoa responsável pela publicação do diário de Carolina foi Audálio Dantas. O jornalista foi até a favela onde Carolina de Jesus residia para fazer uma matéria e, assim, conheceu os seus escritos. O ano era o de 1958 e o diário de Carolina chamou a atenção do jovem repórter alagoano que trabalhava na *Folha da Noite*. Ele foi autor da primeira matéria sobre Carolina Maria de Jesus e figura fundamental para a publicação de *Quarto de Despejo*. Ao descobrir a exótica escritora favelada, deu um impulso a sua carreira.

O livro *Quarto de Despejo*, primeira e única obra de prestígio da autora, critica a vida do pobre residente na favela, caminhando em sentido contrário à “romantização” da favela e do favelado que perdura até os dias atuais e se expressa em músicas como esta:

*Eu só quero é ser feliz,
Andar tranquilamente na favela onde eu nasci, é.
E poder me orgulhar
E ter a consciência que o pobre tem seu lugar.
Fé em Deus, DJ*

Essa música, composta por Cidinho e Doca em 1994 e intitulada *Eu só quero é ser feliz*, apresenta com propriedade a idéia encontrada em algumas obras artísticas de nossa cultura nacional, que romantizam a pobreza e, particularmente, o favelado. A favela é um espaço de precariedade social em que a maioria das pessoas vive por falta de opção. Entretanto,

esse espaço aparece expresso em músicas, como essa acima mostrada, a difundir a ideia de que o favelado deve conformar-se e ser feliz com “o seu lugar”, com sua condição de marginalizado. Carolina Maria de Jesus, enquanto cidadã e escritora, simbolizou o contrário disso. Em outras palavras, ela representa a subversão desse lugar destinado ao pobre e especialmente ao negro.

O livro *Quarto de Despejo* foi publicado nos anos sessenta do século passado. Todavia, esse estereótipo do pobre a que aludimos acima persiste nos dias atuais em produções artísticas criadas pelo próprio pobre. Esse procedimento é o que Karl Marx chama de *fruto da ideologia burguesa*, isto é, o proletariado (neste caso, o pobre, o favelado) adota o pensamento imposto pela burguesia. Ao agir assim, não ameaça o lugar do burguês, que é o espaço de poder econômico e simbólico (Marx, 2005:827-877).

O favelado fica feliz com o lugar onde nasceu e o burguês mais feliz ainda porque não ocorre um questionamento crítico das desigualdades sociais. Portanto, produções artísticas como essas, por trás de sua aparente inocência, podem ser consideradas produções reacionárias, que não pretendem tensionar, mas, pelo contrário, levar o pobre a conformar-se com a precariedade de sua existência. Porém, não podemos deixar de mencionar que, mesmo na obra de Carolina Maria de Jesus, há certa romantização da favela. Sua obra e figura não deixam de ser paradoxais quanto a esse e a outros temas.

Com o bom sucesso de *seu Diário da Fome*, Carolina de Jesus pôde finalmente comprar sua casa própria, levando-a a publicar um outro livro, *Casa de Alvenaria*, em 1961. Essa obra encontrou pouca acolhida e retrata a vida de Carolina desde a assinatura do contrato para a publicação de *Quarto de Despejo* até a compra de sua casa num bairro de classe média. Nesta obra encontramos os conflitos de uma mulher negra que ascende socialmente. Além desse fracasso editorial, Carolina publicou por conta própria o romance *Pedaços da Fome*, em 1963 e, depois, *Provérbios*, publicações que não alcançaram projeção.

4. O DRAMA DA POPULAÇÃO DESCARTÁVEL

Em nossa sociedade moderna, ou pós-moderna, um fenômeno social resultante da aceleração da globalização do capital é o crescimento do desemprego estrutural, de trabalhos informais e do lumpemproletariado (Marx, 2000), ou seja, pobres miserabilizados que não pertencem à economia ativa, não servindo ao capital nem para serem explorados. Melhor dizendo, o lumpemproletariado que Karl Marx mencionou trata-se daquelas pessoas excessivamente dependentes do Estado nacional para sobreviverem. Pessoas em situação de precariedade social, como é o caso da população de rua, os trabalhadores catadores de papel, que muitas vezes ali sobrevivem, a gente da favela, dos cortiços ou das casas de alvenaria precárias, situadas nas periferias urbanas. Esse voltou a ser o caso de Carolina Maria de Jesus, quando vendeu sua casa em bairro de classe média em São Paulo e foi residir no extremo-sul periférico da mesma cidade, em Parelheiros.

O fato de o livro *Quarto de Despejo* cair no esquecimento resulta do próprio esquecimento dessas populações descartáveis: histórias da mulher, do homem, da criança, do idoso que não servem, nem ao menos, para serem explorados. Ao contrário, representam e significam custo financeiro para o Estado.

5. CONCLUSÃO

A obra de Carolina Maria de Jesus enquadra-se no perfil dos estudos pós-coloniais, que defendem a tese de que o “subalternizado pode falar por si mesmo”. Percebe-se que Carolina, “além de falar por si mesma”, produz literatura a partir do seu lugar de enunciação, que é o da opressão, razão que talvez explique o processo de invisibilização que vem sendo aplicado à memória dessa autora na história cultural brasileira.

Carolina, por existir, por falar, por produzir literatura, acaba por provocar tensão, situação que torna difícil ser indiferente a sua obra e figura.

O *Núcleo História e Memória do Museu AfroBrasil*, ao visibilizar Carolina Maria de Jesus, coloca de volta a tensão sobre o lugar do negro, considerado como o lugar da precariedade social, o lugar da inferioridade, o lugar da não inteligência, o lugar da pouca inteligência, o lugar da feiúra, o lugar da sexualidade animalésca, o lugar do arcaico, o lugar do selvagem, o lugar do primitivo, o lugar da violência, sobretudo física, o lugar do estupro, o lugar do estuprador de brancas, o lugar da maldição, o lugar do castigo.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, Sonia Maria da Silva. Educação do campo no Brasil: um discurso para além do pós-colonial? In: *Revista Latinoamericana de Ciências Sociales*, v. 8, nº1, Enero-Junio, pp. 221-242, 2010.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- BONNICI, Thomas. *Introdução aos estudos das literaturas pós-coloniais*. Mimesis, Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.
- CARDOSO, Lourenço. *O branco "invisível": um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007)*. (Dissertação de mestrado), Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.
- CLEAVER, Eldridge. *Alma no Exílio*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1971.
- COSTA. Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- _____. *Pele negra máscaras brancas*. (Trad. Alexandre Pomar), Porto: Edição A. Ferreira, s/d[1952].
- FONSECA, Maria Nazareth Soares. Presença da Literatura Brasileira na África de Língua Portuguesa. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.), *Contatos e ressonâncias*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. São Paulo: Vozes, 2007, 36ª ed.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora 34 e Centro de Estudos Afro-asiáticos da Fundação Cândido Mendes, 2001.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2005, 2ª ed.
- HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. In: Liv Sovik (org.), Trad. Adelaine La Guardia Resende et al., Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HARAWAY, Donna J. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminino o privilégio da perspectiva*. Cadernos Pagu, nº 5, pp. 7-41, 1995.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (Trad. Patrick Burglin). Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005, 2ª ed.
- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- _____. *Casa de alvenaria: diário de uma ex-favelada*. São Paulo: Livraria Francisco Alves (Editora Paulo de Azevedo Ltda), 1961.
- _____. *Casa de ladrillo*. Buenos Aires: Editora Abraxas, 1962.
- _____. *Pedaços da fome*. São Paulo: Editor Áquila Ltda, 1963.
- _____. *Provérbios*. São Paulo: s/editora.
- _____. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

- _____. *Meu estranho diário*. São Paulo: Xamã, 1996.
- _____. Antologia pessoal. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- MARX, Karl. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2000.
- _____. O segredo da acumulação primitiva. In: *O capital: crítica da economia política*. Livro I. Volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 827-877.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Lisboa: Edição Cotovia, 2004.
- SOVIK, Liv. Por que tenho razão: branquitude, estudos culturais, e a vontade da verdade acadêmica. In: *Contemporânea Revista de Comunicação e Cultura Journal of Communication and Culture*. vol. 3, nº 2, p. 159-180, julh. Dez, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. vol. 4, Porto: Edições Afrontamento, 2006, p. 259-293.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, PATRICK & CHRISMAN, Laura. *Colonial discourse and post-colonial theory*. London: Longman, 1993, p. 66-III.

ABSTRACT:**KEYWORDS:** Colonization; Invisibility; Literature; Misery.

BIBLIOTECA: DE FRONTEIRAS, SABERES E LIVROS

Maria Elisa Rodrigues Moreira¹
elisarmoreira@gmail.com

RESUMO: A biblioteca aparece nas obras de Jorge Luis Borges e Italo Calvino como uma figura emblemática para que pensemos a literatura de ambos os escritores como espaço transdisciplinar de produção de saberes, principalmente a partir da estrutura narrativa impressa pelos autores a suas obras. Figura fronteiriça, a biblioteca se imbrica com o arquivo, a coleção, a enciclopédia e o museu, constituindo-se num lugar de saber, de memória e de deslocamento, para o qual contribuem a História, a Filosofia, a Literatura e a Comunicação.

(...) toda estante vazia é um anúncio de livros por vir.
Alberto Manguel

Nas obras de Jorge Luis Borges e Italo Calvino a biblioteca aparece como uma figura emblemática, em alguns momentos por meio da constituição temática de seus textos, mas, principalmente, a partir da estrutura narrativa impressa pelos autores em suas obras, o que nos possibilita pensar sua literatura como espaço de produção de saberes. Pensar a biblioteca na obra desses autores, entretanto, exige que nos situemos na mesma posição

¹ Doutora em Literatura Comparada – Universidade Federal de Minas Gerais/Bolsista CNPq.

fronteira em que se aloca suas produções: a biblioteca constitui-se, assim, a partir do contato com suas margens, fato que a complexifica e enriquece, instituindo-a para além de si mesma por sua imbricação com o arquivo, a coleção, a enciclopédia e o museu.

Nesse contexto, acreditamos ter na coleção um conceito chave para a reflexão acerca da biblioteca, uma vez que ela constitui-se em noção básica para a formação seja dos museus, dos arquivos ou das enciclopédias, perpassando assim a constituição das próprias bibliotecas, e funcionando como uma espécie de núcleo irradiador para esse pensamento. Entretanto, se a coleção funciona como o eixo instituidor da semelhança, seu objeto específico no caso das bibliotecas – o livro – inscreve-se como o traço de diferença que a particulariza, conforme breve apontamento de Walter Benjamin, pensador que aqui tomamos como referencial para pensar o colecionamento:

“Seria interessante estudar o colecionador de livros como o único que não necessariamente desvinculou seus tesouros de seu contexto funcional” (BENJAMIN, 2007, p. 241).

Tal particularidade é também destacada por Yvette Sánchez:

“Somente o colecionamento de livros não tira os objetos de seu contexto corrente” (SÁNCHEZ, 1999, p. 113, tradução nossa).

É, assim, a partir desse posicionamento permeado pela semelhança e pela diferença, que procuraremos refletir acerca do conceito de biblioteca em Borges e Calvino.

1. A COLEÇÃO

*De fato, toda paixão confina com um caos,
mas a de colecionar com o das lembranças.*

Walter Benjamin

Os estudos sobre o colecionamento nos permitem identificar diversos aspectos característicos da coleção, sobre os quais poderíamos centrar nossas reflexões a respeito da biblioteca, como a relação entre conhecimento e coleção; o aspecto de conjunto da coleção e sua potencialidade narrativa; a constituição da coleção através da posse e da atribuição de valor; seu caráter (auto)biográfico; sua tentativa de ordenar o mundo; sua constituição como lugar de memória... Nesse momento, entretanto, procuraremos delinear nossa ideia de coleção a partir de dois elementos do que consideramos seu núcleo central: sua origem etimológica e sua motivação.

Yvette Sánchez aponta duas aproximações etimológicas da coleção: primeiramente, a partir do latim *collectio*, ela se conforma como a ação de juntar, de reunir, de coletar objetos, e é nessa noção de conjunto de coisas agrupadas que encontramos um de seus aspectos primordiais; em outra perspectiva, do grego *legein* derivam-se tanto o ato de ler quanto o de colecionar, de onde a autora afirma “a escritura como coleção” e que “ler é colecionar” (SÁNCHEZ, 1999, p. 11), aspecto fundamental para o pensamento acerca da biblioteca que intentamos desenvolver.

Essa aproximação entre coleção e leitura é também apontada por Christian Jacob (2008b) quando o pesquisador trata da constituição da Biblioteca de Alexandria e das atividades intelectuais dela decorrentes: formar as coleções da biblioteca é, ao menos como projeto, um trabalho de acumulação de todo o saber escrito existente no mundo até então, num processo que implica leituras prévias e que possibilitará uma série de posteriores leituras e escritas. “Ler para escrever”, frase que dá título a seu

texto, seria a forma constitutiva dos processos intelectuais e cognitivos desenvolvidos pelos alexandrinos a partir de sua biblioteca, e acreditamos que também das literaturas de Jorge Luis Borges e Italo Calvino.

Decorrente de sua primeira acepção etimológica, concebemos uma coleção, normalmente, como um agrupamento de coisas que pertencem a uma mesma classe e estão organizadas segundo uma determinada norma, formando um todo coerente e coeso, ainda que os elementos que a componham mantenham sua individualidade. Esse agrupamento seria motivado, para retomarmos uma expressão de Walter Benjamin, por uma “luta contra a dispersão”:

Talvez o motivo mais recôndito do colecionador possa ser circunscrito da seguinte forma: ele empreende a luta contra a dispersão. O grande colecionador é tocado bem na origem pela confusão, pela dispersão em que se encontram as coisas no mundo. (...) O colecionador (...) reúne as coisas que são afins; consegue, deste modo, informar a respeito das coisas por meio de suas afinidades ou de sua sucessão no tempo. (BENJAMIN, 2007, p. 245)

É a partir de uma visita a uma “exposição de coleções estranhas” em Paris, que Italo Calvino vai tecer uma reflexão sobre o colecionamento, em especial pela observação de uma coleção de areia:

Tem-se a impressão de que essa amostragem da Waste Land Universal esteja para nos revelar alguma coisa importante: uma descrição do mundo? Um diário secreto do colecionador? Ou um oráculo sobre mim, que estou a escrutar nestas ampulhetas imóveis minha hora de chegada? Tudo isso junto, talvez. (...)

É que, como toda coleção, esta também é um diário: diário de viagens, claro, mas também diário de sentimentos, de estados de ânimo, de humores (...). Ou talvez apenas diário daquela obscura agitação que leva tanto a reunir uma coleção quanto a manter um diário, isto é, a necessidade de transformar o escorrer da própria existência numa série de objetos salvos da dispersão, ou numa série de

linhas escritas, cristalizadas fora do fluxo contínuo dos pensamentos. (CALVINO, 2010b, p. 12-13)

Nesta breve reflexão decorrente da observação da areia colecionada, Calvino aponta várias questões relativas ao colecionamento, dentre as quais nos interessa destacar o aspecto da motivação do colecionador e sua relação com a leitura/escrita: colecionar é uma necessidade de “luta contra a dispersão” tão grande quanto o é a escrita, uma necessidade de fixar e ordenar o fluxo caótico do mundo numa folha de papel, nas páginas de um livro, na narrativa infundável de uma imensa e babélica biblioteca.

Calvino indica assim que colecionar o próprio pensamento, circunscrevendo-o nos limites da palavra escrita, pode ser uma forma de lutar contra o caos de informações do mundo. Seria essa uma forma de reagir à perspectiva de uma memória infundável como a de Irineo Funes, capaz de rememorar e recordar cada instante e cada situação, objeto, sentimento do mundo, mas incapaz de produzir um pensamento próprio? (BORGES, 2007a)

Ao escolher e recolher o que se deseja ver preservado e reunido numa coleção, o homem não estaria praticando o esquecimento do que opta por deixar de fora, por não coletar? Colecionar, lutar contra a dispersão não seria também uma forma de distinguir o que deve ser lembrado e o que deve ser esquecido? Afinal, “coleccionar é uma forma de recordação prática” (BENJAMIN, 2007, p. 239) e “o esquecimento permite, muitas vezes, sobreviver. Se nós lembrássemos tudo, não conseguiríamos viver.” (SERRES, 2007, p. 164)

Ao constituir suas narrativas, Borges e Calvino estariam fazendo de suas obras coleções de pensamentos e saberes nas quais o mundo, o conhecimento, a literatura se apresentam sob uma nova organização, preservados da dispersão que os cerca e a salvo de perder-se no “monte de lixo” que pode tornar-se a memória humana que procura dar conta de tudo simultaneamente. Ao colecionarem suas leituras e saberes e ordenarem

essas coleções por meio de um novo texto, de uma literatura que dialoga com tempo e espaço e reinscreve sua memória num texto outro, Borges e Calvino fazem de suas obras bibliotecas, coleções de livros, arquivo de saberes políticos, científicos e estéticos que desejam ver preservados.

2. A BIBLIOTECA, COLEÇÃO DE LIVROS

(...) A biblioteca gera diálogos diferidos, reiterados e impossíveis. Ela permite justapor ideias, fatos e informações formulados outrora por autores diferentes, separados no espaço e no tempo.

Christian Jacob

Se a biblioteca pode ser pensada como um tipo de coleção, configurado pelas linhas gerais que norteiam os estudos do colecionamento, seu traço de diferença nesse conjunto irá inscrever-se especialmente a partir da questão da utilidade. Conforme Benjamin (2007), um dos elementos identificadores das coleções é a retirada de seus objetos de suas relações primeiras e, com isso, seu deslocamento e a abolição de sua funcionalidade:

É decisivo na arte de colecionar que o objeto seja desligado de todas as suas funções primitivas, a fim de travar a relação mais íntima que se pode imaginar com aquilo que lhe é semelhante. Essa relação é diametralmente oposta à utilidade e situa-se sob a categoria singular da completude. (BENJAMIN, 2007, p. 239)

Esta característica, no entanto, não se aplicaria à coleção de livros, como vimos na questão por ele levantada e que reproduzimos no início deste texto: a coleção de livros diferencia-se das demais justamente por nela não haver uma desvinculação de seu valor de uso.

A biblioteca, assim, seria uma coleção na qual os objetos mantêm sua funcionalidade original. Talvez por essa particularidade Phillip Blom afirme que

Colecionar livros é uma atividade multifacetada. Talvez seja a forma mais rica e ambígua de colecionar. (...) Em nenhum outro lugar o ato de colecionar tem faces mais diversas do que entre aqueles que investem seu capital, temporal e financeiro, em livros (BLOM, 2003, p. 228-229).

Acreditamos, inclusive, que ao compor uma coleção, ao constituir uma biblioteca, o livro não apenas conserva seu valor de uso, mas o tem amplificado por sua inserção no conjunto.

Dessa forma, a biblioteca e seus objetos, os livros, se tornam imagens emblemáticas para se pensar a produção de conhecimentos, uma vez que se apresentam como uma imensa base de saberes disponíveis à leitura, à interpretação e à expansão. Walter Benjamin afirma que “coleccionar é um fenômeno primevo do estudo: o estudante coleciona saber” (BENJAMIN, 2007, p. 245), hipótese que reverbera na reflexão de Sánchez sobre a leitura e a escritura como coleção: “o saber escrito se organiza em coleções de livros” (SÁNCHEZ, 1999, p. 101, tradução da autora).

A produção de saberes a partir de uma coleção de livros deriva assim, justamente, da potencialização de seu valor de uso ao ser inserido num conjunto mais amplo de conhecimentos passíveis de se intercambiarem. Ela está intrinsecamente vinculada à poética do colecionamento traçada por Sánchez, marcada pela concepção de que ler é colecionar e de que a escritura é uma coleção. A escritura se faz, assim, a partir de uma coleção de leituras, através da qual a memória aproxima o mesmo e o outro, num movimento de ressignificação constante.

Retomando o próprio Benjamin e seu hábito constante de tomar notas das mais diversas referências em uma caderneta, a autora indica:

O trabalho principal consistia em tirar estes fragmentos de seu contexto e dispô-los de uma forma nova, arbitrária e nunca definitiva, de tal maneira que se iluminariam mutuamente. Com este tipo de montagem indagava os rumores da tradição, sem dar ares de vidente ou inovador; Hannah Arendt o compara com o trabalho do mergulhador de pérolas, cuja tarefa consiste em tirar das profundezas do mar – do passado – e transportar para a superfície (para a memória) fragmentos preciosos de pensamentos díspares, criando a nova totalidade. Colectiona lendo. Conserva e destrói ao mesmo tempo. (SÁNCHEZ, 1999, p. 118, tradução da autora)

Vinculando esse pensamento acerca da coleção de livros, da biblioteca, à literatura, em especial às obras de Jorge Luis Borges e Italo Calvino, encontramos-nos diante de autores que fazem da leitura seu processo de escrita: o escritor parte de sua coleção de leituras para produzir seu próprio texto, numa relação que mescla memória e criação, conservação e destruição. Colectionar é, assim, ler, embaralhar e fazer colidir os diversos textos que se encontram à deriva e, no processo da escritura, ressignificá-los, deslocá-los, “reterritorializá-los”. Conforme Sánchez (1999, p. 256), “escrever significa incorporar o lido, quer dizer, os textos anteriores coleccionados, em outro texto novo”.

3. AS BIBLIOTECAS DE BORGES E CALVINO

Todos os livros que li formam em mim uma biblioteca. Não, porém, bem ordenada, os volumes não estão em ordem alfabética, não existe catálogo. E, todavia, é exatamente assim, uma memória na qual se acumulam as minhas leituras.

Roland Barthes e Antoine Compagnon

A partir do exposto, é possível pensarmos as obras de Borges e Calvino como tendo sido elaboradas com base num projeto de biblioteca, como

uma literatura que tem a biblioteca por metáfora e modelo literário e que se constitui por meio de um trabalho de espessamento dos limites e reafirmação da fronteira como espaço de produção dos saberes. A biblioteca funciona, assim, como *topos* do diálogo entre os mais diversos conhecimentos, temporalidades, espacialidades e formas textuais, e é em suas brechas e deslindes que irá se produzir um saber outro, um saber narrativo poroso, aberto, interminavelmente conectável:

Um livro é escrito para que possa ser posto ao lado de outros livros, para que entre numa prateleira hipotética e, ao entrar nela, de alguma maneira a modifique, expulse dali outros volumes ou os faça retroceder para a segunda fileira e reclame que se coloquem na primeira fileira outros livros. (CALVINO, 2009, p. 190)

Ao longo do tempo, nossa memória vai formando uma biblioteca díspar, feita de livros, ou de páginas, cuja leitura foi para nós uma felicidade e que gostaríamos de compartilhar. (...) Não sei se sou um bom escritor; creio ser um excelente leitor ou, em todo o caso, um sensível e grato leitor. Desejo que esta biblioteca seja tão diversa como a não saciada curiosidade que me induziu, e continua a induzir-me, à exploração de tantas linguagens e tantas literaturas. (BORGES, 1999, p. 519)

Esse diálogo com uma memória escrita inesgotável, com uma biblioteca desejosa de abarcar “todos os escritos da Terra” (JACOB, 2008b, p. 45) transparece na mobilidade e multiplicidade do universo poético dos dois autores, que transitam entre temáticas e estilos narrativos diversificados, mesclados em produções narrativas, poéticas e ensaísticas que se mostram confluentes e coerentes ao desbordar as fronteiras dos gêneros discursivos e ao fazer transitar dúvidas, hipóteses e saberes múltiplos. Crítica e ficção andam juntas e se interpolam na tessitura de narrativas que são, permanente e simultaneamente, uma forma de reflexão.

Um voraz apetite pela leitura é perceptível nas produções de Borges e Calvino, fazendo delas vastas bibliotecas, territórios livrescos em que

a tradição é rememorada e recriada constantemente; em que o sonho, a realidade e a imaginação se imbricam de forma contínua; e em que o saber constrói-se a partir do diálogo entre a ficção e a reflexão em suas mais variadas formas de aparição.² Na construção de suas poéticas, Borges e Calvino têm na biblioteca não apenas um objeto e uma temática, mas também uma estratégia narrativa: eles criam seus textos como se compusessem uma biblioteca na qual os mais diversos textos confrontam-se para o estabelecimento de um texto que os releia e os rediga. A biblioteca funciona, assim, como uma coleção de textos temporal e espacialmente deslocados e reorganizados por Borges e Calvino numa outra narrativa, como procuraremos brevemente apresentar a seguir.

Para aprofundarmos um pouco mais nossa reflexão sobre a biblioteca em Borges, procuremos fugir da sombra da Biblioteca de Babel (BORGES, 2007b) e de sua metaforização do infinito, da imensidão, do buraco negro que paira sobre a ideia de uma coleção de livros. Naveguemos pela obra borgeana por meio de um livro menos emblemático, mas nem por isso distante desse labirinto evocado por Babel: *O livro dos seres imaginários* (BORGES e GUERRERO, 2007). Escrito com a colaboração de Margarita Guerrero, esse livro aparece em 1967 como uma “segunda versão ampliada” do *Manual de Zoología Fantástica* (BORGES e GUERRERO, 2001), livro que havia sido publicado dez anos antes.

Normalmente estudado como um bestiário de seres reais e imaginários, acreditamos que *O livro dos seres imaginários* pode ser lido por outro ângulo, como uma grande compilação de antigos livros e fábulas, uma coleção de textos acerca dos animais, enfim, uma biblioteca do que os autores denominam “seres imaginários”. Seu vínculo com a ficção desenha-

2 É interessante, nesse aspecto, observarmos como expressões relativas a outros textos são constantes em suas obras e nas obras a seu respeito – como “os livros dos outros”, em Calvino, e “os livros alheios” em Borges.

-se ainda no prólogo,³ quando Borges e Guerrero procuram estabelecer os limites do que estaria contido no termo “seres imaginários”: “um manual dos estranhos entes engendrados, ao longo do tempo e do espaço, pela fantasia dos homens” (BORGES e GUERRERO, 2007, p. 9). O livro dedica-se, portanto, a ficções, a seres forjados pelo homem ao longo do tempo, a leituras rememoradas de outros textos, aqui compilados.

E, ainda no prólogo, afirma-se também a questão da incompletude inerente a qualquer projeto de biblioteca, como havíamos já observado em relação à “Biblioteca de Babel”: “um livro dessa índole é necessariamente incompleto; cada nova edição é o núcleo de edições futuras, que podem multiplicar-se ao infinito” (BORGES e GUERRERO, 2007, p. 9). Se, em Babel, é a biblioteca que se multiplica ao infinito num jogo de espelhos, aqui o próprio livro é pensado como um desdobramento interminável de referências.⁴

Composto por verbetes alfabeticamente ordenados, *O livro dos seres imaginários* traz à luz, em suas páginas, animais derivados de textos das mais diversas origens temporais e espaciais. Excertos de Franz Kafka, C. S. Lewis, Edgar Allan Poe, Wang Ta-hai e William T. Cox, por exemplo, aparecem como transcrições, compondo verbetes cujos textos integrais são citados entre aspas. Ao lado deles, referências inesgotáveis compõem os demais verbetes: a tradução de Richard Burton para *As mil e uma noites* e a História Natural de Plínio, o Velho convivem amistosamente com obras como as *Cartas edificantes e curiosas* do padre Zallinger ou o *Bundabish*.⁵ Para a composição dos seres de alguns verbetes, como é o caso

3 Sobre a utilização deslocada que Borges faz dos elementos que normalmente tendem a orientar a leitura, ver NASCIMENTO, 2007.

4 A imagem de um livro infinito, que se desdobra em outros inumeráveis, é explorada ao limite por Borges em “O livro de areia” (BORGES, 2009).

5 Vale lembrar que, aqui, não nos interessamos em investigar a “fidedignidade” das fontes indicadas por Borges, conhecido por suas atribuições errôneas ou referência a obras inexistentes. Acreditamos que o que merece atenção é o efeito dessa escolha

da fênix, as referências a outros textos multiplicam-se: encontram-se ali citadas as mitologias egípcia, grega e romana; Tácito; Plínio, o Velho; Heródoto; Claudiano; Ovídio; Dante; Shakespeare; Pellicer; Quevedo; Milton; Lactâncio; Tertuliano; Santo Ambrósio; Cirilo de Jerusalém...

Esses breves exemplos procuram indicar uma possível leitura de *O livro dos seres imaginários* como uma grande biblioteca acerca dos animais e outros seres engendrados pela imaginação humana ao longo do tempo e nos mais diversos lugares. A estratégia narrativa de Borges assemelha-se, aqui, a uma prática corrente apontada por Jacob (2008b) relativamente aos estudiosos da Biblioteca de Alexandria, que a partir da biblioteca compunham "(...) as coleções de palavras raras, de curiosidades naturais, culturais, lexicais ou semânticas colhidas ao longo dos textos antigos, que podem ser redistribuídas em novos textos, em ordem alfabética e/ou temática, ou conforme as regiões geográficas e os diferentes dialetos" (JACOB, 2008b, p. 65). Dentre essas "compilações", ele cita: *Das palavras suspeitas de não terem sido usadas pelos antigos*, *Da denominação das idades* (dos homens, das mulheres, dos animais domésticos, dos animais selvagens, das aves...), *Dos nomes de parentesco*, *Expressões áticas*, *Glosas lacônias*, *Provérbios não métricos*, *Provérbios métricos*, *Coleção das maravilhas de toda a Terra, classificada por lugares...* Não nos causaria estranhamento se, ao longo dessa lista, encontrássemos *O livro dos seres imaginários*.

Italo Calvino também nos apresenta numerosos textos nos quais podemos apontar de forma bastante contundente a biblioteca como eixo constituinte da narrativa, como é o caso do também emblemático romance *Se um viajante numa noite de inverno* (1999), no qual Calvino narra o percurso do Leitor, protagonista da obra, na tentativa de leitura de um determinado livro, numa jornada sem fim que o leva a outro livro, e a outro livro, e a outro livro... Encontramo-nos em uma biblioteca na

narrativa, que transfere a um outro texto a origem da informação por ele apresentada, remetendo sempre a outras leituras, sejam elas reais ou fictícias.

qual técnicas narrativas, estilos literários, discussões críticas e teóricas vão constantemente direcionando e modificando uns aos outros. Ou em *O castelo dos destinos cruzados* (1994), no qual diversas pequenas narrativas – nas quais identificamos os personagens de Hamlet, Rei Lear, Macbeth, Orlando, Jocasta, Édipo, Parsifal, Merlin, Robinson Crusoe, Fausto, entre outros – são construídas por personagens mudos através das cartas de um baralho de tarô.

Mas procuremos também percorrer a biblioteca na obra de Calvino por uma via menos explorada nesse aspecto: *As cidades invisíveis* (2004). É possível pensar esse apropriar-se da palavra alheia, dessa coleção de informações, objetos, livros, dessa leitura do mundo, a partir da própria estrutura narrativa desse livro. Nele, o viajante veneziano Marco Polo narra suas viagens e apresenta as cidades que conheceu para Kublai Khan, o imperador mongol a quem serviu durante vários anos. Por meio de uma série de curtos textos, o escritor nos coloca diante de um mapa fictício, no qual as cidades funcionam como mote para as discussões entre Khan e Polo, nas quais se discorre sobre Filosofia, ciência, linguagem, representação, História, memória... Seria possível, dessa maneira, pensar *As cidades invisíveis* como uma coleção de verbetes de uma vasta enciclopédia, repleta de entradas distintas e de percursos de leitura que podem compor um saber múltiplo e variável conforme os trajetos seguidos, entradas essas que se iluminam e obscurecem simultaneamente; como uma coleção de relatos em que memória, conhecimento e ordenação do mundo são colocados em diálogo através da narrativa ficcional; como uma biblioteca particular de saberes diversificados.

Calvino recorre a leituras diversas para compor sua narrativa, trazendo para o centro da ficção personagens históricas – como Kublai Khan e Marco Polo – e literárias – como não pensar nas mil e uma histórias de Sheherazade... –, além de reflexões advindas das mais diversas áreas do conhecimento. Não é sem motivo que, a respeito desse livro, Calvino afirma acreditar ser a obra na qual pensa “haver dito mais coisas”, talvez

por ter “conseguido concentrar em um único símbolo todas as minhas reflexões, experiências e conjecturas” (CALVINO, 1995, p. 85), ao que poderíamos acrescentar todas as leituras colecionadas ao longo de sua vida, toda sua biblioteca – ainda que, nesse texto, Calvino não explicita a origem dessas leituras, como o faz Borges em *O livro dos seres imaginários*.

Como “toda estante vazia é um anúncio de livros por vir” (MANGUEL, 2006, p. 75), pensar a biblioteca como um modelo possível de produção de conhecimento é também pensar o saber como um processo contínuo e infundável, múltiplo e dinâmico. Conforme afirma Jacob (2008a, p. 10), ainda que a biblioteca seja uma instituição, um espaço físico, ela “é também, e simultaneamente, um desígnio intelectual, um projeto, um conceito imaterial que dá sentido e profundidade às práticas de leitura, de escrita e de interpretação. Enfim, é uma coleção de livros, o efeito resultante de sua justaposição e interação (...)”. Assim como nenhuma biblioteca um dia será total, por mais que os fantasmas de Babel e Alexandria a habitem, a produção de um saber narrativo nunca será também completa e unívoca: através da narrativa é possível a construção de um saber que agrega em si a diversidade e se produz numa zona fronteira que ele mesmo constantemente desloca e altera, um saber marcado pela mudança e pela transitoriedade, enfim, pelo que Italo Calvino chama de incapacidade de concluir.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, Walter. Desempacotando minha biblioteca. Um discurso sobre o colecionador. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. Obras escolhidas. V. II. São Paulo: Brasiliense, 2000. p. 227-235.
- BENJAMIN, Walter. O colecionador. In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. p. 237-246.

- BLOM, Philipp. *Ter e manter: uma história íntima de colecionadores e coleções*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BORGES, Jorge Luis. Biblioteca pessoal: prólogos. In: BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. São Paulo: Globo, 1999. v. 4. p. 515-627.
- _____. Funes, o memorioso. In: BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a. p. 99-108.
- _____. A biblioteca de Babel. In: BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b. p. 69-79.
- _____. O livro de areia. In: BORGES, Jorge Luis. *O livro de areia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 100-105.
- BORGES, Jorge Luis; GUERRERO, Margarita. *Manual de zoología fantástica*. México: Fondo de cultura Económica, 2001.
- BORGES, Jorge Luis; GUERRERO, Margarita. *O livro dos seres imaginários*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CALVINO, Italo. *O castelo dos destinos cruzados*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- _____. *Seis propostas para o próximo milênio*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *Se um viajante numa noite de inverno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. Collezione di sabbia. In: CALVINO, Italo. *Colezzione di sabbia*. Milano: Mondadori, 2002. p. 5-10.
- _____. *As cidades invisíveis*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. Para quem se escreve? (A prateleira hipotética). In: CALVINO, Italo. *Assunto encerrado: discurso sobre literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 190-195.
- CANFORA, Luciano. *Livro e liberdade*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra/Ateliê Editoria, 2003.

- COLOMBO, Fausto. *Os arquivos imperfeitos: memória social e cultura eletrônica*. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- COMPAGNON, Antoine. *O trabalho da citação*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- JACOB, Christian. Prefácio. In: BARATIN, Marc; JACOB, Christian. *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008a. p. 9-17.
- _____. Ler para escrever: navegações alexandrinas. In: BARATIN, Marc; JACOB, Christian. *O poder das bibliotecas: a memória dos livros no Ocidente*. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2008b. p. 45-73.
- MANGUEL, Alberto. *A biblioteca à noite*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- MARQUES, Reinaldo Martiniano. O arquivo literário como figura epistemológica. *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 21, p. 13-23, jul./dez.2007.
- NASCIMENTO, Lyslei. Monstros no arquivo: esboço para uma teoria borgeana dos monstros. In: JEHA, Julio (Org.). *Monstros e monstruosidades na literatura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007. p. 61-80.
- SÁNCHEZ, Yvette. *Coleccionismo y literatura*. Madrid: Cátedra, 1999.
- SERRES, Michel. *Júlio Verne: a ciência e o homem contemporâneo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

ABSTRACT: The library appears in the works of Jorge Luis Borges and Italo Calvino as a key figure to think the literature of both writers as transdisciplinary space of knowledge production, especially from the narrative structure printed by the authors in their works. Border figure, the library is mixed with the file, the collection, the encyclopedia and the museum, establishing itself as a place of

learning, memory and displacement, in which contributes to the history, philosophy, literature and communication.

KEYWORDS: library; collection; narrative knowledge; Jorge Luis Borges; Italo Calvino

OS CONTOS INFANTIS COMO LITERATURA, NA FORMAÇÃO HUMANA E NA EDUCAÇÃO: ALGUNS ASPECTOS

Luciana Aparecida de Araújo Penitente¹
lucianapenitente@marilia.unesp.br

Rosane Michelli de Castro²
rosanemichelli@marilia.unesp.br

RESUMO: As reflexões tecidas neste texto decorreram de inúmeros questionamentos acerca da necessidade de se considerar a importância dos contos infantis como literatura, na formação humana e na educação. Nesse sentido, abordam-se, num primeiro momento, aspectos históricos da origem e trajetória dos contos infantis. Após isso abordam-se, ainda que brevemente, alguns fundamentos discutidos entre Habermas e Mead sobre a construção da intersubjetividade humana que pode ser propiciada pelos contos infantis e a conquista da individuação e socialização. Por fim, são abordados aspectos a partir dos quais se espera contribuir para as reflexões sobre educação, centralmente sobre a educação de crianças em processo de escolarização.

PALAVRAS-CHAVE: Educação; Literatura; Contos infantis; Formação humana

1 Professora Assistente Doutora – Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC-Unesp/Marília.

2 Professora Assistente Doutora – Faculdade de Filosofia e Ciências – FFC-Unesp/Marília.

1. BREVE OLHAR SOBRE A ORIGEM DOS CONTOS INFANTIS

Segundo Zilberman (1982, p. 40), a literatura para crianças, ao receber apoio como material literário, ou seja, como material que foi adaptado dos clássicos e dos contos de fadas de proveniência folclórica, favoreceu a preparação da elite emergente nos séculos iniciais do mundo moderno, a chamada *burguesia*. Assim, os clássicos passaram a favorecer a classe dominante, fazendo parte de seu contexto cultural, enquanto cabia aos contos populares circular pelas camadas sociais tidas como menos favorecidas econômica e culturalmente.

Apesar de os contos folclóricos não trazerem, habitualmente, histórias para crianças e não contribuírem para a formação cultural das elites, eles acabaram sendo muito mais utilizados no sistema educacional que os contos clássicos e permaneceram valorizados até hoje como meio de reviver as raízes do seu povo.

Somente mais tarde, com a publicação da coletânea de Perrault, em 1697, na França, esse fenômeno histórico-literário se desencadeou, abrindo caminho para o sucesso de outros fenômenos como as obras dos irmãos Grimm.

Tanto nas coletâneas de Perrault como nas obras dos irmãos Grimm, Souza (1990, p. 3-4) percebe o predomínio da leveza, do bom humor e da alegria, neutralizando os medos existentes nos dramas.

Com Hans Christian Andersen, poeta e novelista dinamarquês, considerado o grande criador da literatura infantil romântica, o racionalismo cientificista trouxe os novos contos de fadas da Condessa de Ségur, de 1856 e, praticamente no mesmo período, surge outro maravilhoso representado pelo livro de Lewis Carrol, de 1865, intitulado “Alice no País das Maravilhas”. Em 1883, Collodi publicará na Itália o famoso “Pinóquio”, fundindo o maravilhoso sobrenatural dos contos de fadas com o racionalismo realista dos contos exemplares.

Os contos de Perrault trouxeram valores éticos e religiosos burgueses ao mundo moderno e, em alguns momentos, parecem buscar convencer os jovens acerca de seu papel social. O próprio título da coletânea de Perrault, intitulado “*Histórias ou contos do tempo passado com moralidades*”, é revelador dos objetivos do autor, pautado nos princípios pedagógicos e religiosos da época, visto que, como afirma Mendes (2000), Perrault pertencia à alta classe da sociedade burguesa da época e, portanto, desfrutava de seus privilégios. Suas coletâneas incluíam narrativas portadoras de uma moral cristã-burguesa, já que ele pertencia a uma família de católicos radicais.

Em “*Griselidis*”³, a pedagogia moral é o seu principal objetivo. Nessa obra, Perrault traz o conceito de paciência como uma virtude do sexo masculino, isto é, pertinente aos maridos. Já em “*Pele de Asno*”,⁴ a paciência e a honestidade são virtudes do sexo feminino. Tanto na primeira quanto na segunda história, as personagens são premiadas no desenlace da trama por suas virtudes e coragem.

Os contos em forma prosaica apresentam implícitos alguns valores sociais como algo a se deduzir, como, por exemplo, os ardores do sexo que não podem esperar pela noite de núpcias, o castigo levado pela curiosidade feminina, a astúcia, as palavras doces e delicadas e seus valores, a beleza, a graciosidade e a proteção divina. Em “*O pequeno polegar*”, a narrativa ressalta a represália do mais fraco, do irmão caçula, uma ação típica da época, visto que os burgueses chegavam a comprar cargos na corte para se equiparar aos nobres (MENDES, 2000).

3 Trata-se de uma camponesa que consegue o título de rainha e sofre todo tipo de provação por ter se casado com um marido cruel. A jovem moça encontra as forças necessárias para suportar, pacientemente, a todos os maus tratos do marido.

4 Retrata a história de uma princesa disfarçada que foge de casa para não ceder aos desejos incestuosos de seu pai e recebe este nome por estar sempre vestida com um couro de burro.

Entretanto, não são apenas os valores burgueses que estão contidos nos contos. Segundo Mendes (2000, p. 56), Robert Darnton, pesquisador norte-americano, apresenta uma nova proposta, em 1986, onde faz uma análise do significado dos contos populares franceses como aspectos de identificação, reconhecidos por ele como “universo mental dos não iluminados”.

Darnton, segundo Mendes (2000, p.56), vê nas histórias do povo o retrato de um mundo cruel, onde há aspectos de realismo e não simplesmente de fantasias. Por conseguinte, seria necessário o auxílio de antropólogos e folcloristas na sua análise crítica, já que a corrente psicanalítica, por perceber apenas símbolos sexuais nos elementos das narrativas, leva o leitor a um universo mental que não existia até o surgimento da psicanálise. Desse modo, se os contos trazem a idéia de crianças perdidas e devoradas por lobos é, talvez, por ter sido essa a situação vivida pelo povo pobre e explorado da época (MENDES, 2000).

O abandono dos filhos pelos pais que enfrentavam dificuldades para sustentá-los por causa da miséria e da fome era uma realidade muito próxima da dos nossos dias. O papel das madrastas é ressaltado, talvez, pelo fato de não haver uma medicina avançada na época, sendo, portanto, as mortes nos partos uma constante. Sendo assim, os viúvos viam-se sem outra saída senão arrumar uma nova mãe para seus filhos, para ajudá-los na tarefa de criá-los, mesmo correndo o risco de essa nova mãe vir a maltratá-los, situação ainda comum nos dias atuais. Nos contos, as nobres rainhas desejam o dom da maternidade, ao passo que, na classe baixa, as mulheres tinham prole. É o caso de “*O Pequeno Polegar*”: sua mãe tinha sete filhos e, mesmo sofrendo para criá-los, reluta em abandoná-los na floresta.

São muitas as mulheres que, apesar da situação financeira precária, não hesitam em dar à luz uma nova criança. Quanto às figuras do rei, da rainha e dos príncipes, porventura sua vida fosse o sonho da classe oprimida, aspirando ao luxo e à pompa. As fadas, cuja divindade por elas se

manifesta, vêm alimentar o sonho que, posteriormente, transformar-se-á em conformismo. Entretanto, tal situação não se dá apenas no universo infantil, pois ocorre também entre adultos, que encontram nas novelas, livros e revistas uma forma de concretização de seus ideais ou, simplesmente, uma maneira de camuflar suas frustrações, já que o maravilhoso os ajuda a suportar as dificuldades da vida.

Contudo, resta saber que, independentemente das interpretações desenvolvidas por linguistas, folcloristas, psicólogos ou críticos literários, os contos infantis trazem em seus enredos significados e sentidos divergentes. Embora se tornando um processo de comunicação, presente nas mais variadas culturas, apresentam diferentes visões de mundo e trazem questões constantes a serem pensadas e discutidas. Por seu intermédio, os autores conseguem atingir os segredos do mundo familiar, a partir de carências e de seus conflitos. Era justamente isso que Perrault procurava fazer em seus contos. Para tanto, apresentava o mundo dos sonhos e da magia, reproduzindo aspectos da sociedade francesa do século XVII, de acordo com as regras propostas pela corte e pela moral burguesa, como já foi dito anteriormente.

Sabe-se que os contos infantis sofreram influências dos padrões sociais da época moderna. No entanto, Collinet (1981apud Mendes, 2000, p. 116) acreditava que eles foram escritos com vista em dois objetivos: atingir um determinado público que, no caso, era o público infantil e transmitir um determinado conteúdo moral, isto é, a ideologia da família burguesa. Por esse motivo, a linguagem dos contos é considerada simples e fácil de ser lida, visando muito mais ao prazer da leitura, à função poética da linguagem, e facilitando a compreensão da mensagem oferecida, o que permite um perfeito processo de comunicação. Encerram uma moral utilitária, e um estilo agradável para serem contados, de modo a penetrar no espírito da criança, divertindo e instruindo, ao mesmo tempo (PERRAULT, 1989 apud MENDES, 2000, p. 116).

Além da questão da escrita dos contos, há outra igualmente importante: o modo que se utiliza para contá-los. Porquanto, não se trata apenas de ler a história; é preciso seduzir a criança, envolvê-la de tal modo que se possa imaginar naquele contexto, e não esquecer que ela traz uma lição de moral; muitas vezes, uma moral sensata a se apreender, de acordo com a sensibilidade do leitor ou ouvinte e de seu estado emocional.

Para que uma história realmente prenda a atenção da criança, deve entretê-la e despertar sua curiosidade. Mas, para enriquecer sua vida, deve estimular-lhe a imaginação, ajudá-la a desenvolver seu intelecto e as suas emoções, estar harmonizada com as suas ansiedades e aspirações, reconhecer plenamente suas dificuldades e, ao mesmo tempo, sugerir soluções para os problemas que a perturbam. Resumindo, deve, de uma só vez, relacionar-se com todos os aspectos de sua personalidade – e isso sem nunca menosprezar a criança, buscando dar inteiro crédito a seus predicados e, simultaneamente, promovendo a confiança nela mesma e no seu futuro. (BETTELHEIM, 1979, p. 13).

Um fato interessante que chama nossa atenção, sobretudo nos contos de Perrault, é o papel do feminino, como o próprio título indica, em, por exemplo, “*Contos da mamãe gansa*”. Com efeito, permite-se ao leitor pensar que eles foram narrados por figuras femininas, dando a impressão de contos escritos por um autor feminista que, por sua vez, estaria prevendo o advento do feminismo. Cada aspecto da narrativa apresenta uma significação específica que está articulada com o contexto da história, desencadeando os fatos e cumprindo a moral almejada pelo autor. As fadas, por exemplo, surgem para ajudar os fracos e desprotegidos. No entanto, o personagem deve passar por tudo aquilo a que está predestinado em seu caminho, cumprindo o destino para depois alcançar o amadurecimento e a felicidade. O bem sempre vencerá ao mal. Além das fadas, as princesas surgem como símbolo da fragilidade, de submissão aos acontecimentos do destino e à moral estabelecida pela sociedade, como vemos no passo seguinte:

Ela parecia um anjo de tão bela, pois o desfalecimento não diminuía as cores de sua tez, as faces eram rosadas e o lábios encarnados; ela tinha fechado os olhos, mas podia-se ouvir sua suave respiração, o que comprovava que ela não estava morta. A descrição da Bela Adormecida se enriquece literariamente, quando se aproxima o momento de seu despertar: “ele entra num quarto todo dourado e vê sobre um leito, cujo cortinado estava entreaberto, o mais belo espetáculo que ele jamais tinha visto: uma princesa que parecia ter quinze ou dezesseis anos, cujo brilho resplandesciente tinha qualquer coisa de luminoso e de divino”. A beleza se mantém durante o sono de cem anos, pois é a principal característica da condição feminina. (PERRAULT, 1989, p. 247 apud MENDES, 2000, p. 129).

A passagem acima nos permite pensar que o papel da mulher deve ser bem definido e estar de acordo com os padrões da sociedade. A beleza é o que caracteriza a feminilidade e seduz o homem que se deixa levar pelas aparências. Em “Cinderela”, apesar das humilhações sofridas da parte da madrasta e de suas irmãs maldosas, a protagonista parece representar o modelo feminino esperado pela sociedade machista, ou seja, o de mulher dócil, frágil, obediente e bondosa.

Com a Revolução Francesa, em 1789, de acordo com Souza (1990, p. 3), abre-se um novo período, a era romântica. As fadas passam a um segundo plano nos interesses dos adultos, retornando apenas no século XIX, não mais como uma preocupação com as crianças e com o entretenimento masculino, mas por uma necessidade linguística e pela busca de uma verdadeira identidade nacional de cada povo. É nesse contexto que surgem os irmãos Grimm.

Enquanto para os adultos os contos infantis retratam uma realidade intrínseca e objetiva, para as crianças funcionam como recursos que permitem o seu entendimento, pois carregam em suas tramas um grande conteúdo cultural e relações arquetípicas, místicas e ideológicas. Além disso, por terem uma função ideológica, podem contribuir para o pro-

cesso educacional como instrumento de socialização ou, até mesmo, de domesticação e alienação.

Os contos infantis, principalmente os contos de fadas, representam a mais pura e simples expressão dos processos psíquicos do inconsciente coletivo, pois, como diz Franz (1981, p. 15-17), eles trazem um material cultural rico e, ao mesmo tempo, consciente, e ainda retratam as estruturas básicas da psique. Trata-se de um sistema fechado, composto de significado psicológico imprescindível que, em alguns casos, vem representado por meio de figuras e eventos simbólicos. Buscam desenvolver um fato psíquico muito complexo que é chamado de “Self”. Nesta perspectiva, Jung o define como a totalidade psíquica de um indivíduo, sendo inclusive o centro regulador do inconsciente coletivo, onde cada um tem uma forma própria de experimentar tal realidade. Esses processos psíquicos representam o que Jung chama de *arquétipos*, que fornecem as pistas para a compreensão dos processos psíquicos que ocorrem na psique humana. Esses arquétipos representam um mundo de valores, em que cada um assume um aspecto do inconsciente coletivo.

O conto pode representar tanto uma fuga ou evasão da realidade como uma possibilidade de ação no mundo real. Por não saber até que ponto a imaginação pode chegar, o ser humano busca no imaginário a possibilidade de realizar muitos dos seus sonhos, ampliando, com isso, a sua visão de “eu”, que vai além do cotidiano pré-estabelecido, tornando-o viável por meio da fantasia que nutre o real, ampliando seus limites.

Segundo Franz (1981, p. 17-19), um escritor e filósofo chamado Apuleius escreveu uma novela que se tornou muito famosa: “*O asno de ouro*”. Além dessa, escreveu um conto de fadas intitulado “*Amor e Psyche*”, e uma história semelhante ao da “*Bela e a fera*” – contos semelhantes ao que se podem encontrar atualmente. As informações sobre a existência de contos de fadas também foram encontradas nas colunas e papiros egípcios, sendo um dos mais famosos o de autoria dos irmãos Anúbis e Bata. Há indícios de que alguns temas importantes se reportem a 5.000 anos

antes de Cristo e, o que é mais interessante, permanecem praticamente inalterados.

Desde os séculos xvii e xviii, os contos eram e ainda são contados tanto para adultos como para crianças. Na Europa, costumavam ser uma forma de entretenimento para as populações agrícolas, principalmente no inverno. Contar histórias tornou-se uma espécie de ocupação espiritual, uma busca religiosa por algo que preencha a vida. Foi exatamente essa busca religiosa que instigou os irmãos Jakob e Wilhelm Grimm a colecionar contos folclóricos. Mais tarde, com o bom sucesso dos Irmãos Grimm, começaram a surgir edições em todo o mundo, destacando-se o caso de Perrault, na França.

Há dois grupos de personagens que, segundo Silva (2001, p. 10-15), constituem os contos tradicionais. De um lado, estão os fortes, maus e dominadores e, do outro, os fracos, bons e dominados. Durante o enredo, dá-se a troca de posições através dos embates. O bem vence o mal, dado que o protagonista é sempre ou mais forte ou mais esperto. O contexto da história centraliza-se na sociedade patriarcal estratificada. Cabe à menina preocupar-se com o casamento, com seu príncipe encantado, enquanto assiste ao menino o papel de herói, cuja luta se volta para um único e mesmo objetivo: ser merecedor de reconhecimento social por seus atos.

Como revelam os estudos, os contos começam a se firmar a partir do Romantismo, trazendo seu fio condutor na unidade dramática. Ocorre um único conflito entre os personagens e, além da presença destes, há também um só tempo e espaço, apenas um narrador e um foco narrativo. Esses aspectos se entrelaçam e se voltam para uma única direção, o desfecho da trama, que se faz de uma forma precisa, mas inesperada. Na narrativa, tudo importa – não se dá o privilégio de haver um agente sobre o outro, pois as ações não podem simplesmente se inserir no texto, sem uma contextualização, um significado. Em caso contrário, a narrativa ficaria sem sentido e perder-se-ia o envolvimento do leitor.

Os contos de fadas e os contos maravilhosos são apresentados como identidade por Coelho (1987, apud SILVA, 2001, p. 14-15). No entanto, embora se desenvolvam a partir de uma estrutura semelhante, eles expressam problemáticas diferentes. Os contos de fadas se desenvolvem dentro de uma magia feérica (reis, rainhas, príncipes, anões, bruxas, gigantes, objetos mágicos), tendo como eixo temático uma problemática existencial. Surgem provas e obstáculos a serem vencidos pelo herói para que ele seja reconhecido como tal e encontre o seu verdadeiro *eu*. Na maioria das vezes, o protagonista é figura feminina e encarna o ideal a ser alcançado como ocorre em “*A bela adormecida*”. Importa, nos contos, a presença do maravilhoso. Já os contos maravilhosos se desenvolvem dentro do cotidiano mágico (animais falantes, gênios, duendes); são narrativas sem a presença das fadas e apresentam como eixo central uma problemática social. Geralmente são protagonizados pela figura masculina, como em “*O pequeno polegar*”.

As narrativas sempre iniciam com o “*Era uma vez...*” que indica tempo, ou “*Havia um reino...*” que indica lugar, ou com “*Havia uma princesa...*” que indica a personagem. Nesse contexto, matriz do faz de conta, Silva (2001, p. 20) acredita que tudo se torna verdade. Suspende-se o limite entre o verídico e o sonhado, entre o real e o irreal. A criança é, então, colocada em uma situação onde se defronta com problemas do cotidiano, sem sofrer riscos, pois ela está no plano imaginário. As narrativas se encerram com um final feliz para os bons, inteligentes e capazes, e de uma forma bem otimista. Neste momento se dá a suspensão do real, possibilitando que o imaginário venha à tona e evidencie também as forças antagônicas, o bem *versus* o mal, este expresso na figura do vilão que, ao ser punido, ressalta a vitória do bem.

Os contos infantis devem trazer uma linguagem simples e clara, de modo a não causar malentendidos: exige-se univocidade. É justamente essa linguagem simples e utilitária que serve de mediadora das relações estabelecidas no cotidiano. Nesse sentido, cada símbolo encontra-se ligado a uma realidade e, por isso, todos devem falar a mesma linguagem.

Contudo, Held (1980, p. 203-205) institui o elemento fantástico como oposto a esse uso social da linguagem, já que a magia da palavra surge do seu uso imprevisito, seja ela de origem nova ou de uso rotineiro. É uma linguagem criada e que também é capaz de criar, como se, no contexto do fantástico, as palavras pudessem dar vida às coisas e aos personagens. Ela visa a adquirir uma representação total do real, “[...] ao mesmo tempo em que se solta do real, em que instaura a margem do outro lugar, do outro, do possível, do espelho, com sua entrada e sua saída secretas [...]” Dá-se constantemente a transformação da linguagem: muda-se da linguagem comum para uma linguagem absurda, anormal, surgindo, então, outro mundo – de aventuras, de medos e mistérios similares aos que conduzem ao universo das bruxas e dos monstros. Mas o que se torna um agravante com respeito a essa mutação é a confusão nos espíritos dos próprios formadores.

Desse modo, quando se espera da criança que se crie e exprima o que ela realmente é, inconscientemente, aprisionamo-las num conjunto de regras e modelos pré-estabelecidos pela linguagem clássica, já em defasagem em relação à vida de hoje e às reais necessidades da criança, que se tornará receptiva ao fantástico à medida que ela se sentir livre diante da mesma linguagem. A criança constantemente necessita do contato com a literatura destinada aos adultos, de modo a enriquecer seu vocabulário, sua capacidade de estruturação da linguagem, desenvolvendo sua capacidade de criação e também sua relação dialógica.

A linguagem se concretiza no discurso, visando a atingir um determinado objetivo em algum momento. As palavras, então, se combinam para compor algo único e significativo durante a interlocução. Sem a linguagem não há personagem, ação, espaço, enfim, não há narrativa.

Em dados momentos, a criança interessar-se-á por palavras desconhecidas, talvez devido à dificuldade que elas apresentam, ou até mesmo pelo seu som, ritmo, ou aspecto estranho. No entanto, privá-la disso seria como desapoderá-la dos materiais necessários: brinquedos, sonhos e fan-

tasias. Justamente aí, Held (1980) situa a importância e o papel insubstituível da linguagem fantástica na formação da personalidade da criança.

A linguagem que se apresenta impregnada da magia dos sons e dos ritmos possibilita uma significação afetiva, criada singular e originalmente para alimentar a imaginação. Ela é capaz de sedução: leva a criança a sonhar, rir, acariciar, viver e reviver, estimulando, desse modo, o imaginário e criando a fascinação.

2. OS CONTOS INFANTIS COMO ELEMENTO DINAMIZADOR DA ORGANIZAÇÃO DE UMA VISÃO DE MUNDO PELA CRIANÇA

Alimentar a criança com o conto ou com narrativas fantásticas e desenvolver seu gosto por esse gênero é, para Held (1980, p. 53), avançar seu processo de maturação, por meio de uma manipulação flexível e lúcida entre o real e o imaginário. Não se trata apenas de oferecer os elementos imprescindíveis para a construção de uma brincadeira e a invenção de regras internas, mas, sobretudo, de criar condições para que ela construa também a sua própria história – sua história de vida singular.

Além de tornar prazerosos os atos da leitura e da audição, Going (1997, p. 31-38) estabelece para os contos outra função: a de fazer-se acompanhar de uma mensagem que permite à criança trabalhar as noções de espaço – aqui entendido como a construção de imagem mental de ambientes – de caracterização de pessoas (nos personagens), do tempo em que se dá a sequência dos fatos narrados, de causalidade e consecutividade, baseados nos acontecimentos que levaram a narrativa a tomar determinado rumo, podendo os contos, inclusive, atuar para iniciar a criança nos processos de seleção, sequenciação, ordenação, de ação, de julgamento, de formação de opiniões.

Nessa perspectiva, ao escutar a história, a criança capacita-se para enfrentar seus medos e insegurança pelo intermédio dos sucessos vividos

pelo herói, pois o inconsciente segue a história, fazendo projeções que servem como mecanismos de defesa, levando à intelecção e à interpretação dos fatos. Da mesma forma, Bettelheim (1979) observa que o conto fala ao inconsciente da criança por meio de uma linguagem simbólica que permanecerá em seu interior, fortalecendo-o e sendo resgatado sempre que for necessário um enfrentamento com as adversidades.

Segundo Gilling (1999, p. 18), a comunidade que a escola privilegia, resultante dos valores dominantes do corpo social, ressalta a cultura da escrita. O simbolismo que vem contido no texto escrito, permitindo aos sujeitos comunicarem-se requer da criança a passagem por uma experiência introdutória iniciadora para adentrar o universo adulto. Os ritos para a iniciação nesse universo, retratados no simbolismo dos contos tradicionais, principalmente os que trazem à tona os mitos das sociedades tribais, foram substituídos por uma cultura onde se privilegia a tradição da escrita e onde a aprendizagem da leitura é a experiência necessária por que deve passar o jovem que aspira a fazer parte do universo adulto.

Quando se oferecem à criança subsídios necessários para que ela aprenda a dominar o espaço para a sua coordenação, Held (1980, p. 48-52) afirma que ela tem condições de encontrar utilizações tão múltiplas quanto opostas: construções racionais, tendo por paradigmas as técnicas do mundo adulto, a procura infatigável de pequenos milagres fantásticos, de equilíbrios que extravasam, apenas por prazer de desafiar o que vem proposto pelas normas, de conhecer o desconhecido e reconhecer seus limites.

No tocante às brincadeiras, sabe-se que a criança deveria passar por três etapas: pela brincadeira de exercício, em que ela gastaria energia física; pela brincadeira simbólica (brincar de casinha, boneca etc.), mas que estimula a imaginação, e, por último, pela brincadeira de regras, em que o espírito racional e as capacidades lógicas se consolidam, e a criança passa a aceitar as regras de uma brincadeira.

Todas essas fases são importantes e necessárias, e nenhuma delas elimina as precedentes. Pelo contrário, elas coexistem e se interpenetram. Aproximadamente por volta da adolescência, ocorre um certo refinamento dessas regras, já que o futuro adulto começa a se delinear, aliando a inteligência lógica e o poder criador, sendo capaz de criar uma nova regra, ao invés de apenas aceitá-la quando já pré-estabelecida.

3. CONTRIBUIÇÃO DOS CONTOS INFANTIS PARA O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO E SOCIALIZAÇÃO DA CRIANÇA: BREVES CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE HABERMAS E MEAD

Cumprir abordar, ainda que brevemente, alguns pontos discutidos entre Habermas (1989) e Mead (1973) sobre a formação da intersubjetividade humana que pode ser propiciada pelos contos infantis, tais como o fazer-se pessoa no processo social, a questão do “eu” e do “me” e a conquista da individuação e da socialização.

Para Mead (1973), a sociedade humana, bem como a sua evolução, requer a participação de sujeitos que façam uso da consciência de si, situação possível por meio do processo social, que favorece mudanças na formação de sujeitos com suas marcas personalíssimas, acompanhando o ritmo desenvolvimento da reconstrução social. As situações sociais constituem-se de atos conflitantes que contribuem para a manifestação tanto de estímulos como da consciência a respeito das próprias atitudes, verificada, por exemplo, no caso da interpretação do significado desses mesmos estímulos sociais. Nesse sentido, os participantes da sociedade já são preparados para vivenciar esse processo porque, além de estar cumprindo o seu próprio papel, também provoca reações na organização em que toma parte. A partir do momento em que o processo social é assumido em sua conduta pelo sujeito, surge, pois, uma nova pessoa, com atitudes diferentes, pronta para agir com responsabilidade, capacitada a transfor-

mar-se, transformar, colaborar na abertura de caminhos, para que outros possam ser também transformadores.

Na concepção habermasiana, a espécie humana se perpetua por meio de atividades que são coordenadas socialmente e estabelecidas pelo processo de comunicação, por que se sustente o entendimento entre os homens. Diante disso, os sujeitos coordenam suas ações por pretensões válidas, ou seja, os argumentos que contêm verdade, veracidade, sentido e seriedade. Por conseguinte, o mundo social se reproduz por meio de ações que visam a atingir determinados fins. Para tanto, os sujeitos do processo de comunicação criam regras e normas baseadas na prática comunicativa, de que todos participam. A sociedade representa, assim, as ordenações legítimas, em que os sujeitos, durante a interação, regulam suas pertinências a grupos sociais, visando a assegurar a solidariedade, ou seja, o sentido moral que vincula o indivíduo aos interesses, às responsabilidades e à própria vida do grupo social.

A personalidade é, então, compreendida como o conjunto das competências que capacitam o sujeito às condições de linguagem e ação, podendo fazer parte dos processos de entendimento e afirmando neles sua própria identidade. São estas interações realizadas durante as práticas comunicativas cotidianas que, segundo Habermas (1989), possibilitam a reprodução da cultura, da sociedade e, sobretudo, da própria pessoa, formando, com isso, o mundo interior e o objetivo.

Habermas (1989) construiu seu quadro conceitual, recorrendo a vários pensadores. Entre eles, no que tange à temática aqui abordada, Mead assume relevância indiscutível.

Em Mead (1973), entende-se que o desenvolvimento da pessoa engloba duas etapas importantes: primeiramente, a pessoa individual constitui-se de um conjunto de atitudes particulares de outros indivíduos em face dele mesmo e das atitudes de uns perante os outros nas ações sociais em que estão envolvidos. Em segundo lugar, além de a pessoa ser construída a partir das atitudes de sujeitos particulares, compõe-se de um

conjunto de atitudes sociais do outro generalizado, ou seja, do grupo em que está inserido. Desse modo, cada sujeito incorpora a seu modo essas atitudes todas que, por sua vez, estabelecem as estruturas que o compõem.

Quanto ao *self* ou “si mesmo”, demonstrou-se que ele só se forma, conforme exposto no pensamento meadiano, por meio da participação do outro. Por conseguinte, pressupõe-se que não pode ocorrer individual e isoladamente. Por este motivo, Mead (1973) propôs sua teoria da individuação social. Nesse contexto, observou o trânsito de uma linguagem gestual, ou seja, de sinais, para uma linguagem de símbolos. Assim, na constituição do *self* e da socialização, encontra-se também o conceito de individuação social, que pode ser compreendido como o fazer-se do *self* pela capacidade de adotar a posição do outro, por meio de símbolos significantes, visto que esse *self* possui um “eu” e um “me”, como estruturas que favorecem o diálogo entre o “eu” e “si mesmo”, devido ao confronto com o posicionamento do outro – condição necessária à internalização de papéis que levam à socialização.

Tanto o processo de individuação quanto o de socialização, segundo Habermas (1989), desenvolveram-se e evoluíram com a espécie humana e complementam-se um ao outro porquanto, à medida que ocorre o processo de socialização, dá-se também o da individuação. Ao se analisar o conceito de individualidade, volta-se para a idéia de autocompreensão de um sujeito que se relaciona, fala, age e assume uma postura diante dos outros. Somente um sujeito que reconhece a si mesmo e aos outros pode assumir um conceito de individualidade.

No que se refere ao “eu” e ao “me”, Habermas considera tendências distintas dentro da estrutura do “eu”, mas articuladas entre si, uma vez que a ausência do “me” inviabilizaria o processo de socialização, e, sem que houvesse o “eu”, o processo de individuação tornar-se-ia inexecutável. Habermas estabelece a interação entre o “eu” e o “me” como o ponto chave tanto para a compreensão do “eu” produzido socialmente, quanto para o desenvolvimento da individualidade e da socialização.

Não obstante, a diferença entre Habermas (1989) e Mead (1973) reside no fato de este último considerar no processo de comunicação linguística o aspecto de integração social e o de socialização dos sujeitos, enquanto aquele privilegia o entendimento de que, por meio dos atos de fala, mantém-se e se renova o saber cultural. Desse modo, o entendimento entre os sujeitos acerca do significado das palavras e das coisas no mundo torna possível a sua integração social com o mundo da vida.

As regras são evidenciadas como elementos importantes que controlam o comportamento humano e são apreendidas no processo de interação do sujeito com uma comunidade verbal, ou seja, uma comunidade onde os sujeitos emitem seus proferimentos verbais que, por sua vez, sinalizam a possibilidade maior ou menor de reforço. Carvalho (2001) concebe nesta questão da regra algo que é sempre verbal e é estabelecido por outras pessoas que fazem parte de uma mesma comunidade. Sendo assim, qualquer regra contém a descrição das contingências que regulam o comportamento de seus indivíduos conforme seja a natureza dessa comunidade. Representam também a cultura historicamente acumulada pelo povo, inserindo o sujeito no mundo da cultura humana. Para que sejam adquiridas, dependem das interações entre locutores e interlocutores. O acesso à experiência acumulada de uma cultura depende da mediação de outros sujeitos que fornecem regras, estímulos verbais discriminativos para outros sujeitos de uma mesma comunidade.

Nesse sentido, é possível interpretar os contos infantis como meios de socialização, pois permitem o acesso à cultura, por implícita ou explicitamente transmitirem o ponto de vista do “outro generalizado” – conforme as proposições de Mead (1973).

Em Mead (1973), a formação da personalidade está intimamente ligada ao social, ao meio linguístico da comunidade em que o sujeito está inserido. O *self* só aparece como atitude de uma comunidade, direta ou indiretamente manifestada, enquanto o outro generalizado representa uma espécie de instrumento do controle social introjetado pelo *self*, que

vai refletir a formulação abstrata do *ethos* da comunidade ou sociedade em que se insere o sujeito.

Nessa perspectiva, há um relevante papel do ambiente escolar no que diz respeito à construção, pela criança, de sua visão de mundo e autonomia moral e intelectual. A escola e os professores devem possuir condições para promover situações em que as crianças possam vivenciar experiências umas com as outras, trocando informações e perspectivas diferentes, que contribuam significativamente para a apropriação do conhecimento e para a compreensão e vivência de regras, valores e sinais convencionais necessários à vida social. Desse modo, a escola estará cumprindo o seu papel na formação de pessoas conscientes, críticas, transformadoras e cooperativas, sujeitos de autoconhecimento e de emancipação.

Em relação à linguagem, ao mesmo tempo em que possibilita a construção de um sujeito falante, também se responsabiliza pela incompletude de seu ser, pois, embora o inconsciente se configure como algo irrepresentável, a linguagem vem estruturar e articular esses desejos inconscientes. Desse modo, ela se põe como uma forte aliada ao pensamento, justificando, assim, a importância dos contos infantis na formação do novo ser, já que “[...] ser significa comunicar-se dialogicamente. Quando termina o diálogo, tudo termina.” (BAKHTIN, 1970, p. 30).

No processo de ensino e aprendizagem, ao ouvir os contos, a criança tem condições de sonhar e estabelecer relações entre o imaginário e o real, criando uma relação saudável entre a fantasia e a realidade, de modo que o princípio do prazer seja assegurado nesse processo. Ademais, garante também que a função do discurso se processe por meio de linguagem oral ou escrita, despertando o desejo de comunicar-se, porquanto ele ocorre apenas quando há pessoas capazes de ouvir e compreender. Além disso, assumir os diferentes pontos de vista do outro também parece constituir requisito básico à constituição da consciência do “eu” em face de outros “eus”. Essa diversidade entre pontos de vista somente se faz possível no

confronto com o grupo social. Na tentativa de fazer valer a própria postura, emerge a consciência de si.

4. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos dos contos infantis vêm-se revelar necessários à formação humana. Nesse sentido, Franz (1981, p. 38) afirma que tais estudos delineiam a base humana universal, por meio de uma linguagem que, supostamente, todos possam entender e, portanto, está além das diferenças racionais e culturais.

São muitas as correntes teóricas que abordam os benefícios que os contos trazem à formação humana, principalmente em idade escolar. Não obstante, segundo Mendes (2000, p. 45-46), a grande falha dessas teorias reside no fato de analisarem os contos, privilegiando apenas um dos componentes de sua estrutura, tais como os processos históricos, mitológicos, psíquicos e sociais. Todavia, faz-se necessário lembrar que, na essência desses contos, há uma formação ideológica burguesa e capitalista que mescla a proteção das fadas com a proteção divina, visando a mostrar à criança que tudo dará certo, caso ela se torne uma criança boa, dócil e obediente. Enfim, que não se torne crítica o suficiente a ponto de contestar os imperativos das autoridades e sociedades, tanto divinas quanto humanas.

Em cada período da história da humanidade, alguns valores são pré-estabelecidos de modo a garantir os interesses da classe dominante, utilizando-se para isso dos meios de comunicação para veicular suas ideologias, visto que “a palavra veicula, de maneira privilegiada, uma ideologia. A ideologia é uma superestrutura, as transformações sociais de base refletem-se na ideologia e, portanto, na língua que a veicula. A palavra serve como indicador dessas mudanças” (БАКХТИН, 1979, p. 17).

Desse modo, podemos concluir que não há comunicação sem ideologia e isso não é diferente em relação aos contos infantis, já que as relações sociais apresentam-se marcadas por ela, sendo que os processos de comunicação ainda são fortalecidos pela coerção. Nesse contexto do discurso, os contos infantis também fazem parte desse universo ideológico.

Com efeito, há que se distinguirem aqui as histórias infantis dos mitos. Enquanto estes são narrativas tidas como crença, aquelas são ouvidas/lidas como uma ficção.

Entre as diferenças entre os mitos e os contos infantis, destaca-se o fato de que estes se despojam do caráter de rito, cuja função era tornar presentes os acontecimentos, em cerimônias especiais, reatualizando e eternizando-os. Pelo contrário, o tempo dos contos infantis é sempre passado, visto que já aconteceu, onde o narrador conhece o fato porque ele já ocorreu. E é assim que a criança o ouve/lê. Não é a toa que, frequentemente, os contos infantis se iniciam por “*Era uma vez...*”! Distanciam-se, pois, da caracterização de um mito, em que o homem, escutando o narrador, assume a plenitude dos tempos, revivendo a eternidade.

Se a narrativa mítica fundamenta-se na crença e sonda respostas acerca da criação do cosmos, por meio de cerimônias rituais, os contos infantis ou os “de fadas” transitam entre os povos de forma diversa. Não pretendem compreender o mundo nem o explicam, mas favorecem a intermediação entre a realidade e a imaginação. Deixam uma lacuna de hesitação a ponto de permitirem a “certeza” sombreada de dúvidas de quem possa afirmar “*não acredito em bruxas, duendes, gnomos, fadas ou fantasmas, mas que existem, existem!*”. E preparam a ousadia da imaginação, aceita como tal, uma história de ficção. Não lembra isso o bom sucesso do *Senhor dos Anéis* ou de *Harry Potter*?

Crianças escutam/lêem os contos infantis, sabendo que são faz-de-conta, “de mentirinha”, da mesma forma como brincam de casinha, vendinha, feirinha... Trata-se de narrativas que todos – crianças ou adultos – ouvimos e solicitamos. O narrar, de fato, já se fazia presente no homem

primitivo, mesmo que fosse por meio de gestos, desenhos rupestres ou sons guturais... Desde os tempos imemoriais, o homem gosta de histórias de ficção – faladas, escritas ou representadas. Gosta e provavelmente necessita delas. Daí haverem despertado interesse e atenção de antropólogos, filósofos, sociólogos, folcloristas, psicólogos, teóricos da literatura, educadores, que indagam acerca das invariáveis universais representadas nos contos maravilhosos ou de fadas. E, mais recentemente, parecem ter-se transformado num novo veio temático para o cinema. E não só as crianças assistem a eles... Enfim, são histórias do povo, do homem universal e histórico.

BIBLIOGRAFIA

- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoievski*. 2. ed. Forense: Universitária, 1970.
- BETTELHEIM, Bruno. *A psicanálise dos contos de fada*. Trad. Arlene Caetano. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, 366p.
- CARVALHO, Alex Moreira. Chapeuzinho Vermelho visita a vovozinha: liberdade e controle do comportamento humano no contexto de um conto de fada. In: *Revista Renascença de Ensino e Pesquisa*, n. 4, p. 69-80, ago./dez. 2001.
- FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jurgen Habermas: um estudo sobre a formação discursiva da vontade*. São Paulo: Annablume, 2000.
- FRANZ, Marie Louise Van. *A interpretação dos contos de fadas*. Trad. Maria Elci Spaccaquerche Barbosa. Rio de Janeiro: Achiamé, 1981, 216p.
- GILLING, Jean-Marie. Abordagens teóricas do conto. In: *O conto na psicopedagogia*. Trad. Vanise Dresch. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999.

- GOING, Luana Carramillo. *Contos para escrever: alfabetização por meio dos contos de fadas*. São Paulo: Vetor, 1997.
- HABERMAS, Jurgen. Consciência moral e agir comunicativo. In: *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 143-233.
- HELD, Jacqueline. Fantástico, linguagem e poesia. In: *O imaginário no poder: as crianças e a literatura fantástica*. Trad. Carlos Rizzi. São Paulo: Summus, 1980.
- MEAD, George Herbert. *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1973.
- MENDES, Mariza B. T. *Em busca dos contos perdidos: o significado das funções femininas nos contos de Perrault*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- SILVA, Ana Maria da. *A ficção de Maria Colsanti e a realidade dos contos de fadas: os muitos fios da tessitura narrativa*. São Paulo, SP. 2001. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2001.
- SOUZA, Maria Thereza Costa Coelho de. *Versões de um conto de fadas em crianças de 9 a 11 anos: aspectos afetivos e cognitivos*. Tese de doutoramento em Psicologia – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.
- ZILBERMAN, Regina Magalhães. *A literatura infantil na escola*. 2. ed. São Paulo: Global, 1982.

ABSTRACT: The reflections made in this paper were the result of numerous questions about the need to consider the importance of fairy tales as literature, human development and education. In this sense, it is approached, at first, historical aspects of the origin and history of fairy tales. After and even briefly expounds on some fundamentals discussed between Habermas and Mead on the construction of human intersubjectivity that can be provided by fairy tales and the achievement of individuation and socialization. Finally, we address aspects

from which it expects to contribute to discussions on education, centrally on the education of children in the schooling process.

KEYWORDS: Literature; Education; Kids tales; Human formation

A VISÃO AMAZÔNICA DO PE. CRISTÓBAL DE ACUÑA: DA VIAGEM À INVENÇÃO DA AMAZÔNIA

Sandoval da Silva Mafra
sanmafra@hotmail.com

RESUMO: Este artigo tem por objetivo verificar e analisar os recorrentes discursos sobre a invenção da Amazônia, nos relatos dos primeiros viajantes europeus, dando ênfase às narrativas do Pe. Cristóbal de Acuña, já que a representação do espaço amazônico, desde essa época, é centrada na temática ambiental que invoca o imaginário do *El Dorado* prometido. Essa centralização nessa “floresta fantástica” torna “invisível” o discurso de uma Amazônia crescente e significativa para o latino-americano e o amazônico.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso; Amazônia; Literatura de Viagem

0 . INTRODUÇÃO

Compreender o homem por meio do estudo da literatura de viagem, buscar as razões que o levam a viajar e descobrir ou, ainda, investigar como as viagens influenciam no seu comportamento, são questões importantes para se constatar quais os discursos que inventaram a Amazônia ao longo de sua história. Nesse sentido, a partir da análise dos relatos dos primeiros expedicionários europeus, que viajaram pelo Rio Amazonas, no século XVI, até as narrativas recentes, é possível perceber vários discursos que dão

ênfase à representação amazônica pela temática ambiental, pela noção do *exotismo*: ora edênica, ora infernal. Discursos esses que fazem da região uma fonte de riqueza natural disponível para satisfazer as necessidades econômicas das nações estrangeiras. Sua grandeza natural enquanto apreensão coletiva é, portanto, uma *invenção*, termo utilizado por Neide Gondim (1994). Invenção esta construída por um olhar de fora para dentro. Uma visão que percebe a região enquanto floresta tropical maravilhosa, mas que negligencia ou inviabiliza o homem que nela habita.

Neste trabalho discutem-se mais especificamente os desafios em contrapor os discursos construídos pelas nações europeias para colonizar a Amazônia. É uma tentativa de superar o mito amazônico, simplificador e reducionista das diversidades e complexidades regionais. Inicialmente, delinea-se, a partir principalmente dos teóricos Álvaro Machado, Daniel-Henri Pageaux, Miriam Ávila e Silviano Santiago, as definições e as categorias de composição estética da literatura de viagem, enquanto um gênero híbrido. Em seguida, aborda-se o processo da invenção imaginário-discursiva da Amazônica, dando ênfase às especificidades históricas e culturais amazônicas, a ideia de sua *invenção* e mitificação. Para tanto, apoia-se em Neide Gondim e Ana Pizarro. Para finalizar, analisa-se o relato do Pe. Cristóbal de Acuña, que é o objetivo principal deste trabalho.

1. A INVENÇÃO IMAGINÁRIO – DISCURSIVA DA AMAZÔNIA

Atualmente, os estudos e a compreensão dos textos e narrativas sobre a Amazônia, realizados pelas Ciências Humanas, a exemplo das Letras, Antropologia, História e Sociologia revelam que eles foram subsídios fundamentais, utilizados pelos europeus, para tramar, inventar e fixar imaginários e estereótipos sobre a região. A Amazônia é resultado de uma invenção por parte de políticas colonialistas europeias que visavam a encontrar o *País das Canelas*, à exploração das riquezas nela existentes,

não se importando com os nativos que nela habitavam, conforme afirma Neide Gondim em *A Invenção da Amazônia* (1994):

[...] a Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída; na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes. [...] Inclui-se, ainda, a mitologia indiana que, a par de uma natureza variada delícia e apavora os homens medievais. A tal conjunto de maravilhas anexam-se as monstruosidades animais e corporais, incluídas tão somente enquanto oposição ao homem, considerado como Adâmica normal e habitante de um mundo delimitado por fronteiras orientadas por tradições religiosas. (GONDIM, 1994, p.09).

É a partir desses discursos que a Amazônia começa a ser inventada, pois as primeiras viagens ao *Novo Mundo* fizeram-se acompanhar por esse imaginário fantástico e influenciaram a visão do europeu sobre as terras jamais vistas. Para os expedicionários europeus, o lugar recém-descoberto era o *Paraíso*, onde, para tradição religiosa, existia a fonte da eterna juventude e a supressão de todos os males sociais. Neste sentido,

o tema da localização do paraíso e do inferno é frequente nos relatos dos viajantes [...] A fauna e a flora extraordinárias, os lugares sagrados das histórias bíblicas também foram constitutivos da construção do imaginário. A água miraculosa que impedia o envelhecimento e a fatura de ouro e pedras preciosas acalentaram o sonho de gerações de ter riquezas sem desgaste físico e viver eternamente. As monstruosidades corporais – homens ou animálias e ainda as mulheres solitárias, as Amazonas e a raça de gigantes – eram temas recorrentes nesse arcabouço imagístico, que não se encerra com o descobrimento da América [...]. (GONDIM, op. cit., p.34).

Defendendo a certeza de ter encontrado o *Paraíso Perdido*, Colombo desencadeia, com as suas expedições, o alargamento das fronteiras do

então denominado *Mundo Novo*. Com a chegada do viajante espanhol às *Antilhas* se intensifica um ciclo de conquistas, descobertas, conflitos, bárbarie, mortes, invenções, das quais a Amazônia é um dos desdobramentos e, assim, a região surge no cenário mundial. No entanto, O *El Dorado* parecia indiferente para os exploradores, pois os costumes, a organização social e política dos nativos, que nele habitavam, eram diferentes dos europeus, constituindo-se, assim, essas diferenças, em relatos que refletem o discurso dominante do colonizador. Deste modo,

[...] o novo é filtrado pelo antigo, assegurando a este sua supremacia. A prática de comparar as novidades vistas pela primeira vez com o pretensamente conhecido, sendo domesticado, fortalecerá e documentará a estabilidade do antigo. Não é só o mundo antigo que se projeta, assim, sobre o novo: é o mundo de casa que se anexa pacificamente sobre os descobrimentos ultramarinos [...]. (GONDIM, 1994, p.38).

Assim, a invenção da Amazônia proposta por Gondim (1994) advém dos discursos das narrativas oficiais, daqueles que estavam a serviço da coroa portuguesa e espanhola em terras desconhecidas. No caso da Amazônia, o nativo é visto pelos colonizadores como um “bárbaro”, em virtude da prática nativa da antropofagia. Deste modo, “a preguiça será também usada como uma das justificativas da empresa colonialista em terras brasileiras amazônicas, vista como um dos entraves de transformação regional. Trará a idéia da inferioridade racial do norte brasileiro”. (GONDIM, op. cit., p.57).

Por serem indiferentes às riquezas existentes na região, os nativos eram vistos pelos europeus como indolentes e desinteressados pelo trabalho, pelo comércio e pelo processo civilizatório, sendo considerados como um grande problema aos avanços para a conquista da terra. Por isso, “os nativos são os agentes que desarmonizaram a ordem social instalada pelo branco. Essa é a conclusão a que praticamente todos os viajantes chegaram depois de visitar o paraíso infernal amazônico”. (GONDIM, op. cit., p.133).

Esses discursos criam uma nova tradição, revigorando o que veio antes, constituindo um novo que se aprofunda e cria raízes na memória. São vestígios inconscientemente conservados e reproduzidos, como também associações culturais escritas socialmente, reflexo do imaginário europeu sobre o desconhecido. De acordo com a pesquisadora chilena Ana Pizarro:

La Amazonía es una construcción discursiva. Es nuestra tesis. No se ha llegado a ella sino a través de esta construcción. Es la historia de los discursos que la han ido constituyendo en diferentes momentos históricos y de los cuales hemos recibido parte de la información, fundamentalmente la que permite identificar el discurso externo sobre ella [...] La Amazonía como espacio físico y humano, cultural, tenía elementos que actuaban como dispositivos simbólicos en el ocupante, gatillándole conexiones semióticas del imaginario, permitiéndole construir con lo que veía un universo mítico, que respondía a sus carencias, expectativas, necesidades físicas y espirituales [...]. (PIZARRO, 2005, p.134).

Nesse sentido, o resultado disso foi a elaboração de textos com elementos incomuns, cujas relações representaram as configurações dos imaginários da sociedade europeia, em determinadas condições de existência. Esse discurso constituiu um *corpus* a partir da interação do novo ocupante, o europeu, com o antigo, o nativo da Amazônia. No entanto, esse discurso não era inocente, “*venía cargado de un punto de vista, de una historia y de las necesidades de ésta. Cargado pues, de fantasías. Su efecto sobre el medio fue sin embargo determinante para lo que sería el futuro de este espacio geográfico y sus sociedades*”. (PIZARRO, op. cit., p.134).

A maioria desses textos foi produzida por missionários, especialmente portugueses e espanhóis, que documentaram informações essenciais para a colonização da Amazônia. Entre eles está o relato do Pe. Cristóbal de Acuña, religioso da Companhia de Jesus, denominada de o *Novo*

descobrimiento do rio das Amazonas, escrito em 1639, o qual será o *corpus* analisado neste artigo.

2. PE. CRISTÓBAL DE ACUÑA: RELATO DE VIAGEM, VISÕES AMAZÔNICAS

Segundo Acuña,

[...] se o lago Dourado tem o ouro que a opinião geral lhe atribui, se as amazonas habitam, como testemunham muitos, entre as maiores riquezas do planeta; se os Tocantins são tão afamados pelos franceses pelas pedras preciosas e abundância de ouro; se os Omáguas com suas possessões alvoroçaram o Peru e logo o vice-rei despachou Pedro de Ursúa com um grande exército para tentar descobri-los, neste Grande Rio está tudo encerrado: o lago Dourado, as amazonas, os Tocantins e os ricos Omáguas [...] Nele, finalmente, está depositado o imenso tesouro que a majestade de Deus tem guardado para enriquecer, com ele, a de nosso grande rei e senhor Felipe Quarto. (ACUÑA, 1994, p.103).

Com esse discurso fantasioso sobre a Amazônia, inaugura-se discursivamente aquela que viria a ser uma das mais importantes e cobiçadas regiões do planeta. Para os espanhóis, a conquista do *Paraíso*, onde se localizava o *Grande Rio*, era, sem dúvida, um amplo investimento comercial e catequizador que, em nome do Rei e de Deus, lhes renderiam riquezas e expansão do Cristianismo.

Segundo Esteves (1994) o objetivo de Acuña era fazer um relatório completo de tudo o que visse durante a viagem, informando com maior clareza possível as riquezas existentes na região, além de descrever a geografia e as populações locais. Mas, para isso, ele se apoiará em informações de textos escritos anteriormente por outros missionários como, por exemplo, Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas, entre outros, constituindo-se nas chamadas *Relaciones*.

As chamadas *Relaciones* faziam parte de um conjunto de textos com o objetivo de relatar ou informar oficialmente, por ordem da Coroa Imperial. Já as cartas, crônicas e outros gêneros eram modelos clássicos de escrita e seguiam certa tradição discursiva. Neste sentido, as *Relações* atendiam aos imperativos do momento específico da Conquista, baseando-se nas necessidades de informações para certas circunstâncias e lugares.

Os discursos produzidos nas *Relaciones* deveriam obedecer a uma estrutura formalmente definida, determinando o que devia ser objeto de interesse. Percebe-se, em alguns momentos, no texto de Acuña, que o ato de escrever tinha como objetivo um duplo referencial: a realidade vivida, que autoriza os sujeitos do discurso a afirmar a verdade de suas anotações, e o corpo integrado pelo conjunto de obras anteriores.

Nesse sentido, o *Novo Descobrimento do Rio Amazonas* dialoga várias vezes com as obras de Gaspar de Carvajal e de Alonso de Rojas. Reitera, por exemplo, as afirmações que testemunhavam a densidade populacional da várzea, o tamanho dos povoados que se distribuíam ao longo dela, entre outros fatos. Mesmo que houvesse uma redução da população indígena ao longo do primeiro século de colonização, Acuña registra, ainda, a presença de uma considerável população às margens do rio, descrevendo-a, até certo ponto, de maneira preconceituosa, como se observa em seu enunciado:

Todo este novo mundo [...] está habitado por bárbaros de variadas províncias e nações, das quais posso dar boa fé, enumerando-as por seus nomes e indicando sua localização, algumas de vista e outra por informações de índios que nelas estiveram. Passam de cento e cinquenta, todas de línguas diferentes, tão extensas e ocupadas por moradores como as que vimos por todo o trajeto [...]. (ACUÑA, op. cit., p.105-106).

Ao contrário da experiência de Orellana e de seus homens, que foram açoitados por nativos agressivos, as referências do jesuíta Cristóbal de Acuña aos indígenas são de que “nenhum tem para com o espanhol ati-

tude hostil, como se notou em toda viagem, na qual nenhum bárbaro jamais se atreveu a usar contra nós, outra defesa além daquela que usam os covardes prevenidos, que é a fuga". (ACUÑA, op. cit., p.107). A constatação pode refletir o fato de os combates anteriores terem ensinado os nativos da região sobre a dificuldade em combater os europeus e que a retirada seria a melhor estratégia a ser adotada.

As apreciações do padre espanhol sobre os indígenas são frequentemente "delicadas" quando afirma que é gente pacífica, de boa índole e adaptada ao ambiente em que vivem com fartura e bonança. Entre outras coisas, mereceram sua atenção as ferramentas e armas que usavam, na guerra e na caça, os procedimentos para fazerem suas bebidas, práticas de pesca e aprisionamento de tartarugas em armadilhas, além das redes de trocas que se estabelecem, pela água, entre várias aldeias, incluindo bens de prestígio e bens de uso, como a cerâmica ou os tecidos. Tal como se esperava de um texto da natureza de *Relação*, o autor apresenta muitas informações sobre os nativos, *corpus* cuja importância cresce à medida que muitos destes grupos vieram a desaparecer fisicamente nas décadas seguintes.

Além disso, há ainda dados importantes que não se referem ao âmbito da cultura material, como os ritos de hospitalidade, as práticas funerárias, "ídolos" e "feiticeiros". Acuña reconhece a "malícia" nas ações dos feiticeiros e se vale de adjetivações preconceituosas para com esses chefes nativos, como se observa no trecho de seu relato:

Do mesmo modo que o anterior, ainda que com maior malícia, mostrou-se outro bárbaro, o qual, não reconhecendo nem poder nem deidade em seus ídolos, ele mesmo se fazia de deus de toda aquela terra. [...] Têm os feiticeiros, para usar em suas superstições e para falar com o demônio, o que é muito frequente, uma casa que só serve para isso. Ali [...] eles vão recolhendo todos os ossos dos feiticeiros que morrem, os quais mantêm de pendurados nas mesmas redes em que dormiam em vida. Eles são seus mestres, seus predicadores, seus conselheiros, seus guias [...]. (ACUÑA, op. cit., p.115-117).

Mas, em certos momentos, revela-se um observador “sensível” ao relatar, em certa ocasião, o modo como os índios cativavam os seus escravos, percebendo que o valor dado a eles era outro, não apenas o econômico, e que as relações travadas neste particular diferiam daquelas conhecidas no Ocidente, conforme o padre jesuíta relata:

Dos escravos que estes Águas cativavam em suas batalhas, servem-se para tudo o que for necessário, tendo-lhes tanta afeição que, com eles, comem no mesmo prato. Tentar fazer com que os vendam é algo que eles sentem muito, como por experiência vimos em várias ocasiões. Chegávamos a um povoado destes índios e eles nos recebiam não apenas com manifestações de paz, mas também com danças e grande alegria e ofereciam o que tinham, para nosso sustento, com grande boa vontade [...]. (ACUÑA, op. cit., p.137).

De acordo com Esteves (1994), embora Acuña tivesse a orientação explícita de fazer um levantamento de toda a região percorrida, não conseguiu fazê-lo. Ao realizar, um século mais tarde, a mesma viagem feita por Orellana, ele acabou repetindo algumas lendas, embasando-se apenas nas informações das viagens anteriores e no que lhes disseram os nativos. Praticamente se assenta na autoridade do texto escrito por Carvajal, como pode ser percebido quando o jesuíta refere-se às *amazonas*:

Os fundamentos que há para assegurar a existência da província das amazonas neste rio são tantos e tão fortes que seria faltar com a fé humana não lhes dar crédito [...] Só lanço mão do que ouvi com meus próprios ouvidos e com cuidado averigui desde que colocamos o pé neste rio [...] Têm estas mulheres varonis seu assentamento entre grandes montes e eminentes cerros [...] o que mais se destaca [...] São as amazonas mulheres de grande valor, que sempre se têm conservado sem contato comum com varões e mesmo quando estes [...] vêm a cada ano a suas terras [...] recebem-nos por hóspedes naqueles poucos dias [...] repetindo todos

anos esta viagem na mesma época. As filhas que desta união lhes nascem elas conservam e criam entre si, que são as que levarão adiante os valores e costumes de sua nação, mas os filhos não há muita certeza do que com eles fazem. (ACUÑA, op. cit., p.177-181).

Embora Acuña repita alguns episódios fantásticos já relatados por outros escritores, procura seguir a linha do espírito racionalista dos jesuítas para ser o mais exato possível, utilizando-se, porém, como era usual na época, de uma linguagem erudita.

Entre outros mitos já relatados em viagens anteriores, o mito do *Lago Dourado* é bem enfatizado por Acuña, detalhando a localização geográfica do lugar e as riquezas nele existentes, embora o padre tenha o cuidado de não afirmar nada com certeza, colocando nas mãos de Deus o esclarecimento do mistério, conforme se pode observar no texto abaixo:

A vinte léguas do rio Tapi, deságua no Amazonas o rio Catuá [...]; leva vantagem, pela multiplicidade de nações, outro rio [...] com o nome de Araganatuba, seis léguas mais baixo [...] Entre essas nações, todas falando diferentes línguas, de acordo com as notícias que pelo Novo Reino de Granada correm, está o desejado Lago Dourado, que mantém tão inquietos os ânimos de toda a gente [...]. Não afirmo por certo, mas algum dia queira Deus que saíamos desta perplexidade. [...] A vinte e duas léguas [...] termina a rica e populosa nação dos Curuzinari, habitantes de uma das melhores porções de terra que em todo este Grande Rio encontramos. (ACUÑA, op. cit., p.151).

Assim, no decorrer de seus relatos, o Pe. Cristóbal de Acuña não apenas repete o imaginário de outros escritores anteriores como, por exemplo, o de Carvajal, como também acrescenta novas informações de criaturas fantásticas. Acuña ressalta ter ouvido os índios falarem na existência de gigantes à margem do rio *Cuchiguará*. Mesmo só tendo ouvido falar dos homens grandes, utiliza-se de argumentos surpreendentes, que geram

imagens monstruosas da Amazônia, tornando-a cada vez mais exótica e fantástica para Coroa Espanhola:

[...] desemboca na margem sul um famoso rio que os índios chamam de Cuchiguará [...] Está povoado por várias nações, que [...] são as seguintes: Cuchiguará, que tomam seu nome do rio, Cumayari, Guaquiari, Cuyariyayana, Curucuru, Quatausi, Mutuani e, por fim e remate de todos, estão os Curigueré. De acordo com informações de pessoas que os viram e que se ofereciam a levar-nos a suas terras, são eles gigantes de dezesseis palmos de altura, muito valentes, andam nus e trazem grandes patenas de ouro nas orelhas e narizes. Para chegar a suas aldeias são necessários dois meses contínuos de viagem desde a boca do Cuchiguará. (ACUÑA, op. cit., p.155).

Enfatizando ainda mais uma Amazônia maravilhosa, cheia de encanto e magia, o jesuíta relata a existência, no território dos índios *Tupinambás*, de uma tribo de anões e outra de estranhos indígenas que possuem os pés ao contrário. Esses fatos eventualmente se assemelham às lendas que descreviam o mundo maravilhoso oriental, narrado nas viagens de *Marco Pólo*, já que o imaginário desses missionários estava impregnado desse pensamento medieval, conforme se pode observar nos trechos do texto do Pe. Cristóbal de Acuña:

[...] ...Estes índios Tupinambás ...são gente de mais civilização e que não necessitam de intérprete por ser corrente entre eles [...] a língua geral que muitos dos próprios portugueses falam com eloquência [...] Dizem eles que próximo a sua terra, pela parte sul, em terra firme, vivem, entre outras, duas nações: uma de anões tão pequenos como crianças muito novas, que se chamam Guayazi; a outra de uma gente em que todos têm os pés ao contrário, de modo que aqueles que, não os conhecendo, queira seguir seu rastro, caminhará sempre ao contrário deles. Chamam-se estes Mutayu (ACUÑA, op. cit., p.175).

No entanto, quando Acuña se refere à existência de seres fantásticos, percebe-se a utilização de um discurso com pouca rigidez. O jesuíta limita-se apenas a relatar que reproduz informações fornecidas pelos índios com quem teve contato ou de quem os ouviu falar. Contudo, antes de anotar as notícias que lhe dão os *Tupinambás* sobre os *Guayazi* e os *Mutayu*, informa que os *Tupinambás* são gente de mais civilização, persuadindo o leitor a dar-lhes credibilidade.

Além do mais, Acuña esclarece, ainda, um fato relevante: que não é necessário intérprete para falar com os *Tupinambás*, pois eles falam a língua geral comum a todos os nativos da Amazônia, falada pela maioria dos portugueses e por todos os mestiços. Coloca em xeque uma questão um pouco confusa em Carvajal: o problema da comunicação entre os nativos e exploradores. Pois, no texto do dominicano, não se tem idéia de como ocorria a comunicação com os nativos, apesar de ele ressaltar a facilidade que Orellana tinha para aprender as línguas indígenas. No entanto, nessa questão, ainda é interessante apontar a contribuição do relato de Acuña para o uso da língua geral, língua de mediação usada pelos padres jesuítas no Brasil para facilitar a comunicação entre clérigos e nativos, de modo a potencializar as estratégias de *aculturação* da empresa colonial.

Ao longo do relato de Acuña, podem-se destacar duas ideias capitais que cruzam sua obra: a necessidade de ocupação efetiva do território pela Espanha, para deter o avanço português e o aumento da presença de religiosos para atuarem na catequização dos indígenas que viviam “*misérraveis à sombra da morte*”. (ACUÑA, op.cit., p.19). Ambas as preocupações aparecem frequentemente associadas, pois o jesuíta critica duramente as estratégias empregadas pelos lusitanos para cativar escravos índios por meio da “guerra justa”:

[...] *Tal coisa costumam fazer os portugueses entre os gentios, não com tão bom zelo como a ação demonstra em si, servindo-lhes o santo madeiro da cruz, levantado em alto título e capa, para disfarçar suas maiores injustiças, como a contínua*

escravização dos pobrezinhos índios que, como mansos cordeiros, são levados em rebanhos a suas propriedades, para vender alguns deles e servir-se com todo o rigor dos outros. (ACUÑA, 1994, p.113).

O discurso de Acuña está claramente inserido na disputa pela Amazônia, como espaço de conquista e de missão catequizadora, debate em que se enfrentavam as ordens religiosas e os demais agentes da colonização interessados em mão-de-obra e “drogas do sertão”.

O jesuíta questiona, também, as ações de apresamento feitas pelos lusitanos. Ele não apenas critica a cobiça com que se lançam à busca de escravos, como o tratamento dispensado aos presos e o desrespeito às mulheres, chegando até a denunciar a hipocrisia que se escondia sob o procedimento legal da chamada “guerra justa”:

E que ninguém diga que o fato de estes índios não quererem vender seus escravos seja porque os têm para comê-los em suas bebedeiras, como dizem sem fundamento os portugueses, que andam metidos neste negócio e com isto querem encobrir sua injustiça [...]. Não quero negar, com isso, que haja neste rio gente canibal, que em ocasiões não têm horror de comer carne humana [...]. O que quero convencer é de que não existem em todo este rio açougues públicos, onde o ano todo se pesa carne de índios, como propalam aqueles que, argumentando querer evitar semelhante crueldade, praticam crueldades ainda maiores, transformando, com seus rigores e ameaças, em escravos aqueles que não o são. (ACUÑA, op. cit., p.137).

Em seu discurso, Acuña faz transparecer, para além das tradicionais rivalidades das Coroas Ibéricas nos seus territórios coloniais americanos, na ação dos lusitanos, especialmente dos capturadores de escravos índios, uma sensibilidade para com os jesuítas. É visível que, entre os discursos proferidos por Acuña, o mais delicado seja aquele que trata da relação com as sociedades indígenas, pois sabia que, em suas áreas, havia bastantes minérios.

Acusando a pouca atenção e cuidado que a região vinha merecendo por parte das autoridades espanholas, ele assim exalta as potencialidades do rio Amazonas:

O famoso Rio das Amazonas atravessa e banha as mais ricas, férteis e povoadas terras de todo o império do Peru. É o que, de hoje em diante, podemos, sem usar hipóboles, qualificar como o maior e mais célebre do orbe. [...] Rega reinos mais extensos, fecunda mais veigas, sustenta mais homens e aumenta, com suas águas, o mais caudaloso oceano. [...] Do Rio das Amazonas pode-se afirmar que suas margens são o paraíso em fertilidade e, se a costa ajuda a fecundidade do solo, será todo ele um conjunto de aprazíveis jardins. [...] (ACUÑA, op. cit., p. 75).

Observa-se que, no *Novo Descobrimento do Rio Amazonas*, Cristóbal de Acuña faz a descrição dos rios e das tribos de modo bem familiar aos olhos de seus leitores contemporâneos. Talvez ele utilize esse artifício como uma forma de persuadir o leitor e também para facilitar a reconstituição da obra, no caso de ela se perder no tempo. Sua *Relación* apresenta um imenso conjunto de dados sobre a geografia da região, a fauna, a flora, os costumes indígenas e as riquezas minerais.

Deste modo, a narrativa de viagem de Acuña, se levarmos em consideração o fato de ser ela um desdobramento das primeiras viagens, pode ser vista como um texto simbólico que traz ao leitor significativas representações e imagens sobre diferentes aspectos da vida do habitante da Amazônia. Além disso, revela as estratégias de defesa dos nativos em face dos espanhóis, a organização política das várias províncias nativas que viviam às margens dos rios amazônicos, os rituais religiosos praticados pelas diferentes etnias, a gastronomia, a habitação, as guerras entre as tribos, além dos diferentes artefatos artísticos produzidos por eles no interior da floresta.

Encarado como um grande feito pela Coroa Espanhola, o relato do Pe. Cristóbal de Acuña repercutiu positivamente na Europa do século

XVIII. A referência à existência, por exemplo, de uma sociedade de mulheres sem marido, as *amazonas*, e a possível existência do *Lago Dourado*, estimulou a sociedade europeia a patrocinar outras expedições a fim de descrever e explorar as riquezas existentes na Amazônia. Assim, o relato de viagem do Pe. Cristóbal de Acuña é considerado um texto emblemático, cujos desdobramentos resultaram na invenção da Amazônia como uma fantástica região edênica e infernal, mas apreciada, na atualidade, como a região de maior biodiversidade do planeta.

Além do mais, o texto de Acuña construiu um referencial legitimamente europeu, um mito de origem ocidental para os habitantes do *Paraíso*, cujo território incluiria, mais tarde, além da Amazônia brasileira, parte do Peru, Bolívia, Venezuela, Colômbia, Equador, Suriname, Guiana e Guiana Francesa. Entretanto, todos esses países, tendo um pedaço da Amazônia como parte de seus territórios nacionais, forjam seus imaginários e constituem suas identidades nos elementos da natureza: nas águas, nos igapós, nas lagoas, nos rios, na mata e nos animais. Assim, o colonizador tentou apagar os referenciais simbólicos mais preciosos do nativo: sua língua, seu sistema religioso de base ritualística e sua relação diferenciada e respeitosa com a terra.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos relatos dos primeiros viajantes, e, em especial, o analisado neste artigo, compreendeu-se que os discursos proferidos sobre a Amazônia, tanto pelos espanhóis quanto pelos portugueses, têm o intuito de descrever para a União Ibérica as riquezas existentes nas terras desconhecidas e garantir grandes investimentos para as colônias para ocupar a região sob seu domínio. Nesse sentido, ao longo de seu percurso histórico, a Amazônia vem sendo inventada a partir de um discurso dominador

imposto por outras nações, produzido em nível de instituições comerciais, religiosas ou políticas.

BIBLIOGRAFIA

ACUÑA, Christóbal de. *Novo Descobrimento do Rio Amazonas*. Edição, tradução e introdução: Antônio R. Esteves. Edição bilíngue. Coedição: Consejería de Educación de la Embajada de España en Brasil. Asesoría Linguística. OLTAVER S.A. BUENOS LIBROS ACTIVOS. Uruguay, 1994.

ÁVILA, Myriam. Peripatografias: considerações sobre o motivo da viagem na literatura latino-americana, a partir de Héctor Libertella. In: MACIEL, Maria Esthér et alli. *América em movimento: ensaios de literatura latino-americana no séc. XX*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999, p. 113-121.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Literatura brasileira de expressão amazônica, literatura da Amazônia ou literatura amazônica? In: *Revista da Pós-Graduação em Letras – UFPB, João Pessoa*, vol. 6., N. 2/1, 2004 – p.111-116.

GONDIN, Neide. Como o mar de águas doces e suas dilatadas províncias são percorridos pelo imaginário dos cronistas viajantes. In: _____. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994, p. 77-138.

MACHADO, Álvaro Manuel; PAGEAUX, Daniel-Henri. Identidade nacional e orientações estrangeiras. In: *Da literatura comparada à teoria da literatura*. Lisboa: Edições 70, 1981, p.17-31.

_____. As experiências da viagem. In: *Da literatura comparada à teoria da literatura*. Lisboa: Edições 70, 1981, p.33-51.

MARQUES, José. Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa.

- PIZARRO, Ana. Imaginario y discurso – La Amazonía. In: *Sentidos dos lugares* /organizadores José Luís Jobim... [et al.]. – Rio de Janeiro: ABRALIC, 2005, p. 130-152.
- SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos*. 2ª Ed. – Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 09-26.
- _____. *O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- STEINBRENNER, Rosane A. “Amazônia” na Fronteira entre a Ciência e a Mídia: *Submissão ou Superação do Mito?* Trabalho apresentado no VII Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação – NP Comunicação Científica – xxx Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) – UFPA.
- TRICEVERSA – Revista do Centro Ítalo-Luso-Brasileiro de Estudos Linguísticos e Culturais. – *TriceVersa*, Assis, v.I, nº.I, mai.-out. 2007.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução Beatriz Perrone Moisés. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RESUMEN: Este artículo tiene por objetivo verificar y analizar los recurrentes discursos sobre la invención de la Amazônia, en los relatos de los primeros viajeros europeos, dando ênfase a narrativas del Pe. Cristóbal de Acuña, ya que la representación del espacio amazónico, desde esa época, es centrada en la temática ambiental que invoca el imaginario del *El Dorado* prometido. Esa centralidad sobre la “floresta fantástica” torna “invisible” el discurso de una Amazonía creciente y significativa para el latino-americano y amazónico.

PALABRAS-LLAVE: Discurso; Amazonía; Literatura de Viaje

O CAIPIRA SOB O OLHAR DA ELITE PAULISTANA DAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX

*Hélcio Batista Pereira*¹

helcius@usp.br

RESUMO: O presente texto tem por objetivo investigar como a elite paulistana do final do século XIX até 1930 avaliava o “caipira”. Para tanto, trabalhamos com textos escritos por Valdomiro Silveira e Monteiro Lobato. Com base na diferença entre estas duas visões e em fatos da história social de São Paulo, identificamos uma certa ambiguidade em relação ao “caipira”, o que reflete o fato de a cidade de São Paulo e sua elite ainda estarem a meio caminho entre o rural e o urbano.

PALAVRAS-CHAVE: Caipira; Elite, Rural; Urbano; Valdomiro Silveira; Monteiro Lobato; Bourdieu

0 . INTRODUÇÃO

A partir principalmente de 1870, a cidade de São Paulo iniciou um processo de crescimento econômico significativo. Com construção das ferrovias, a cidade ampliou o seu papel histórico de entreposto comercial e, a partir daí, passa a concentrar capitais que permitem o desenvolvimento de seu comércio, de seu nascente setor bancário e a instalação das suas

1 Doutor em Filologia e Língua Portuguesa - FFLCH/USP.

primeiras fábricas. Nas primeiras décadas do século xx, esse processo continuou, permitindo o surgimento das primeiras instalações fabris produtivas que utilizavam energia elétrica, cuja implantação na cidade se fez graças à atuação da *The São Paulo Light and Power Company Limited*. O setor industrial passou por um processo de concentração, com a criação de estabelecimentos de grande porte que empregavam muitos funcionários, dentre os quais podemos citar a *Companhia Nacional de Tecidos e Juta*, com 1.500 funcionários; a *F. Matarazzo & Cia – Fábrica Mariângela*, com 450 empregados; a *Clark Ltda*, com 300 funcionários; a *Regoli e Crespi*, com 610. O “Triângulo” (formado pela rua xv de Novembro, rua Direita e rua São Bento) concentrava lojas de comércio de luxo, como a *Casa Clark*, a *Ao Preço Fixo*, a *Casa Fretin*, a *Ao Mundo Elegante*, a *Mappin & Webb* e sua concorrente, a *Casa Alemã*. O setor bancário também se diversificou, de modo que, ao lado de bancos nacionais, surgiram novos bancos estrangeiros, dentre eles *Banca Francese e Italiana per l’America del Sud* e o *London & River Plate Bank*. Além disso, o mercado imobiliário expandiu-se largamente, movimentando a construção civil, com destaque para a *Companhia City* que passou a atuar na venda de terrenos na Vila América, Butantã, Lapa, Pacaembu, Alto de Pinheiros, e Jardim América, além de explorar a própria Avenida Paulista, aberta nos anos 1890 (SAES, 2004: 231).

Na década de 1920, muitos investimentos passaram a se dar na fabricação de bens duráveis. Assim, surgiram a *Companhia Brasileira de Cimento Portland*, em Perus, a *Fábrica de Aço Paulista*, na Mooca, e a *Companhia Brasileira de Mineração e Metalurgia*, esta última de Alexandre Siciliano. Também data da década de 1920 a chegada das grandes empresas automobilísticas à cidade de São Paulo, como a *Ford* (1919) e a *GM* (1924)², em unidades que operavam para a montagem de veículos. Na área comercial, houve um aumento expressivo de empresas atuantes: de 4.905

2 A GM em 1926 se transferiu para São Caetano.

empresas existentes em 1914, atingiu-se o número de 11.682 em 1929. Já o sistema bancário agregou novas instituições, como o BANESPA (resultado da encampação pelo governo do estado do *Banco de Crédito Hipotecário e Agrícola*), o *Banco Noroeste do Estado de São Paulo*, o *Banco Português do Brasil*, entre outros.

Do ponto de vista populacional, a cidade também assistiu a um crescimento significativo. Segundo Marcílio (2004), São Paulo dobrou sua população de 1872 a 1890, quando atingiu 64,9 mil habitantes. E o crescimento continuou vertiginoso nas primeiras décadas do século XX: atingiu-se um total de 239,8 mil habitantes em 1900, 579 mil em 1920 e 1 milhão e 300 mil em 1940. Um dos elementos fundamentais para essa explosão populacional foi a chegada dos imigrantes, muitos deles atraídos para o trabalho nas lavouras de café, e que acabaram em grande medida se fixando nas áreas urbanas. Assim, a imigração, a partir principalmente da década de 1880, começou a pesar sobre o tamanho e o perfil da população de São Paulo. De 1880 a 1889, cerca de 137,3 mil italianos, 18,4 mil portugueses, 4,8 mil espanhóis e mais 6 mil outros estrangeiros chegaram à Província de São Paulo, de acordo com dados da Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo (FREITAS, 2006: 41). Desse modo, em 1893 cerca de 54,6% da população paulistana era estrangeira (HALL, 2004: 121).

E nesse processo em que a cidade se afastava cada vez mais da configuração que teve na maior parte do período colonial, quando ainda era um pequeno e pacato núcleo mais propriamente rural que urbano, como sua elite passou a avaliar o “caipira”? Atraída pelas inovações que implantava ou que “importava”, principalmente da Europa, passou abruptamente a repudiá-lo? Ou ainda manteve com ele laços que só lentamente foram superados? Estas são as questões que procuraremos responder neste artigo a partir da análise de textos produzidos para a elite, razão pela qual, acreditamos estarem impregnados de suas visões e de suas crenças sobre o tema.

1. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Para a realização deste trabalho, partimos da proposta de Pierre Bourdieu, que define *habitus* como

[...] *um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas, que permitem resolver os problemas da mesma forma, e às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidos por esses resultados*” (BOURDIEU, 1994: 65).

O *habitus* assim concebido é um sistema socialmente constituído, resultante do acúmulo das experiências passadas, e que foi interiorizado pelo indivíduo, para, a partir daí, funcionar como estruturador das ações individuais. Esse processo de interiorização é individual, mas não está restrito ao domínio da individualidade. “*A relativa homogeneidade dos habitus subjetivos (de classe, de grupo) encontra-se assegurada à medida que os indivíduos internalizam as representações objetivas segundo as posições individuais que efetivamente desfrutam*” (ORTIZ, 1994: 19). O depósito do *habitus* no indivíduo se dá através das instituições de socialização da qual participa desde os primeiros momentos de sua vida (ou seja, sua família, sua escola, etc).

Para Bourdieu, esse processo de interiorização faz com que a História seja vertida em natureza. Por isso, para o indivíduo não haverá uma clareza de que se trata de algo definido historicamente: é resultante de um processo de “esquecimento da História que a própria História produz” (BOURDIEU, 1994: 65).

Mas, como o *habitus* atua para direcionar as práticas do indivíduo? De forma inconsciente ou “quase consciente”, por meio do *habitus*, o indivíduo antecipa o valor e o significado que o seu ato pode ganhar, antes

de partir para a sua execução. Com isso, esse dispositivo atua de forma decisiva para a definição daquilo que será produzido ou executado, já que foi filtrado por essa matriz de valoração, de apreciações e de sanções dos atos práticos.

Voltando à definição do conceito de *habitus* dada por Bourdieu (1994), percebemos a menção de que este tem caráter “durável”, o que revela sua tendência conservadora. À medida que oferece uma “matriz de apreciações” resultante da experiência passada, prevendo censuras e prestígios, silenciando ou moldando os discursos, o *habitus* colabora para a conservação das estruturas sociais que o produziram.

Por outro lado, Bourdieu associa ao *habitus* o adjetivo “transponível”, indicando que pode ser transposto. Ou seja, sua tendência conservadora não lhe dá um caráter de categoria imutável ou estática. Assim, ele “... *é durável mas não estático ou eterno: as disposições são socialmente montadas e podem ser corroídas, contrariadas, ou mesmo desmanteladas pela exposição a novas forças externas...*” (WACQUANT, sem data: 3).

É preciso perceber que o *habitus* não gera mecanicamente ações e que estas não são facilmente dedutíveis das estruturas sociais (das condições objetivas) que o originaram. A relação não é imediata, o que implica que o *habitus* não é um sistema que torna previsíveis as ações individuais. Isso porque o *habitus* é

[...] *um produto dos condicionamentos que tende a reproduzir a lógica objectiva dos condicionamentos, mas fazendo-a sofrer uma transformação; é uma espécie de máquina transformadora que faz com que ‘reproduzamos’ as condições sociais da nossa própria produção, mas de uma maneira relativamente imprevisível, de uma maneira tal que não podemos passar simples e mecanicamente do conhecimento das condições de produção ao conhecimento dos produtos* (BOURDIEU, 2003: 140).

Como não gera mecanicamente as ações, o conceito de *habitus* não mantém qualquer relação com as noções behavioristas que concebem o desenvolvimento do conhecimento como resultante da imitação e repetição de atos. Aliás, Bourdieu justifica sua escolha lexical pelo termo em latim porque esse ressaltaria a sua capacidade criativa e geradora, que a palavra “hábito” não contém (BOURDIEU, 1994: 61).

Essa imprevisibilidade ocorre porque o modelo prevê que o indivíduo faça ajustamentos diante da situação que enfrenta, na tentativa de se adaptar a esta. Tais ajustamentos “...podem determinar transformações duradouras do *habitus*, mas que permanecem dentro de certos limites” (BOURDIEU, 2003: 141).

Partindo dessa conceituação bourdieuniana, acreditamos que os produtos linguísticos, ainda que resultantes da produção individual, carregam as marcas do *habitus* do grupo social de seu produtor. Se isso é verdade, é possível analisar tais discursos individuais e, a partir deles, identificar, mesmo que de forma não absoluta e não mecânica, certos elementos dessa matriz de apreciação e de julgamentos, ou seja, do *habitus*, do grupo social a que pertence. Isso é o que proporemos na próxima seção, onde explicitaremos a metodologia que utilizaremos para identificar qual a avaliação que a elite paulistana fazia da população dita “caipira”.

2. METODOLOGIA

Para avaliar o *habitus* da elite paulistana no que diz respeito aos seus julgamentos em relação ao caipira, nós procuramos constituir *corpus* de análise com textos de autores que tinham como público-alvo membros da elite paulistana. Assim chegamos aos textos produzidos por dois autores que tomam o caipira como temática: Valdomiro Silveira e Monteiro Lobato.

Valdomiro Silveira, desde o fim do século XIX, passou a publicar em vários jornais da época alguns contos que colocavam o caipira como figura central. Só mais tarde, na década de 1920, estes mesmos textos, publicados esparsamente na imprensa, foram reunidos em livro, mais precisamente em *Os Caboclos*. Nascido em Bom Jesus da Cachoeirinha, na parte paulista do Vale do Paraíba, em 1873, o autor viveu parte da infância na capital e, em seguida, mudou-se para Casa Branca, pequena cidade do interior. Com dezessete anos, mudou-se novamente para a capital estudando no Seminário Episcopal, no curso anexo à Faculdade de Direito, formando-se em Ciências Jurídicas e Sociais. Em seguida, foi nomeado promotor público em Santa Cruz do Rio Pardo, retornando depois para Casa Branca. Voltou a residir em São Paulo, onde se casou com uma paulistana, mudando-se finalmente para Santos, para fixar residência, a partir de 1905. Essas idas e vindas, do interior para a capital do estado, certamente colaboraram para desenvolver a sua percepção sobre os diferentes dialetos paulistas, o que foi registrado em sua produção literária.

No presente trabalho, analisaremos os textos que publicou no ano de 1906 em *O Estado de São Paulo*: “*As Frutas*”, “*Mau Costume*”, “*Tal e Qual*”, “*Eu, no Sertão*”, “*A Trama*”, “*A Avinha Mã*”, “*A Pantasma*”, “*No Sertão*” e, finalmente, “*Enredos*”.

O outro autor que forneceu textos para a constituição do nosso *corpus* foi Monteiro Lobato. Nascido em Taubaté em 1882, Lobato estudou na Faculdade de Direito do Largo São Francisco, assim como Valdomiro Silveira. Após sua formatura, tornou-se promotor público em Areias, no Vale do Paraíba. Abandonou a promotoria após receber por herança de seus avós uma propriedade rural, tornando-se fazendeiro e produtor de café. Mas endividado, vendeu sua propriedade em 1917. A partir daí, envolveu-se com investimentos na área editorial, tornando-se proprietário da *Revista do Brasil* e fundando a *Editora Monteiro Lobato*. No final da década de 20, tornou-se adido comercial do Brasil nos Estados Unidos. Na década de 30, passou a se envolver com investimentos petrolíferos no

Brasil, fundando a *Companhia Petróleos do Brasil*. Faleceu em São Paulo em 1948.

De Monteiro Lobato, analisaremos dois artigos constantes do livro *Urupês*, publicado pela primeira vez em 1918: “*Velha Praga*” e “*Urupês*”. Assim como os contos de Silveira que selecionamos, tais textos haviam sido publicados anteriormente, em 1914, no jornal da família Mesquita.

3. EVIDÊNCIAS NOS TEXTOS DE VALDOMIRO SILVEIRA E MONTEIRO LOBATO

3.1. O CAIPIRA EM VALDOMIRO SILVEIRA

Em pesquisa que fizemos no Arquivo Público do Estado de São Paulo, chamou-nos a atenção o fato de, em 1906, os textos de Valdomiro Silveira terem sido publicados no jornal *O Estado de São Paulo*, com frequência e quase sempre, em posição de destaque – em primeira página³. Suas narrativas tinham por objetivo aprofundar-se no universo rural e caipira, mediante o uso de uma linguagem que procurava representar o dialeto caipira.

Do contato profundo que teve com a cultura rural e paulista tradicional, Silveira coletou matéria-prima para sua literatura que, em muito, se diferencia da de seus contemporâneos pelo tratamento valorativo que dava ao caipira, à sua linguagem e à sua cultura. É o que podemos comprovar nos 7 textos que extraímos de *O Estado de S. Paulo*.

Em “*As Frutas*”, a linguagem do narrador pauta-se pela norma culta, mas os personagens se comunicam por meio do dialeto caipira (ainda que

3 A primeira página dos jornais do início do século não tinha, como hoje, a função de destacar os assuntos mais importantes, mas não deixava de dar maior visibilidade aos textos ali publicados.

simulado ou mimetizado), sem que isso os ridicularize ou seja instrumento para produzir riso no leitor:

“– *Arre! tio Ignacio! Vassuncê mandou que nós viesse’ às dez horas, nós aqui estemo’, e vassuncê nem se mexê!*”

– *Tio Ignacio, nunca pensei que mecê inda não tivesse acordado!*” (SILVEIRA, 01/08/1906: 1).

No trecho acima, é preciso notar não somente o uso dos pronomes de tratamento “vassuncê” e “mecê”, mas também o paradigma de concordância verbal utilizado em “nós viesse” e “estemo”, ambos associados ao dialeto caipira.

Em “*Mau Costume*”, a representação do dialeto caipira está não somente na fala dos personagens, mas na linguagem do narrador-personagem que conta sua aventura amorosa com Tuca:

Quando truxe a Tuca p’ra morar comigo (você na certeza se alembra), a mo que vinha trazendo uma riqueza: eu ‘tava alegre por demais. Meu picaço comia a estrada tão ligeiro e tão esperto e muitas vez, a Tuca, que trazia as mãos trançadas no meu corpo, chegou a pedir que eu segurasse um tiquinho a rédea, porque ella quaji que perdia o folgo em tamanha correria (SILVEIRA, 17/11/1906: 1).

Para Leite (1992), Valdomiro Silveira trabalhava não puramente com o registro do que é ordinário, superficial e pitoresco no universo caipira, mas também lança mão de processos de estilização. É o que conseguiu com o tratamento que deu à linguagem, buscando a mescla da linguagem caipira e da expressão culta do narrador, minimizando ou reduzindo as oposições entre dois polos em termos de estigma. Silveira “[...] *deixa entrever uma forte identificação e solidariedade com relação ao caipira, abordado como um igual sem, entretanto, desconsiderarem-se as particularidades que o caracterizam*” (LEITE, 1992: 279).

Essa busca do registro valorizado da linguagem e do universo cultural caipira diferencia Valdomiro Silveira de escritores como Cornélio Pires e Monteiro Lobato, que muitas vezes exploraram tais elementos para causar o riso de leitores citadinos ou ainda mostrar o caráter atrasado das populações do “sertão”. Bernardo Élis (1974) aponta que o caminho de Silveira foi, por isso, bem mais áspero que os de seus contemporâneos, que, por isso mesmo, ficaram mais conhecidos. “*Seus contos, pela estrutura, pelo ritmo, pelo tipo de construção frasal, pelas palavras, expressões, espírito e estilo, são elaborados e construídos com observância cuidadosa da estrutura de pensamento e de cultura do homem regional-rural, ou seja, do caipira*” (ÉLIS, 1974: xv).

Na interpretação de Leite (1992), Silveira optou por trabalhar sob a perspectiva “universalizante”, abordando temas genéricos (amor, violência, morte), enraizados na paisagem física e cultural do caipira. O contista trabalha com o amálgama do regional com o universal, do popular com o culto, mitificando o caipira, e a ele associando uma pureza elementar.

Em “*Eu, no Sertão*”, identificamos bem esse recurso. O conto é narrado em primeira pessoa por um não caipira que retorna à cidade de São Paulo, amargurado pela saudade da amada que deixava no interior. No meio do caminho, atento à paisagem do campo, altamente valorizada pelo narrador em sua descrição, topa com uma roda de “fandango” e de “moda de amor”. É, então, descrita a profunda impressão que a música lhe causa, trazendo à tona um sentimento de brasilidade, de amor a uma cultura que se poderia perder:

“Eu, do meu esconderijo, ou-via e anotava tudo, de apaixonado que já era por estas coisas de nossa terra, flagrantemente características e dolorosamente transitórias, pela invasão desordenada das raças” (SILVEIRA, 28/06/1906: 1)⁴.

4 Note-se, nesse trecho, a menção clara às transformações sociais e culturais sentidas na época com a chegada maciça dos imigrantes.

Em “*Trama*”, um caipira é enganado por um cigano em negócio de troca de cavalos. Inicialmente, a oferta do cigano envolvia, além da troca dos animais, o pagamento por parte do outro. Diante da recusa do caipira em levar adiante a negociação nessas condições, a troca de um animal por outro é proposta pelo cigano mediante um “abraço”. Poderíamos aqui imaginar que o conto trabalha com a ingenuidade do caipira diante de um elemento citadino que engana o seu cliente da roça. Entretanto, o próprio cigano é também um caipira, o que fica claro pela linguagem que o autor usa para a representação de suas falas, uma das quais podemos ver abaixo:

“– Ora, ganjão, vancê não vê que meu matungo é de estampa, é fermoso, é passeiro? Antão não volta um nada, ao menos cinco notas p’ra mim beber uma garrafa de mulatinha na saída do arraial?” (SILVEIRA, 31/07/1906: 1)”

Como é possível notar, algumas marcas linguísticas da fala do cigano o igualam a seu interlocutor, como o uso do pronome “vancê”, suas escolhas lexicais como “fermoso” e “antão”, e o uso que faz do pronome “mim”, sujeito do verbo “beber”. Ou seja, como se pode ver, trata-se de um “duelo” de iguais, já que ambos pertencem ao mesmo universo rural, embora o cigano mantenha a mobilidade espacial que o caracteriza. Ao final, o caipira obtém ainda sua redenção, disparando contra o animal que, ao relinchar, parecia rir de sua condição de trapaceado.

O conto “*Avinha má*” tem por tema a morte e a saudade. A personagem Jerônima perde seu marido e passa a sofrer muito, principalmente quando ouve o piar de uma ave chamada “sem-fim”, que lhe aumentava a tristeza e a saudade do esposo falecido. Ela chama o “tomador de conta do sítio”, e pede a este seu empregado que lhe prepare uma arma para que ela mesma matasse o pássaro. Após dar fim à ave, Jerônima descobriu no dia seguinte outro piar da “sem-fim”, percebendo que “saudade não se mata: ou ella morre por si, ou acaba num dia por matar a gente aos poucos” (SILVEIRA, 10/08/1906: 1).

O mesmo tema da saudade aparece em “*A Pantasma*”. Novamente, o conto trabalha com a valorização do saber do caipira em face de questão universal e nobre, utilizando-se, desta vez, de um narrador que simula o dialeto caipira, como podemos ver no pequeno trecho abaixo :

“Quem nos dirá que sa Minervina não aparece p’r’ elle só porque tá sentindo sodade, lá nesses mundos de Deus? Ora, a sodade, você bem sabe, doe mais tempo e mais fundo...” (SILVEIRA, 25/08/1906: 1).

Em “*Enredos*”, novamente a perspectiva do narrador é a do caipira. Como tema, está a sua mágoa pela nhá Maruca que, dando ouvidos às calúnias, deixa de com ele flertar, passando a ignorá-lo. Novamente o autor busca um tema universal, o amor e a rejeição, tratado sob o ponto de vista do universo do homem do campo e verbalizado em linguagem que mimetiza novamente o dialeto caipira.

Quando a associação do caipira com o que é atrasado e inculto se tornou difundida, Valdomiro Silveira atuou para combater essa desvalorização. Fez isso quando publicou, na década de 1920, os seus escritos em livro, reunindo o que havia sido mostrado ao público esparsamente nos jornais desde o fim do século XIX. É o que mostra no depoimento abaixo:

Os Caboclos, reunindo vinte e quatro histórias de caipira. Os maiores esforços que fiz, naquela ocasião, visavam a dois fins: acabar com a mania, que então grassava entre alguns de nossos escritores, de mostrar o matuto como indivíduo apenas aproveitável em farsa ou troça; esclarecer que caboclo, na linguagem dos brasileiros, não quer dizer filho de bugre, senão qualquer mixuango, tapiocano, mucufu ou tabaréu (MILLIET, S., 1950)⁵.

Para Silveira (2008), a obra de Valdomiro deve ser entendida em um contexto em que a intelectualidade paulista procurava buscar para si uma

5 *Apud* Leite (1992).

representação nacional voltada para sua própria história. Essa busca, que não se resumiu às manifestações literárias, foi levada a cabo pelo Instituto Histórico e Geográfico, pelo Museu Paulista e pela Academia Paulista de Letras, os quais procuraram reinterpretar o passado paulista, valorizando em primeiro lugar o bandeirante e, como sua extensão, o caipira. São Paulo ganhava, no âmbito da representação simbólica e histórica nacional, um peso que correspondia à importância econômica que havia assumido. “[O caipira] foi matéria privilegiada para a arte, em geral, de fins de Oitocentos e das primeiras décadas do século passado” (SILVEIRA, 2008: 55).

Um dos procedimentos de Valdomiro Silveira foi, então, o de idealizar um sertanejo que foi transformado em herói em oposição ao homem da cidade. As narrativas ainda trazem a oposição entre o passado e o presente, o primeiro marcado pelos ciclos agrícolas e o segundo pela modernidade que São Paulo e o autor vivem já nas primeiras décadas do século xx. O caipira assumiu, nesse discurso, lugar especial que guardava toda a identidade original dos paulistas, sendo “...o lugar próprio dos *ancestrais paulistas*” (SILVEIRA, 2008: 65).

3.2. OS CAIPIRAS EM *URUPÊS*, DE MONTEIRO LOBATO

Enquanto São Paulo se tornava uma das principais cidades brasileiras, multiplicando sua população e consolidando um papel central do ponto de vista econômico, o caipira foi perdendo, no imaginário da elite republicana, os atributos positivos, deixando de assumir o papel de “símbolo regional” por excelência.

Esse discurso, de desvalorização do caipira, vai ganhando espaço em vozes com elevado poder de difusão ideológica, à medida que a cidade se agiganta e se desenvolve. Uma das visões negativas que se tornou mais popular, já no final da década de 1910, foi a do *Jeca Tatu* de Monteiro Lobato. Em *Urupês*, publicado em 1918, o antigo fazendeiro do Vale do

Paraíba incluiu dois artigos que mostram bem sua visão dos fatos. Em “*Velha Praga*”, a destruição da Serra da Mantiqueira é colocada na conta dos caipiras, em uma visão elitizada dos fatos que sequer menciona a destruição das matas promovidas pelo avanço do café nas terras paulistas. Caracterizado como “parasita” e “piolho da terra”, o caipira, com o seu hábito de promover queimadas, deixava as marcas de destruição na mata.

Importante mencionar que, em Lobato, o caipira tem uma raça e uma condição social específica: ele é o caboclo pobre, habitante da zona rural. Ou seja, há uma separação bem definida entre o proprietário de terra – e o próprio escritor era um – e aquele contra quem escreve, acusando de destruidor de matas virgens.

No artigo “*Urupês*”, que dá nome ao livro, Monteiro Lobato ataca as visões romaneadas do caipira, anunciando um novo perigo: “[...] *o caboclo é o ‘Ai Jesus’ nacional. É de ver o orgulho entono com que respeitáveis figurões batem no peito, exclamando com altivez: sou raça de caboclo*” (LOBATO, 1976: 148).

A imagem altamente negativa do caipira ainda é atribuída pelo escritor ao fato de que aquele estaria sempre alheio aos fatos históricos, diante dos quais estava “sempre de cócoras”. Com ironia o autor afirma que somente ajeitado sobre os seus calcanhares é que o caipira consegue “destravar” sua língua e sua inteligência, e realizar atos simples como comer ou ingerir um café. Quando comparece à feira, é para levar coisas extraídas da natureza sem o menor esforço. A lei do menor esforço também nortearia outros aspectos de sua vida como, por exemplo, a forma como constrói sua morada, que “... *faz sorrir aos bichos que moram em tocas e gargalhar ao João-de-barro*” (LOBATO, 1976: 148). Sua preguiça explicaria sua falta de luxo com as coisas mais simples: a mobília de sua casa, os instrumentos do cotidiano como cuias, gamelas etc.

Inculto, o caipira, segundo Lobato, vota sem saber em quem; não sabe que o presidente da república não é o imperador; e é desprovido de qualquer sentimento da pátria. Está longe do verdadeiro país: o dos

homens da elite. “*O sentimento da pátria lhe é desconhecido. Não tem sequer a noção do país em que vive*” (LOBATO, 1976: 152).

O autor também ridiculariza a “medicina” caipira. Esta seria formada por “*tudo quanto mais repugnante e inócuo existe na natureza*” (LOBATO, 1976: 153), além de ser baseada em simpatias.

Nem na arte o caipira teria trazido qualquer contribuição para os brasileiros, o que, segundo o autor, contrastava com a arte rústica do camponês europeu, caracterizada como “opulenta”. Lobato ridiculariza os mais famosos violeiros caboclos, que ficariam somente no “tempero”, sem de fato produzirem algo que possa ser digno de consideração.

Monteiro Lobato é, portanto, representante – e ao mesmo tempo grande divulgador – de uma visão altamente negativa do caipira. Este não mais pode ser identificado com a figura do verdadeiro paulista, agora um membro da elite (Ferretti, 2004: 163).

Evidentemente que esta não é a única visão da cultura caipira entre os membros da elite. Mas o bom sucesso de *Urupês* demonstra a força da dissociação da elite paulista da sua origem rural.

3.3 CONTRAPONDO AS VISÕES DE VALDOMIRO SILVEIRA E MONTEIRO LOBATO

A contraposição das visões de Valdomiro Silveira e Monteiro Lobato mostra concepções aparentemente contraditórias. Enquanto o primeiro atribui ao caipira muitos traços positivos, o segundo, nos textos aqui analisados, faz deste uma avaliação extremamente negativa. Seriam estas, então, visões particulares acerca do caipira, resultantes da individualidade dos autores aqui analisados? Aqui pretendemos mostrar que não, e para provar isso devemos fazer uma pequena recriação do contexto histórico de produção das obras desses dois escritores.

Na realidade, a qualificação de “caipira” recebia por parte da elite, na virada do século XIX para o XX, um tratamento ambíguo. Essa ambiguidade encontra explicação na relação que essa mesma elite estabelecia com o rural, ainda que residisse na cidade e buscasse o moderno e o urbano.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que boa parte de seus integrantes havia nascido e vivido na zona rural durante a infância e/ou parte da juventude, nas grandes fazendas de café e de cana-de-açúcar. E a mudança para a capital não implicou no rompimento abrupto com o modo de vida da fazenda ou dos pequenos núcleos urbanos em que viviam antes.

Mesmo quando passaram a residir em São Paulo, nas últimas décadas do século XIX, as famílias proprietárias de terra, durante boa parte do ano, mantiveram o hábito de se transferir para sua outra residência na zona produtora, retornando às suas fazendas e mantendo, com isso, forte laço com o rural. É o que mostra o depoimento de Maria Paes de Barros sobre sua família, que partia para suas propriedades, levando escravaria e bens (BARROS, 1988: 65).

A própria fixação da principal residência na cidade de São Paulo, inicialmente, apenas transplantou para a zona urbana o modo de morar da fazenda, já que a elite, em um primeiro momento, passou a residir em chácaras que permeavam a área citadina (MARCÍLIO, 2004: 265).

Ainda que, posteriormente, a moradia tenha sido em chalés ou, ainda, em palacetes, o fato de os negócios girarem em torno do “capital cafeeiro” fazia com que houvesse a necessidade de sintonia, não somente com o exterior (com a Europa e outros mercados dos produtos agrícolas), mas também com a fazenda, no interior do estado, onde a produção se dava. Portanto, até os anos iniciais do século XX a elite paulistana ainda se encontrava entre o rural e o urbano ou, ainda, a meio caminho entre o arcaico e o moderno.

Isso explica porque, em muitos dos textos e produções voltadas para a elite da cidade de São Paulo, é possível encontrar certa ambiguidade diante do “caipira”, percebida, por exemplo, por Ferreira (2002) nas pági-

nas do *Almanach Litterario de São Paulo*⁶, publicado nas décadas de 1870 e 1880.

Os textos do *Almanach* desenham o caipira como homem ingênuo, supersticioso, crédulo, de aparência bruta e, portanto, o oposto da modernidade, do culto e do científico. Paradoxalmente, argumenta o historiador, essa imagem negativa convive com a convicção de que o caipira era a “fonte da sabedoria popular”, detentor de valores que deveriam ser resgatados, afastando o materialismo e o pragmatismo da sociedade urbana.

Conforme descreve Ferreira, a representação do caipira como o homem pobre, lento e preguiçoso, anacrônico em um tempo marcado pelo progresso, já aparecia nos textos publicados no *Almanach*, antecipando a figura do *Jeca Tatu*, tão divulgada por Monteiro Lobato. Mas esse comportamento não era ainda – como seria mais tarde – relacionado à sua suposta inferioridade racial.

Analisando cartas de leitor publicadas na imprensa de São Paulo no século XIX, Oliveira e Kewitz (2009) também chegam a resultados semelhantes aos de Ferreira (2002). Os textos publicados estabelecem uma correlação entre o homem da zona rural e o caipira, associando a este o caráter de incivilizado e inculto. Nas cartas, muitas vezes o autor se autodenomina um *caipira*. Em uma das cartas identificadas pelas pesquisadoras, o autor se atribui uma linguagem “groceira”, típica dos “homens da roça”, cujo único compromisso é com a “verdade”, explicitando um certo orgulho em se autodenominar “*caipira*”.

Mesmo quando, no campo imagético, a elite valorizou o caipira, isso não implicou uma maior proximidade social entre ela e a camada popular rural. A elite agiu sempre visando a manter “...a *discriminação estamental*

6 O *Almanach* foi levado a cabo por obra de José Maria Lisboa, jornalista nascido em Portugal, mas que, após fixação em São Paulo, deixou-se assimilar facilmente. Continha, em verdade, textos não só de Lisboa, mas de diversos membros da “sociedade paulistana”.

que, desde a fundação do Brasil, separava cavaleiros e peões, os que eram carregados e os que carregavam, os calçados e os descalços” (MARTINS, 2004: 158).

Entretanto, aos poucos, o caipira foi perdendo, no imaginário da elite republicana, os atributos positivos, deixando de assumir o papel de “símbolo regional” por excelência. As divergências que encontramos nos textos de Valdomiro Silveira e de Monteiro Lobato refletem exatamente essa transição lenta da cidade de São Paulo e de sua elite que, ainda nas primeiras décadas do século xx, encontrava-se no limite do rural e do urbano, do arcaico e do moderno. Como produtos linguísticos e literários criados por homens da elite e voltados para ela, esses textos refletem um momento sócio-histórico em que a cidade a mantinha, com laços firmes, atada ao campo, ao mesmo tempo em que ela pretendia ser tão urbana e moderna como a elite das maiores cidades europeias.

CONCLUSÃO

No presente texto, procuramos investigar o sistema de avaliações da elite paulistana do início do século xx, dispostas em seu *habitus*, no que diz respeito ao “caipira”. Os textos de Valdomiro Silveira e Monteiro Lobato, que constituíram nosso *corpus* de análise, mostraram certa ambiguidade em relação ao caipira. Essa posição foi confirmada pela contextualização sócio-histórica, que demonstrou que a cidade de São Paulo e a elite paulistana do período estavam a meio caminho do rural e do urbano, da zona produtora agrícola e dos centros “civilizados” da Europa.

BIBLIOGRAFIA

- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma Teoria da Prática. In: ORTIZ, Renato (Org.) *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais. 1994. Volume 39

- _____. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- _____. *O Poder do simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- ÉLIS, Bernardo (1974) Valdomiro Silveira. In: SILVEIRA, Valdomiro, *O mundo Caboclo de Valdomiro Silveira*. Rio de Janeiro: Cultrix, 1974.
- FERRETTI, Danilo José Zioni. *A Construção da Paulistanidade. Identidade, Historiografia e Política em São Paulo (1856-1930)*. São Paulo: FFLCH/USP, 2004. Tese de Doutorado.
- GONÇALVES, Júnia Silveira. Notas Bibliográficas sobre Valdomiro Silveira. In: SILVEIRA, Valdomiro *O mundo Caboclo de Valdomiro Silveira*. Rio de Janeiro: Cultrix, 1974.
- HALL, Michael. O imigrante na cidade de São Paulo in: PORTA, Paula (Org.) *História da cidade de São Paulo: a cidade na primeira metade do século XX*. São Paulo: Paz e Terra, 2004. Vol. 3. pp. 121-151.
- KOSHIYAMA, Alice Mitika *Monteiro Lobato: intelectual, empresário, editor*. São Paulo: Edusp, 2006.
- LOBATO, Monteiro. "A velha praga". *Urupês*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1976. 20ª ed.
- _____. "Urupês". *Urupês*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1976. 20ª ed.
- MARCILIO, Maria Luiza. *A cidade de São Paulo: povoamento e população, 1750-1850, com base nos registros paroquiais e nos recenseamentos antigos*. São Paulo: Editora Pioneira, 1973.
- _____. A população paulistana ao longo de 450 anos. In: PORTA, Paula (Org.) *História da cidade de São Paulo: a cidade colonial 1554-1822*. São Paulo: Paz e Terra. Vol. I. pp. 245-269, 2004.
- MARTINS, José de Souza. O migrante brasileiro na São Paulo estrangeira. In: PORTA, Paula (Org.) *História da cidade de São Paulo: a cidade na primeira metade do século XX*. São Paulo: Paz e Terra, 2004. Vol. 3. pp. 153-213.

ORTIZ, Renato. A Procura de uma Sociologia da Prática. In: Ortiz, Renato (Org.) *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1994. Coleção Grandes Cientistas Sociais, Volume 39.

PEREIRA, Hélcio Batista *A realização do sujeito pela elite paulistana do início do século XX: uma análise em perspectiva Gerativista Trans-sistêmica*. FFLCH/USP, 2010. Tese de Doutorado.

SILVEIRA, Valdomiro. *As frutas*. O Estado de São Paulo. São Paulo, pg. 1, 08/01/1906.

_____. *Mau Costume*. O Estado de São Paulo. São Paulo, pg. 1, 17/01/1906.

_____. *Tal e qual*. O Estado de São Paulo. São Paulo, pg. 1, 25/01/1906.

_____. *Eu, no Sertão*. O Estado de São Paulo. São Paulo, pg. 1, 28/06/1906.

_____. *Trama*. O Estado de São Paulo. São Paulo, pg. 1, 31/07/1906.

_____. *A avinha má*. O Estado de São Paulo. São Paulo, pg. 1, 10/08/1906.

_____. *A Pantasma*. O Estado de São Paulo. São Paulo, pg. 1, 25/08/1906.

_____. *No sertão*. O Estado de São Paulo. São Paulo, pg. 1, 12/09/1906.

_____. *Enredos*. O Estado de São Paulo. São Paulo, pg. 1, 26/10/1906.

SILVEIRA, Célia Regina. O Caipira: Fonte da identidade paulista em Valdomiro Silveira. In: FERREIRA, Antônio Celso & MAHL, Marcelo Lapuente (Orgs.). *Letras e Identidade: São Paulo no século XX, Capital e Interior*. São Paulo: Editora Annablume, 2008.

SOBREVIVÊNCIA DA “MATÉRIA DA BRETANHA” EM *MENSAGEM*, DE FERNANDO PESSOA

Maria Helena Nery Garcez

RESUMO: A “matéria da Bretanha”, representada principalmente pela novela *A demanda do Santo Graal*, penetrou em Portugal em meados do século XIII e constitui, juntamente com a herança clássica das epopeias da Antiguidade e da quinhentista *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, o arquetipo sobre o qual se constrói o poema pátrio *Mensagem*, de Fernando Pessoa. Analisamos aqui esse poema épico-lírico sob a categoria de uma demanda que o percorre do começo ao fim e que continua em aberto.

PALAVRAS-CHAVE: Demanda do Santo Graal; Mensagem; Infante D. Henrique; Grandes Navegações

Fernando Pessoa (1888-1935), que não escondia sua grande admiração por poetas construtores como Dante ou Milton, arquitetou e ergueu, por sua vez, a estrutura poética complexa e enigmática do poema pátrio *Mensagem*, que fez questão de publicar em 1º de dezembro de 1934, data da celebração nacional da Restauração da Independência de Portugal, naquele ano num dia de sábado.

A construção de *Mensagem* realiza uma síntese ambiciosa. A história pátria resulta integrada numa interpretação histórico-literária de um processo cujas raízes provêm da Antiguidade, cujo desenvolvimento é recapitulado em figuras decisivas da Idade Média, com seu clímax ocor-

rendo no surgimento dos tempos modernos e sofrendo, depois, solução de continuidade. Tal solução de continuidade do projeto pátrio, que assumira proporções gigantescas, beirando o divino, foi o ponto de inflexão da história lusitana, que ofereceu e até hoje oferece matéria para interpretações infindas, artísticas ou doutras naturezas. De todas as interpretações poéticas que se conhecem do desastre português, *Mensagem* é a mais genial e esteticamente a mais bem sucedida até o presente, pois o resgata.

Que na arquitetura desse poema entra “a matéria clássica” da Antiguidade e a do Renascimento português vê-se com facilidade. Na história portuguesa ocorrera o grande empreendimento das navegações e consequentes descobertas, celebrado em verso heroico e estilo sublime na epopeia quinhentista de Luís de Camões, concebida segundo o modelo da *Poética* aristotélica e doutras humanistas e renascentistas. *Mensagem*, embora nunca mencione diretamente o poema camoniano e/ou seu vate, não deixa de tê-los presentes, pois *Os Lusíadas* constituem um dos arquitextos do poema pessoano. Mas também basta uma breve vista d’olhos pelo sumário do poema novecentista para dar-se conta de que “a matéria clássica” e a neoclássica não esgotam o fundamento sobre o qual se edifica *Mensagem* e ver que, em sua estrutura, entram um Brasão com seus Campos, Castellos¹, Quinas, cavaleiros como o Conde D. Henrique, Nunálvares Pereira, D. Sebastião, as rainhas D. Tareja, D. Philippa de Lencastre e outros elementos mais. Recriada no espaço lusitano e em função dele, entra a matéria cavaleiresca inspirada na “matéria da Bretanha”, tendo como protagonistas personalidades históricas de heróis portugueses, mitificadas segundo as categorias e o espírito que criaram a novela medieval. Se *Mensagem* supõe *Os Lusíadas*, supõe também *A demanda do Santo Graal* e elementos fundantes oriundos dos mitos da “matéria da Bretanha” integram seu arquitecto. Eles foram os meios de que o poeta se serviu

1 Utilizaremos, ao longo deste trabalho, a ortografia escolhida por Fernando Pessoa em seu poema *Mensagem*.

para sublimar e espiritualizar ao máximo o empreendimento histórico das navegações e descobertas, em si predominantemente comercial e cruel. No documento 23/4 do envelope 125 A do espólio, publicado por Serrão, diz Pessoa, não sem xenofobia:

*Que Portugal tome consciência de si mesmo. Que rejeite os elementos estranhos.
Ponha de parte Roma e a sua religião.
Entregue-se à sua própria alma. Nela encontrará a tradição dos romances de cavalaria, onde passa, próxima ou remota,
a Tradição Secreta do Cristianismo, a Sucessão Super-Apostólica, a Demanda do Santo Graal.²*

Não terá sido isso o que o poeta de Orpheu realizou em *Mensagem*?

Construiu seu poema, dividindo-o em três partes: *Brasão, Mar Português, O Encoberto*, edificadas sobre um fundamento que o percorre inteiramente: a categoria da demanda. Tal como no arquitrato medieval, tudo nele gira em torno de uma busca incessante e ansiosa. Se, sob o aspecto da espiritualidade, compararmos a epopeia camoniana a *Mensagem*, evidencia-se que o texto pessoano é constitutivamente mais impregnado de espiritualidade do que aquela. Na epopeia existe uma profissão de fé oficial no Cristianismo, profissão formal, contida, feita de modo bastante racional; manifesta-se igualmente um espírito de cruzada, de defesa e desejo do “aumento da pequena cristandade”.

No poema novecentista, porém, a fé ressuma, destila-se dos poros de praticamente cada um dos poemas e personagens. Não é oficial nem racional nem formal, mas ardente, febril e até irracional ou suprarracional. Do começo ao fim, *Mensagem* é substancialmente demanda; tudo nela está mergulhado nessa categoria e envolto por ela, a qual a define. Se *Os Lusíadas* estão na base de sua construção – e de fato estão –, *A demanda*

2 Joel Serrão. *Sobre Portugal: introdução ao problema nacional*, pp.177-8.

do *Santo Graal* e sua herança de fé e busca de valores espirituais o está ainda mais.

Mensagem foi criada para ser sempre sublime e mística; todas as personalidades da história portuguesa que nela comparecem estão elevadas a um patamar de santidade, em que não se admite menção a erros ou a ações que as desabonem, como por vezes acontece no poema camoniano. As malfetorias havidas na realidade histórica – que as houve – são solenemente omitidas e essas figuras recebem, no alto de sua glória, o louvor e a exaltação da pátria.

Visitemos agora trechos da novela medieval, importantes para o esclarecimento dos objetivos daquela demanda e que poderão servir para confronto com os da nova demanda. Iniciemos com o diálogo entre Tristão, recém-chegado à corte do Rei Artur, e Lancelote:

–Amigo Lancelote, é verdade que veio Galaaz, o mui bom cavaleiro, à corte, aquele que há de acabar o assento perigoso e há de dar fim às aventuras do reino de Logres?

– Com certeza, amigo, disse Lancelote, ele veio à corte e acabou o assento perigoso e deu cabo da aventura de uma espada (...).³

Desde o início da novela espera-se o cavaleiro desejado, pelo qual as maravilhas do reino de Logres e de outras terras terão fim. (Cf.16, p.35). Ele é representado com traços semelhantes aos de Cristo ressuscitado, como no momento de sua entrada na sala dos comensais da tábola redonda:

não houve no paço quem pudesse entender por onde Galaaz entrara, que em sua vinda não abriram porta nem janela.(...) E Galaaz, assim que chegou ao meio do paço, disse de modo que todos ouviram: – A paz esteja convosco.” (16, p.35).

3 *A Demanda do Santo Graal*, 23, p.40.

Após Galaaz ter acabado com uma aventura num mosteiro, relatada no capítulo 57, eis a fala do homem velho, que lá vivia, interpretando-a:

(...) *aquela missão para a qual o Pai enviou seu Filho à terra para livrar o povo, agora está renovada. (...) assim vos escolheu Nosso Senhor sobre todos os cavaleiros, para vos enviar pelas terras estranhas, para destruídes as difíceis aventuras e para fazerdes conhecer como surgiram e de que modo foram começadas. E por isso se deve ensinar a vossa vinda como a de Jesus Cristo, quanto à semelhança, mas não em grandeza. (...).*⁴

Galaaz, mesmo antes de aparecer, é o desejado, o cavaleiro perfeito, puro em sua virgindade, o melhor do mundo, o que irá “acabar com todas as aventuras do reino de Logres”, e aqui é explicitamente assemelhado a Jesus Cristo.

Se Galaaz acaba com a aventura do assento perigoso, a da espada e outras, se, nas palavras do homem velho, é o escolhido para ser enviado a “terras estranhas” para “destruir as difíceis aventuras”, seria, então, descabido pensar que, na leitura pessoana da *Demanda do Santo Graal*, a ação portuguesa no desvendamento do Atlântico e na dissipação de seus terrores, não tinha muito de análogo a ela e de cavaleiresco? Curiosamente e, de certo modo até paradoxalmente, a empresa das navegações – fato histórico decisivo para a delimitação do início dos tempos modernos – não foi lida por Pessoa à luz daquela novela tão medieval em seu imaginário e em seus valores?

Em *Os Lusíadas* a façanha de dobrar “os vedados términos” está figurada na vitória sobre o gigante Adamastor, extraído por Camões da mitologia clássica. O português “ousa” ir ver “os segredos escondidos da natureza e do úmido elemento”⁵. Na *Mensagem*, embora seja fácil reco-

4 *Ibidem*, 60, p.66).

5 Luís V. de Camões – *Os Lusíadas*, 1985, V, 42.

nhecer no poema “*O Mostrengo*” o correlato do Adamastor, o enfrentamento com essa “aventura perigosa” não aparece sob traços clássicos, mas é criada muito mais próxima do demoníaco medieval: o “mostrengo” se ergue “na noite de breu” a voar, a chiar e a voar sempre três vezes à roda da nau⁶. Vencida é essa espécie de “besta chiadora” pelo homem do leme, que fala em nome do rei cavaleiro “El-Rei D. João Segundo!” e representa a sua “vontade”. Dissipada essa “aventura difícil” e “perigosa”, que separava Ocidente e Oriente, opera-se uma mudança fundamental no mundo e dá-se um passo decisivo no sentido da unidade. Vejamos os versos do poema “*O Infante*”, o primeiro de *Mar Portuguesa*:

Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.

Deus quis que a terra fosse toda uma,

Que o mar unisse, já não separasse.

Sagrou-te, e foste desvendando a espuma.⁷

Se “a vontade de El-Rei D. João Segundo” venceu o mostrengo na pessoa do “homem do leme”, Bartholomeu Dias, o vencedor a divisão da terra, no poema pátrio pessoano, deveu-se também à ação de um cavaleiro português, fundamental nessa demanda, o Infante D. Henrique, da Dinastia de Avis, Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Embora pessoalmente ele não tenha partido nunca numa expedição de descobertas, a ele Portugal deveu o início, o grande impulso e as providências para financiar e executar a empresa das navegações. O Infante foi, no início do século xv, como que o centro das operações do empreendimento; *mutatis mutandis*, de algum modo representou papel análogo ao do Rei Artur, enquanto reunia os cavaleiros na tábua redonda em Camalote e de lá os enviava à demanda. A voz da enunciação, no poema citado, usa a forma verbal

6 Cf. Fernando Pessoa. *Mensagem. Poemas esotéricos*.1993,p.50.

7 Idem, ibidem, p.47.

“sagrou-te” para a ele dirigir-se, significando a vontade divina que, segundo ela, o tornava unguido, e ainda inclui no termo a evocação de Sagres, o promontório utilizado pelo Infante para reunir estudiosos e observações científicas. D. Henrique, o mentor de Sagres e, na demanda da *Mensagem*, o cavaleiro sagrado para promover e prover a grande “aventura” que permitiu passar do Atlântico ao Índico, possibilitou também que o mundo visse “a terra inteira, de repente,/ Surgir, redonda, do azul profundo”. Isso diz a segunda estrofe do mesmo poema.

Voltemo-nos agora para o Brasão, Primeira Parte da *Mensagem*, e examinemos como o poema inicia. Lembremos que o brasão escolhido por Pessoa para ser poeticamente verbalizado não é o de Portugal, mas o do Infante. O de Portugal é encimado, no timbre, por uma serpe alada, enquanto este é encimado por um “grypho”, animal fabuloso, de cabeça e asas de águia e corpo de leão. Ter o poeta escolhido o brasão do Infante manifesta a fundamental importância histórica e mística que ele lhe reconheceu e quis conferir-lhe em seu poema interpretativo da gesta lusa.

Retornando ao Brasão, nele discernimos nos dois poemas de abertura, respectivamente, o campo das relações histórico-geográficas na época contemporânea à escrita de *Mensagem* e o das relações entre a ordem humana e a divina. Nessa divisão faz-se presente o modo de composição das epopeias clássicas: nelas, após a caracterização da situação histórica e/ou narrativa e seus conflitos, seguiam-se as reuniões dos deuses a discutirem suas posições sobre o plano humano e a tomarem conhecimento das determinações do Destino.

Em *Mensagem*, proposta numa síntese admirável a situação histórico-geográfica, política e cultural do mundo das primeiras décadas do século xx, passa-se imediatamente à relação entre o humano e o divino, ao mesmo tempo focada sob um aspecto pagão – a voz enunciadora fala de deuses – e cristão – pois ilustra o proposto com o sacrifício de Cristo, visto como o protótipo dessas relações.

O campo das Quinas, no coração do escudo, cumpre o verso: “compra-se a glória com a desgraça”. No centro da história portuguesa, segundo o poema, está um sacrifício análogo ao de Cristo, e quatro das figuras que compõem as Quinas são cavaleiros da dinastia de Avis, irmãos do Infante D. Henrique: D. Duarte, D. Fernando, D. Pedro e D. João, sendo a quinta, o rei D. Sebastião, o último descendente dessa dinastia. Cada uma delas, a diferentes títulos, sacrificou sua vida pelo reino de Portugal e essa desgraça, que se vê profética e misteriosamente inscrita no escudo português desde a fundação do reino, foi interpretada, na lógica do poema, como o preço da glória portuguesa, conquistada na aventura das navegações.

Encimando o escudo, está a Coroa, que Pessoa personifica no cavaleiro Nunálvares Pereira, sobre cuja espada o poema diz:

*“Mas que espada é que, erguida,/ Faz esse halo no céu?/ É Excalibur, a unguida,/ Que o Rei Arthur te deu”.*⁸

Esse cavaleiro assegurou a vitória de Aljubarrota, evitando a sujeição de Portugal a Castela, e cumpriu sua aventura na demanda, sendo o sustentáculo da coroa portuguesa. Por isso, é chamado, na estrofe seguinte, de “S. Portugal em ser”, numa alusão à sua vida de cavaleiro cristão exemplar.

Culminando o brasão, temos o grypho, que constitui o timbre, assim disposto: a cabeça da águia é D. Henrique, uma das asas, D. João, o Segundo, e a outra, Affonso de Albuquerque. Cabeça da águia, o Infante não foi sacrificado como seus irmãos. Tendo sido o iniciador e grande impulsionador da demanda do desbravamento do Atlântico, voou muito alto, viu longe. Por isso, no poema a ele consagrado, lemos: “Tem aos pés o mar novo e as mortas eras - / O único imperador que tem, deveras, / O

8 Idem, *ibidem*, p.35.

globo mundo em sua mão”.⁹. Esse cavaleiro enviou outros cavaleiros para terras estranhas, à maneira de Artur, e também escudeiros – lembremos Gil Eanes que, para passar o Bojador, teve de passar além da dor – a fim de destruírem difíceis aventuras. Águia e leão, foi figura ímpar na constituição da nacionalidade e do império, daí seu brasão ter sido o escolhido como o fundamento sobre o qual a voz poética ergueu sua interpretação da história pátria. *Mar Portuguez* abre-se com o já mencionado poema “O Infante”, assim como, na realidade histórica, a demanda da *Possessio maris* se abriu sob a sua ação. Vejamos a terceira estrofe:

*Quem te sagrou creou-te portuguez.
Do mar e nós em ti nos deu signal.
Cumpriu-se o Mar, e o Império se desfêz.
Senhor, falta cumprir-se Portugal.*¹⁰

Enfatiza-se, agora, a nacionalidade do Infante. Além de sagrá-lo, atentemos para o acréscimo: Deus criou-o português. E o verso seguinte explicita ser esse o sinal dado do mar e do povo (“Do mar e nós em ti nos deu signal”), sinal, aliás, anunciado na epígrafe que preside a todo o poema: “*Benedictus Dominus Deus Noster qui dedit nobis signum*”¹¹. O Infante, sagrado para presidir à grande demanda que instaurou os tempos modernos, cumpriu sua parte. Mas, para a voz poética, a demanda não terminou com a posse do mar, com a descoberta do caminho marítimo das Índias, com a destruição do obstáculo de separação dos oceanos, não terminou com a constituição de um “Império”, agora já desfeito. A invocação “Senhor”, é ambígua. A voz da enunciação pode estar-se dirigindo a Deus, ao próprio Infante ou a um misterioso e análogo ser que, em outra esfera, tenha o poder de ouvir e atender a seu enigmático apelo. O

9 Idem, ibidem, p.39.

10 Idem, ibidem, p.47.

11 Idem, ibidem, p.6.

que fica claro é que na demanda promovida pelo Infante, Portugal ainda não se cumpriu totalmente e que, portanto, ela deve continuar. Seu objeto irá constituir a terceira parte do poema, *O Encoberto*, em que a referida Tradição Secreta do Cristianismo, a que Pessoa aludiu no texto em prosa citado no início, alia-se a um nacionalismo exacerbado. Veja-se o poema

O Desejado:

*Onde quer que, entre sombras e dizeres,
Jazas, remoto, sente-te sonhado,
E ergue-te do fundo de não-seres
Para teu novo fado!*

*Vem, Galaaz com pátria, erguer de novo,
Mas já no auge da suprema prova,
A alma penitente do teu povo
À Eucharistia Nova.*

*Mestre da Paz, ergue teu gládio unguido,
Excalibur do Fim, em jeito tal
Que sua Luz ao mundo dividido
Revele o Santo Gral!¹²*

“Galaaz com pátria”, ou seja: Galaaz português, qualquer que seja o significado que, no poema, se vá conferindo a esse adjetivo normalmente caracterizador da nacionalidade. Ora, dentre os cavaleiros que participam da demanda instaurada neste poema, parece-nos que três poderiam ser aproximados ao Galaaz do arquitexto medieval: Nunálvares Pereira, o Infante D. Henrique e o jovem rei D. Sebastião.

¹² Idem, *ibidem*, p.69.

Em favor do Condestável Nunálvares: foi o cavaleiro que conseguiu a vitória de Aljubarrota graças a seu gênio de estrategista e à sua fé excepcional; foi um baluarte da independência portuguesa após tão grande vitória, defendendo-a nas situações de perigo; foi sumamente leal a seu rei, exemplar nas virtudes e corajoso.

Contra D. Nuno como o novo Galaaz está o fato de que, embora tivesse o propósito de manter-se virgem, seu pai instou-o a casar-se e ele aceitou. Após a morte de sua mulher, entrou para a Ordem Carmelita.

Em favor do Infante D. Henrique: foi um dos filhos da Rainha D. Philippa de Lencastre, introdutora, na corte portuguesa, dos princípios e modos da cavalaria da Grã Bretanha, ou seja, da tradição do Graal, nas décadas finais do século XIV. Exímio cavaleiro, foi exemplar no cultivo das virtudes e religioso; Grão-Mestre da Ordem de Cristo, segundo Zurara guardou a virgindade durante toda a vida, informação posteriormente contestada por Magalhães Godinho, em Nota no vol. I da obra *Documentos sobre a Expansão Portuguesa*, obra publicada só após a morte de Pessoa. O Infante seria casto, mas na época da escrita de *Mensagem* a informação de Zurara era corrente.

Em favor de D. Sebastião: desde muito jovem viveu com ardor os ideais da cavalaria, era virgem e desejava manter-se nesse estado, embora fosse o rei e necessitasse ter descendentes. Muito voltado aos valores religiosos, promoveu uma cruzada contra os mouros no norte da África, em Alcácer-Quibir, para defesa do Cristianismo, aonde desapareceu.

Pelo exposto, os dois últimos são os que reúnem mais traços de semelhança com Galaaz. Tanto um quanto o outro, ou ainda alguém mais, de equivalente estatura moral, poderia ser o Galaaz português, invocado no poema, para erguer-se ao seu “novo fado”.

No início deste trabalho, vimos que Galaaz é uma figura crística, mas não é o Cristo, pois o trecho citado da *Demanda* tem o cuidado de esclarecer:

“(…) E por isso se deve ensinar a vossa vinda como a de Jesus Cristo, quanto à semelhança, mas não em grandeza.”¹³

Do mesmo modo, “O Desejado” português é semelhante a Galaaz, mas nem é Galaaz, nem o Cristo. Terá, no mito criado pelo poema, a missão de levar seu povo à “Eucharistia Nova”, a uma profunda e amorosa união espiritual. “Mestre da Paz”, prepará-lo-á para o Fim; será uma espécie de precursor da Parusia. Tudo isso faz pensar que, na economia do poema, talvez se possa ver neste “desejado Galaaz com pátria” aquele que virá cumprir a aventura de instaurar o Quinto Império – “sonho das eras portuguesas”¹⁴ – interlúdio de paz a preceder a Parusia ou Segunda Vinda de Cristo e o estabelecimento do Novo Céu e da Nova Terra.

Se a invocação é ao Infante ou a D. Sebastião, ou mesmo a D. João IV (como, interpretando as profecias do Bandarra, aventara o Pe. António Vieira em sua carta ao Bispo André Fernandes, presentes ambos nos poemas Avisos da Terceira Parte de Mensagem), isso não importa muito, porém. O que, de fato, importa é que surja esse ser, alguém com a força e a elevação moral mítica daqueles cavaleiros.

Para ir finalizando estas reflexões, cabe agora transcrever a fala do Rei Peles, na *Demanda do Santo Graal*, logo que ficou curado de suas chagas pela mediação de Galaaz:

– Filho, santo cavaleiro e santa pessoa, cheio de grande direito, rosa perfeita e lírio me semelhas perfeitamente, porque és limpo de toda luxúria. Rosa me semelhas perfeita, porque és mais formoso do que outro cavaleiro e melhor e de melhor graça, repleto de todas as virtudes e de todas as habilidades do mundo. És árvore nova de Jesus Cristo¹⁵, que ele encheu de todos os bons frutos que alguém poderia ter.¹⁶

¹³ *A Demanda do Santo Graal*, 60, p.66.

¹⁴ Fernando Pessoa, op.cit., p.77.

¹⁵ No Canto 1, 7 Camões assim se refere a D. Sebastião: “Vós, tenro e novo ramo florescente/ D’uma árvore de Cristo mais amada/ Que nenhuma nascida no Ocidente,”

¹⁶ *A Demanda do Santo Graal*, 590, p.446.

Cabe também acrescentar que o Infante D. Henrique, falecido em 1460, foi enterrado primeiro em Lagos e, posteriormente, em 1461, trasladado para o convento da Batalha. Sobre seu túmulo vê-se sua estátua jacente de pedra, que em relevo o representa ao natural, vestido de armas brancas e coroadado de coroa real, entretecida de folhas de carvalho – símbolo de força e sabedoria – e uma rosa no meio.

Coincidência ou não, em documentos do espólio, Fernando Pessoa, cristão gnóstico de acordo com sua declaração, estabelece, num documento do espólio, uma relação esotérica entre a Ordem dos Templários, a Ordem de Cristo e a Fraternidade Rósea Cruz. Cito o texto 54-1, envelope Ocultismo¹⁷:

Destruída como Ordem Externa em toda a chamada christandade, não foi contudo a Ordem do Templo internamente destruída. Nem externamente o foi de todo. Disfarçou-se na Escócia, disfarçou-a D. Dinis em Portugal. Converteu a Ordem Externa em Ordem de Cristo; e, por traz da Ordem de Cristo, continuou intacta, como ainda hoje está, a Ordem Interna do Templo. (...).

No resto da Europa, a reorganização effectuou-se na Alemanha, um pouco mais tarde, e tomou a forma, a um tempo interna e externa, da Fraternidade da Rósea Cruz.

Era fim secreto dos Templários transformar a Igreja de Roma, operando nella de dentro, em Igreja Catholica. (...).

Galaaz é “rosa perfeita”, a estátua jacente do Infante D. Henrique, Grão-Mestre da Ordem de Cristo e impulsor da demanda marítima. Traz uma rosa no meio da coroa real de folhas de carvalho. Sinal de eleição divina? Distintivo de pertença a uma Fraternidade? Mera coincidência? Seria, na visão de Pessoa, a Tradição Secreta do Cristianismo – de

17 Apud GARCEZ, Maria Helena Nery. “Do desconcerto e do concerto do mundo em Mensagem”. In: *Estudos Portugueses e Africanos*, Campinas, nº 12, UNICAMP/IEL, Jul./Dez. 1988, p.10.

que Portugal fora feito Templo (poema Septimo I, D. João o Primeiro, de Os Castellos) – a manifestar-se numa linguagem que só é dada a compreender a iniciados? A esses – e precipuamente a eles – é que é dado entender em plenitude o poema “O Encoberto”, precisamente aquele que é o Quinto dos Symbolos. Para esses, a demanda de *Mensagem* e de Portugal continua seu processo... No dia da Restauração da Independência da pátria, o poeta de Orpheu dá à luz essa sua mensagem, cuja palavra final é o vaticínio de que a Hora tinha chegado, seguido da saudação esotérica *Valete, fratres*.

BIBLIOGRAFIA

- A Demanda do santo Graal*. Texto sob os cuidados de Heitor Megale. São Paulo, T. A. Queiroz e EDUSP, 1988.
- CAMÕES, Luís V. de. *Os Lusíadas*. Edição organizada por Emanuel Paulo Ramos. Porto, Porto Editora, 1985.
- GARCEZ, Maria Helena Nery. “Do desconcerto e do concerto do mundo em *Mensagem*”. *Estudos Portugueses e Africanos (EPA)*, Campinas, nº12, pp.1-14, jul.-dez, 1988.
- PESSOA, Fernando. *Mensagem – Poemas esotéricos*. Edição crítica, coordenada por José Augusto Seabra. Espanha, Archivos, 1993.
- SERRÃO, Joel. *Fernando Pessoa. Sobre Portugal: introdução ao problema nacional*. Lisboa, Ática, 1979.

ABSTRACT: The “matter of Britain” represented mainly by the novel *The demand for the Holy Grail* penetrated in Portugal by mid-thirteenth century and is, along with the heritage of classic epics of Antiquity and the sixteenth century *Os Lusíadas*, Luís de Camões, the architect on which is built the patriotic poem *Mensagem*, Fernando Pessoa. In this communication, we analyze this epic-lyrical

poem under the category of a demand that goes through from beginning to end and that remains open.

KEYWORDS: *The demand for the Holy Grail* and *Mensagem*; The “difficult adventures” in *Mensagem*; The imaginary of *The demand for the Holy Grail* in *Mensagem*; The Infante D. Henrique and the demand of the Navigations

OS POVOS INDÍGENAS NA GRANDE SÃO PAULO E SUA SITUAÇÃO LINGUÍSTICA

João Paulo Ribeiro¹

RESUMO: Dentro da lógica do modelo civilizatório vigente, as populações tradicionais são cada vez mais destituídas de seus espaços de sustentabilidade. Na região metropolitana de São Paulo, encontram-se, como força de trabalho, indivíduos provenientes de grupos indígenas migrados de sua terra tradicional. Busca-se, aqui, entender a situação linguística deles. A reflexão sobre línguas indígenas em contexto urbano constitui o cerne deste artigo.

PALAVRAS-CHAVE: Povos Indígenas; Meio Urbano; Organizações Indigenistas; Sociolinguística Aplicada

1. INTRODUÇÃO

A linguística aplicada às populações indígenas não pode, unicamente, restringir-se ao ato de ajudá-las. O que temos a aprender com os povos indígenas? Esta pergunta deve direcionar o investigador para uma construção transcultural e intercultural, para conhecer o outro e para entender o ser humano e a si próprio.

Por um princípio pedagógico aceito mundialmente, a língua materna deve ser utilizada para alfabetizar e educar as crianças, sobretudo nos primeiros anos de vida. Muitas crianças indígenas são hoje forçadas a aprender em uma língua estranha, o que pode provocar um choque

¹ Professor de nheengatu e indigenista, bolsista da USP (Ensinar com Pesquisa) no ano de 2009.

traumatizante, capaz de resultar em efeitos negativos irreparáveis à sua sociabilidade.

Segundo Santos (2001), a língua é um instrumento de produção e transmissão de conhecimentos próprios, valores étnicos e identitários que só devem ser passados naquela língua particular. Para os povos indígenas, o maior conhecimento sobre a própria história e sobre o presente, propiciado pelo conhecimento sistemático de suas línguas, pode contribuir poderosamente para a valorização de sua identidade étnica.

Distante do modo de vida tradicional, os povos indígenas desaldeados encontram-se impossibilitados de compartilhar os espaços especializados de uso discursivo da língua étnica. Além disso, parte destes povos possui um histórico de contato intenso nestes cinco séculos de colonização, fazendo da língua portuguesa a sua única língua de comunicação. Como recriar espaços discursivos ou desenvolver estratégias, nas comunidades em contexto urbano, de uso de língua diferenciada que propicie o bem-estar, o desenvolvimento humano?

Rajagopalan (2003:106) afirma que o linguista aplicado é “*um ativista, um militante, movido por certo idealismo e convicção inabalável de que, a partir da sua ação, por mais limitada e localizada que ela possa ser, seja possível desencadear mudanças sociais de grande envergadura e consequência*”.

2. ORGANIZAÇÕES E PROJETOS INDIGENISTAS CONTEMPORÂNEOS

A FUNAI, Fundação Nacional do Índio, órgão estatal que trata das questões que envolvem os indígenas com a sociedade brasileira, não reconhece as populações indígenas que moram fora das aldeias. Essa atitude dificulta que a população indígena no contexto urbano possa reivindicar seus direitos assegurados pela Constituição Federal. Conforme dados demográficos do IBGE (2005), aproximadamente 50% dos indivíduos autodeclarados indígenas vivem em perímetro urbano.

Essa postura da FUNAI perante os índios nas cidades tenderá a mudar devido, principalmente, à articulação política dos povos indígenas. Nos últimos 40 anos, diversos setores e organizações se juntaram a essa causa na busca de um modelo de sociedade brasileira diferente daquele do século passado.

Existem muitas organizações na grande São Paulo empenhadas na questão indígena. Nós dirigiremos nossa atenção para algumas, conforme a disponibilidade de informações encontradas sobre elas e a espécie de apoio prestado às populações indígenas. No entanto, não há uma atenção daquelas diretamente para a questão linguística.

A preservação das línguas indígenas ou a sua utilização por seus respectivos povos é de essencial importância para a identidade étnica e para os indivíduos, em diversos sentidos. É preciso que façamos estudos e documentos que despertem a atenção dos interessados na questão indígena, e que eles atentem para a relação entre língua e cultura.

3. CIMI. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO.

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é ligado à Pastoral Indigenista da Igreja Católica. Presta assessoria jurídica e apoio à articulação política das associações indígenas. Surgiu nos anos 70, num contexto de melhor preparação do missionário religioso para atuar.

A Pastoral Indigenista possuiu uma fase chamada *tradicionalista*. Nesta, a missão clássica era a de “preparar” o indígena para a integração à sociedade nacional. Tal intenção acabava por descaracterizá-los, cometendo um verdadeiro etnocídio. Após autocríticas da própria ação missionária, o modo de atuação junto às populações indígenas radicaliza-se no distanciamento da evangelização explícita. “Quando a evangelização destrói, sufoca ou domina, é sinal de que não pertence ao mistério de Jesus Cristo e se converte em sinal de pecado”. (1 CONSULTA ECUMÊNICA DE

PASTORAL INDIGENISTA *apud* PREZIA, 2003:72). Verifica-se, partindo disto, uma atitude quase oposta à catequese. Um missionário, vivendo junto aos Myky, relata que estes, em sua maneira de viver, na sua organização social, já realizam o que ele gostaria de lhes dizer, sem mesmo nunca terem ouvido sobre o Evangelho. (id., p.86). É a fase do diálogo inter-religioso. A evangelização perde seu foco e a entidade passa a realizar um trabalho de apoio à causa indígena.

O CIMI Regional Sul aponta que, na cidade de São Paulo, vivem aproximadamente mais de 10 mil indígenas de 20 etnias, dispersos entre a população urbana. São realizadas reuniões e atividades visando à articulação destes povos na cidade. O Projeto Pindorama é um produto desses encontros. Desde janeiro de 2002, a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo abriu suas portas para o ingresso de indígenas em seus cursos. O projeto é fruto de trabalho conjunto, de parceria entre intelectuais, reunidos na Pastoral Indigenista, e indígenas, principalmente da Associação Indígena S.O.S Pankararu. Hoje, diversos indígenas já se formaram. Realizam-se, também, amostras culturais, de cinema temático, debates e discussões, ampliando ao público em geral a divulgação do “mundo indígena”. O orgulho de sua origem étnica propicia ao jovem indígena um resgate da história e da cultura de seu povo.

3.1. PROJETO “ÍNDIOS NA CIDADE”. ONG “OPÇÃO BRASIL”

Desde 2002, a ONG *Opção Brasil* apoia o projeto “Índios na cidade”. Segundo seu relatório oficial de *setembro de 2006*, há, na maioria das vezes, falta de interesse também das entidades indigenistas no que se refere à situação dos índios “desaldeados”. Ela tem, assim, o projeto de trabalhar com essa problemática. As tarefas assinaladas no referido documento, resumidamente, são:

a) Identificar e visitar os indivíduos e/ou famílias que estão nas cidades e articular encontros com eles para reflexão sobre os seus problemas e busca de suas soluções. b) Oferecer meios para que possam, longe da aldeia, manter sua cultura, assim como ajudá-los a resgatá-la. c) Suscitar e apoiar projetos qualificados enviados pelos indígenas para a ONG *Opção Brasil*. d) Mostrar à sociedade em geral que o índio que vive na cidade não deixa de ser índio. e) Apoiar manifestações políticas dos indígenas quando for preciso e divulgá-las ao grande público. Propor políticas públicas para estas populações e debates em torno do tema em questão.

O projeto *Índios na Cidade* divulga a relação dos povos indígenas identificados na Grande São Paulo: Aranã, Atikum, Baniwa, Cinta Larga, Fulniô, Geripankó, Guajajara, Guarani Kaiowá, Guarani Mby'a, Guarani Nhandeva, Kaimbé, Kaingang, Kalapalo, Kambiwá, Kamayurá, Kanela, Kantaruré, Kapinawá, Karajá, Kariri, Kariri-Xocó, Katokim, Kaxinawá, Kayabi, Kayapó, Krenak, La Klãnõ, Macuxi, Munduruku, Mura, Nhambiquara, Pankará, Pankararé, Pankararu, Pataxó, Pataxó Hã Hã Hãe, Potiguara, Puri, Tapeba, Terena, Ticuna, Tremembé, Truká, Tukano, Tuxá, Tuyuka, Wassu Cocal, Xavante, Xerente, Xukuru de Ororubá, Xukuru-Kariri, Yanomami (52 etnias).²

3.2. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO

É uma organização não governamental fundada em 1978, época em que os povos indígenas eram seriamente ameaçados pela política do regime ditatorial, cuja meta econômica era explorar as terras indígenas como patrimônio do Estado e transformar o indígena em trabalhador nacional.

2 Fonte: *Tabela das etnias da Grande São Paulo – Projeto “Índios na Cidade” – ONG Opção Brasil – última atualização: agosto de 2009.*

Nesse contexto, surgiram diversas organizações indigenistas em defesa dos direitos étnicos.

Da *Comissão Pró-Índio* participam antropólogos, advogados, médicos, jornalistas e estudantes. Trabalham, muitas vezes, em parceria com outras entidades. As atividades conjuntas procuram unir diferentes pessoas e organizações que trabalhavam em iniciativas isoladas nas diferentes regiões do Brasil.

Entre as várias frentes de trabalho da organização, deve-se mencionar a sua assessoria jurídica, com sua busca pela elaboração de leis que visam a garantir os direitos das etnias. Devem-se a ela debates e produção de textos na pré-Constituição de 1988, a conquista conjunta dos direitos indígenas na referida Constituição, a revisão constitucional e a luta pela permanência deles, sua aplicação e a conquista de novos direitos nos anos 90.

Em relação às terras indígenas, tal ONG procede ao levantamento da documentação necessária ao reconhecimento e demarcação de terras indígenas (T.I.), à elaboração de materiais, de campanhas e subsídios para fundamentar as reivindicações, à divulgação para a imprensa e para a opinião pública com vistas ao exercício de pressão sobre os órgãos governamentais.

Outras frentes de atuação de tal ONG são a educação indígena e a apresentação da temática indígena nas escolas não indígenas. A primeira deve estar de acordo ao modo de pensar e estratégia de resistência das comunidades étnicas, sendo a escola pensada como um instrumento a mais de transmissão da tradição, do conhecimento ancestral, da língua nativa e do mundo exterior em contato. A segunda se refere à preparação de parâmetros curriculares multiculturais e de produção de material didático sobre a temática indígena a ser abordada devidamente nas escolas de não índios. Em 1987, a Subcomissão de Educação Indígena da CPI-SP sob coordenação da antropóloga e professora Dra. Aracy Lopes da Silva, publicou o livro "A Questão Indígena na Sala de Aula".

3.3. O GRUPO DE TRABALHO PSICOLOGIA E POVOS INDÍGENAS. O CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA-SP

A desestruturação do universo simbólico de um povo é fator do agravamento dos índices de suicídio, uso de álcool e outras drogas, abandono da família e depressão. Com a finalidade de responder satisfatoriamente a essa demanda, psicólogos se uniram a profissionais de outros saberes afins e constituíram o *GT Psicologia e Povos Indígenas*, que vem atuando, como tal, desde 2008.

Desde 2005, visando a divulgar a questão, sensibilizar profissionais e agregá-los, o Conselho Regional de Psicologia de São Paulo (CRP-SP) vem produzindo encontros, colóquios, seminários e outras atividades.

Busca-se, assim, criar recursos para a aplicação da Psicologia aos povos indígenas. A preparação e divulgação de materiais científicos, contatos com a realidade e representantes dos povos indígenas é uma constante nestes trabalhos de interdisciplinariedade.

A relação entre línguas, educação e psicologia foi debatida nos eventos “Educação Escolar Indígena, Literatura e Línguas Indígenas: Conceitos Básicos”, no 1 Encontro de Profissionais das Ciências Humanas sobre Questão Indígena, em agosto de 2007.

3.4. SALA SEQUOIA– CENTRO DE ESTUDOS DE LÍNGUAS E DE VALORIZAÇÃO CULTURAL

Escola de línguas sem fins comerciais, a *Sala Sequoia* recebe este nome em homenagem ao indígena Sequoia, da etnia *Cherokee* (América do Norte). O líder Sequoia (sec. XIX) criou um silabário para a sua língua, na perspectiva de preservá-la em face do contato com o inglês.

A *Sala Sequoia* é um espaço de estudo de línguas e de intercâmbio cultural idealizado pelo Professor Jordi Ferre, catalão, na cidade de São

Paulo. A divulgação de diferentes culturas e línguas visa ao respeito mútuo, ao engrandecimento do indivíduo e da humanidade.

As aulas são de guarani (mbyá), aymara, quêchua, kréyol (haiti), yoruba, ministradas por professores nativos. A *Sala* possui materiais didáticos de ensino das línguas citadas e prepara também seus professores no caso de haver necessidade. Procura-se, assim, animar os falantes destas línguas e divulgá-las junto a um público não acostumado a elas e distanciado da própria base de formação cultural presente na constituição dos Estados modernos atuais da América e da África.

3.5. EVENTO “ÍNDIOS NA CIDADE DE SÃO PAULO”

Os indígenas que migram e vivem nas cidades não recebem apoio da FUNAI, não importa se o motivo de migração sejam problemas de terra e conflitos. Sendo assim, são inúmeras as dificuldades que sofrem estas populações: falta de moradia digna, saneamento básico precário, falta de cuidados médicos e educação, desemprego e a impossibilidade de expressar suas identidades culturais. São os mesmos problemas que passa a população pobre, em sua maioria composta de migrantes.

Preocupados em entender e conhecer a situação destas populações indígenas, e com o apoio da *Pastoral Indigenista da Arquidiocese de São Paulo* e da *Comissão Pró-Índio*, foi organizado o evento “Índios na cidade da São Paulo” em novembro de 2004. Participaram dele representantes dos povos indígenas que estão, de certa forma, articulados e possuem boa vivência interna entre as famílias e os indivíduos. Também estiveram presentes a APOINME (*Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo*), a *Associação Nacional de Ação Indigenista*, representantes indígenas das aldeias, movimentos de moradias, grupos de direitos humanos, a FUNAI e a FUNASA, entre outros.

Este encontro teve como objetivo debater as dificuldades em comum que passam os indígenas na cidade, os problemas na aldeia, e uma crítica à atuação dos órgãos governamentais em desrespeito aos direitos constitucionais. Reuniu-se os povos, que vivem na cidade, para que possam, articulados, reivindicar seus direitos universais. Em junho de 2005 editaram um documento-relatório “Índios na cidade da São Paulo”

4. GRUPOS INDÍGENAS MIGRANTES NA GRANDE SÃO PAULO

Na metrópole, somente a etnia Guarani (de dialeto Mbyá), está aldeada e mantém a língua nativa fortemente. Neste artigo, apresentar-se-ão alguns povos indígenas imigrados. Dos povos desaldeados que migram para a região em busca de “melhores oportunidades”, grande parte têm como origem o nordeste do Brasil. As etnias contatadas são Kaimbé, Kariri-Xokó, Pankararu, Pankararé, Wassu-Cocal, Fulniô (provenientes do sertão nordestino), Terena (MS) e as etnias de língua quêchua e aymara (populações migrantes da Bolívia, Peru e Equador). Os quatro últimos possuem a língua materna viva. A eles e ao grupo Pankararu, devido a sua articulação e características, é dada maior atenção. Dos demais far-se-á uma breve apresentação. Cabe salientar que as etnias Kaimbé e Kariri-Xocó possuem ligação com a língua Kiriri, umas das poucas línguas extintas documentadas no Brasil (Mamiani, 1877). As lideranças Pankararé e Wassu-Cocal estão, quase sempre, representadas nas reuniões indigenistas realizadas na Grande São Paulo. Para o projeto, as etnias localizadas são numericamente representativas dentre as outras possíveis.

4.1. POVOS INDÍGENAS PROVENIENTES DO SERTÃO NORDESTINO

Robert E. Meader (1978), buscando verificar a possibilidade de estudos sobre as línguas indígenas na região nordestina, levantou dados em tra-

balho intitulado *Remanescentes Tribais do Nordeste Brasileiro*. Meader (ibidem, p. 7) pressentia que “talvez sejam estas as últimas informações sobre alguns desses grupos”. Fenômeno atual, e não esperado naquela época, foi, contudo, o “ressurgimento” ou “emergência” de etnias que se proclamam indígenas e são reconhecidas pela população local como diferentes.

Estes povos, nestes cinco séculos de formação da civilização brasileira, viveram inúmeros massacres e perseguições. Na área ocupada pela criação extensiva de gado, no sertão, seguindo o curso do rio São Francisco, os fazendeiros de gado entraram em guerra contra os indígenas, sendo que, já por volta do início do século XVIII, o governador da Bahia, referindo-se a esta região escreveu: “Aqui não há mais índio”. O interesse era limpar qualquer rastro de ocupação pré-colombiana.

Em 1758, o Marquês do Pombal, em célebre Diretório, proíbe a comunicação em línguas indígenas e a prática de qualquer espécie de costumes tribais. Adota também política de miscigenação forçada. Ainda no século XX, vemos a continuidade dessa política, quando na década de 70, algumas autoridades da FUNAI levam em conta o grau de aculturação para permanência e demarcação das terras indígenas.

Neste processo, várias nações se uniram, formando outras nações. Os constantes movimentos de fuga, remanejamentos forçados e outras espécies de deslocamentos, fizeram com que estes povos se misturassem com quilombolas, por exemplo. Muitas comunidades indígenas adotaram a religião, ferramentas e vários costumes não índios.

Buscando acesso formal à terra e a possibilidade de vivência de seus modos de vida, esses grupos estão em constante “pesquisa”, descobrimento e revitalização dos valores ancestrais, buscando sua reconstrução étnica. A cosmogonia, os mitos, a execução de danças, festas, história, rituais passam por um processo de criação (ou recriação), onde poderíamos falar de uma verdadeira poética da emergência. (ARRUTI, 1995: 32)

Oliveira (1998) mostra que as lacunas etnográficas e os silêncios da historiografia não devem ser encarados como únicos fatores que dificultam

tam tal processo. O estudioso se depara também com populações em contato intenso com a violência. Os rituais milenares, a organização social, a língua materna modificaram-se intensamente durante séculos de contato e massacres. Segundo Gomes (1988: 60-1) pode-se entender o *acaboclamento* como um mecanismo de resistência e transformação parcial. Diante das violências da dominação, ocorre culturalmente o compactuar com a realidade.

Na sociedade nacional, os indígenas, apesar de viverem em condições de penúria, podem “novamente se reunir e recompor sua vida comunitária em torno do que sobrou de suas práticas culturais tradicionais, mesmo que pouco ou quase nada tenha restado” (JUNQUEIRA, 1999:82).

4.1.1 CAIMBÉS

A aldeia da etnia Caimbé está localizada no município de Euclides da Cunha – BA. Segundo Reesink (1977 *apud* SOUZA, 1996:38), o exame de poucas palavras coletadas sugere a sua filiação à família Kiriri. Atualmente, utilizam para a comunicação somente a língua portuguesa. O aldeamento de povos diferentes na missão jesuítica chamada de Massacará remonta às primeiras décadas de colonização europeia. Seu território passou por inúmeras guerras de conquista e exploração pastoril.

Resistentes a estes séculos, os Caimbés de Massacará reivindicam e constroem uma etnia diferenciada. Em busca de melhores oportunidades ou, de outro ponto de vista, expulsos da terra em busca de sobrevivência, migram para as grandes cidades.

Na Grande São Paulo foi realizado, em maio de 2009, o 1 Encontro de Articulação do Povo Caimbé– Massacará, no município de Ferraz de Vasconcelos. Em agosto do mesmo ano ocorreu o segundo encontro. Nessas atividades, parentes se reencontraram depois de 20 anos. A articulação política dessa etnia visa ao reconhecimento de seus direitos e dos

direitos dos povos indígenas nas cidades e o resgate e reconhecimento de identidade diferenciada. Vivem, em diferentes municípios da Grande São Paulo, aproximadamente 20 famílias, concentradas, principalmente, na Zona Leste.

4.1.2 CARIRIS-XOCÓS

Os Cariris-Xocós são originários da região do Baixo São Francisco, no Estado de Alagoas. Cerca de 1.734 indígenas vivem na Terra Indígena Cariri-Xocó, situada nos municípios de Porto Real do Colégio e São Braz. Não há, na cidade de São Paulo, uma comunicação entre as famílias e os indivíduos. Existe, aqui, um grupo de danças com oito pessoas dessa etnia. Eles visitam constantemente a sua aldeia de origem. Segundo um membro dessa etnia, em comunicação pessoal, existe um pesquisador e professor da língua ancestral de seu povo (dialeto Dzubukua, da família linguística Kiriri). No dia-a-dia, a língua portuguesa é a única utilizada em sua comunicação.

4.1.3 PANCARARÉS

Suas terras estão localizadas em Raso da Catarina – norte da Bahia. Desde a década de 1950 direcionam-se para bairros pobres da periferia de São Paulo. Há uma concentração em Osasco, onde buscam, junto à prefeitura, um espaço para suas práticas culturais, onde possam reviver seus rituais e festas. Estão bastantes ligados às suas tradições religiosas. Os Pancararés praticam a dança do Toré. Gostariam de receber uma educação diferenciada. Algumas mulheres elaboram artesanatos para a venda, para ajudar na renda familiar.

Há um relato da indígena Alaíde Pancararé a respeito da sua língua: *“Na aldeia eles falam um pouquinho, mas ficam muitos anos sem nunca falar, esquecem tudo”*.

Há outro depoimento de Marizete Pancararé, que demonstra a situação precária de vida que possui a etnia na sua aldeia de origem, devido à falta de terra e aos massacres: *“Eu não vou voltar para lá, porque lá a fome é pior.”* (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO, 2004: 15)

4.1.4. UASSUS-COCAL

Tal etnia é proveniente do interior de Alagoas, do município de Joaquim Gomes. Após laudo antropológico baseado em documentos históricos e relatos pessoais, receberam do governo federal o reconhecimento oficial e o direito à terra (1986).

A área indígena possui 2758 hectares, com uma população estimada em aproximadamente 2000 pessoas.

Sobre o passado étnico, é ainda indefinida a identidade ancestral. Nimuendaju (1946) aponta a existência, próximo ao rio Camarajibe, das etnias Guaranhum, Caeté e Xucuru. Em uma história de massacres e perseguições, é sabido que povos da região se miscigenaram intensamente, unindo-se a negros fugidos da escravidão e a ex-escravos. A memória torna-se fundamental na construção dos aspectos culturais definidos pela comunidade.

Apesar da homologação da terra, esta ainda é pequena para a satisfação completa de todos. A proletarização é constante. Outro problema é a divisão das terras em lotes individuais. Na Grande São Paulo, os migrantes organizaram um grupo de canto e dança. Atualmente é grande a participação política das lideranças em São Paulo. Em Guarulhos pleiteiam, articulados com outras etnias, espaço próprio para as suas práticas culturais.

4.1.5. PANCARARUS

A aldeia de origem do povo pancararu está localizada nos municípios de Taracatu-PE e Petrolândia-PE. Na área funcionam dez escolas pancararus. Mesmo com a homologação de suas terras, em 1987, estas se encontram invadidas. Dentre os povos indígenas que migraram para São Paulo, os Pancararus (que migram desde a década de 50) possuem certa notoriedade. Sua mobilização política lhes trouxe a garantia de direitos junto aos órgãos públicos. Os Pancararus em São Paulo recebem assistência específica da FUNAI da FUNASA e fazem parcerias educacionais com diferentes instituições. Muitos de seus jovens entraram em faculdades e concluíram seus cursos, apesar das dificuldades.

Uma das preocupações dos mais velhos, no contexto urbano, é a relação que seus jovens mantêm com a cultura e a identidade pancararus. Nascidos fora da aldeia e inseridos em escolas homoneizadoras, estes jovens, assim como os de outras etnias, passam por dificuldades em relação à autoafirmação étnica.

Concentram-se na favela do Real Parque, com uma população aproximada de 513 pessoas, distribuídas em 116 famílias (Matta, 2007). Há outra concentração no Jardim Elba, Zona Leste. Na primeira, existem duas associações: a *Associação SOS Pankararu* e a *ONG Ação Cultural Indígena Pancararu*; na segunda, a *Associação Indígena Comunidade Pancararu da Zona Leste*.

Diante de situação de invisibilidade na cidade e distanciamento da aldeia, eles criaram em São Paulo um grupo de apresentação da dança do toré, que é constante em São Paulo. Mesmo sem espaço adequado para as práticas religiosas tradicionais, o grupo não deixa de realizar a “dança dos Praiás”. Esses são suas entidades espirituais, os “encantados”.

O toré é praticado por quase todos os povos no Nordeste; é um dos pontos de partida principais, mas não o único, para a aceitação identitária e busca da legitimidade de permanência na terra e acesso a ela. Os pan-

cararus foram um dos primeiros povos da região a ganharem a legitimação do Estado, no início do séc. XIX. Na época, o SPI não dava respaldo técnico a esses povos. A estratégia foi a construção de uma grande rede fraterna entre eles, onde a troca de experiência acerca das tradições e da história propiciava a reconstrução social e revitalização cultural dessas etnias, as quais passaram por séculos de ameaças de desfiguração cultural. Nessa rede, os pancararus são imitados por grupos que, nas últimas décadas, constroem uma identidade própria. Conhecidos, nesta poética de reencantamento, como “troncos velhos”, o grupo da serra do Taracatu é referência às “pontas de rama” (ARRUTI, 1995).

4.1.6. FULNIÔS

As terras da reserva indígena fulniô situam-se quase totalmente no município de Águas Belas – PE (polígono da Seca), com uma população crescente de aproximadamente 4.500 habitantes, localizados em cerca de 11.000 hectares. Parte da área é dividida em 427 lotes individuais, fruto de política do SPI quando se instalou na área em 1928.

Essa etnia é o único povo do Nordeste que mantém a língua nativa, o iatê (do tronco linguístico Macro-jê). Os velhos se comunicam em iatê e os jovens com maior frequência em português. A língua, no contexto de resistência cultural, é ponto importante para os fulniôs. Religião, língua nativa, identidade, ritual do Ouricuri são elementos interligados no processo de resistência desse povo. A festa ocorre de setembro a outubro. Nessa época os fulniôs emigrados retornam à terra indígena para participarem do Ouricuri. O ritual é essencialmente restrito.

Nesse retiro espiritual, os indígenas refazem uma volta às origens. A língua é utilizada para transmitir os segredos da tribo, o código simbólico aos jovens. Aqueles que têm permissão para participar do ritual secreto não devem de maneira alguma falar sobre o que se passa nele. Durante o

ritual fechado, em que se fala exclusivamente iatê, o grupo vive um total fortalecimento da sua identidade.

Para participar da parte sigilosa do ritual é preciso ser filho de pai ou mãe fulniô. Além disso, o indivíduo deve ser iniciado desde a infância. Apesar das discriminações, os matrimônios interétnicos são frequentes.

Visto que a preservação da língua nativa é essencial na estratégia de preservação étnica, em situação de intenso contato, qual a relação entre o ensino do iatê e a escola na aldeia? A Escola Indígena *José Moreira*, tendo como objetivo preservar a tradição fulniô, por meio da revitalização da língua, passa por um processo delicado. Mesmo em desenvolvimento constante de pesquisa de materiais pedagógicos, a professora indígena não conseguiu a adesão de todos, parecendo “transitar num caminho inverso, rompendo com valores relevantes para a unidade e coesão do grupo” (LACERDA, 1993: 277).

Parte do grupo receia que os “não índios” possam, pela língua escrita, acessar ou desvendar os segredos da tribo. Quando se comunicam em português, assumem uma postura de vigilância para não revelarem conteúdos de assuntos religiosos. Em relação à escrita, temem que uma atitude menos cuidadosa, em comunicação, possa revelar traços secretos. Alguns apontam que bastaria não tocar nestes assuntos particulares.

Desde a década de 1960, indivíduos fulniôs migram para a capital paulista. Perfazem, em São Paulo, atualmente, mais ou menos cem pessoas. Por meio de suas articulações políticas, já desenvolveram parceria com o financiamento da Carteira Indígena do Ministério do Meio Ambiente e do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Em Carapicuíba – SP, desenvolvem o projeto *Setkê*; na zona norte da capital, no Jardim Tremembé, o projeto *Flexá-Wewe*. Ambos objetivam divulgar a cultura fulniô, além de criar melhores condições de renda para o grupo.

Em São Paulo, almejam ensinar a língua materna para as crianças. No entanto, fora da aldeia o português é a língua em uso constante. A fulniô Avani F. de Oliveira (comunicação pessoal) aponta que é difícil

trazer da aldeia em Pernambuco professores para ensinar a língua porque existem poucos deles e os recursos para mantê-los são escassos. Com esforço e ajuda criaram uma cartilha na língua.

5. POVOS ANDINOS NA GRANDE SÃO PAULO

Na região metropolitana de São Paulo, o fluxo de migrações internacionais se intensificou nos últimos anos. É perceptível na paisagem atual desta cidade a presença de bolivianos, peruanos e equatorianos. Os bolivianos trabalham, principalmente, em oficinas de costura, localizadas no centro da capital, onde residem em cortiços ou na própria oficina. Essa situação foi identificada, diversas vezes, como de semiescravidão. Há ascensão social de alguns migrantes, que constituíram sua própria oficina. Entre os peruanos (a maioria da região de Cuzco), alguns trabalham na costura, outros no comércio informal. A imigração equatoriana é recente (últimos 5 anos). Aqui trabalham no comércio informal.

5.1 AIMARA E QUÉCHUA.

As línguas aimara e quéchua são oficiais do Peru e da Bolívia. A primeira tem mais de 1.500.000 de falantes (Cardenas & Arbó, 1983); a segunda, mais de 6 milhões (Torero, 1983). O norte do Chile também tem falantes destas línguas. No Equador, fala-se o quéchua.

Os aimaras são conhecidos pela sua tenacidade identitária. Sobreviveram, como grupo étnico distinto, à dominação do império inca e a suplantação do espanhol como língua única. Dentro da língua aimara ocorre estratificação dialetal. Há um dialeto rural (el Jaqi) e a variedade urbana (el Q'ara), que significa “blanco”, “mestizo”. Esta última possui prestígio, é mais acessível à incorporação de estrangeirismos. É utilizada

nas programações televisivas, de rádio, nas publicações. Nas últimas décadas, formou-se uma verdadeira “intelligenza” (falantes de Q’ara) responsável, de certa forma, pelo fortalecimento, na Bolívia, do uso do Aimara.

Apesar da campanha pelo revigoramento das línguas nativas desses países, a língua espanhola é prioritária nas escolas, instituições governamentais e na mídia. É uma situação de diglossia, isto é, coexistem duas formas linguísticas, em concorrência desproporcional, em uma mesma comunidade, sendo que uma delas possui maior prestígio social, o que não só limita o uso da outra, mas a inferioriza junto à comunidade. Entre os jovens a perda da língua nativa dos antepassados é frequente e, entre estes, os homens estão mais sujeitos ao monolinguismo.

Situações de diglossia são verificáveis também no Brasil. Entre os mais velhos, ainda há um sentimento de precaução em se identificarem como falantes de línguas pré-colombianas.

Em São Paulo, existem rádios alternativas e igrejas evangélicas que utilizam, em alguns momentos, essas línguas. Nas tardes de domingo, a comunidade se reúne em festa na praça pública Kantuta. Ali conversam à vontade e, para nós, os “estrangeiros”, é um momento de conhecê-los melhor. Existem professores daquelas línguas. Armando Colquehunca Cansaya, professor de aimará e Gonzalo Cardenas Hernandez, de quéchua, são exemplos dos que se dispõem a mudar a situação pela qual passa a cultura nativa em face das forças padronizadoras, seja aqui ou acolá.

6. OS TERENAS

Os terenas (família linguística aruaque) já foram vistos como um povo de rápida integração à cultura brasileira. Conhecidos como grandes agricultores, constituem um dos povos indígenas mais populosos do Brasil. A maioria vive no Mato Grosso do Sul.

A análise da história e da etnografia desse povo é relevante para se entender a relação entre a sua identidade étnica e a sua fricção interétnica com a sociedade “nacional”. Os terenas, diante das condições adversas impostas pela sociedade envolvente, como a situação de confinamento nas reservas, com seu território de caça limitado e perda da potencialidade produtiva de suas terras, foram aos poucos se adaptando. Um traço dos povos Aruak é, historicamente, a tendência de superioridade destes, de abertura para o exterior, para o *diferente*, sempre a incorporar, vantajosamente, os aperfeiçoamentos culturais de outros povos para o seu patrimônio. (SCHIDT, 1917 *apud* AZANHA. 2004: 02)

Internamente, o indivíduo para ser reconhecido como terena, além da filiação a pai ou mãe terena, deve compartilhar da solidariedade étnica. Estando fora da aldeia por um largo período, por exemplo, deve sempre ser solidário com seu povo, mesmo nascendo fora.

Nos anos de 1940-70, os terenas plantavam nas reservas, faziam excursões de coleta e caça, mesmo sendo isso proibido, aos terrenos das fazendas vizinhas, ou eram contratados como mão de obra barata nessas mesmas fazendas instaladas em seus antigos territórios. Diz-se, entre os terenas, que *não se vive da reserva, mas na reserva*. Ao mesmo tempo, o poder oficial do órgão indigenista estatal vai impondo sua força em praticamente em todos os âmbitos, como forma de prevenir convulsões sociais. Atualmente, com a mecanização das fazendas, a perspectiva do trabalho externo como válvula de escape limitou-se.

Nas aldeias terenas, o esforço para que os jovens adquiram escolaridade alta é constante. Todas as aldeias possuem escolas com turmas de 1º a 4º série (algumas aldeias possuem o 1º grau completo), onde praticamente todas as crianças desde os 7 anos estudam, com ínfimas porcentagens de evasão. A escola e a língua portuguesa, por conseguinte, são entendidas pela comunidade terena como possibilidades concretas de melhorar as condições de vida do indivíduo, podendo este continuar em estudos mais avançados.

O aprendizado do português logo cedo entre as crianças, hoje em dia, segundo Ladeira (2001: 130) é uma “forma de garantir a expansão deste povo para outros espaços, sendo uma política consciente da comunidade e não decorrência aleatória de interferências externas”. As condições de uso da língua terena são decorrentes desta relação com a sociedade nacional e varia de grau conforme a aldeia. O apego emocional à língua materna, sendo esta perfeitamente adequada como instrumento de expressão de sentimentos e percepções, faz com que parcelas deste povo se preocupem com a sua manutenção.

6.1 TERENAS EM MOGI DAS CRUZES E SUZANO

No município paulista de Mogi das Cruzes e Suzano (Grande São Paulo) vivem 17 famílias terenas (Aldeia Bananal – MS). Trabalham, em grande parte, na lavoura, haja vista que estas cidades se encontram no cinturão verde. Na década de 80, fundaram a *Associação Indígena Nakopenotia*.

Neste ambiente, a língua portuguesa é de uso cotidiano com a população não indígena. Além disso, as diferentes gerações não encontram momentos oportunos para a transmissão de conhecimentos na “língua dos avós”, já que os “filhos” têm como língua materna o português brasileiro. Há casamentos interétnicos.

A vontade de se falar em terena, de ensiná-la aos mais jovens, transmitir-lhes conhecimentos peculiares é partilhado, em suma, pelos mais velhos do grupo terena na Grande São Paulo. Eles se preocupam em criar momentos de prática de uso da língua ancestral. Em contato com os professores da aldeia, obtiveram uma cartilha de alfabetização. Anteriormente, fizeram planos para trazer um professor da aldeia, o que seria muito custoso. O Sr. Antonino Terena, interessado em lecionar a matéria, desejava ter orientações acerca de pedagogia de ensino de línguas.

A comunidade terena, em parte, congregam na igreja evangélica UNIEDAS, por eles fundada na região em 1982. Dela participa, também, a população local, não indígena. O culto é celebrado em português, sendo que são cantadas algumas músicas evangélicas em terena. Há interesse de frequentadores não indígenas daquela igreja em aprender tal língua.

7. CONCLUSÃO

Em contexto urbano, o indígena perde a possibilidade de exercer as práticas culturais próprias do ambiente tradicional. A organização social nativa deixa de ser vivenciada. Os espaços privilegiados de uso comunicativo da língua materna deixam de existir. O indígena perde seu estatuto, se proletariza, mas não perde sua memória. Os espaços, as atividades e a língua não caem totalmente no esquecimento. No entanto, isso não ocorre com os nascidos na cidade.

Ligados à cultura ancestral, parte das comunidades indígenas na Grande São Paulo se articula em face do Estado. São cientes da importância de se manter uma concepção de vida e de mundo diferente. Nas comunidades com língua nativa não extinta, não havendo renovação de espaços de uso, poderá ocorrer o desaparecimento dela nas próximas gerações.

É preciso dedicação por parte do pesquisador. A assessoria linguística às populações indígenas deve tomar cuidado para que seus projetos não sejam confundidos com o projeto da comunidade, criando muitas vezes relação de dependência e subalternidade. Deve-se conhecer a comunidade e seu histórico, sua relação com o mundo.

A conquista de uma simples prática comunicativa de cumprimento ou saudação na língua materna realizada entre os indivíduos e entre as diferentes gerações é de grande valor para o resgate cultural. E se as escolas públicas adotassem, na prática, uma pedagogia que realmente levasse

em conta a diversidade? E se houvesse um dia por mês em que o grupo se reunisse para se comunicar na língua dos avós?

Deve-se estar sempre pronto para se criar e se recriar. Mas, o mais importante é perceber que as línguas indígenas e as culturas milenares de seus falantes são contrapontos essenciais para a civilização pós-industrial e, se esta não contempla a vida em sua plenitude, então aquelas poderão ser vias possíveis de acesso ao repensar do homem.

BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. Mobilização Étnica na cidade de São Paulo: o caso dos índios Pankararu. In: *Espaço Ameríndio*, v.1, n.1. Porto Alegre, 2007.
- ARRIGADA, Pamela Una. Lengua Aimara. In CABEZAS, Gilberto Sanchez (org.) *Seminário de Etnolinguística: um estudo de tres lenguas Ameríndias – Nahuatl, Quéchua, Aimara*. Santiago: Universidad do Chile, 2006.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. In: *Revista de Estudos Históricos*. 1995.
- AZANHA, Gilberto. *As terras indígenas terenas no Mato Grosso do Sul*. Brasília: CTI, 2004.
- CALVET, Louis-Jean. *Sociolinguística: uma introdução crítica*. São Paulo: Parábola, 2002.
- CARDENAS, Victor Hugo & ARBÓ, Javier. El Aymara. In POTIER, Bernard (org). *América latina em sus lenguas indígenas*. Caracas: UNESCO, 1983.
- CESAR, America Lucia. Algumas questões a propósito de línguas e construções de identidades étnicas. In: *Estudos Linguísticos XXXV*: 2006.

- CIMI-Grande São Paulo. *Indígenas na cidade de São Paulo– III Encontro de Formação e Articulação Indígena*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. *Índios na cidade da São Paulo*. São Paulo, 2004.
- GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: Ministério da Educação, 2006.
- HINTON, Leanne. *Como manter sua língua viva: uma abordagem da aprendizagem individualizada baseada no bom senso*. Brasília: Ministério da Educação, Unesco, 2007.
- KIETZMAN, Dale. Tendências de ordem lexical da aculturação linguística em Terena. In: *Revista de Antropologia, vol 6, nº1*. São Paulo: USP, 1958.
- JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena – uma introdução*. São Paulo: EDUC, 1991.
- LADEIRA, Maria Elisa. *Lingua e História– Análise Sociolinguística em um grupo Terena (tese de doutoramento)*. São Paulo: USP, 2001. (acervo CTI)
- MEDER, Robert E. (org.). Índios do Nordeste -Levantamento sobre os Remanentes Tribais do Nordeste Brasileiro. In *Série Linguística nº 7*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1977.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Map 7: Tribes of Eastern Brazil. *HSAI 1: 382-383*. 1946
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Tapa, 1999.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Aculturação e Mobilidade. In *O processo de Assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.
- PEREIRA, Flávia R. Fernandes. *No tempo em que era tudo Cabôco”– um estudo de caso sobre a construção da(s) identidade(s) étnica(s) entre os Wassu da aldeia Cocal* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de Alagoas, 2006.

- PREZIA, Benedito. *Indígenas em São Paulo— ontem e hoje*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- _____. *Caminhando na luta e na esperança— Retrospectiva dos últimos 60 anos de Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- POTIER, Bernard. *América latina em sus lenguas indígenas*. Caracas: UNESCO, 1983.
- QUINTINOS, Christian Palo. Lengua Quéchuá o Runasimi. In CABEZAS, Gilberto Sanchez (org.) *Seminário de Etnolinguística: um estudo de tres lenguas Ameríndias – Nahuatl, Quéchuá, Aimara*. Santiago: Universidad do Chile, 2006.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma linguística crítica: Linguagem, Identidade e a Questão Ética*. São Paulo: Parábola, 2003.
- RIBEIRO, Darcy. *Culturas e línguas indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1957.
- RIBEIRO, João Paulo. A situação linguística dos povos indígenas da Grande São Paulo. Relatório de Pesquisa. Programa ensinar com pesquisa. Pró-Reitoria de Graduação. USP, 2010.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras— Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.
- SANTOS, Luciano Gucem dos. A Riqueza das línguas indígenas. In *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de Hoje*. Brasília: Museu Nacional, 2001.
- SILVA, Maria Pimentel da. *Reflexões Sociolinguísticas sobre Línguas Indígenas Ameaçadas*. Goiânia: Ed. da UCG, 2009.
- SOUZA, Jorge Bruno Sales. *Fazendo a diferença. Um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará* (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Bahia, 1996.

SCHADEN, Egon. A aculturação no plano linguístico. In *A aculturação indígena*. Revista de Antropologia, vol. 13, nº1. São Paulo: USP, 1965.

TARALLO, Fernando. *A pesquisa sociolinguística*. São Paulo: Ática, 2004.

TORERO, Alfredo. A Família Linguística Quéchuá. In POTIER, Bernard (org.), *América latina em sus lenguas indígenas*. Caracas: UNESCO, 1983.

VALE, Claudia Netto & RANGEL, Lucia Helena. Jovens indígenas na metrópole. In *Ponto e vírgula*, 4: 2008.

ABSTRACT: This paper displays the present situation of indians living in the Greater São Paulo nowadays and deals with their linguistic reality.

KEYWORDS: Indian peoples; urban environment; Applied Sociolinguistics; Indigenist Organizations

O COMUNISMO NAS LETRAS BRASILEIRAS: A DÉCADA DE 1930

Denise Adélia Vieira¹

Teresinha V. Zimbrão da Silva²

RESUMO: Este trabalho conta a história das relações entre os intelectuais brasileiros e o Comunismo na década de 1930, mostrando a filiação dos escritores ao partido comunista e sua adesão à literatura proletária.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; Comunismo; Intelectuais

1. OS INTELECTUAIS E O COMUNISMO

Procurei aqui em São Paulo alguns livros de Marx, como O Capital, e não pude encontrar. Ninguém nas livrarias sabia o que era isso. O Brasil, nesse sentido, estava longe do resto do mundo. Importei os livros da Europa e comecei a ler.

(PRADO JÚNIOR apud KONDER, 1991)

No final da década de 20, no Brasil, ocorre a tomada de consciência ideológica de intelectuais e artistas, então seduzidos pela política e pelo PCB. O crescimento da imprensa comunista, atuante desde 1922, contribui para

¹ Pós-graduada pela UFJF (MG).

² Professora da UFJF (MG).

essa conversão. Publicações fazem-se notar, tal como a da revista *Movimento Comunista*, que surge como um eficiente meio de propaganda e difusão do comunismo. A edição de livros no Brasil é noticiada pela revista e sinaliza o esforço de alterar o quadro da quase inexistência de literatura comunista entre nós. Mesmo após a Revolução de 30, a situação não muda muito no que se refere aos livros de Marx. Mas se sabe que *Os princípios do comunismo*, de Engels, e o *ABC do comunismo*, de Bukharin, são dois livros que têm grande influência nesses anos.

A década de 30, portanto, apesar de se iniciar sob o signo de forte repressão ao PCB, vai aos poucos desenvolvendo um clima cultural propício à divulgação de livros comunistas e de textos sobre a União Soviética. Nessa altura, começam a ser discutidas as noções de “luta de classes”, “espoliação”, “mais-valia”, “moral burguesa” e “proletariado”.

O comunismo se faz notar nos textos de vários ensaístas, sociólogos e, especialmente, de ficcionistas, que se deixam contagiar pelas idéias revolucionárias. Forma-se, então, um relativo público leitor e um mercado de livros e periódicos no país. Na revista *Boletim de Ariel*, a partir de 1930, registram-se importantes debates político-culturais, como aquele centrado no socialismo soviético e o que se volta para a literatura proletária.

O comunismo veio a ser finalmente divulgado entre os intelectuais brasileiros, ainda que Marx permanecesse quase um desconhecido, conforme confessa Jorge Amado, em entrevista a Raillard:

“Eu nunca lera Marx, não sei se muitos dentre nós o leram, [...] mas a maioria dos líderes do PC sem dúvida jamais o leu.” (AMADO apud RAILLARD, 1990, p. 74)

Das leituras, alguns intelectuais passaram de fato à filiação ao PCB. Se, no resto do Ocidente, esse engajamento já se estava dando desde a Revolução Russa de 1917, no Brasil foi, sobretudo, a partir da Revolução de 1930 que ocorreram efetivas adesões ao partido. A Revolução de 17 certamente

sensibilizou os intelectuais brasileiros, contudo, o ano de 1930 foi notoriamente o marco para que o comunismo ascendesse aos debates nacionais.

As adesões de intelectuais ao PCB acontecem no momento em que o Partido se “bolcheviza”, submetendo-se mais rigidamente às ordens e regras da III Internacional Comunista.

Desde fins de 1929 até meados de 1934, o PCB empreendeu o programa de proletarização do Partido, que desembocou no obreirismo, uma versão que incitou “desprezo” pelos aliados de outras classes. Seguiu-se o afastamento dos militantes intelectuais que ocupavam postos de direção, os quais passaram a ser ocupados por militantes de origem proletária.

Esta política se caracterizou pela valorização do modo de vida proletário, em detrimento do intelectualismo burguês, apontado então como responsável pelo imobilismo do Partido. Aqueles militantes de origem intelectual que pretendessem continuar nas fileiras do Partido deveriam experimentar o *modus vivendi* do trabalhador e exaltar as virtudes proletárias. O programa testaria, assim, as escolhas partidárias dos intelectuais.

Ao centrar as suas propostas em torno da proletarização, o PCB pretendia uma revisão das funções assumidas pelos intelectuais até então representantes da burguesia. O intelectual que desejasse ingressar no PCB tinha de passar por vários testes para mostrar que poderia fazer parte do proletariado, provando, assim, afinidades com esta classe.

Além disso, “travestido” de operário, o intelectual poderia transmitir nos seus escritos, de modo mais “verdadeiro”, as experiências adquiridas com o mundo do trabalho. Defendendo o obreirismo, Amado afirma:

Indomável partido do proletariado! E dos sábios e dos escritores! Onde iríamos nós caber, por acaso, senão dentro deste partido que é do povo? Só nas fileiras poderemos fortalecer, ao contato com o proletariado e o povo, a nossa capacidade de criação artística e científica. (AMADO, 1946, p.11)

Contudo, dado o peso excessivo das obrigações impostas aos militantes, foram muitos os que não acolheram o obreirismo em sua prática com o entusiasmo de Amado, ainda que acolhessem o “proletariado” como tema em seus escritos.

2. A LITERATURA E O “PROLETARIADO”

Grande parte da literatura que se desenvolveu na década de 30 no Brasil preocupou-se em trazer para as letras brasileiras o tema pouco explorado do cotidiano do trabalhador oprimido, incluindo o proletário, que emergia então no cenário nacional como fruto da miséria urbano-industrial.

Nessa nova interpretação da realidade do trabalho no Brasil, os escritores tentaram assumir, em seus textos, o discurso da classe trabalhadora, problematizando a idéia de que o intelectual não seria capaz de interpretar, de fato, os interesses dos oprimidos. Essa problemática aparece explícita no seguinte pronunciamento de Jorge Amado:

“Continuar, apesar de saber que nunca serei um escritor operário. Pequeno burguês, com os vícios de origem, não possuo a grande poesia, a grande pureza, a força, que hoje, no mundo, só tem o proletariado revolucionário.” (AMADO apud TATI, 1961, p. 59).

O mesmo Amado, ao se desculpar por ser um “pequeno burguês”, não deixa, por outro lado, de acreditar na “verdade” da sua literatura:

“É evidente [...] que os nossos livros, volumes de pequenos burgueses que aderiram ao proletariado, podem ser ingênuos e falhos. Apesar de tudo, eles falam uma linguagem nova e verdadeira (AMADO apud TATI, 1961, p. 59).

Essa linguagem “nova e verdadeira” teria sido adquirida no contato com o mundo proletário. Submetendo-se ao obreirismo por exigência do PCB, o escritor militante conseguiria para os seus livros a contribuição de dados, que observaria *in loco*. Discutiria, com a “força de documentos”, a exploração a que o trabalhador era submetido: parques salários, condições precárias, carência de moradias, moléstias – em suma, extrema miséria.

3. OS FILIADOS

O verdadeiro intelectual é aquele que, além de se engajar politicamente, opta pelo comunismo.
(Jorge Amado, 1993)

Dentre os escritores que se filiaram ao PCB na década de 30, selecionamos alguns para comentar em seguida. Suas posições em relação ao obreirismo e à literatura proletária constituem, ao nosso ver, uma síntese de aspectos importantes do engajamento do intelectual brasileiro do período. Engajamento que teve seu ponto máximo com a Intentona Comunista de 1935, cujo fracasso reforçou o autoritarismo do presidente Getúlio Vargas e intensificou a perseguição aos comunistas.

3.1. RAQUEL DE QUEIROZ E O COMUNISMO

[...] lia principalmente os russos, Dostoievski, Gorki, Tolstoi, e todos aqueles dos quais mamãe me passou a sua paixão. E por isso, Socialismo, Revolução Russa, Comunismo e, até mesmo, Marxismo propriamente dito, já me eram, então, assuntos familiares
(Raquel de Queiroz, 1998)

Raquel de Queiroz exerceu uma militância política precoce. Já publicara *O Quinze*, seu primeiro romance, quando se filiou ao Partido Comunista, em 1931, aos 20 anos.

No livro de memórias, *Tantos Anos* (1998), de Raquel e Maria Luíza de Queiroz, Raquel recorda sua militância política no PCB. Seu ingresso se deu em um momento de grande seletividade partidária e de repressão governista:

Quando nele entrei, o Partido mal completara dez anos de vida no Brasil. E já havia uma rede de comunistas pelo país inteiro: onde a gente chegava, encontrava amigos. Os mais ruidosos eram os simpatizantes, os que tinham compromisso ideológico firmado. Aliás, nessa época, entrar para o Partido não era fácil. Os simpatizantes ficavam muito tempo em período de provação. Era mister dar provas durante anos, principalmente no que se referia à submissão ideológica ao stalinismo. Pois essa foi a fase mais temível do stalinismo, logo depois da morte de Lenine. Quando me tornei trotskista, Trotsky já fora, havia três anos, expulso da Rússia. E o PC brasileiro de então já estava bem organizado. Talvez a rede não fosse imensa, mas era estendida, ocupava todo o país. E, uma vez que no sistema de 1930, tempo de ilegalidade, ninguém podia ir abertamente se manifestar na rua, aproveitavam-se, então, os movimentos liberais, como, por exemplo, a revolução de São Paulo em 1932. A primeira vez em que o comunismo mostrou a cara na rua foi em 1935; mas, antes disso, descoberto qualquer movimento ilegal, a repressão era implacável. (QUEIROZ et al., 1998, pp. 73-74).

Imbuídos de um ideal, dispunham-se os militantes a aceitar todas as submissões exigidas pelo Partido, até mesmo a possibilidade de morrer, de matar, a fim de conquistar a simpatia da cúpula dirigente. A mocidade mais intelectualizada era dominada por uma vontade, quase uma obrigação, de pertencer a algum movimento político. O ídolo dos militantes era Luís Carlos Prestes, o principal elemento de contato com a União Soviética: “Tudo o que se recebia de lá vinha através do Uruguai e era

então passado para o pessoal do Rio, que distribuía o material para nós, nos estados. E tudo mal traduzido do espanhol” (QUEIROZ; QUEIROZ, 1998, p. 37).

Em 1931, Raquel já estava, como muitos, “politizada” e “comunizada”. A inserção no PCB se dava na mais absoluta clandestinidade, por conta da repressão:

[...] *Não me lembro de fazerem inscrições em livro ou mesmo em papel apropriado; nem boletins, nem ordens de serviço, nada. Ao contrário, era preciso ter mais cuidado com papéis, documentos e até livros, porque a polícia era brutal e levava logo tudo para a cadeia. Papéis e pessoas* (QUEIROZ et al., 1998, p. 37).

Nesse ano, regressou ao Ceará e levou consigo credenciais do Partido e a missão de promover a reorganização do Bloco Operário e Camponês, esmagado pela polícia presidencial. Devido às dificuldades encontradas para organizar um grupo coeso pois, em Fortaleza, havia um reduzido número de militantes instruídos, Raquel tornou-se uma espécie de consultora, logo, promovida ao cargo de secretária do PCB no Ceará – não por mérito, diz ela, mas por ser capaz de escrever e datilografar. Recebia as correspondências e o material de propaganda e participava assiduamente das reuniões clandestinas, sendo que várias delas foram realizadas no Pici (sítio da família da escritora), que era um ponto, até então, fora de qualquer suspeita. Em 1932, em visita ao Rio, foi encarregada de estabelecer contatos, receber palavras de ordem e material de propaganda:

A célula a que me dirigiram costumava reunir-se no coreto da praça da estação do Méier. Ia-se de trem até lá. Três a quatro pessoas, homens e mulheres, às vezes fingindo-se de namorados. [...] Eu andava metida em cheio não só com o Partido, mas com uma porção de gente que estava na ilegalidade. Esse curto período de 1932 foi a minha mais prolongada fase de militante.

Pouco depois rebentou a revolução de 1932 em São Paulo e nós resolvemos apoiá-la, embora fosse uma revolução de caráter burguês. Era, porém, um levante contra a ditadura de Getúlio, já então nosso inimigo. (QUEIROZ et al., 1998, p. 38).

O rompimento de Raquel com o PCB coincidiu com a política de proletarianização e com a desconfiança em relação aos intelectuais militantes. Ao chegar ao Rio, em 1932, trouxe consigo os originais de seu segundo romance, *João Miguel*. O romance tem como espaço o Ceará e revela, com intensidade, a problemática social do Nordeste: a miséria, a seca, a desigualdade, a indiferença dos poderosos diante de tão grave situação. Assim que souberam do romance, os dirigentes do Partido exigiram que ela entregasse os originais para uma avaliação: só então, após a leitura, feita por uma comissão, designada pelo Partido, permitiriam – ou não – a publicação. Mesmo contrariada, foi condescendente:

Obedeci, de má vontade. Mas na província de onde eu vinha fazia-se, entre os comunistas, muita questão da disciplina, no caso especial dos “intelectuais”. Os operários, que compunham a aristocracia dos grupos marxistas, exigiam de nós obediência cega. Os intelectuais eram por eles considerados uma espécie de subclasse, pouco merecedora de confiança. (QUEIROZ et al., 1998, p. 39)

Deixaram-na sem resposta durante um mês; depois disso, foi procurada pelo Partido a fim de receber a “decisão” sobre o romance:

[...] *O presidente, declarando que acabara de chegar da União Soviética (eles jamais diziam Rússia), trazia ordens expressas de conter as infrações dos intelectuais. Afirmava ter lido atentamente o meu romance. E concluíra que eu não poderia receber permissão para o publicar sem fazer importantes modificações na trama, carregada de preconceitos contra a classe operária.* (QUEIROZ et al., 1998, p. 40-41)

Raquel nos conta os “preconceitos” que o presidente então sublinhou no seu romance:

[...] *uma das heroínas, moça rica, loura, filha de coronel, era uma donzela intocada. Já a outra, de classe inferior, era prostituta. Eu deveria, então, fazer da loura a prostituta e da outra a moça honesta. João Miguel, ‘campesino’, bêbedo, matava outro ‘campesino’. O morto deveria ser João Miguel e o assassino passaria de ‘campesino’ a patrão. Indicou mais outras modificações menores, terminando por sentenciar: “Se não fizer essas modificações básicas, não podemos permitir que a companheira publique o seu romance”.* (QUEIROZ et al., 1998, p. 40-41)

Raquel conclui o episódio:

Ele tinha nas mãos, num rolo de papel pardo, a única cópia do livro que eu possuía, mal datilografada por mim mesma, na minha velha Corona. Levantei-me, devagar, do meu banco. Cheguei à mesa, estendi a mão e pedi os originais para que pudesse operar as modificações exigidas. O homem, severo, me entregou o rolo. Eu olhei para trás e vi que estava aberta a porta do galpão, a sua única saída. E, em vez de voltar para o banco, cheguei até o meio da sala, virei-me para a mesa e disse em voz alta e calma: “Eu não reconheço nos companheiros condições literárias para opinarem sobre a minha obra. Não vou fazer correção nenhuma. E passar bem!” Voltei-me para a porta e meti o pé na carreira. (QUEIROZ et al., 1998, p. 40-41)

Após este acontecimento, Raquel não teve mais contato com os dirigentes do Partido. No primeiro número de *A Classe Operária* (órgão oficial do Partido Comunista), publicado logo após o incidente, registrou-se em letras garrafais que Raquel havia sido “irradiada” (expulsa) do Partido por ideologia fascista, trotskista e por ser inimiga do proletariado.

Em 1936, Queiroz empreenderia, com *Caminho de Pedras*, uma crítica severa à política de “proletarização” do Partido. O romance retrata as lutas

internas entre os comunistas de Fortaleza dos anos 30. A autora procura mostrar a falta de coesão do grupo que se dividia entre os “de gravata”, representado pelos intelectuais e os “de tamancos”, formados pelos operários. Ela insiste, no romance, em afirmar que a proletarização dos intelectuais não foi marcada por uma real conversão. Estes conheciam somente uma pequena parte dos problemas vividos pelos trabalhadores; dificilmente poderiam vivenciar de forma legítima a vida proletária. O obreirismo gerou rixas entre os operários e intelectuais, fato registrado em *Caminho de Pedras*:

[...] os intelectuais surgiam em bando, eram ruidosos e alegres como estudantes. [...] Repetiam a toda hora “camaradas”, afetavam uma simplicidade excessiva, que chocava os outros, os “de tamanco”, cheios de preconceito e convenções. Pois a simplicidade, longe de ser um atributo dos humildes, é um artifício de requintados que a plebe desconhece. Depressa, essa diferença cavou divergências. Os “tamancos” entraram a hostilizar os “gravatas”, a “desmascará-los”, a exigir que se “proletarizassem”. (QUEIROZ, 1976, p. 37)

Caminho de Pedras ilustra ainda as rivalidades pela disputa da direção da organização, idênticas àquelas travadas internamente no PCB:

E a luta pelas posições dentro da organização armou-se aberta. Declaravam os operários que os intelectuais eram incapazes de exercer um cargo de confiança porque lhes faltava “consciência proletária”. E os outros, certos da sua superioridade de intelectuais, disputavam abertamente as posições, faziam ressaltar perversamente as falhas e erros dos “eleitos”. (QUEIROZ, 1976, p. 37)

Com a chegada do Estado Novo, em 1937, a escritora acabou sendo presa, no Ceará, por força de suas convicções trotskistas. Exemplares de seus livros, junto aos de Jorge Amado e Graciliano Ramos, foram quei-

madros em praça pública; e ela passou três meses detida no quartel do Corpo de Bombeiros de Fortaleza.

3.2 UM ESCRITOR DO PARTIDO

Desapareceu o homem sem partido. Hoje ele é tão raro como um animal pré-histórico. Desapareceu, por consequência, a literatura desinteressada. Os intelectuais que não estão de um lado estão de outro. Impossível existir o indiferente. Como impossível é existir o livro sem finalidade. Mesmo porque quem não está com o proletariado está necessariamente contra ele.

(Jorge Amado, 1946, p. 57)

Na década de 30, Jorge Amado mudou-se para o Rio e participou ativamente do debate intelectual que levaria os escritores de então ao Fascismo, ao Catolicismo ou – como foi o caso de Amado – ao Comunismo. Conheceu Raquel de Queiroz e, por influência desta, chegou à militância política, como afirma em entrevista a Raillard, realizada em 1985:

“Raquel chegou ao Rio, passamos o tempo todo juntos. Foi em grande parte sob sua influência que eu efetivamente me engajei no movimento comunista.”
(AMADO apud RAILLARD, 1990, p. 49).

Dedicou-se, então, à leitura de livros como “[...] *A Bagaceira*, de Zé Américo, *Menino de Engenho*, de Zé Lins, *Judeus sem Dinheiro*, de Mike Gold, *Passageiros de Terceira*, de Kurt Klaber, *A torrente de Ferro*, de Serafimovitch, *A Derrota*, de Fadeev, *A Cavalaria Vermelha*, de Babel [...]. Lendo *A Baga-*

ceira virei escritor brasileiro, lendo os russos, o alemão e o judeu norte-americano desejei ser romancista proletário. (AMADO, 1993, p. 183)

Jorge Amado também leu o russo Máximo Gorki. Em suas memórias *Navegação de Cabotagem* confessa:

“O russo é autor de minha devoção, com ele aprendi a amar os vagabundos; devo-rei-lhe os contos, os romances, o teatro.” (AMADO, 1993, p. 248-249)

O primeiro romance de Amado, *O país do Carnaval*, foi publicado em 1931, antes de o escritor ingressar na política e se tornar um militante comunista. *Cacau*, seu segundo romance, escrito em fins de 32 e publicado em 33, já sofreu a influência do Partido. Amado tentou escrever um romance comprometido com a transformação da sociedade, numa perspectiva que atendia à política do Partido: o intelectual deveria produzir ficção com força de “documento”, denunciando a existência de segmentos sofredores da população.

Sobre essa força de “documento”, declararia Amado em entrevista à imprensa em 1933:

“Cacau é resultado da minha infância, passada na cidade de Ilhéus e seus povoados e nas fazendas de cacau. Há muito que eu imaginava escrevê-lo. Tinha, para isso, uma grande documentação.” (AMADO apud TÁTI, 1961, p. 47)

E concluiria:

“Escrevi Cacau com evidentes intenções de propaganda partidária. Conservei-me, porém, rigorosamente honesto, citando apenas fatos que observei.” (AMADO apud TÁTI, 1961, p. 47).

A escrita do romance teria tomado impulso quando, em uma viagem de 1932 para o município de Pirangi, no interior da Bahia, o escritor impressionou-se com a vida dos trabalhadores daquela região.

Suor, o terceiro livro do escritor, publicado em 1934, é um romance ambientado em Salvador e tematiza o suposto proletariado urbano. Segundo Jorge Amado, *Suor* é também um documento, pois retrata “verdadeiramente” o que ele viveu em meados da década de 20 quando morou numa rua próxima ao Largo do Pelourinho:

Vivi em vários lugares. Durante algum tempo morei numa ruela vizinha ao Largo do Pelourinho, no coração da velha Bahia, um lugar admirável por sua arquitetura e terrível pelo que significa – o pelourinho era o lugar em que eram castigados publicamente os escravos. A casa em que eu morava era uma construção colonial alta e sombria, onde se amontoava uma multidão de pessoas exóticas. Eu morava bem em cima, numa água-furtada. Hoje transformaram-na num hotel, juntando dois sobrados, e até colocaram uma placa indicando que é casa descrita em Suor. É exatamente o que eu mostro neste romance. Suor é verdadeiramente a minha vida no Pelourinho. (AMADO apud RAILLARD, 1990, p. 33)

Após *Cacau* e *Suor*, Jorge Amado empreendeu a produção de um romance em que um herói, oriundo das massas, se rebela contra o processo histórico que o oprime. Em *Jubiabá* (1935), o negro Antônio Balduino, ao adquirir consciência de classe, incita a greve do trabalhador contra o patrão. O escritor revelou que, para a produção do livro, percorreu, durante um mês, a cidade de Salvador, documentando a realidade local:

[...] Cheguei de lá há 15 dias [...]. Eu nasci na Bahia e quase todos os anos volto à minha cidade. É admirável! As ruas, os pretos, os saveiros, as feiras [...], as ladeiras [...]. Acho que botei um pouco disso tudo no meu novo romance – Jubiabá – que acaba de aparecer. É a vida pobre dos negros da Bahia [...]. Ambientes negros de cais, de casario velho, de macumbas, saveiros, botequins e ainda todo o recôncavo com as suas cidades típicas, as plantações de fumo e as fábricas de charutos. O meu novo romance procura refletir a vida dos pretos da Bahia [...] que vivem em meio à miséria maior, sofrendo todos os preconceitos de raça, que ainda dominam o Brasil. (AMADO apud TÁTI, 1961, p. 77)

Notemos que, influenciado pelo obreirismo do partido – ou seja, a valorização do modo de vida proletário em detrimento do intelectualismo burguês – Amado sentiu a necessidade de sublinhar nos seus comentários o contato próximo com a realidade proletária que “documenta” em seus romances.

A vida política intensa de Jorge Amado o levaria a ser detido em 1936, por causa da Intentona Comunista do ano anterior. Mas os problemas para Amado começaram mais cedo: *Cacau* já havia experimentado em seu lançamento a mão pesada da censura. Liberado graças à intervenção de amigos, o romance vendeu, em 1933, 2000 exemplares em 40 dias. Estava aberto para o escritor o caminho da empatia popular, em paralelo à contínua vigilância do aparelho repressivo. Autor de uma ficção tida como subversiva, Amado foi, então, preso, perseguido e exilado. É na cadeia que assiste à publicação de *Mar Morto* em 1936. Perdeu o emprego e passou várias privações por falta de dinheiro. Teve seus livros recolhidos das livrarias e sua venda proibida no Brasil. Essa sua prisão foi a primeira de várias outras, que viriam por conta do engajamento.

Em 1937, participou da campanha para eleger José Américo de Almeida a presidente da República. Contudo, ocorreu o golpe de Getúlio, e implantou-se a ditadura do Estado Novo. Novamente, o escritor foi detido. Na prisão, soube da queima pública de seus livros pelo exército, dentre os quais o recém-lançado *Capitães da Areia*. Depois de proibidos de circular e de serem recolhidos de escolas, bibliotecas e livrarias, quase dois mil exemplares de livros viraram fogueira do fascismo tropical numa praça em Salvador.

Liberto, em 1938, passou a trabalhar nos mais diversos jornais de São Paulo e do Rio. Ocupou-se plenamente com a atividade política, combatendo a ditadura, denunciando o fascismo, defendendo a anistia dos que ainda estavam presos. Empenhou-se para reorganizar o Partido Comunista, um tanto esfacelado pela polícia de Vargas.

3.3. O COMUNISMO E O CASAL OSWALD DE ANDRADE E PATRÍCIA GALVÃO

Em 30, numa estreita solidariedade com meu estado de arruinado, tornei-me marxista militante e passei a conhecer cortiços, vielas, prisões, lençóis rasgados e fome física.

(ANDRADE apud RUBIM, 1990)

A adesão de Oswald de Andrade ao Comunismo foi, sobretudo, incenti-
vada por sua mulher Patrícia Galvão, a Pagu. Quando foi a Buenos Aires,
em 1930, para participar de um festival de poesias, Pagu conheceu Luís
Carlos Prestes e voltou desse encontro entusiasmada com o Comunismo.
A adesão do casal foi rápida e objetiva, conforme ele mesmo expõe em
uma entrevista de 19 de setembro de 1954:

- *Conte como foi que você aderiu ao comunismo?*
- *Por culpa de Patrícia Galvão. Ela fizera uma viagem a Buenos Aires, onde rea-
lizou um recital de poesia. Voltou com panfletos, livros e uma grande novidade:*
- *Oswald, tem o comunismo... Conheci um camarada chamado Prestes. Ele é
comunista e nós vamos ficar. Você fica?*
- *“Fico”. (ANDRADE, 1990, p. 234)*

Oswald e Pagu associaram-se ao Partido Comunista em 1931, no ca-
lor da orientação obreirista. A direção do PCB atribuía tarefas difíceis aos
novos militantes, a fim de experimentar-lhes a adesão. Uma dessas tarefas
foi a de pedir dinheiro ao ex-amigo modernista Paulo Prado.

A crise de 1929 deixou Oswald endividado e estimulou sua militância
política. O tempo de festas e viagens havia-se encerrado, dando lugar à
incerteza e à clandestinidade. Incorporando o espírito obreirista exigido
pelo Partido, Oswald deixou de lado as gravatas e camisas de seda fran-
cesas para aderir à indumentária de um operário. Mudou-se com Pagu

e Nonê para a modesta casa na rua dos Ingleses, n. 56. Levando a cabo a esperança de uma revolução iminente que viesse socializar tudo, Oswald impôs um novo ritmo de vida para o filho: após cinco anos de estudo pago na Suíça, dominando fluentemente francês, alemão e inglês, Nonê foi matriculado pelo pai no Liceu público de Artes e Ofícios para ser transformado em um operário qualificado.

A proletarização de Oswald é vivida ficcionalmente pelo personagem Alfredo Rocha em *Parque Industrial*, de autoria da mulher Pagu (GALVÃO, 1994, p. 70). Na descrição do personagem, esboça-se um perfil do próprio Oswald. Ele é mostrado como um “burguês hesitante” que se inclina em direção à transformação socialista enquanto lê Marx no conforto do Hotel Esplanada. Após o término do casamento com Eleonora, ele abdica da burguesia:

“Abomino esta gente. Estes parasitas... E sou um deles.” Sua riqueza o incomoda e tenta ajustar-se à classe operária através do seu recém-descoberto marxismo. Alfredo procura gostar da comida pobre e mal feita. Sente-se feliz. Não acha mais abominável, como antes, o Brasil. Não deseja mais afundar sua neurastenia individualista em nenhum pitoresco. Sem saudades dos hotéis do Cairo nem dos vinhos de França”. (GALVÃO, 1994, p. 88)

Seguindo a política do obreirismo, o casal deixou de lado qualquer situação aparentemente capitalista. Oswald, junto de Pagu, celebrava, então, um novo estilo de vida, bem traçado no “*Poema à Patrícia*”:

*Sairás pelo meu braço grávida, de bonde
Teremos seis filhos
E três filhas
E nosso bonde social
Terá a compensação dos cinemas
E dos aniversários dos bebês*

Seremos felizes como os tico-ticos
E os motorneiros
E teremos o cinismo
De ser banais
Como os demais
Mortais
Locais (ANDRADE, 1967, p. 31-32).

É interessante notar a distância entre as perspectivas de Raquel e de Pagu com relação à política de proletarização do PCB. Se Raquel condena e critica o obreirismo no seu romance *Caminho de Pedras*, Pagu o defende com otimismo em *Parque Industrial*.

Em 1931, começava a fase ativista de Pagu e Oswald. Juntos, editaram o jornal *O Homem do Povo*. O programa do jornal avisava que, embora não estivesse filiado a nenhum partido, apoiaria a esquerda revolucionária em prol da realização das reformas necessárias. Contudo, o jornal teve uma projeção bastante efêmera e tumultuada: de 27 de março a 13 de abril de 1931.

Com o mesmo ânimo e paixão com que defendera o Modernismo, Oswald entregou-se à política. Foi fichado como subversivo e preso várias vezes. Do engajamento político surgiram trabalhos didáticos destinados a operários, textos que também funcionaram como programa do Partido, orientando a discussão interna entre os companheiros. Oswald participou, em 1931, de uma conferência no Sindicato dos Pedreiros, Confeitarias e Anexos, em São Paulo, onde reconstituiu a história dos sindicatos através dos séculos. Essa palestra confirmou o espírito vanguardista do escritor, pois o tema sobre sindicatos era assunto novo: a lei que havia regulamentado a existência das organizações operárias e patronais era do mesmo ano, 1931.

Em 1932, Pagu separou-se de Oswald. Foi morar no Rio de Janeiro numa vila operária e trabalhar num cinema da Cinelândia, como indica-

dora de lugares. Esta mudança fazia parte do projeto obreirista do Comunismo, forçando os intelectuais a experimentarem também a vida e o trabalho como operários.

A atividade literária, em prosa, de Patrícia Galvão iniciou-se nesse mesmo ano de 1932, quando começou a escrever *Parque Industrial*. Pagu adotou o pseudônimo de Mara Lobo por exigência do Partido Comunista. Em 1931, instalou-se no bairro operário do Brás em São Paulo e acompanhou de perto o cotidiano dos trabalhadores, envolvido por nebulosa exploração. Resignou-se a abandonar a vida burguesa e viu de perto muita miséria nos subúrbios e nas fábricas. Misturou-se com pessoas discriminadas pela falta de instrução. Ouviu gritos, pragas, palavrões, e documentou tudo em *Parque Industrial*.

A produção literária de Oswald também foi fecunda na década de 30. Em 1933, ele lançou *Serafim Ponte Grande*, obra que marca a opção do escritor pela literatura política:

"Publico-o [...] no seu texto integral, terminado em 1928. Necrológio da burguesia. Epitáfio do que eu fui". (ANDRADE, 1992, p. 39)

Renega então os seus livros anteriores. Ousou sugerir que *Serafim Ponte Grande* era o novo manifesto da Revolução Proletária.

Publicado *Parque Industrial* em 1933, Pagu deixou o país e empreendeu uma viagem pelo mundo percorrendo os EUA, Japão, China, URSS, Alemanha e França. Retornou ao Brasil em 1935 e defrontou-se com um país mergulhado em crises políticas: o Congresso Nacional fechado, sindicato e associações sob intervenção, prisões políticas, tortura e imprensa sob censura prévia – essas foram algumas das armas do governo para conter e silenciar a oposição depois da Intentona Comunista. Pagu foi presa novamente, dessa vez por cinco anos (1935-1940).

Oswald foi de grande apoio para os colegas presos, inclusive Pagu. Apesar das sátiras políticas registradas no jornal *A Platéia*, desviou-se da ortodoxia política. Com isso, evitou sua prisão.

4. DESFILIAÇÃO

Expulsara finalmente de minha vida o Partido Comunista. De degrau em degrau descí a escada das degradações, porque o Partido precisava de quem não tivesse um escrúpulo, de quem não tivesse personalidade, de quem não discutisse. De quem ACEITASSE.

(GALVÃO apud Campos, 1982)

A ditadura do Estado Novo, pela sua violência contra o PCB e contra os indivíduos que dele se aproximavam, contribuiu para a cisão entre o Partido e a intelectualidade. Também a linha política partidária pautada na rígida ditadura stalinista teve influência no afastamento dos intelectuais.

A fase de proletarização afastou muitos deles, que viram, nessa medida, uma total falta de critérios. O Partido designava tarefas abusivas, totalmente distanciadas de habilitações pessoais e profissionais; negava o direito de voto e nomeava para a sua direção somente lideranças oriundas do proletariado. Devido, sobretudo, à política arbitrária do PCB, a presença dos intelectuais no Partido foi encarada, então, como sectarismo. Acreditava-se que o intelectual que se filiasse ao Partido deveria abdicar, antes de tudo, à sua condição de intelectual. Na verdade, o que se pretendia era restringir a atuação do intelectual, condená-lo a ser um prático, um simples cumpridor de tarefas. Não se compreendia, então, que o intelectual poderia ser um combatente pela causa do Socialismo, precisamente desempenhando seu papel como intelectual comunista.

Em 1932, Raquel de Queiroz abandonou o Partido Comunista devido à política de proletarização e à tentativa de censura de seu trabalho literário. Após cinco anos de prisão (1935-1940), em plena ditadura do Estado Novo, Pagu, ao sair do presídio político, rompeu definitivamente com o PCB por causa das tarefas abusivas a que fora submetida. Oswald iria romper com o Partido em 1945 e Jorge Amado em 1955.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs a contar a (possível) história das relações entre os literatos brasileiros e o Comunismo, dentro do lapso selecionado: a década de 1930. Ao sublinhar a filiação dos escritores ao Partido Comunista do Brasil (PCB), sua adesão ao obreirismo e à literatura proletária, comentando, em particular, sobre aqueles filiados, de fato, ao partido – Raquel de Queiroz, Jorge Amado e o casal Oswald de Andrade e Pagu – pretendeu registrar trajetórias representativas do engajamento do intelectual brasileiro no período referido.

Note-se que o trabalho não tem, em absoluto, a pretensão de ser a única versão daquela história. Tanto são possíveis outros recortes, quanto, dentro do mesmo recorte, outras possibilidades de contar se apresentam.

BIBLIOGRAFIA

AMADO, Jorge. *Homens e coisas do Partido Comunista*. Rio de Janeiro: Horizonte, 1946.

_____. *Navegação de Cabotagem*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

ANDRADE, Oswald. *Os dentes do dragão*. São Paulo: Globo, 1990.

_____. *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Globo, 1992.

_____. *Trechos escolhidos*. Rio de Janeiro: Agir, 1967.

CAMPOS, Augusto de. *Pagu: Vida e Obra*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

- GALVÃO, Patrícia. *Parque Industrial*. São Paulo: EDUFSCAR, 1994.
- KONDER, Leandro. *Intelectuais Brasileiros e Marxismo*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1991.
- QUEIROZ, Raquel de. *Caminho de Pedras*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- _____; QUEIROZ, Maria Luíza de. *Tantos Anos*. São Paulo: Siciliano, 1998.
- RAILLARD, Alice. *Conversando com Jorge Amado*. Trad. Annie Dymetman. Rio de Janeiro: Record, 1990.
- RUBIM, Antônio Albino Canelas. *Marxismo, Cultura e Intelectuais no Brasil*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1995.
- TÁTI, Miécio. *Jorge Amado: vida e obra*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1961.

ABSTRACT: This work displays the relationships between brazilian intellectuals and the communism in the 1930s, showing their affiliation with the Communist Party and their commitment to proletarian literature.

KEYWORDS: Literature; Communism; Intellectuals

DE 'YBAALA A UVAIA, A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DE UMA DE NOSSAS MAIS IMPORTANTES ESPÉCIES ARBÓREAS TROPICAIS

Edmir Vicente Lamarca¹
lamarcabio@ig.com.br

Eric Tadeu Lamarca²
ericlamarcaoverde@gmail.com

Claudio José Barbedo³
claudio.barbedo@pesquisador.cnpq.br

RESUMO: *A uvaia (Eugenia pyriformis Cambess.) representa um patrimônio de nossa biodiversidade vegetal. Neste estudo foi realizada cronologia da evolução do sentido do termo uvaia ao longo da história brasileira, apresentando-se registros históricos e atuais sobre o uso e a importância da planta, bem como sobre suas possíveis migrações pelo Brasil. A uvaia apresenta frutos de sabor ácido, característica revelada pela etimologia do termo, sendo utilizada na forma alimentar por comunidades tradicionais. Os primeiros registros históricos da existência da uvaia ocorreram no século XVII, por meio de vocabulários indígenas, de tupi e guarani antigos, elaborados por jesuítas e, a partir daí, tal planta foi mencionada em obras da literatura e em artigos científicos.*

PALAVRAS-CHAVE: etimologia *Eugenia pyriformis*; gramática indígena; Myrtaceae

1 Programa de Pós-Graduação em Biodiversidade Vegetal e Meio Ambiente do Instituto de Botânica de São Paulo.

2 Mestrando em Literatura Brasileira pela USP.

3 Instituto de Botânica, Núcleo de Pesquisa em Sementes.

0. INTRODUÇÃO

Ībá hai, vna fruta agria conocida (Montoya, 1639, p.165)

De *ybaaia* a *uvaia*, desde o início da colonização do Brasil (século XVI), as culturas indígenas exercem forte influência sobre o falar brasileiro, originando nomes de lugares, de animais e plantas. *Uvaia*, que significa “fruta azeda” (Montoya, 1639), é um dos nomes populares da *Eugenia pyriformis* Cambess., espécie arbórea nativa do Brasil, pertencente à família Myrtaceae, que apresenta potencial gastronômico e farmacológico e perspectivas agroecológicas para a preservação do ambiente e para o fortalecimento de comunidades tradicionais.

Faz-se, aqui, a cronologia da evolução dos sentidos do termo *uvaia* ao longo da história brasileira, apresentando-se registros históricos e atuais sobre o uso e a importância dessa espécie, bem como sobre suas possíveis migrações pelo Brasil. Analisaram-se registros obtidos de dicionários históricos, de descrições etimológicas de gramáticas indígenas, de poemas e obras da literatura colonial e de revisão da bibliografia científica.

1. IMPORTÂNCIA E CURIOSIDADES DA ESPÉCIE

As florestas tropicais e subtropicais do Brasil apresentam espécies com variadas propriedades medicinais e alimentícias comprovadas cientificamente, como a *Eugenia pyriformis*, a nossa uvaieira ou uvaia. O conhecimento do uso da uvaieira encontra-se, ainda, preservado por comunidades tradicionais (Keller, 2003; Eichemberg *et al.*, 2009; Zuchiwschi *et al.*, 2010; Siminski *et al.*, 2011).

O fruto, ou a uvaia propriamente dita, é a parte da planta mais utilizada pelas comunidades (Figuras 1A e B) e, portanto, merece maior atenção. Comunidades de origem indígena guarani já acreditavam que

frutos de uvaia, devido à similaridade com o formato do coração, seriam recomendados para o tratamento de doenças cardíacas (Keller, 2003). Coincidência ou não, sua tradição de uso da uvaia está em concordância com a ciência, uma vez que estudos com essa planta demonstram que seus frutos apresentam considerável presença de ácido ascórbico, um potente antioxidante na inibição e no sequestro de radicais livres. O ácido ascórbico, além de antioxidante, acentua o sabor azedo das frutas, de onde pode ter-se originado o nome dado pelos indígenas ao fruto da *Eugenia pyriformis*, como será descrito adiante.

2. REGISTROS HISTÓRICOS DA EXISTÊNCIA DA UVAIA

A história da uvaia (Figura 1c) começa já nas primeiras expedições marítimas realizadas à América durante a Idade Moderna (do século XVI ao XVIII), que permitiram aos exploradores e viajantes europeus o contato com as plantas “incultas” utilizadas pelos ameríndios. Em 1587, foram enviados os primeiros missionários ao Paraguai e ao norte do atual estado do Paraná, à região denominada *Província de Guairá* (Aguilar, 2002), na qual habitavam os índios guaranis (Brandão, 1990; Aguilar, 2002) e para as quais há registros de ocorrência natural da *Eugenia pyriformis* (Legrand e Klein, 1969). Anos mais tarde, em 1611, o sacerdote jesuíta Antonio Ruiz de Montoya integrou-se às missões da Província de Guairá. Montoya teve grande importância na evangelização dos índios guaranis, escreveu a primeira gramática da língua guarani e foi também o principal responsável pela preservação de sua cultura (Aguilar, 2002). Os guaranis são comunidades que, ainda nos dias atuais, utilizam a *Eugenia pyriformis* (Keller, 2003). Contudo, a proximidade entre a planta uvaia e os guaranis foi registrada já no século XVII no idioma guarani antigo, no “Tesoro de la Lengua Gvarani”. Neste, Montoya menciona “*Ībá haî, vna fruta agria conocida*”, ou seja, uma fruta azeda ou ácida conhecida (Montoya, 1639, p.165).

O termo *ybaia* (‘YBÁ: fruto, fruta; AÍ: azedo; A: sufixo usado para formar substantivos) aparece também em 1621 no “*Vocabulário da Língua Brasileira*”, um manuscrito do jesuíta Leonardo do Valle (publicado apenas no século xx) mas, provavelmente, apenas para destacar a característica das frutas azedas laranja e limão (Valle, 1952), que haviam sido introduzidas no Brasil.

No entanto, considerando-se o período de publicação das obras dos jesuítas, a distribuição geográfica da *E. pyriformis*, a localização dos guaranis e o local de atuação das missões evangelizadoras, há indícios de que o termo *uvaia* possa ter sido atribuído, entre outras espécies, à *Eugenia pyriformis*.

Desse período até o final do século xvii não foram encontrados registros da presença da uvaia, exceto talvez na obra do Frei Antônio do Rosário, pois esse missionário apostólico esteve na Ordem dos Frades Menores, no Brasil, mais especificamente em Olinda e na Bahia entre 1686 e 1704 (Biron, 2009). A uvaia volta a ser mencionada em 1702, na obra *Frutas do Brasil numa Nova e Ascetica Monarchia, Consagrada à Santíssima Senhora do Rosario* do mesmo Frei Antônio do Rosário:

“Ubaia tem a casca como avelã, a massa de dentro he como casco de cebola, ao redor do carocinho algum tanto azeda, mas gostosa” (Rosário [1702], 2002, p.151)⁴.

A partir daí, encontra-se a uvaia retratada em diversas obras literárias, principalmente as de José de Alencar, tais como *O Guarany* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1874), apresentadas a seguir:

(O Guarany) “Deixando seu companheiro distraído com a sua obra, chegou á beira do rio e sentou-se junto de uma moita de uvaia, á qual estava amarrada a canoa” (Alencar [1857], 1864, p.303-304)⁴.

4 Cunha, G. *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*, 1998, p.304.

(Iracema) “A filha de Araken estava além, entre as verdes moitas de ubaia, sentada na relva” (Alencar [1865], 1878, p.165)⁴.

(Ubirajara) “Os veados saltam das moitas de ubaia e vem retouçar na gramma, zombando do caçador” (Alencar, 1874, p.7)⁴.

A palavra aparece ainda na obra *Histórias Brasileiras*, no conto *Irecê a Guaná*, de Alfredo D’Escragnolle Taunay (1874) e no poema *Natureza Morta*, de Guilherme de Almeida (1925), como podemos observar a seguir em trechos delas:

(Irecê a Guaná) “A essa hora, Irecê tinha por costume esperal-o com uma cestinha de fructas da terra, bananas, mamões, e jaracatiás, ou outros mais incultos como o mureci dos cerrados, a marmelada do campo, a guabiroba ou a uvaia, que, apesar do sabor agreste agradão bastante ao paladar.” (Taunay, 1874, p.33)⁵

(Natureza Morta) “Há um gosto áspero de ananases e um brilho fosco de uvaia flácidas e um aroma adstringente de cajus, de pálidas carambolas de âmbar desbotado e um estalo oco de jabuticabas de polpa esticada e um fogo bravo de tangerinas.” (Almeida, 1925, p.74)⁵.

Ao observarmos os trechos desses romances e poemas, notamos algumas variações na ortografia da palavra, ora utilizando-se a forma *ubaia* ora *uvaia*. Do ponto de vista fonético, trata-se de variação de uma oclusiva bilabial e sonora [b] numa fricativa labiodental sonora [v] (Gogoi, 2006). Tais mudanças são consideradas de caráter regional, ou seja, dependendo da região a planta é conhecida como *ubaia* ou como *uvaia*.

5 Cunha, G. *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*, 1998, p.304.

3. AS MIGRAÇÕES DA UVAIA PELO BRASIL

Há indícios de que a disseminação da uvaia (*Eugenia pyriformis*) pelo Brasil tenha-se dado também pela ação antrópica. É possível que sua disseminação tenha-se iniciado a partir das regiões de ocorrência dos guaranis, conforme os registros do jesuíta Montoya e sua ocorrência natural, ou seja, a bacia do Paraná-Paraguai, hoje sul do Brasil (Legrand e Klein, 1969; Brandão, 1990).

A partir dessas regiões, por meio de informações do romance “Iracema” de José de Alencar e por meio de obra e biografia de Alfredo D’Escragnoille Taunay, autores que registraram em suas obras a presença da uvaia nas regiões Nordeste e Centro-Oeste, é possível que a disseminação dessa espécie tenha-se dado para essas regiões pelas expedições realizadas por tropeiros e militares que ocorreram intensamente no período colonial e que foram retratadas nas obras de Alencar e de Taunay.

Da obra de Alencar, verifica-se a presença da uvaia na região Nordeste e seu possível contato com personagens “símbolos da virgem terra americana e do civilizador branco europeu”, como o *capitão Martim Soares Moreno, militar responsável pela conquista e fundação do atual estado do Ceará em 1612, que foi também personagem do romance “Iracema” (Alencar, 1878), onde inspirou o idealizado amor da índia Iracema (Silva, 2009).*

Da biografia e obra de Taunay, verifica-se a presença dessa espécie na região Centro-Oeste, pois aquele, também conhecido como *Visconde de Taunay*, foi militar e esteve presente nessa região, mais especificamente no estado do Mato Grosso do Sul, onde participou da guerra do Paraguai. Viveu em tribos indígenas e estudou e descreveu os costumes indígenas e os dos sertanejos locais (Nascimento, 2008). Foi em sua passagem por essas regiões, no seu conto “Irecê a Guaná” (Taunay, 1874) *que Taunay relatou o contato do homem com plantas silvestres como a uvaia.*

Conforme descrições em obras de Alencar e Taunay, a uvaia esteve ao redor de militares e indígenas, de personagens da história de conquista

e expansão do Brasil, o que sugere um possível contato e contribuição na sua disseminação.

Por fim, verifica-se que as descrições etimológicas do termo *uvaia* e suas citações em obras literárias são referentes ao uso alimentar de seus frutos. Sendo assim, podemos sugerir que a participação do homem na disseminação da uvaia (*Eugenia pyriformis*) ocorreu em função da busca por plantas que suprissem suas necessidades alimentares.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A uvaia (*Eugenia pyriformis* Cambess.) provavelmente iniciou sua trajetória na região compreendida, hoje, entre o norte do Paraná e o Paraguai, onde viviam os guaranis. De lá foi dispersa pelas diferentes regiões do Brasil onde, em contato com os tupis, ganhou o nome *ybaaia*, que, no transcorrer das gerações, chegou a *uvaia* ou *ubaia*, dependendo da pronúncia de cada região. Inicialmente utilizada como fonte alimentar e medicinal, hoje demonstra potencial para as mais variadas finalidades, inclusive a científica. Esse importante patrimônio de nossa biodiversidade vegetal pode e deve ser preservado, valorizado e conhecido por todos os nativos do Brasil, demonstrando-se, assim, o cuidado que se deve ter com a história, com a cultura, com os costumes e com o patrimônio de uma nação.

BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, Jurandir Coronado. *Conquista espiritual – A história da evangelização da província Guairá na obra de Antonio Ruiz de Montoya, S.I. (1585-1652)*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma. 542p, 2002.

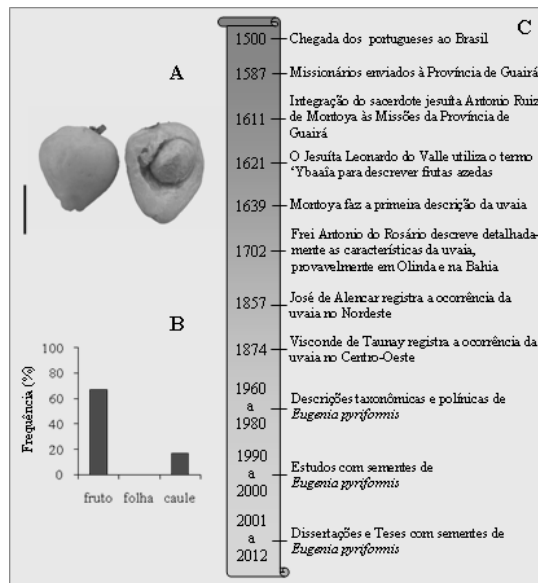
- ALENCAR, José de. *O Guarany (1857). Romance Brasileiro*. 2ª(ed.). Rio de Janeiro, B. L. Garnier, Livreiro-Editor, v. 2, 1864.
- _____. *Ubirajara: lenda tupy*. Rio de Janeiro, B. L. Garnier, Livreiro-Editor, 1874.
- _____. *Iracema (1865). Lenda do Ceará*. 3ª(ed.). Rio de Janeiro, B. L. Garnier, Livreiro-Editor, 1878.
- ALMEIDA, Guilherme de. *Meu*. São Paulo, Tipografia Paulista de José Napoli e Cia, 1925.
- BIRON, Berty. R.R. *Frutas do Brasil: Uma alegoria do novo mundo*. Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF, v.2, n.3, p.47-57, 2009.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Guaranis: índios do Sul – religião, resistência e adaptação*. Estudos Avançados, v.4, n.10, p.53-90, 1990.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. 4ª(ed.). São Paulo, Companhia Melhoramentos; Brasília: Universidade de Brasília, 1998.
- EICHEMBERG, Mayra T; AMOROZO, Maria CM; MOURA, Leila C. *Species composition and plant use in old urban homegardens in Rio Claro, South-east of Brazil*. Acta Botanica Brasilica, v.23, n.4, p.1057-1075, 2009.
- GODOI, Eliamar. *O vocabulário indianista e ideológico de José de Alencar*. Linguagem: Estudos e Pesquisas, v.1, n.8-9, p.84-100, 2006.
- KELLER, Héctor. A. *La doctrina de la signatura en una comunidad Mbya Guaraní de San Pedro, Misiones, Argentina*, 2003. Disponível em: <<http://www.unne.edu.ar/Web/cyt/cyt/.../B-001.pdf>>. Acesso em 08 de maio de 2012.
- LEGRAND, D.C.; KLEIN, R.M. Mirtáceas. In: REITZ. R. (ed.). *Flora ilustrada catarinense*. Itajaí: Herbário Barbosa Rodrigues, 1969.

- MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la lengua guarani*. Madrid, Iuan Sanchez, 1639. Disponível em: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/01184400>. Acesso em 14 de agosto de 2012.
- NASCIMENTO, Naira Almeida. Do sertanejo à campanha imigratória: imagens do Brasil pelo Visconde de Taunay. In: *Revista de História Regional*, v.13, n.2, p.170-190, 2008.
- ROSÁRIO, Antônio do. *Frutas do Brasil numa nova e ascetica Monarchia, consagrada à Santissima Senhora do Rosario*. Apresentação Ana Hatherly. Fac-símile da edição de Lisboa: António Pedroso Galvão, 1702. Lisboa, Biblioteca Nacional, 28 + 208p, 2002.
- SILVA, Odalice de Castro. Outra “nota à Iracema”: o corpo escrito de Martim. In: *Revista de Letras*, v.29, n.2, p.101-105, 2009.
- SIMINSKI, Alexandre; SANTOS, Karine. L.; FANTINI, Alfredo. C.; REIS, Maurício S. Recursos florestais nativos e a agricultura familiar em Santa Catarina – Brasil. In: *Bonplandia*, v.20, n.2, p.371-389, 2011.
- TAUNAY, Alfredo D’Escragnolle. *Historias Bazileiras*, por Sylvio Dinarte (Autor da Mocidade de Trajano, Lagrimas do Coração, Innocencia, etc.). Rio de Janeiro, Editor – B. L. Garnier, 1874.
- VALLE, Leonardo do. *Vocabulário na Língua Brasilica*. (2ª ed. revista e confrontada com o Ms. fg. 3144 da Biblioteca Nacional de Lisboa por Carlos Drummond). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim n.137, Etnografia e Tupi-Guarani, n.23. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1952.
- ZUCHIWSCHI, Elaine; FANTINI, Alfredo C; ALVES, Antonio C; PERONI, Nivaldo. Limitações ao uso de espécies florestais nativas pode contribuir com a erosão do conhecimento ecológico tradicional e local de agricultores familiares. In: *Acta Botanica Brasilica*, v.24, n.1, p.270-282, 2010.

ABSTRACT: *Eugenia pyriformis* Cambess. (uvaia) represents a heritage of our plant biodiversity. This study has performed a chronology of the evolution of the word uvaia along the Brazilian history, as well as its possible migration across Brazil. Uvaia fruits taste sour, characteristic reported in etymological descriptions, and are used as food by different traditional communities. The first historical records of uvaia occurred in the XVII century, through descriptions of indigenous vocabularies, the old Tupi and Guarani, performed by the Jesuits and, thereafter, were recorded in literature works and scientific papers.

KEY WORDS: Etymology, *Eugenia pyriformis*, *Indigenous grammar*, Myrtaceae

Figura 1. Curiosidades e registros históricos relevantes à uvaia (*Eugenia pyriformis*). A: aspecto cordiforme do fruto de uvaia, descrito na literatura (escala: 1 cm). B: distribuição de frequência das estruturas utilizadas da planta de uvaia por comunidades tradicionais. C: cronologia dos principais eventos relacionados com a uvaia.



UM CONTO EXEMPLAR

*Ariovaldo Vidal**

RESUMO: O artigo empreende uma leitura analítica do conto “Caso de mentira”, de Marques Rebelo (1907-73), que faz parte do seu livro de estréia – *Oscarina* (1931). Narrado pelo irmão mais velho, o conto fala de uma dupla travessura: a do irmão mais novo, que termina bem, e a do mais velho, castigado pelo pai autoritário, o que implica a presença de um tema machadiano no conto – o sentimento de um destino equivocado – ao mesmo tempo configurando uma cena da tradição patriarcal da família brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Marques Rebelo; “Caso de mentira”; estrutura e tema

Por mais de uma razão, “Caso de mentira”, de Marques Rebelo, é um conto exemplar. Desde sua estréia, com o livro *Oscarina* (1931), Rebelo debateu-se com a forma de sua narrativa, dando a essa questão o estatuto de um tema central de sua obra. Era para ele, sem dúvida, um problema decisivo, que perpassou seus contos e romances, como algo dilacerado. Nesse livro de estréia, que chamou atenção da melhor crítica da época, a questão aparece tratada ora pelo próprio autor, ora pela crítica, sendo o início em sua obra de um diálogo entre o que havia feito e recusava, o que não fizera e buscava, em termos de estrutura e estilo, este caudatário da prosa realista brasileira, de Almeida e Machado, posta agora no registro cotidiano herdado do primeiro modernismo.

* Professor de Teoria Literária e Literatura Comparada da FFLCH-USP.

Mas era sobretudo na construção do enredo, no desdobramento das personagens que sua obra mostrava uma liberdade responsável pelo que o escritor faria de melhor e, ao mesmo tempo, de menos acabado. Ao comentar os contos de *Oscarina*, Mário de Andrade já sentira o problema desde o conto de abertura, que dá nome ao volume; chamara-o de “obra-prima” – além de elogiar outros contos do conjunto –, mas dissera também: “Conto, ou o que quer que seja. Talvez a única reserva que se possa fazer a esta página é acabar tão cedo. Na verdade se trata dum romance, e a impressão que a gente tem é que o autor se cansou de repente e acabou porque quis acabar” (1976, p. 376).

E, de fato, os dezesseis contos do livro oscilam desde essa possível novela que dá nome ao volume até peças que são instantâneos da vida interior de personagens anônimas; de registros poéticos de uma tarde de sol à vida caricata de uma pequena classe média, tratada no registro da crônica humorística. E por isso o mencionado “Caso de mentira” é um conto exemplar: fala desse contista às voltas com a construção que oscila entre uma forma tradicional e outra, aberta; ora afeito à poética do conto realista do XIX, ora imerso no quadro do conto moderno, posterior a Tchekhov.¹ Essa breve narrativa de que tratamos tem um caráter tão acabado, chegando quase à forma de uma poética da *short-story*; para lê-la, é preciso encará-la com os procedimentos próprios a uma forma simples e, nesse sentido também, perceber sua construção de feição exemplar.

“Caso de mentira” se abre com um parágrafo dividido em duas partes simétricas, sendo a primeira construída com verbos no pretérito imperfeito, criando uma situação de equilíbrio para a cena doméstica descrita: moravam o narrador e sua família “numa boa casa de dois pavimentos”,

1 Na verdade, o próprio Mário voltou ao assunto mais tarde, por ocasião do aparecimento de *A estrela sobe* (1939), quando formula uma distinção entre o “romance aberto e o fechado” para dar conta do problema na obra do autor, algo que já vinha de seus contos (1972, p. 126).

em São Francisco Xavier, ainda que o pai por essa época não estivesse em condições de “arrastar, sem alguma dificuldade, o luxo de residência tão ampla e confortável”. Ainda assim, faz questão de notar o narrador que “temos que perdoar a ele, entre outras fraquezas, esta da ostentação, já que a perfeição foi negada por Deus à alma das criaturas”.

Nessas linhas, portanto, e na forma de um sumário narrativo, o narrador registra a condição razoável de sua família, com “poucas amizades”, morando em boa casa de subúrbio no Rio, em que, a despeito do registro das imperfeições do pai (com uma ponta de ironia do filho?), a vida caminhava normalmente, sem que nada fosse motivo de drama e, portanto, de narrativa. Mas a segunda parte do parágrafo será justamente a quebra dessa situação de equilíbrio, com a entrada de um acontecimento decisivo para a vida pacata da família; os verbos passam para o pretérito perfeito e a narração se particulariza numa única ação, destacada do fluxo temporal: “Eis, senão quando”, o irmão Aluísio, “o demônio em figura de gente”, pratica uma travessura que deixa a todos temerosos das conseqüências: deita por terra “o rico vaso, um legítimo Satzuma”, que o pai “freqüentemente gabava” pela sua qualidade e, a mãe, por ter pertencido ao avô que era barão e morrera na Europa.

Assim, completa-se a construção inicial da narrativa, com uma abertura semelhante às histórias elementares, pois fica clara a construção dual do primeiro parágrafo: na primeira parte, o sumário resume o ritmo regular da casa paterna, ao passo que, na segunda, se instaura um nó dramático. Dizendo de outro modo, a primeira parte é dominada literalmente pela figura do pai e sua ostentação, enquanto a segunda, pela figura do irmão e sua diabrura.

Ao chegar do serviço, o pai fica sabendo do ocorrido, e faz soar sua voz tenebrosa pela casa, chamando pelo filho “endiabrado”, o que causa arrependimento à mãe pela nomeação do autor da diabrura, bem como pavor à empregada; esta, a “preta Paulina” chamada de Lalá, e que “trouxera o nosso herói ao colo desde o seu primeiro dia, chorava e rezava no

corredor, espiando”. O temor de todos era inteiramente justificado pois, como diz o narrador, o pai “sabia ser violentíssimo”, quando para isso lhe davam “fortes motivos”.

Ocorre que o garoto, à beira da situação trágica diante do pai enfurecido, sai-se com uma história tão inesperada e viva na narração, cheia de lances rocambolescos e aventuras, que o pai, pego de surpresa pela segurança de Aluísio ao contar as façanhas, acaba caindo numa “tremenda gargalhada”, e mandando o filho brincar, satisfeito com a imaginação fértil do garoto que lhe reservaria, com certeza, muito orgulho no futuro. “Você ainda há de dar coisa na vida!”, sentencia o pai, repetindo exaustivamente aos parentes e conhecidos dali em diante a proeza de fantasia de Aluísio.

A cena termina, assim, com a absolvição do filho peralta – “muito imaginativo” e de “profunda sagacidade” –, cheia de humor e alívio pelo desenlace do nó, que se desata de forma imprevista. Na verdade, a surpresa está no fato de o episódio se resolver de forma contrária à expectativa armada pelo narrador. Ou seja, ocorre na cena do pai irado e, posteriormente, rindo de modo desbragado o procedimento da peripécia, como o descreveu Aristóteles e o faria um contista brasileiro de 30: uma reviravolta nos acontecimentos, contrária à expectativa da cena, criando uma espécie de cruzamento surpreendente.

A peripécia, nesse caso, liga-se de modo intrínseco ao relato que lemos, pois ocorre graças a um procedimento narrativo de Aluísio, que consegue convencer o pai, ouvinte de seu relato. Ao recontar a lenda do “caso do bandido” para agradecer às visitas, o pai instaura uma narrativa que esconde a verdadeira história do “caso do vaso de faiança”, como diz o narrador, compreendendo a extensão do feito do irmão; ou seja, o que seria a falta de Aluísio, aparece como a qualidade do filho, na versão do pai. Mas a menção à situação atual do irmão, que se tornou um advogado “incontestavelmente bem colocado, com uma bonita carreira na sua frente”, sugere que a brincadeira infantil transformou-se – na idade adulta e

no país dos bacharéis – em hipocrisia, embuste. E ao dizer que o irmão está longe da carreira que o pai profetizara é irônico também, sugerindo que não se tratava propriamente de um talento, e sim de oportunismo. Como recompensa pela história, Aluísio ganha liberdade para brincar durante semanas, dando vazão à sua natureza de garoto folgazão, até que o pai acaba pondo um freio na sua indisciplina, e manda o “vagabundo” tomar jeito.

Concluída a primeira volta dramática da ação, o conto poderia terminar. Entretanto, se o fizesse, mais (ou menos) do que um conto, a narrativa teria uma feição de crônica contando uma estripulia de infância, próxima, por exemplo, às de Fernando Sabino. Entretanto, o narrador agora entra como personagem central de seu relato, e o conto inicia uma segunda parte. Para que a narrativa ganhe a envergadura de um conto, é preciso que a primeira – que já faz parte do conto – ganhe a significação que terá com a presença da segunda; ocorre aqui uma construção paralelística, conforme a descreveu o formalismo russo.²

Assim, ocorre novamente um momento de equilíbrio na narrativa, descrito também agora de modo sumariado, iniciando-se uma segunda unidade dramática. E a segunda já se anuncia com maior gravidade, pois o narrador – apenas testemunha da primeira parte – agora entra em cena, o que leva a crer que a aventura do irmão peralta diz respeito, de modo decisivo, à sua condição: “Mas, origens e transformações, tudo são injustiças neste mundo, rótulos de ouro e mercadorias baratas, tanto assim que falhei, redondamente, na primeira ocasião que tentei empregar o mesmo método do mano Aluísio”.

A segunda parte do conto dá à primeira uma significação maior, à medida que ela é também muito mais densa que a anterior, com a

2 Chklóvski, 1971, p. 216-220. O paralelismo explícito, em que uma história se explica pelo confronto com a outra, é tido justamente como forma elementar de construção, o que não decide necessariamente sobre a qualidade da obra.

qual cria o sentido todo da história. A maior densidade está agora não só no fato de ser o narrador seu protagonista, como também no maior desenvolvimento que a segunda unidade dramática – o segundo episódio que se anuncia – terá. E isso porque o segundo episódio aventureiro de criança está marcado por uma complexidade maior de motivações.

Por essa razão, a parte em sumário narrativo, que introduz o episódio, agora é bem maior e mais complexa, articulando-se a mais de um motivo. Tudo nasce do desejo inconfessável do narrador em possuir uma peteca, com a qual sonhava mais do que com qualquer outro brinquedo; sendo assim, a aventura que irá narrar nasce não apenas de uma ação praticada por estripulia: é motivada por um desejo e, por extensão, por uma razão que se liga à interioridade do narrador. Essa implicação funda aparece dada claramente na frase que indicia o seu drama: “pura verdade é o que conto e a mim é quanto me basta”.

Como diz, nada o proibia de pedir a peteca aos pais, mas sua timidez não o levava a esse pedido, mostrando a introversão do garoto e a dificuldade em dar uma solução ao seu desejo. É interessante também que, assim como na primeira parte do conto havia uma identidade entre o pai severo e o filho traquinas (Aluísio), na expansão de temperamento de ambos, agora aparece a mãe em cena, nos passeios à cidade acompanhada do filho mais velho, mais “ajuizado”, criando entre pais e filhos uma distinção clara de temperamentos. Diga-se que, enquanto Aluísio fazia diabruras para não ter de ir à cidade, o mais velho suportava, em sua timidez, os passeios com “segredos padecimentos”, a que ele chamava de “tragédia”.

O episódio da brincadeira de peteca que, por infelicidade, resultará na quebra de uma moringa do pai – “da qual somente papai bebia a sua água” –, é precedido pela entrada em cena de uma personagem fora do círculo familiar – Seu Souza, um amigo do pai, proprietário de terrenos em Botafogo, e homem maçante, que a mãe só suportava porque colocava o marido “pouco abaixo das coisas celestes”. A presença do amigo do pai é importante na história: em princípio, é uma espécie de portador do

instrumento que fará a felicidade e infelicidade do garoto; assim, a peteca chega às mãos do narrador trazida pelo acaso, contra o desejo que teimava em se esconder, ocultar. Mas mais do que ser o instrumento do acaso, Seu Souza entra em relação direta com o narrador e seu pai; primeiro porque o narrador também antipatiza com a personagem e, graças a um acaso, muda de atitude bruscamente, mudança que implica um aprendizado existencial para ele, dando uma existência ao tempo, à medida que o preenche de experiência. Como ele mesmo diz, “nessa tarde excepcional” – quando o sujeito aparece com o brinquedo – o narrador consegue compreender “o segredo difícil das simpatias”. Assim, a segunda peripécia do conto será mais densa pela dimensão existencial das descobertas do tempo da infância.

Entretanto, a presença do homem é importante também por outro motivo: antecipa, de modo irônico, o desencanto com o pai. O último segmento, correspondendo propriamente ao episódio, repete o primeiro de forma invertida, dando ao conto aquela construção cruzada de que fala E. M. Forster, na forma de ampulheta (1969, p. 118). Também agora se trata de uma peripécia, nos mesmos termos da anterior: o menino, por descuido, deixa a peteca bater na moringa que o pai utiliza quando chega suado e sedento do trabalho, e resolve, para se livrar de um possível castigo, imitar o irmão, contando um caso fantasioso para agradecer ao pai. Como era “pouco imaginativo”, porém, não conseguira “encaixar nenhuma passagem de extraordinário realce”; e pelo meio da história, o pai já o interrompia com um “tabefe na boca”, chamando-o de mentiroso, e dizendo, “com dureza, que um homem que mentia não era um homem”.

Essa segunda peripécia é também mais densa que a primeira: o irmão traquinas havia sido perdoado; a moringa de agora era “comuníssima”, sem o valor do vaso anterior; e não havia antecedentes contra o filho ajuizado; pela expectativa criada, a solução da peripécia poderia ser intuída pelo leitor, o que daria em certa atenuação de efeito. Ocorre que ela é mais densa que a anterior, pois o que perde em inesperado, ganha em

dimensão de sentido, dando à narrativa a envergadura do conto, entendido como concentração da vida num ato decisivo.

Assim – e para continuarmos nos termos da poética aristotélica, utilizando-a livremente –, do ponto de vista da construção a densidade maior em relação à primeira peripécia surge do fato de que essa traz consigo um dado fundamental da ação dramática, a que Aristóteles chamou de anagnórise (ou reconhecimento), esse movimento de ânimo, no âmbito da emoção, que marca a passagem do desconhecido ao conhecimento, através de uma discrepância como os laços de família destruídos por sentimentos hostis. Por certo, não se trata aqui da revelação nos termos em que a cultura de massa empregou e emprega o procedimento, em que a revelação traduz sempre, em chave apelativa, o drama do rei infelizmente; mas sim da revelação como acontecerá no conto moderno, de um momento privilegiado para a consciência de uma condição existencial.³

A noção de anagnórise pode ser estendida à teoria do conto, gênero próximo ao dramático pela compressão temporal e que, como o drama, caminha rápido para o desenlace; para vários de seus comentadores, o conto passa a ser entendido como gênero propício à revelação epifânica, entendendo-se esta como uma “súbita manifestação espiritual”, conforme a definiu James Joyce, espécie de aparição que se traduz numa imagem poética; daí encerrar-se no desenlace do nó, logo após seu clímax, concentrando em seu efeito final toda carga dramática.⁴

3 Cortázar dirá que a condição própria do conto – de abrir de par em par uma realidade muito mais ampla que o episódio de partida – fará que sua matéria se converta “no resumo implacável de uma certa condição humana, ou no símbolo candente de uma ordem social ou histórica” (1993, p. 151-153).

4 Umberto Eco, ao comentar o *Dublinenses*, diz que a epifania passa a ser na narrativa seu “clímax, resumo e juízo sintético”, aparecendo como “momentos-chave, momentos-símbolo de uma dada situação”, “denúncia de certo vazio e inutilidade da existência” (*apud* Sá, 1979, p. 149). A importância do desfecho como limite do conto está, entre outros, em Boris Eikhenbaum (1971, p. 161-168), em que o teórico retoma as idéias de Edgar Allan Poe.

Assim, a cena infeliz do narrador não é uma simples peripécia; mas uma peripécia que, articulada ao reconhecimento de sua condição, implica um momento de revelação existencial; esta deixa de ser um fato externo, percebido por todos, para ser uma compreensão que se dá por meio de uma reflexão solitária do narrador. A narrativa passa a ser uma experiência de autoconhecimento, atestado até mesmo pelo fato de um narrador já adulto narrar um episódio perdido na infância.

O conto termina com o castigo do filho exemplar, que vê o irmão indiferente a seu sofrimento – “insensível à minha prisão, folgava, não parecendo sentir a falta do companheiro” – e deixando transparecer claramente um sentimento de inveja pelo talento do outro: “Da janela do meu quarto, enquanto descansava as mãos doloridas de copiar, com boa letra e sem nenhum erro, as trinta páginas da minha geografia, que papai, pela manhã, antes de sair, inflexivelmente, me marcava, ficava vendo-o correr, subir às árvores, com desembaraço e agilidade. E invejava-o surdamente. Tinha dez anos.”

A revelação que tem o narrador – ou subjaz ao *mito* narrado por ele – articula-se a alguns temas descritos por Antonio Candido, ao tratar da obra de Machado de Assis, influência decisiva para Marques Rebelo.⁵ A relação conflituosa que se dá entre o narrador e seu irmão prenuncia todo o desdobramento desse tema em seu romance-diário *O espelho partido* (1959-68), com a rivalidade insuperável entre Eduardo (o narrador) e Emanuel (o irmão diplomata), tema e situação que o autor deve ter encontrado (enquanto leitor) na obra de Machado, bastando lembrar do romance *Esau e Jacó* (1904). Nessa relação conflituosa, o contraste ou oposição constante entre um narrador e seu duplo – advogado, diplomata, mentiroso, malandro, sedutor – que parece conhecer as regras do jogo social, ou ter uma habilidade natural para jogá-las; e, por seu lado, o

5 Refiro-me ao conhecido ensaio “Esquema de Machado de Assis”, de *Vários escritos* (1970), em que o autor trata de alguns temas da obra, a partir de seus críticos mais importantes, entre eles Augusto Meyer..

narrador – cuja obra confessional mostra estar sempre preocupado com a verdade (“pura verdade é o que conto e a mim é quanto me basta”), sempre dilacerado pela constatação do engano, do equívoco, da vocação que não tem língua, para usar a expressão do narrador de “Cantiga de esponsais”, em cuja obra Rebelo foi buscar ou alimentar seus temas. O resultado é uma consciência amarga e reflexiva, às voltas com o “sentido do ato”, para usar a expressão do crítico, e que acaba por se reconhecer, também ele, um *gauche* na vida.

A compreensão que tem de si e sua condição é a de um destino falhado, sem vocação, que se completa com o desdobramento, nos livros de Rebelo, do desejo angustiado pela busca de uma grande obra, que parece até o fim escapar de seu intento, tema também obsedante e matéria constante de reflexão na série de *O espelho partido*. Nesse sentido, o conto que lemos faz papel para o narrador de sucedâneo da história traumática da infância e cumpre a condição da narrativa moderna, a de nascer de um fracasso.

Entretanto, para compreender o narrador e sua condição é preciso ver com maior detalhamento não apenas a relação entre os dois irmãos, mas também a relação entre os dois e o pai, pois o conto parece jogar toda ênfase na situação moral da casa paterna. E para isso, é preciso reler algumas implicações desse espaço social e, de modo mais particularizado, as cenas reveladoras.

Quando ocorre a primeira peripécia – que acaba bem, com a gargalhada do pai e a absolvição do filho –, o narrador já havia descrito o quadro social e mental da casa paterna, a vida numa família de classe média marcada decisivamente pela condição patriarcal e escravista da formação brasileira, com a falta de liberdade de todos diante da figura opressora do pai. O vaso era herança de um avô barão que morrera na Europa, e a empregada – a “preta Paulina, chamada de Lalá” – é tratada na chave do caricato. Ou seja, a origem patriarcal da casa e colonial do país explica as

relações entre pais e filhos, incluindo aí a condição da mulher diante do marido, bem como a presença do “compadre”.

A família do conto está situada num momento de mudança das relações domésticas, guardando ainda hábitos da formação patriarcal antiga, por um lado, e traços modernos, por outro, como por exemplo a desvinculação da autoridade entre os irmãos. O quadro literário do período mostra vários tipos ou feições de família, em função do desenvolvimento desigual das regiões do país; se pelo lado rural, aparece no romance de 30 a personalidade típica do contexto patriarcal e truculento, como o pai do narrador de *Infância* (1945), de Graciliano Ramos – o chicote em casa e a palmatória na escola –, aqui surge uma figura de herança patriarcal, mas num quadro já de urbanização, criando o contraste jocoso (tão explorado pelo modernismo) entre o verniz do pai de família entusiasmado com a beleza do Satzuma – “isto é que é a verdadeira arte, meninos!” – e o tosco de sua figura, pronto a descer a mão nos filhos. Essa situação de passagem e desequilíbrios da família fechada em torno do chefe para outra de relações mais abertas está em toda a obra de Rebelo, bastando mencionar a oscilação do papel da mulher, em função das diferentes situações: compare-se nesse sentido a atitude da mãe do conto que estamos lendo – que não gostava de “sair sozinha”, levando sempre o filho mais velho quando devia ir à cidade – com a de Leniza, heroína de *A estrela sobe*, que, num quadro familiar mais frouxo pela situação econômica e um pouco posterior, de certo modo faz da cidade sua casa.

Aristóteles exigia da peripécia, por mais inesperado que fosse o desfecho, ater-se às leis da verossimilhança – ainda que seja sempre preferível o impossível que convença –; ora, nesse caso, o inesperado se ajusta ao arbítrio do pai, que não perdoa o filho por outro motivo que não seja o gozo da anedota. Assim, o que é peripécia no plano estrutural da ação dramática transforma-se no conto em arbitrariedade no plano das relações familiares. Ou seja, a absolvição do filho não se deve tanto às condições e à ação praticada, mas ao acaso de agradar ou não ao pai autoritário. De-

pendendo da arbitrariedade, das oscilações de humor, a peripécia acaba bem ou mal; não à toa que, depois de dar liberdade ao filho para brincar à vontade, soe estranho o xingamento de “vagabundo” a Aluísio, o mesmo filho que era o orgulho da crônica de família. É a malandragem do garoto completa o quadro, convivendo com a violência e insensibilidade para o sofrimento do outro, como quando corta o rabo da gata malhada de Lalá com o machado, reproduzindo, a seu modo, o autoritarismo paterno.⁶

Quando é a vez do narrador passar pelo confessionário, mente e recebe o castigo mencionado. E nesse caso, a mentira torna-se a negação do valor supremo da classe média: “um homem que mente não é homem”. Na verdade – e só a verdade importa ao narrador – ele não tem a intenção de mentir, nem mesmo de invejar o irmão; sua atitude se justifica unicamente pela atitude do pai, de quem espera receber o mesmo reconhecimento ou evitar as temíveis conseqüências. Ou seja, quer imitar o gesto que, aos olhos do próprio pai, era uma qualidade. Fazendo isso, o ato praticado e a reação paterna ganham a dimensão de uma cena de formação para o narrador e, no mesmo passo, as conseqüências desastrosas para sua sensibilidade. Nesse sentido, o conto reencena a situação do machadiano “Conto de escola”, de *Várias histórias* (1896), em cujo espaço também se dá o aprendizado da “corrupção”, pelo mesmo desejo de fugir aos castigos do pai e professor.

Assim, o narrador – ou a visão implicada que vai além dele – expõe às claras que a revelação – a consciência de sua condição – nasce de um ato arbitrário e autoritário do pai, do qual depende a verdade do narrador; ou seja, seu conflito (a falta de vocação, o destino falhado, o “gauche na vida” etc.) depende dessa cena autoritária, que o irmão dribla pela malandragem, e à qual ele paga o alto preço dos honestos e ingênuos. Desconsiderando a cena patriarcal (num suposto universalismo), a leitura anularia

6 Alfredo Bosi vê no conto de Otto Lara Resende e outros contistas contemporâneos a mistura de educação e sadismo na formação tradicional da infância brasileira, contistas para os quais aponta Marques Rebelo como um dos precursores (1975, p. 16-17).

o conto, à medida que deixaria de considerar o que o próprio narrador empenhou-se em determinar: o aprendizado da casa paterna, uma casa que mostra as marcas da formação do país, ainda ecoando o consórcio de cristianismo e escravidão.

O conto – em sua relação pai e filho, filho e irmão – antecede o conhecido “A terceira margem do rio”, de *Primeiras estórias* (1962), de Guimarães Rosa, em que também ali a presença paterna se faz de forma autoritária, ainda que invertendo a atitude ao fazer-se antes pela opressão do silêncio – e mostrando a superioridade de seu autor; também ali, “os nexos de amor e culpa” aparecem articulados à arbitrariedade das relações de família (Galvão, 1978, p. 39). Ao final do conto de Rebelo, o narrador confessa sua culpa – “as bagagens da vida”, na expressão do outro narrador –, ao dizer que invejava o irmão, tendo ainda dez anos. E o sentimento de culpa, já no título do conto e pairando sobre toda a história, faz lembrar a frase extraordinária do atormentado narrador rosiano: “De que era que eu tinha tanta, tanta culpa?”. Num caso e noutro, guardando-se as devidas dimensões, o conto de Rebelo e o de Rosa se inserem na linhagem do conto moderno e contemporâneo do Brasil, conto que, na expressão de Alfredo Bosi, tem sabido falar de “situações exemplares”.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Mário de. “A Estrela sobe”. *O empalhador de passarinho*. 3. ed. São Paulo: Martins, 1972.
- _____. “Oscarina”. *Táxi e crônicas no Diário Nacional*. Org. de Telê Porto Ancona Lopes. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BOSI, Alfredo. “Situação e formas do conto brasileiro contemporâneo”. *O conto brasileiro contemporâneo*. São Paulo: Cultrix, 1975.
- CANDIDO, Antonio. “Esquema de Machado de Assis”. *Vários escritos*. São Paulo: Duas Cidades, 1970.

- CHKLÓVSKI, Viktor. “A construção da novela e do romance”. *Teoria da literatura: formalistas russos*. Trad. de Regina Zilberman *et al.* Porto Alegre: Globo, 1971.
- CORTÁZAR, Julio. “Alguns aspectos do conto”. *Valise de cronópio*. Trad. de Davi Arriguicci Jr. e João Alexandre Barbosa. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- EIKHENBAUM, Boris. “Sobre a teoria da prosa”. *Teoria da literatura: formalistas russos*, ed. cit.
- FORSTER, E.M. *Aspectos do romance*. Trad. de Maria Helena Martins. Porto Alegre: Globo, 1969.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. “Do lado de cá”. *Mitológica rosiana*. São Paulo: Ática, 1978.
- REBELO, Marques. “Caso de mentira”. *Contos reunidos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- Sá, Olga de. “O termo e o conceito de epifania em Joyce”. A escritura de Clarice Lispector. Petrópolis: Vozes, 1979.

ABSTRACT: This article undertakes an analytical reading of the story “Caso de mentira” (“Lie case”) by Marques Rebelo (1907-73), which is part of his debut book “Oscarina” (1931). Narrated by the older brother, the story deals with a double mischief: the one of the younger brother that ends well, and the one of the older one, punished by the authoritarian father, which is a typical theme of the novels and short stories written by the Brazilian XIX century writer Machado de Assis: the perception of a mistaken destination which, at the same time, sets the scene of a patriarchal tradition of the Brazilian family.

KEYWORDS: Marques Rebelo; “Caso de mentira” (“Lie Case”); structure; and theme

Crônicas



O PEDAÇO DA MINHA ROUPA ÍNTIMA

Geraldo Cebola João Lucas³

Quando a sociedade me germinou, colou o termo Chapantsi como nome em mim. O significado de *Chapantsi* é *coisa da terra*. Fui parido num pedregulho que dorme e adorna o chão dos Mwene – título de poder para os chefes do Estado de Monomotapa – um chão proibido de se estender em demasia pelos rios Mazoe e Luia. Meu aleitamento materno resistiu apenas duas semanas por recomendações das espíritas nyúngues da minha terra. Segundo as espíritas, eu era bebé de se alimentar de leite de ovelha.

Foi arquitectada uma cerimónia de contentamento por eu ter consumido dois anos de vivente na terra. Há um banho, que é ritual de contraneidade, em que homens e mulheres dançam. Dançam divorciados de qualquer tipo de veste, dançam com o corpo original, apresentando apenas aquilo que são dádivas corporais que a natureza nos oferece como desanimais, ou melhor, como humanos. Eu recebi tal banho, uma espécie de antibala, de antídoto contra males que possam advir de outros espíritos estrangeiros ou desavizinados por qualquer contradição. A água do banho ervático era turva. A sua turvice não residia na sujidade, mas no elevado nível de mistura ervática – raízes, tubérculos, penas e uma miscelânea de venenos para *cozer* o corpo e para propor aos músculos capacidade de defesas futuras. Uma mistura à *pandza* – um ritmo musical jovem de Moçambique.

3 Professor da Universidade Pedagógica - Delegação do Niassa – Moçambique.

Eu, ainda ínfimo em idade, captava aquelas melodias virgens. As senhoras açoitavam-me com seus mamilos, os homens encardiam-me com o sal e o vinagre do calor que escorria de seus machos músculos. As espíritas deformavam minha pele com marcas, tatuagens e outro tipo de cortes e me salgavam as feridas com um tempero de cores indefinidas, cores de veneno.

-Nem a fome o consumirá, dizia a tribo dos homens cerimonialistas.

A mega-cerimónia consumiu duas semanas. O solo estava cansado de tanto ser pisado. Os pássaros que se tinham desavizinado das árvores que adornavam o aldeamento emitiam chilreares de protestos. O pedregulho que não consumia raios solares havia quinze dias, mudava de cor e semblante. As gargantas do departamento feminino que animava as melodias se encontravam já saturadas e familiares. Os timbilistas apresentavam mãos gordas de inchaço. E meu corpo, meu corpo demasiado fértil de drogas e outros consumíveis que foi sugando dizia *-basta!*. A cerimónia foi encerrada por quilolitros de chuva, parecia nascer outro rio diferente do Mazoe e do Luia no aquém da Terra. Era sinónimo dum *abençohamento*, uma espécie de purificação. Era uma resposta dos deuses chapantsis, dos nossos directos antepassados.

O meu desenvolvimento parecia-se com a natureza. Os tons da voz se empurravam e se substituíam; o peito ganhava contornos; os membros se irisavam; as rugas e tendões tesavam. Estes saltos desenvolvimentistas simbolizavam meu crescimento e divórcio com a infantilidade. Eu já era convocável para caça, pesca, e segredos cerimoniais.

Introduziram-me à escola. Aprendi a ler e escrever. Minha caligrafia nunca passou da falta de jeito, minha leitura não fugia do gaguejo. Já na sexta classe odiava meu professor de Matemática. Um dia desses pedi ao professor para que resolvesse os meus afazeres de casa. A direcção da escola convocou meu pai para uma reunião de emergência disciplinar. O director, um homem magro e de nariz torto, promulgou a minha descontinuidade na escola por ser órfão de disciplina – meu comportamento não

se amigava com os princípios da catedral pedagógica. Meu pai se riu de desgosto. A quisência de meu pai seria bater-me, mas a recomendação dos *Swikiros* inibia-o de fazê-lo. Abracei-o entupido de compaixão, quase que o esmagava sobre meu peito.

-Filho, chiou meu pai, -não me estilhace.

Só depois de tê-lo expulso dos meus braços é que notei que meu aperto tinha ganho excessividade gravítica. O velho estava sem ar e com o peito encolhido, importou oxigénio por uns instantes, fumou a paisagem e tossiu com estrondo – sinal de recuperação dos ânimos.

-Pai, resmunguei, isso de escola não é para mim. O que sonho nas viagens nocturnas está ligado a um curso de guerra. Meu indestino é escola, e meu destino é comandar ou lutar contra mantsangas.

Eu gostava de ouvir histórias que difundiam e popularizavam a coragem de Mutota; Caprazine; Matuzianhe e outros nomes que tomaram em defesa do pedaço de terra que me viu a germinar. Vezes sem conta era visitado por uma figura imaginária, de músculos tesos, olhos de visão longitudinal, de pele carregada a escuro; quando falava, exibia dicções carregadas de características linguísticas do shona – língua falada no Planalto do Zimbabwe e parte de Moçambique.

-Deve ser Mutota, dizia meu pai.

Fazia dezassete anos. O calor era escaldante em manhã de sábado, sinal de anúncio duma chuva próxima. Me aproximei dum quartel da zona a fim de me alistar. Os militares recepcionistas engordaram de admiração. Muitos jovens fugiam o serviço militar porque era tempo de guerra intensa entre a RENAMO e o governo da FRELIMO. Morria-se, saqueava-se, emboscava-se e roubava-se. O toque da bala havia muito que tinha ganho o troféu de melodia mais escutada em detrimento da melodia das aves e do ritmo harmónico da natureza em geral. O canto madrugador do galo, também, há tempo bastante que era antecedido e por vezes substituído por balas dum ataque madrugador ou pelo estrondo dum morteiro sa-

cudido em regiões vizinhas. Por fim me alistaram e prescreveram que eu aguardasse.

Particpei a meu pai o meu alistamento:

–*Pai, serei nyakhondo, homem de guerra.*

Meu pai fingiu não ouvir e fixou o olhar nas alturas, engoliu dois goles de ar como se estivesse a fumar vozes. Suas orelhas estavam hirtas e em choque de íman. Seu rosto expressava tristeza e alegria, uma espécie de mistura química – soma de reagentes: pó de contentamento por notar que eu era homem decidido e capaz de perpetuar a coragem dos meus antepassados e pó de entristecimento por estar prestes a divorciar-me da sua custódia.

–*Terás sorte*, resmungou tia Kambuma no acto da entrega, aquando dos meus quinze anos.

Minha cueca foi enviada ao *swikiro* Nyandebvu.

–*Parabéns meu filho*, disse depois de recuperar a voz que se havia refugiado no ventre. –*Irás partir, mas primeiro trataremos da sua cueca conforme as regras mwene.*

Minha cueca, tanga preferida, cueca que me emprestava estilo, era a cueca branca. A cueca branca fora-me oferecida por uma tia materna, tia espírita – a tia Kambuma – como presente de aniversário. Tia Kambuma vivia por cima dum pedregulho no centro das águas do rio Mazoe. O pedregulho que assegurava a casa da tia Kambuma era uma espécie de ilha, para alcançar a casa da tia devia-se usar a canoa ou mesmo ir a nado para quem pudesse e não temesse os jacarés que passeavam e exibiam seu charme pelas águas turvas e violentas do Mazoe.

–*A música do Mazoe vem do melhor jazz do mundo, seu violino é o tapete de pedra e suas cordas são as correntes de água*, dizia tia Kambuma. Ela contava que recebia visitas nocturnas dos *swikiros* mais antigos, estes transmitiam segredos de peso enorme. Contava que geralmente, os defuntos apareciam nus para mostrar naturalidade e lealdade e ajudavam-na a predizer, prever e prevenir acontecimentos do tempo vizinho. O Mazoe,

este era igual a si mesmo, absorvendo calores, oferecendo sombra e lugar para cerimónias, distribuindo beleza à paisagem e fornecendo vida aos animais da região. Minha tia, Kambuma, contava que não só ela conversava com o Mazoe, assim como o Mazoe conversava com o Luia. O Luia e o Mazoe combinavam e acordavam sobre as formas de defesa da minha terra, a terra dos Mwene. Uma vez, de madrugada fria, tia Kambuma surpreendeu os dois rios a combinarem uma greve de seca na parte sul para não permitir que houvesse água para os matsangas daquela região.

Nyandebvu trabalhou a cueca para servir defesa. Minha cueca, agora, era cueca de poderes, gorda de mistérios. Meu pai baptizou-a de *cuétanga* – cueca + tanga. Com a cuétanga, segundo meu pai, eu estava seguro e arrumado para dignificar o nome de meu país e dos mwene.

Os treinos começaram à rajada. Meus músculos se tornaram mais esportos que antigamente. Se cantava durante a marcha. As punições, no caso de falta às regras, eram severas. Recordo-me duma vez em que Mbalamezinho, meu camarada de formação militar, desmaiou antes de se lhe anunciar qual seria sua punição por ter cumprimentado uma garota que se locomovia nas bermas da estrada em que nos encontrávamos a marchar. O treino era extenso e intensivo; para além dos instrutores havia os coinstrutores. Os coinstrutores cuidavam de furtar as nossas merendas, mantas e roupa. Os 45 dias de formação foram suficientes para conquista de nova identidade: um *msodja*, um *mtropa* – significando militar ou homem de guerra. Mas, para meu pai, eu era *chikunda* – guerreiro típico do Vale do Zambeze.

Sob força duma ordem militar superior, fui encomendado para a região de Chicualacuala – sul de Moçambique. Por meio dum Antanove, andamos por cima da terra. O aparelho despejou-nos num *ervaporto* vizinho do rio Limpopo. Éramos quatro *musodjas*.

A ordem era caminhar até Chicualacuala. Dois coparticipantes da missão faleceram. Um, o Candodo, morreu fustigado por sede e malária. Guardamo-lo debaixo da terra. A cerimónia foi rápida, acompanhada de pai-nosso mal decorado. O Zé-padre é quem ministrou o acto. Trazia

duas páginas do livro do Levítico. Zé resmungou em leitura de dois versículos e conduziu-nos ao pai-nosso.

Dia seguinte morreu o nosso *sacerdote*, o Zé-padre. Beijado por uma vespa preta, não resistiu ao beijo feroz do insecto. Colei as páginas do Levítico sobre seu peito. Minha prece em reconhecimento do recente defunto foi pouco nostálgica. Percorri os ancestrais, pedindo-lhes para que o recebessem no pomar das almas falecidas, lá onde os fantasmas se concentram e discutem estratégias de desabitação dos vampiros, lá onde desenham escalas de visitas nocturnas aos que se encontram no mundo dos vivos, adiando a morte.

Resolvendo os *noves-fora* dos sujeitos, notei que restávamos eu e o Tinga. Na manhã do terceiro dia, resolvemos plantar nossos corpos numa sombra de mafura, planta típica do sul de Moçambique. Subtraímos-nos da vida, viajando pelo sono como estratégia de espremer a carga de sono que havia imigrado para nossos corpos. Os organismos desligaram-se; os cérebros deslocaram-se; os estômagos contraíram-se. Eu me sentia como se tivesse retirado meu esqueleto do corpo para pendurá-lo na prateleira duma oficina. Da profundidade do sono eu arrancava uma martelada sobre a composição do esqueleto. Eu estava a ser consertado: o sono é o melhor mecânico do corpo humano.

Quando me revoltei do sono, o sol já surgia das plantas, sorridente. Acenei para ele e mandei cumprimentos aos do lado de lá. Perdemos-nos pela mata dentro. Às sete horas do dia seguinte conseguimos visualizar o lugar para onde emigrávamos. A duzentos metros sofremos uma emboscada de sete minutos. *-Era recepção*, comentou o comandante.

A religião militar ordenava que seus crentes se concentrassem no começo do dia. Trovejei da cancela para o rectângulo de formatura. Alonguei o pescoço para binocular meu comparsa de origem. Nada. Meu coração balançou. Arrastei-me à fila e fiquei disciplinado. *-Mas onde estará o Tinga?* murmurei de mim para mim. Depois de muitos “esquerda-ires e direita-ires”, começou o discurso do comandante:

– *Aqui, na unidade de Chicualacuala recebemos dois vermes. Um não se adaptou às transformações da natureza, caiu na previsão de Charles Darwin, pereceu seco de asfixia. Os vermes vieram atrapalhar o nosso trabalho, as nossas patrulhas e o nosso povo. O verme que ficou veio nos espiar; já não comeremos carne de vaca à vontade; já não teremos comidas extraídas das colunas liberalmente.*

Meu coração sangrava de dó e dor. A notícia da morte de meu amigo fuzilava-me os sentidos. Mas chorar de militar é avolumar coragem. Fui *forçaconvidado* a ir para frente da formatura, lugar do comandante, com o intuito de ser apresentado. Arrastei-me até lá, todo órfão de ânimo e a beijar dona tristeza que se encontrava adentrada no convento do meu peito. Já junto de onde estava monumentado o comandante, este *recomeçou* com o discurso:

– *Estão a ver este verme? Veio lá do centro de Moçambique, duma terra que a Geografia desconhece. Ele é destas espécies impróprias para o exército.*

Os militares me fulminavam com os olhos. Quando terminou o ritual emigrei rapidamente para a cancela. Na gíria local tudo era cancela – desde a guarita até o dormitório.

– *Amigo! Aqui é assim, o anormal é que se torna ético, desaloje parte do seu reportório moral.*

Como antídoto da dor, preferi enterrar-me nas mantas. Sonhei com meu pai e minha tia. Vestidos de peles de leopardo e de flechas na mão. Meu pai emitia gestos surdos. Em sonho, minha tia sobrevoou comigo o rio Save, o rio Buzi, o rio Gorongosa, passamos do parque de Gorongosa, cortamos o Púnguè, cortamos a Serra Choa até ao rio Luía e sentou comigo na varanda da sua casa-ilha. Sobre a fúria das águas, fez-me recordar da cueca – minha *cuetanga*.

– *Meu filho, nunca se divorcie da cueca.*

Quando despertei, era hora de formatura. Quando me divorciei das cerimónias matinais fiz-me à rua. A notícia da minha chegada a Chicualacuala já havia incendiado a aldeia. Não havia quantidade de água

que pudesse mitigar a sede de curiosidade que castigava os chicualenses. Fui errando os passos pelos becos. Eu precisava conversar, expulsei um cigarro tradicional do meu bolso e ataquei-o com o fósforo. Enquanto *chamineava* o ar com o fumo do cigarrão, me distanciava do cenário do quartel. Aquele quartel, onde a desordem é ordem, onde a ausência de lógica é a própria lógica, parecia um campo de refugiados de guerra, mas não duma guerra entre homens. O cenário era similar ao resultado duma guerra entre o exército do Diabo e de Deus. Uma guerra em que os fiéis já do mundo dos defuntos reapareceriam para mostrar lealdade – uns a Deus e outros ao Diabo.

Amontoei-me na perspectiva de dar os puxões finais ao meu cigarro e cumprimentar os espíritos. Orei na minha língua materna em comunicação com defuntos. Minutos depois perdi meu olhar pela mata dentro: saudade de caça, nado e pesca.

– *Estás triste?* soou uma voz em acórdãos; a voz era feminina e felina. Confesso que tive arrepio. Depois segurei-me.

– *Quem és?* indaguei.

– Helena. *Mas podes me chamar por Rirandzo, se for da sua quisência. Rirandzo significa amor de Deus, dos homens, amor com as plantas assim como com o meio – é amor. E a vida, apesar de toda a amargura que a acompanha, ela é rirandzo. A fonte da dialéctica da vida está no rirandzo, o amor é como um rio cuja fonte é inesgotável.*

– *Pensas assim?* indaguei.

– *Se penso?* ripostou. – *Eu creio, e verifico que é assim. Na sua terra Chapatsi, as coisas não são assim? Não te assustes, eu sei que és Chapatsi, o novo da aldeia. E que deves estar triste com a morte do seu comparsa, o Tinga.*

A Rirandzo, esta mulher era linda, penetrante e simples. Sua sabedoria empírica sobre o amor dificultava minha filosofia. Minha escola de raparigas tinha sido curta e machista. A sombra que nos cobria era de cajueiro. Rirandzo esqueletou-se e entregou-me uma fruta do cajueiro. Aquela fruta sabia a rirandzo. Os cajueiros dão *helenas/rirandzos* – pensei.

Sua cintura dançava ao sopro do vento. Eu saltitava de ansiedade, não sei de quê (!). Geograficou sua casa e intimou-me a comparecer no fim do dia, caso me conviesse.

Noite dentro perfumei-me com o óleo de mafurra e, clandestinamente, munido da minha arma, transportei-me para a habitação de amor – casa de Rirandzo. Alegrava-me o facto de estudar o discurso sintético de Rirandzo. Historiograficou a região com selos e símbolos. Quando expliquei o significado de Chapatsi, segredou o seguinte: *-Tu és da Terra e eu sou da Alma. Assim tu pertences ao solo e eu ao espírito, ao celestial. Você e eu somos um casamento de encontro.*

Viajei meu corpo para junto dela e larguei-me para os braços dela e magnetizamo-nos em beijos. Proibi-a de tirar-me a cueca. Minha cuecanga não é tirada nem lavada. Expliquei os motivos tradicionais e identitários da minha terra.

Na madrugada daquela noite, rebentou um ataque do inimigo. As balas provinham de tudo o que era canto. O inimigo estava em número de cogumelo. Reboquei a Helena e atirei-me ao vão. Aos tiros e em fúria retirei a Helena da aldeia e deixei-a num esconderijo com ordens de nunca sair sem meu sinal do lugarejo. Saí da habitação da Helena sem calças nem camisa, apenas de cueca. Orei e caí possesso pelo espírito *mpondoro* – típico dos mwenes. Penetrei no ventre do quartel aos tiros e subtraí o comandante daquela prisão de balas. Fui depositar o comandante num buracão que distava a 400 metros da aldeia e voltei para o combate. O ataque só terminou às sete horas da manhã. Do quartel só restavam ruínas. Da aldeia, apenas cinzas. Dos mortos contavam-se populares, militares governamentais e matsangas. Dos 200 homens, apenas 9 tinham negado a morte.

Uma semana depois recebi congratulação do Ministério e pedi meu regresso a Mazoe, terra do meu ser. Eu e Rirandzo voltávamos juntos.

Resenhas



**RECENSÃO CRÍTICA DO LIVRO “O PORTUGUÊS
E O TUPI NO BRASIL”, DE VOLKER NOLL E
WOLF DIETRICH (ORG.). EDITORA CONTEXTO, SÃO
PAULO, 2010, 240 PÁGINAS.**

Eduardo de Almeida Navarro¹

Rodrigo Godinho Trevisan²

Renato da Silva Fonseca³

Os organizadores do livro em exame, Volker Noll e Wolf Dietrich, são ambos professores da universidade alemã de Munster. Há algum tempo têm-se embrenhado no estudo do português do Brasil e das línguas românicas.

O livro publicado enfeixa artigos de diversos autores. Analisaremos alguns deles que tratam do tupi antigo e das línguas gerais coloniais e contemporâneas.

**1. O TRONCO TUPI E SUAS FAMÍLIAS DE LÍNGUAS, DE WOLF DIETRICH,
PP. 9-25)**

O que nos chamou a atenção nesse primeiro artigo de Dietrich, ao tratar da família tupi-guarani, foi ter seu autor confundido línguas com grupos

¹ Professor associado de Tupi Antigo e Língua Geral (nheengatu) da Universidade de São Paulo

² Professor de nheengatu

³ Professor da rede municipal de ensino (São Paulo)

étnicos. Ele alude na p. 12 a uma língua *Tupiniquim*. Não é o Tupi de São Vicente, já que ele afirma ali que ela não estava documentada e o Tupi de São Vicente o foi (p.ex., nos catecismos de Anchieta). Ele diz que tal língua foi falada no ES e na BA. Ora, nesse trato de terra não se falava no passado o Tupinambá, como diz Dietrich em vários passos de seu livro? Ele está, então, a contradizer-se, mostrando que no domínio do Tupinambá havia outras línguas da mesma família.

A mesma confusão faz ele ao dizer que houve ali uma língua *potiguara*, não documentada. Ora, potiguara não falava Tupinambá, como querem Dietrich e Aryon Rodrigues? Ademais, os índios Camarões não eram potiguaras e não escreveram cartas, documentando a língua? E por que Dietrich não menciona o Tupi de São Vicente, se ele vive a repisar as diferenças entre esse e o Tupinambá, que ele diz ser “a língua dos índios da costa brasileira nos séculos XVI e XVII”. Acaso a capitania de São Vicente não tinha litoral? E em São Vicente falava-se também o que ele chama de “Tupinambá”?

2. TUPI, TUPINAMBÁ, LÍNGUAS GERAIS E O PORTUGUÊS DO BRASIL, DE ARYON RODRIGUES (PP.27-48)

Esse artigo não traz nada de novo ao conhecimento do assunto sobre o qual versa. Aí Aryon Rodrigues, trata de questões consabidas e já exploradas à exaustão em outros artigos seus e alheios. No dito artigo o autor se restringe a expor ideias superadas, o que faz já no seu intróito:

Como etnônimo, o nome tupi designou no século XVI o povo que predominava no litoral de São Vicente e, serra acima, na região de Piratininga e do Alto Rio Tietê.

Para Rodrigues, os tupis eram somente um povo da capitania de São Vicente. Isso é falso. Anchieta nos mostra no *Auto na Aldeia de Guarapa-*

rim, escrito entre 1589 e 1594, nos versos 183-189, que **tupi** era um termo genérico para designar vários grupos indígenas da costa. Ali dois personagens dialogam nos seguintes termos:

-*Paranagoçu raçapa, / ibitiribo guibebebo, / aço Tupi moangaiapa.* / -Atravessando o grande mar, voando pela serra, vou para fazer os tupis pecarem.

(...)

-*Bae apiaba paipó?* / -Que índios são esses?

-*Tupinaquijã que igoara.* / -Os tupiniquins, habitantes daqui.

Isto é, Anchieta está a reconhecer aí que *tupiniquim* é um termo compreendido no termo *tupi*, empregando este último como um genérico, como um termo de maior extensão. Ao fazer seu personagem perguntar “que índios são esses”, Anchieta deixa evidente que *tupi* designava mais de um grupo indígena que não somente o de São Vicente. Isso desmonta completamente a teoria de Rodrigues. Ora, o termo *tupi* tinha, já no século XVI, dois sentidos, um genérico e um específico. Como termo genérico, designava os índios da costa, falantes da língua brasílica, apresentando o caráter de um denominador comum. Simão de Vasconcelos corrobora tal idéia:

... *De Tupi (que dizem ser o donde procede a gente de todo o Brasil) umas nações tomaram o nome de Tupinambás, outras de Tupinaquis, outras de Tupigoaés e outra Tupiminós.*

A mesma coisa sucede com o termo *americano*, que significa tanto o que nasce nos Estados Unidos da América quanto o que nasce em qualquer parte do continente americano. Com o termo *tupi* aconteceu exatamente isto: era-o, em geral, o índio da costa falante da língua brasílica e, especificamente, o da capitania de São Vicente.

Rodrigues, informado há muitos anos da existência desse texto, que mostrava desconhecer, nunca o comentou em seus artigos e insiste em bater a mesma tecla. É compreensível: tal texto desmente aquilo que há cinco décadas ele tem afirmado, achando-se refém de um erro que não quer reconhecer, temendo que isso desmereça seu trabalho. Embalados pelas ideias do francês Alfred Mettraux, autor de *A religião dos Tupinambás*, publicado em 1928, Aryon Rodrigues e Florestan Fernandes foram os primeiros acadêmicos brasileiros que quiseram dar ao designativo tupinambá uma abrangência que não tinha. Felizmente tal equívoco não teve boa fortuna e hoje somente poucos adeptos do Estruturalismo radical no campo da Linguística e da Antropologia o usam em seu jargão arrevesado, criado para se darem a si mesmos fumos de cientificismo. Os próprios organizadores do livro em exame não o utilizaram em seu título, o que confirma o desprestígio da idéia de Rodrigues.

O próprio Aryon Rodrigues não apresenta coerência no uso de tais designativos. Por vezes chama a antiga língua da costa de *tupi* (em seus primeiros artigos), outras vezes diz que *tupinambá* designa o mesmo que *tupi antigo* e, finalmente, por vezes chega a dizer que são línguas diferentes...

Além disso, os seguintes fatos afastam a possibilidade de se empregar o termo *tupinambá* como um genérico:

- 1) A variante dialetal tupinambá apresentava aspectos diferenciados pela costa brasileira: as gramáticas de Anchieta e Figueira mostram diferenças entre si, podendo-se dizer que Figueira descreveu uma outra variante dialetal, a dos tupinambás do Nordeste. Assim, o termo tupinambá não possui extensão suficiente para ser aplicado à língua falada do Rio de Janeiro ao Maranhão como um todo. Edelweiss (1969), analisando vocabulários de três áreas geográficas diferentes em que estavam os tupinambás, a saber, a Guanabara, a Bahia e o Maranhão, mostrou que havia diferenças entre eles.

Assim, se chamarmos a língua falada nos séculos XVI e XVII na costa oriental e setentrional brasileira de *tupinambá*, estaremos desprezando variações apontadas nessa mesma faixa costeira para certos aspectos gramaticais. Ora, tais diferenças são significativas, e não somente léxicas, mas também morfossintáticas. Assim, a mesma distância que separaria o tupi de São Vicente do tupinambá do Rio de Janeiro separaria este do tupinambá de Pernambuco (o de Luís Figueira).

Assim, Rodrigues considera somente a pronúncia da consoante final dos verbos afirmativos ou o uso do pronome objetivo *i* com verbos causativos, para opor o tupinambá ao tupi, mas despreza outros aspectos que tornam o tupinambá da costa heterogêneo em suas formas. Se o tupinambá não era uno, tal termo não merece o caráter de designativo genérico, pois se faria *tabula rasa* de aspectos morfossintáticos importantes que se apresentavam diferenciados na costa entre o Rio de Janeiro e o Maranhão, sem mencionarmos os aspectos lexicais que Edelweiss (op. cit.) já analisou.

No artigo de Rodrigues, publicado no livro em exame, há também outros equívocos:

- 2) Ele apresenta uma etimologia errada para *ybapytanga*, “fruta vermelha” (p.35). Ora, *pytang* em tupi antigo não significa *vermelho*, mas qualquer cor em que o branco esteja de mistura: cinza, rosado, avermelhado, pardo etc. *Vermelho*, em tupi, é *pirang*. Também erra na etimologia de *ybyrapytanga*, dizendo ser “madeira vermelha”. Ora, o nome popular da árvore é *pau rosado* e não *pau vermelho*, o que reforça o que dissemos acima.
- 3) Ele afirma que *mamão*, fruto do mamoeiro, *Carica papaya*, provém de *mamō* (p. 35). Ora, nenhum texto colonial registra tal lexema (existe *mamō* como morfema gramatical, com o significado de *onde?* ou *longe?*). *Mamão*, na verdade, deve ser o aumentativo de *mama*: *grande mama*, como é dito por numerosos filólogos.

- 4) Na p. 33 ele afirma que a etimologia de *pirãia* é ‘peixe dentado’. O correto seria dizer *peixe dentado*. *Peixe dentado* seria *pirãiusu*.
- 5) Na p. 34 ele dá como etimologia de *irapuã*, *mel redondo*. Na verdade, *eirapu’a* significa *abelha de bola* (i.e., que faz ninho redondo como uma bola). *Mel redondo* não faz sentido.
- 6) Rodrigues afirma (p.34) que peixe-boi é *iwarawá* quando, na verdade, é *warawá*.

Com relação às línguas gerais, *nihil novum sub sole*: Rodrigues restringe-se a repetir o que já escreveu há quase três décadas em seu livro *Línguas Brasileiras* (Ed. Loyola, 1986), cometendo algumas incorreções e contradições:

- 7) *Nas línguas gerais reduziu-se o sistema original de distinções dêiticas de pelo menos cinco demonstrativos a dois. Dos demonstrativos tupinambá ko, ‘este (que se vê)’; ang, ‘este (que se vê ou não)’; kué, ‘esse (que se vê)’; aê, ‘aquele; e aipó, ‘aquele (que não se vê)’; ficaram ko, este e aê, ‘aquele, aquela, aqueles, aquelas, aquilo’.* (p.42)

Ora, o *Vocabulario da Lingoa*, de autor anônimo do século XVIII, manuscrito da Biblioteca Nacional de Lisboa, mostra que *aipó* era empregado na Língua Geral Amazônica colonial e não somente no “tupinambá”:

Aipó nde pyá çüi erobiár... – Crê nisso de coração. (in *Lida dos Missionários com os Sertanejos*, ibidem, fol. 91v)

É importante dizer que, em seu texto supracitado, Rodrigues contradiz o que afirmou em seu livro *Línguas Brasileiras* (Edições Loyola, 1986):

O sistema de demonstrativos do Tupinambá ... ficou reduzido na LGA a um sistema de apenas duas formas: kwá “este”, iã’ã “aquele”. (p. 105)

- 8) *No Brasil oriental não houve a oportunidade para desenvolver-se o uso da língua indígena por uma comunidade mestiça e ali, portanto, ainda que tenha havido portugueses que falavam o tupinambá, não se firmou nenhuma língua geral. (p. 44)*

Pesquisas importantes desmentem isso. Houve, sim, língua geral na Bahia no período colonial, conforme têm mostrado as pesquisas de Tânia Lobo e de outros pesquisadores da Universidade Federal da Bahia⁴.

- 9) *Na morfologia, diversos sufixos – que em tupinambá tinham várias formas fonológicas segundo os ambientes em que ocorriam – tornaram-se uniformes, com a generalização de uma só forma (p.ex., o sufixo aumentativo do tupinambá –wasú depois de vogais e –usú depois de consoantes; na LGA somente –asu) (pp. 40-41)*

Isso é desmentido pelos textos coloniais escritos em Língua Geral:

Mimby goaçu oiopy ucár / manda tocar a corneta

(Vocabulário da Língua, 91v)

Narecói cunumígoaçu / Não tenho rapazes (Vocabulário da Língua, 93)

Pãigoaçu rerecoára aicó / Era criado do padre superior (Vocabulário da Língua, 97v)

4 Lobo, Tânia C. Freire et alii, Índícios de língua geral no sul da Bahia na segunda metade do século XVIII. In Tânia Lobo et al. (org.), *Para a História do Português Brasileiro. VI: Novos dados, novas análises*. Salvador, EDUFBA, 2006, 609-630.

Mesmo com relação ao *nheengatu* oitocentista e ao *nheengatu* contemporâneo, isso é absolutamente falso:

Paranáuasú – nome dado, em *nheengatu*, ao rio Negro; *amanauasú* – tempestade; *Buiauasú* – Cobra grande, entidade mítica da Amazônia (in Navarro, E., *Curso de Língua Geral*, 2011)

3. OS PRIMEIROS EMPRÉSTIMOS TUPIS NO PORTUGUÊS DO BRASIL, DE VOLKER NOLL (PP. 61-80)

O artigo de Volker Noll é bom, revela pesquisa histórica bem feita e traz contribuições inegáveis. Pudemos nele constatar os seguintes erros e imprecisões:

- 1) Ele arrola como tupinismos os termos *goiaba*, *abacaxi*, *gambá* (p. 74). Ora, *goiaba* tem origem quêchua, *abacaxi* tem origem nalguma língua caribe e *gambá* deve ter origem nalguma língua africana.
- 2) Ele afirma que *maracá* é uma espécie de *matraca* e que dá origem a esta palavra (pp. 67 e 69). Na verdade, *matraca* tem origem no árabe *mitraqa*.
- 3) Ele afirma que *cipó* é composição de *isá*, “galho” + *pó* – “mão” (p. 69). Galho, em tupi, é *takã* ou *takãpyra* (*VLB*, I, III; *VLB*, II, 80). *Ysá* é a fêmea da formiga saúva. (Sousa, *Trat. Descr.*, 271)
- 4) Ele afirma que *boitatá* é uma cobra mítica. Ora, Anchieta, que descreveu tal mito pela primeira vez, deixa claro que não se trata disso. A correta etimologia de *boitatá* é *coisa fogo*, *coisa de fogo* (*mba'e* + *tatá*):

“Há também outros (fantasmas), máxime nas praias, que vivem a maior parte do tempo junto do mar e dos rios, e são chamados **baetatá**, que quer dizer **cousa de fogo**, o que é o mesmo como se se dissesse o que é todo fogo. Anchieta, J. de, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos etc.*, do Padre José de Anchieta, Rio de Janeiro, 1933, 128-129). (grifos nossos)

- 5) Noll, baseado em Nascentes (1952) dá uma etimologia errada para *carioca*: *kara'i oka*, *casa(s) do(s) branco(s)* (p. 76). Anchieta deixou-a clara. Na verdade, a palavra compõe-se de **kariió**, *carijós*, nome de grupo indígena com origem no Paraguai + **oka (r, s)**: *casa de carijós*:

“*Yauça Moçupiroka, Yequej, guatapitiba, [...] Carijo oca, Pacucaya, Araçatiba.*” (Anchieta, *Poemas [Auto de São Lourenço]*, versos 147-151).

Com efeito, os carijós também estavam na costa:

“(...) destes ha infinidade e correm pela costa do mar e sertão até o Paraguay.” (Pe. Fernão Cardim, [1585], *Do principio e origem dos Indios do Brasil*, p. 103).

- 6) Outra etimologia equivocada que Noll apresenta na p. 76 é a de *Guarajuba*. Segundo ele, ela seria “*guará amarelo*”, dizendo antes que *guará* é “flamingo”. Ora, o *guará* em questão não é ave, mas um animal canídeo, o *lobo-guará* (em tupi *awará*), de cor amarela. Ademais, o *guará* é vermelho, somente aparece na costa e Minas Gerais, onde aquele topônimo ocorre, é estado mediterrâneo...
- 7) Outro erro em que labora o dito artigo de Noll é ter dito na p. 69 que “o significado da forma inicial *jaguara* era ambígua em tupi (*onça, cachorro*)”. Ora, a forma inicial *jaguara* (*jawara*) designava somente a onça

(*Panthera onca*). Isso porque o cachorro doméstico não compunha a fauna endêmica do Brasil.

- 8) Ao tratar de *guainumbi*, Noll afirma que se “*difundiu mais tarde o neologismo expressivo beija-flor (1813; Houaiss)*” (p. 75). Deveria ter dito que, anteriormente a *beija-flor*, a forma que se desenvolveu foi *pica-flor*, usada muito antes daquela.
- 9) Aparecem erros gramaticais e construções estranhas no livro, perdoáveis ao autor por sua condição de estrangeiro, mas não à Editora Contexto, que publicou o livro e deveria ter feito sua revisão:
O mesmo se consta no primeiro testemunho francês... (p.63); Necessidade carente... de querer comunicar as necessidades do mundo profano (p. 65); Até a chegada do primeiro governador-geral... na recém-fundada capital... (p. 64); ... por finais do século XVI... (p.76)

4. O PAPEL DO TUPI NA FORMAÇÃO DO PORTUGUÊS BRASILEIRO, DE WOLF DIETRICH E VOLKER NOLL (PP. 81-104)

Cometem aí os autores vários erros de natureza histórica e linguística. Comentaremos alguns deles:

- 1) Os autores erram ao localizar as nações indígenas na costa brasileira: ... *os caetés e os potiguaras ou pitiguaras das costas situadas entre a Paraíba e o Piauí...* (pg. 82). Na verdade, os caetés eram índios de Pernambuco. (Gabriel Soares de Sousa, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, cap. XIX). Os potiguaras, por sua vez, não viviam na costa do Ceará e do Piauí. (Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, pp. 121-122)
- 2) Os autores cometem aqui um erro histórico: “*O tupi foi escolhido, já em 1549, ano da fundação da cidade de Salvador da Bahia, pelos jesuítas*

para a catequização dos índios. Foi essa língua, na variedade tupinambá da região de Salvador, que os primeiros padres, Manuel da Nóbrega e, mais ainda, João de Azpilcueta Navarro, aprenderam e ensinaram ao jovem José de Anchieta, chegado ao Brasil em 1553.” (pp. 82-83).

Ora, Manuel da Nóbrega nunca soube bem o tupi para ensiná-lo a ninguém... No ano de 1559 ainda precisava de intérprete para ouvir a confissão dos índios. (Serafim Leite, *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, III, 1954, p. 134)

- 3) Aqui Dietrich e Noll dão etimologias equivocadas e fantasiosas: *paca* < t. *pák-ha*, ‘acordar + sufixo nominalizador’, ‘aquele que está desperto’ (pp. 91-100). Ora, **-ha** é sufixo nominalizador do guarani e não do tupi antigo ou das línguas gerais brasileiras... O único sufixo que há na palavra **paka** é o **-a**, nominalizador.
- 4) *Tabebuia* < t. *ta(b)-bebuia*, ‘cabelo-leve-sufixo de caso’, ‘madeira leve como um cabelo’. (p. 93)

Ora , cabelo em tupi antigo é **‘aba** e não **tab(a)**:

‘aba (etim. – pelo da cabeça < ‘a + aba) (s.) – 1) cabelo da cabeça (Anchieta, *Arte*, 15v): *xe ‘aba*, *nde ‘aba*, *i ‘aba* – meu cabelo, teu cabelo, o cabelo dele (Castilho, *Nomes*, 27)

- 5) *Jenipapo* e *jenipapeiro* < *nhandy-pab-á*, ‘gordura/azeite-todo-fruto’, ‘fruto de gordura completa’, cf. Ruiz de Montoya (1639:242): “*ñandipabá*, *fruta conocida com que se pintan...*” (p. 93)

Ora, a palavra em tupi é paroxítona: *ianyapaba* (Marcgrave, *Hist. Nat. Bras.*, 92; Piso, *De Med. Bras.*, IV, 183-184; Staden, *Viagem*, 175). Se o

termo fora oxítono, a composição *ianyapapyxuna* (*Vocabulário na Língua Brasileira*, II, 128), seria *ianyapabapyxuna*. A etimologia não é, pois, a que Dietrich apresenta.

- 6) *Babaçu* < t. *bab-açu* (p.93). Dietrich e Noll não dizem o que significa **bab** porque tal tema não existe em tupi... A etimologia de *babaçu* é ‘*ybáwasu*, *fruto grande*, estando a palavra registrada no *Vocabulário na Língua Brasileira*, I, 74. Tal nome designava, originalmente, a cidra, passando, mais tarde, a designar a palmácea do Meio-Norte.
- 7) *Pindó* < t. *pindó* (p. 93). Mais uma vez Dietrich e Noll confundem o tupi antigo com o guarani. A forma tupi é *pindoba* (Marcgrave, *Hist. Nat. Bras.*, 133; *Vocabulário na Língua Brasileira*, II, 63): *Aiopúai amô abá pindoba resé*. – Mandei um homem em busca de pindoba. (*Vocabulário na Língua Brasileira*, I, 114)
- 8) *Maracujá* < t. *mborukujá* (cf. Ruiz de Montoya, 1639: 217, *mburucucuia*) (p. 93).

Novamente os autores mostram confundir o tupi antigo com o guarani. A forma tupi é *murukuiá* e está muito bem documentada. (D’Abbeville, *Histoire*, 183; Marcgrave, *Hist. Nat. Bras.*, 71; Piso, *De Med. Bras.*, IV, 197-198)

- 9) *Mingau* < t. *minga’u* < *mika’u*, ‘o que se come’ (p.93). A etimologia de Dietrich está equivocada. *Minga’u* é palavra formada pelo prefixo *emi-* + *ka’u* (v.tr.) – *fazer papa de* (p.ex., de grãos, de mandioca, etc.):

Aika’u. (*Faço papa dela*). (*Vocabulário na Língua Brasileira*, II, 64); *eminga’u* (t) – o que alguém empapa, o empapado, a papa, o mingau: *xeminga’u* – meu mingau (Figueira, *Arte*, 79).

- 10) *Tyku-pyr*, ‘reduzir o líquido-part. passado’, ‘destilado’ (p. 94).

Etimologia errada, pois *tyku* é tema nominal e *-pyr* só se sufixa a temas verbais transitivos:

tyku (s.) – 1) líquido; coisa líquida (Figueira, *Arte*, 75); 2) coisa rala como polme (*Vocabulário na Língua Brasileira*, 11, 95); [adj.: *yku* (r, t)] – líquido, ralo; derretido; (xe) derreter-se: Xe *ryku*. – Eu me derreti. (*Vocabulário na Língua Brasileira*, 11, 95; *Anchieta, Arte*, 13)

- 11) “No *tupinambá*, como nas línguas gerais, observam-se sufixos derivativos que provêm parcialmente de nomes de qualidade. Assim, t. *ɣwasú*, *wasú* ‘grande, importante’, aparece como sufixo *-açu...*”

Ora, não há registros na literatura desse sufixo com o sentido de *importante* nem como um nome de qualidade:

-úasu (ou **-gúasu**) (suf.) – 1) *-ão* (suf. aumentativo, como em *matão*); grande, *GUAÇU*, *AÇU*: *Osokendab a'è karamemûã itagúasu pupé*. – Fecharam aquele túmulo com uma pedra grande. (*Ar.*, *Cat.*, 64v); *piragúasu* – peixão, peixe grande (*Anchieta, Arte*, 13); *Xe tupinambagúasu*. – Eu sou o grande *tupinambá*. (*Anchieta, Poemas*, 114); 2) muito (em quantidade): *I kaúigúasu-pipó xe ramuía Íagúaruna?* – Tem muito *cauim*, porventura, meu avô *Jaguaruna*? (*Anchieta, Teatro*, 60); 3) muito (em intensidade): *Xe kerambugúasu*. – Eu ronco muito. (*Vocabulário na Língua Brasileira*, 11, 108) (*V. tb. -usu.*) (in Navarro, E., *Dicionário de Tupi Antigo*, São Paulo, Editora Global) (no prelo).

- 12) *Piracema*, ‘cardume de peixes’ (p. 95).

Etimologia errada. *Cardume*, em tupi antigo, é **te'ya** (*Vocabulário da Língua Brasileira*, 1, 67). A etimologia de *piracema* é **pirá** + **sema**: saída de peixes (para a desova).

- 13) *Anhangabaú* (vale na cidade de São Paulo) < t. *anháng*, 'gênio mau das matas' + *amba'y*, 'umbaúba, imbaúba'... 'gênio-imbaúba'. (p. 97)

Ora, Anhangabaú provém de **anhanga** + **obá (t)** + 'y: *água da face do Anhanga*, i.e., suas lágrimas ou a água em que o Anhanga lavou o rosto. O Mapa da Capitania de São Vicente, da coleção de José Mindlin, anônimo de 1630, dá a etimologia da palavra, que apresentamos acima. Faltou aqui pesquisa histórica.

- 14) *Baurú* (SP) < língua geral 'mba'è ruru' t. 'mba'è rryru', 'canastra', 'cornucópia' (p.97).

Onde foi buscar Dietrich alguma relação de **mba'è ruru** com cornucópia? Do nome Bauru só há etimologias controvertidas:

"*Sahimos huma hora Itaupaba de cima isto baixio, e logo a Cachoeira de Baurú, que quer dizer que Baú cahio na agoa por ser Cachoeira grande, em que antigamente sempre se perdia canôa, e tem sua sirga por ser baixio por baixo da dita*". (desconhecido [1754], Relação da chegada, que teve a gente de Mato Grosso..., p. 246)

- 15) *Iguatemi* (MS) ...provavelmente < t. *yar*, 'canao', *ygara* na língua brasileira, + *ti*, 'nariz', + *-mi*, 'diminutivo', 'canao de proa pequena' (p.97).

Etimologia de nomes de lugares sem pesquisa histórica é temeridade. Há documentação seiscentista que explica o que tal palavra significa: "(...) *ygatimy*, *Rio de proa ajuda*." (Xeria, Luís de Céspedes, apud Tauxay, *Relatos Monçoeiros*, 100), De **ygara** - canoa + **ti** - proa, ponta + 'y - rio: *rio das canoas emproadas*.

- 16) *Os nobilitados do Império receberam títulos que se referiam a terrenos com nomes “tupis”, como barão de Baependi, também topônimo no MT, < t. mba’e pyndý, ‘coisa limpada’, ‘clareira’... (p. 99)*

Baependi, na verdade, provém de **mba’epin/a** + **‘y:** *rio do baeapina*, coisa tosquiada, homem marinho, monstro marinho que os índios supunham existir:

“*Baéapina — Estes são certo genero de homens marinhos do tamanho de meninos, porque nenhuma diferença têm delles; destes ha muitos, não fazem mal.*” (Pe. Fernão Cardim [1585], 1 – *Do Clima e Terra do Brasil – E de algumas Cousas Notaveis que se Achão assi na Terra como o Mar*, p. 56).

- 17) *É possível que o termo caipira, ‘que vive no interior, pessoa rústica’, tenha a sua origem em t. ka’a i-pyr-a, ‘mato 3ª pessoa-que é perto de – sufixo de caso’, ‘que vive perto do mato’ (p.100).*

Caipira, na verdade, provém de *kopira* – roçado; roçador: *Ereikó kopira resé kó tyma*. – Estiveste no roçado para plantar roça. (Anchieta, *Teatro*, 166)

5. O USO DO TUPI NA CAPITANIA DE SÃO PAULO NO SÉCULO XVII, DE CÂNDIDA BARROS (PP. 141-154)

O estudo desenvolvido pela pesquisadora Cândida Barros é muito relevante, pois permite uma via alternativa aos estudos que tratam da caracterização linguística do ambiente doméstico dos colonos paulistas no século XVII. Lembre-se que Buarque de Holanda, no artigo “*A língua geral em São Paulo*”, de 1945, defendia que o uso da língua tupi no ambien-

te doméstico dos colonos paulistas se devia aos casamentos interétnicos. Marilza de Oliveira, no artigo “*Relevância dos estudos genealógicos para a sócio-história da língua na trilha das bandeiras*”, contrapôs-se a Buarque de Holanda porque, segundo as “fontes notariais relativas às mulheres paulistas do século XVII” (p. 142), os casamentos se davam entre portugueses ou entre descendentes destes nesse período. Por meio do estudo da biografia do jesuíta Belchior Pontes, “língua” (indivíduo bilíngue no Brasil colonial), do estudo de biografias coletivas e também de “dados referentes à região de Belém no período colonial” (p. 150), Barros abriu caminho para a interessante hipótese de que o conhecimento da língua tupi pelos colonos paulistas em ambiente doméstico dava-se mesmo que não houvesse tantos casamentos interétnicos como queria Buarque de Holanda, haja vista que o ambiente familiar não se restringia ao casal e aos seus filhos, mas incluía também “a mulher indígena como serviçal, que mantinha relações próximas com o filho dos colonos desde o nascimento”, já que eram aquelas suas amas de leite.

O ótimo artigo de Barros confirma as palavras de Vieira, citadas erroneamente por Aryon Rodrigues:

É certo que as famílias dos portugueses e índios de São Paulo estão tão ligadas hoje umas às outras, que as mulheres e os filhos se criam mestiça e domesticamente (sic), e língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola (...) (in Rodrigues, A., *Línguas Brasileiras*, 1986, p. 101)

Vieira escreveu, na verdade, que “as mulheres e os filhos se criam mestiça (i.e., mestiça) e domesticamente”. MISTIÇA e não MÍSTICA. Que seria, com efeito, criarem-se as mulheres e os filhos “misticamente”? Barros, assim, no que se refere à ligação doméstica entre famílias de portugueses e de índios, deixou bem documentado o que Vieira afirmou no século XVII.

6. O NHEENGATU ATUAL FALADO NA AMAZÔNIA BRASILEIRA. ESPAÇO COMUNICATIVO, POLÍTICA LINGUÍSTICA E PERSPECTIVA DOS FALANTES, DE MARTINA SCHRADER-KNIFFKI (PP.212-229)

Com o propósito de oferecer um panorama da situação atual do nheengatu, Schrader-Kniffki afirma em seu artigo que ele é falado “quase exclusivamente dentro do círculo familiar” e que “não se encontra presente nas áreas públicas da cidade, não sendo falado nas ruas” (pp. 214-215). Constatção que não corresponde à realidade do município de São Gabriel da Cachoeira, AM, no qual observamos o uso da língua em ambientes públicos como, por exemplo, no mercado municipal.

Logo de início, na seção “Características estruturais do nheengatu atual”, a autora afirma que o nheengatu é definido estruturalmente pelo português. Não menciona a principal influência das características estruturais do nheengatu, o tupi antigo. Afirma ademais que “o sistema de numeração do tupi/ nheengatu é substituído pelo do português” (pp. 218-219). Ora, o sistema de numeração desenvolvido na região do Rio Negro nem ao menos é citado e o sistema de numeração do “tupi/nheengatu” é considerado como sendo o mesmo. Ao pretender “proporcionar uma ideia do nheengatu a partir de um ponto de vista sincrônico” (p.217), ou mesmo por não ter conhecimento satisfatório do tupi antigo, a pesquisadora é levada a inferências errôneas a respeito da formação das características estruturais do nheengatu.

Com vistas a evidenciar os empréstimos do português ao nheengatu, a pesquisadora arrola alguns exemplos coletados por Moore, Facundes e Pires (p. 218) e se propõe a analisá-los. Cita alguns verbos portugueses incorporados no nheengatu, como, por exemplo, *re-morái* e *u-akôteséi*, que a autora traduz, respectivamente, por “eles moram” e “aconteceu”. Temos de lembrar que o morfema número-pessoal *re-* refere-se à segunda pessoa do singular (tu) e não à terceira pessoa do plural (eles). Para esta, teríamos de usar o morfema número-pessoal *u-*, utilizado tanto na terceira pes-

soa do singular como do plural. Para que a forma *u-akōteséi* significasse “aconteceu”, teríamos de empregar a partícula *ana* ou *uana*, após o verbo, que expressa o pretérito em nheengatu.

7. OS BRASIGUAIOS NO BRASIL. ASPECTOS FONÉTICOS, GRAMATICAIS E LEXICAIS, DE WOLF DIETRICH (PP. 167-181)

Em seu artigo, Dietrich considera as migrações de paraguaios somente no século xx, quando, na verdade, desde antes da colonização, os povos de língua guarani já estavam pelo território brasileiro, fato omitido pelo linguista. São esses falantes antigos de guarani que interessaria abordar num livro intitulado “*O Português e o Tupi no Brasil*”, não os ditos *brasiguaios*, cuja presença no livro organizado por Dietrich não faz o mínimo sentido.

O desconhecimento da cultura do povo cuja língua é analisada levou Dietrich a omitir as migrações dos guaranis para as terras brasílicas nos séculos passados, as quais tiveram motivação religiosa. *Yby-marâ-e'yma*, em tupi antigo (ou *yvy-marãe'y*, em guarani) significa a “*a terra sem mal*”, conceito que os jesuítas assimilaram à ideia do paraíso cristão, visto que a Terra Sem Mal era um lugar sem morte, onde a felicidade era plena. No entanto, diferente do paraíso cristão, que se manifestava no plano espiritual, a Terra Sem Mal, segundo os indígenas, possuía uma localização geográfica. Eis um dos principais motivos das emigrações passadas de povos guaranis para as terras brasileiras. A ausência da menção a esse fato nos mostra a falta de conhecimento de história e cultura indígenas por parte de Dietrich em seu artigo. A presença guarani no Brasil não se explica somente pelas migrações ocorridas no século xx como quer o autor.

Entre as etimologias equivocadas dadas pelo autor do referido artigo citamos a de *Curitiba* (< *kuriy tyb-a*, ‘*plantação de pinheiros bravos*, ‘*pinhal*’) (p.172). Ora, o tema nominal *tyb* significa *existência, ocorrência, ajuntamento*, e não *plantação*, como nos diz o linguista alemão. Prova-o

o fato de a construção *i tyb* significar *há, existe*, em tupi antigo. Muitos eram os povos indígenas que possuíam a prática da agricultura mas, com certeza, eles não plantavam pinheiros, como afirma Dietrich...

O linguista deve saber que a língua não é um fenômeno isolado da História. Embora a análise fonética e fonológica num dado recorte “a-histórico” possa ocorrer, a falta de conhecimento da cultura do objeto estudado fatalmente fará o linguista cair em equívocos.

Traduções



TRADUÇÃO DO “*CATÁLOGO DE TODOS OS DIAS SANTOS DE GUARDA E DE JEJUM*”, TEXTO EM TUPI ANTIGO PUBLICADO PELO JESUÍTA ANTÔNIO DE ARAÚJO (1618)

Eduardo de Almeida Navarro¹

0. INTRODUÇÃO

A Contra-Reforma, no século XVI, ao produzir mudanças estruturais no seio da igreja Católica, com o objetivo de enfrentar a ameaça protestante, mantivera a proibição de se verter a Bíblia para línguas vernáculas e para línguas exóticas. Tal iniciativa fora tomada por Lutero. Seus adeptos seguiram tal princípio de colocar ao alcance do vulgo os textos da Sagrada Escritura. Assim, o Concílio de Trento, que se findou no ano de 1563, confirmaria o texto da Bíblia conhecido como *Vulgata* como oficial da Igreja do rito latino. Verter a Bíblia para línguas vernáculas ou exóticas constituía flagrante heresia. O Concílio de Trento, contudo, definiu um corpo doutrinário com as verdades fundamentais da fé cristã, as orações, instruções sobre os sacramentos, os passos mais significativos do Evangelho: o Catecismo Romano. O catecismo do Concílio de Trento, contudo, destinava-se aos párocos e foi escrito em latim.

¹ Professor do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo.

Na verdade, textos em línguas vernáculas e exóticas sobre a doutrina cristã, sermonários, orações já eram vertidos antes mesmo do Concílio de Trento. Após o Concílio, muitos catecismos em línguas modernas foram publicados, sendo destinados a leigos.

No plano linguístico, a relevância das doutrinas cristãs reside no fato de serem elas, em muitos casos, os primeiros textos vertidos nas línguas exóticas americanas, asiáticas e africanas, muitas vezes já no século XVI, ou seja, constituem a literatura mais antiga de que dispõem muitas línguas do mundo.

1. OS CATECISMOS EM TUPI ANTIGO

Dos catecismos em tupi, o primeiro a ser publicado foi o *Catecismo na Língua Brasileira*, do Pe. Antônio de Araújo, o mais longo texto existente naquela língua. Ele foi uma adaptação do catecismo que os jesuítas Marcos Jorge e Inácio Martins publicaram em português em 1602. É sabido, contudo, que o Padre Anchieta já tinha, em 1595, o desiderato de publicar uma doutrina cristã. Tal se depreende da leitura do texto da licença que se encontra na sua *Arte* e que vai assinada por Augustinho Ribeyro, o censor *ad hoc*:

“Vi por mandado de Sua Alteza estes livros de grammatica & Diálogos compostos pelo Padre Ioseph de Anchieta, Provincial que foy da Companhia de Iesu no estado do Brasil...”

Somente em 1618 é impresso todo o conjunto da Doutrina Cristã pelo Pe. Antônio de Araújo. No subtítulo vinha escrito:

Composto a modo de Diálogos por Padres Doctos e bons línguas da Companhia de Jesus.

O *Diálogo da Fé* de Anchieta vinha inserido na obra do Pe. Araújo, com modificações, além de uma *Doutrina Cristã*, que aquele escrevera havia muitas décadas. Contudo, ao inserir textos de Anchieta em sua obra, Araújo modificou-os e acrescentou a ela outros textos que jamais foram traduzidos e analisados.

Em 1686 a obra teve uma segunda edição. Os seguintes dizeres constam de seu frontispício: *Catecismo Brasílico / Composto por Padres Doutos da Companhia de Jesus. / Aperfeiçoado e dado à luz / Pelo Padre António de Araújo / da mesma Companhia / Emendado nesta segunda impressão / Pelo P. Bertholameu de Leam / da mesma Companhia.*

No ano seguinte, 1687, era publicado em Lisboa o *Compendio da Doutrina Cristã na língua portuguesa e brasílica*, do jesuíta João Felipe Bettendorff. Essa é última obra conhecida que foi publicada em tupi antigo. Já evoluía a língua, então, para a língua geral, que dominaria o século XVIII e seria a segunda etapa do processo de desenvolvimento histórico do tupi antigo. Ademais, com o catecismo de Bettendorff, encerra-se o ciclo da literatura tupi produzida por jesuítas. No século XVIII somente vieram ao prelo obras publicadas por missionários doutras ordens religiosas, notadamente franciscanos, e todas elas em língua geral amazônica. Ademais, cumpre lembrar que no século XVIII os jesuítas foram expulsos do Brasil. Com eles encerrava-se momento importante para a história da língua tupi.

2. AS TRADUÇÕES DOS CATECISMOS EM TUPI ANTIGO

Dos catecismos em tupi antigo, somente o de Araújo não foi ainda traduzido completamente. A *Doutrina Cristã* e os *Diálogos da Fé*, compostos por José de Anchieta, receberam integral tradução na década de noventa do século XX, a do jesuíta Armando Cardoso.

Grande parte do texto do Catecismo de Araújo aparece nessas duas obras compostas por Anchieta, confirmando que aquele era uma elaboração coletiva, conforme o que lemos na edição de 1618.

O Catecismo de Araújo recebeu, como vimos, duas edições no período colonial. A segunda edição corrigiu e aperfeiçoou a primeira, conforme se pode ver na sua aprovação de 1685, em que se refere à revisão feita pelo padre Lourenço Cardoso:

Por ordem do Padre Alexandre de Gusmão, Provincial desta Província do Brasil, revi o Catecismo novamente corrigido do antigo, que por defeito da impressão tinha vários erros, assim na verdade dos vocábulos Brasileiros, como nos modos com que se usa deles no estilo de falar, o que tudo vai corrigido com muita curiosidade e diligencia... (grifos nossos)

O texto “*Catálogo de todos os Dias Santos de Guarda e de Jejum*”, que ora traduzimos, não se acha nos textos catequéticos anchietanos nem nos de Bettendorff. Ele constitui uma parte dos antigos catecismos conhecida como hagiológico, santoral ou *flos sanctorum*, ou seja, um livro litúrgico que encerra os textos de celebração do ofício dos santos com festas fixas.

Sua tradução do tupi se faz, assim, pela primeira vez e completa o trabalho feito por Armando Cardoso na década de 1990. Pretendemos, em breve, publicar outros textos de Araújo que jamais foram traduzidos.

Traduziremos o texto mais antigo, de 1618, que aparece corrigido na edição de 1686, da qual nos servimos para cotejo e para transcrição mais correta do texto mais antigo. Certas correções serão feitas sem menção em nota de rodapé, quando o erro for muito evidente. A pontuação também não seguirá a do texto original, por ser esta confusa e insuficiente. O uso do til sobre o *u* e sobre o *i* de algumas palavras não ocorreu por problemas de impressão que geralmente acontecem ao grafá-los.

No final, após a tradução que acompanhará o texto transcrito, apresentaremos as páginas originais da obra, em fac-símile.

JANEIRO

1. Circuncisão do Senhor (dia de Guarda)

Mokôî oioirundyk oito 'ara sykeme, / Ao chegar o oitavo dia²,
Tupã ta'yra o sy suí i 'ar'iré, / após nascer Deus-Filho de sua mãe,
iudeus ekomonhangábo i 'apira mondoki. / segundo o rito dos judeus,
 seu prepúcio cortaram.
Ã tekó a'ere me moreroka: / Eis que era lei, então, batizar:
kué býá IESUS nongi seramo. / puseram como nome dele aquele de
 JESUS.

6. Epifania do Senhor (dia de Guarda)

Opá kó mbó mosapyr mysã 'ara syk'eme, / Quando chegou o décimo
 terceiro dia³
apyabamo o sy rygé suí Tupã ta'yra 'ar'iré, / após nascer Deus-Filho
 como homem do ventre de sua mãe,
mosapyr morubixaba Reis 'iaba / três chefes, chamados *Reis*,
kûarasy sembaba koty suí ouryba'e, / que vêm do lado em que o sol sai
 (i.e., do Oriente),
iasytatá serekoarama resé / pela estrela guardiã
Tupã remimonhanga pysasu pé iaramo / que Deus fez nova como indi-
 cadora do caminho,
i xupé ogueru ietanongabamo itaiúba, sykatã syapûanyba'e, / trouxe-
 ram para ele, como oferendas, ouro, resina dura que cheira bem⁴,

2 Araújo faz aí uma operação matemática: **Mokôî oioirundyk oito** (dois quatro, oito). Os tupis contavam somente até quatro. A partir daí fizeram-se circunlóquios.

3 Mais um circunlóquio para traduzir o número treze: *todas estas mãos e três* (**opá kó mbó mosapyr**).

4 Circunlóquio para traduzir *incenso*.

mirra, mosanga to'ò suí: / mirra, remédio de polpa⁵:
itaíuba morubixaba Reiamo sekó mombeguaba, / o ouro era modo de anúncio de ser ele um chefe, um Rei,
ysykatã-syapûana Tupanamo sekó kuapaba, / a resina dura cheirosa (o incenso) era meio de reconhecer ser ele Deus,
to'ò suí mirra moroesé se'òagûama mombegûaba. / a mirra de polpa era o modo de anunciar que ele morreria pela gente.

20. dia de São Sebastião (dia de Guarda)⁶

São Sebastião 'ara se'òagûera / O dia de São Sebastião, o de sua morte,
Cristãos oïmoeté oïemotupana. / os cristãos honram, fazendo-se dia santo.

Îandé Îara mombé'u-reme, serobîasare'yma potyrôû / Por anunciar Nosso Senhor, os que não acreditavam nele trabalharam em conjunto,
i îybô-î-îybômo, i îukábo / ficando a flechá-lo, matando-o.
Tupã mombé'u sykyié'yma, saûsuba resé se'ôû. / Não temendo anunciar a Deus, por amor a Ele, morreu.

FEVEREIRO

2 Purificação da Bem-aventurada Virgem (dia de Guarda)

Xe pó, xe py, abá pó, i py 'ara o membyragûera kûab'iré, / Quarenta dias após passar o nascimento de seu filho⁷,

5 Mirra é a resina das árvores *Commiphora mallis* e *C. myrrha*, que serve como unguento. Araújo explica no próprio texto a palavra que empregou no texto tupi.

6 As edições de 1618 e 1686 do Catecismo de Araújo não trazem hagiologios iguais. Por exemplo, o de 1686 não apresenta o dia de São Sebastião, certamente porque a devoção a tal santo deixara de ser tão popular como o fora no início do século XVII.

7 Mais um circunlóquio: **Xe pó, xe py, abá pó, i py** (*minhas mãos, meus pés, as mãos de alguém, seus pés*, totalizando quarenta.)

Santa Maria o membyra Iesus rerasó Tupã okype / Santa Maria levou seu filho Jesus para a casa de Deus (i.e., a sinagoga),

Tupã tuba pé i kuabe'enga, iudeus rekomonhangaba rupi. / para apresentá-lo para Deus Pai, segundo a lei dos judeus.

Mokôî pykasu-a'yra i xy ogüerasó ietanongabamo (oporombo'êbo ã sekôû). / Sua mãe levou dois filhotes de pomba como oferenda (eis que ela estava ensinando as pessoas).

24 (Dia do) apóstolo São Matias (de guarda e jejum)

Îesu Cristo remimbo'e São Matias / O discípulo de Jesus Cristo, São Matias,

ybakype Tupã Ta'yra iêupir'iré, / após a subida de Deus Filho para o céu,
São Pedro iru-etá, Apóstolos, / os companheiros de São Pedro, os apóstolos,

Iudas Tupã ta'yra me'engarüera rekobiaramo tári apostoloramo. / como substituto de Judas, o traidor de Deus-Filho, tomaram como apóstolo.

Îandé Îara Îesu Christo raúsuba resé, / Por causa do amor a Jesus Cristo, Nosso Senhor,

i iêpirapûanyme, biá i iúkáu. / por falar ele em defesa dele, mataram-no.

'Ara i pîasaba, iekuakupaba. / Dia de guarda e de jejum.

MARÇO

25. Anunciação à Bem-aventurada Virgem Maria (dia de guarda)

O sy Santa Maria rygé-pe pitangamo Tupã ra'yra nhemonhangüera ri / Por causa da concepção de Deus-Filho como criança no ventre de Santa Maria, sua mãe,

îandé 'areté kó 'ara: i pîasaba iekuakupaba. / este dia é nosso dia de festa: tempo de guarda (dele) e de jejum.

Peïpôusub ymé, ta pe raúsubar Tupã, / Não o rejeiteis para que Deus tenha compaixão de vós,
pe ‘anga pé oikyabo, / entrando para junto de vossas almas,
o sy rygépe o pitanga reropytá iabé, t’opytá pe pupé. / e para que fique dentro de vós como fica com seu estado de bebê no ventre de sua mãe.

(dia da) Paixão de Cristo

N’i aiarôî Êsu Cristo taté é te’ô suí i iepirapûana, / Não parece bem fazer a defesa da morte fora de Jesus Cristo,
Tuba i moingoaba se’ô a’è i aiarô. / mas faz sentido que sua morte fosse o motivo pelo qual seu Pai o fez viver.
Kó somana⁸ pupé îamoasy, / Nesta semana lamentamos
îasapirô Îandé Îara Êsu Cristo, / e pranteamos Nosso Senhor Jesus Cristo,
apyabamo serekoangaîpabypyrano⁹ se’ôagûera. / sua morte como homem tido de vida má.
T’iasapirô bé, / Pranteemo-lo também,
îandé angaîpaba resé se’ôagûera kuapa. / reconhecendo que sua morte foi por causa de nossos pecados.

8 **Somana** – os tupis não dividiam o tempo em dias. Sendo assim, usou-se aqui a palavra portuguesa adaptada.

9 Corrigimos um erro aí. O texto de 1686 não o fez porque seu hagiológico omitiu o dia da Paixão de Cristo.

(dia da) Ressurreição

Kó ‘ara supé Santa Igreja, Tupã remimonhanga, i ‘eû: / Para este dia a Santa Igreja, que Deus fez, diz:

kó ‘ara pupé i poreâusuba suí iepe’a mombegûaba. / “Neste dia há o anúncio do afastamento de sua miséria:

îudeus o îuká ré, oikobeiebyabo / após os judeus o matarem, voltando a viver,

oberab-aysó marane’yma¹⁰ guenopu’am, brilhou formosamente, levantou-se com saúde,

o sy, o boiá-etá moapysyka. / consolando sua mãe e seus discípulos.”

FERIA 2. DEPOIS DAS OITAVAS DE PÁSCOA

(Dia das) alegrias da Virgem Maria

Kó ‘ara îamotupã. Santa Maria, o membyra rekobé iebyragûera resé, sesai¹¹, / Este dia comemoramos. Santa Maria, por seu filho voltar a viver, está alegre.

‘Ara mokôî i momosapysaba pupé gûekobeiebyri¹², / Em dois dias e ao se fazer o terceiro, voltou a viver

i xóú o sy supé oikeábo, / e foi para junto de sua mãe, entrando

kûarasy sosé o poranga kuabe’enga, / e mostrando sua beleza mais que o sol,

i poreâusuboka, i moapysyka. / tirando sua aflição, consolando-a.

¹⁰ No original está **marane’ym**, forma esta mantida pela edição de 1686, mas que julgamos incorreta pois tal palavra é o objeto do verbo, uma forma argumentativa, que não pode, nesse caso, prescindir do sufixo -a.

¹¹ Corrigido o original. Texto eliminado na edição de 1686.

¹² Entre o possessivo reflexivo **o** e uma vogal subsequente ocorre ditongação (*ow*), consignada como *gû* pelos textos seiscentistas.

(Dia) da Ascensão

Xe pó, xe py, amō abá pó, i py 40 ‘ara Îandé Îara

/ Quarenta dias Nosso Senhor

Îesu Cristo rekôû kó ‘ara pupé gûekobé-îebyr’iré, / Jesus Cristo esteve neste mundo após voltar a viver,

o sy, o boiá-etá moapysyka: / consolando sua mãe e seus discípulos:

i pab’iré, ybytyra Olivete seryba’e ‘apira ‘arybo / após acabarem (esses dias), sobre o alto do monte chamado *das Oliveiras*

o sy, o boiá rerasóû, / sua mãe e seus discípulos levou

sobaké suí mbegûé-mbegûé i xóû oîcupi, / e foi subindo bem lentamente diante deles,

o beraporanga rerasóbo ybakype. / indo com seu belo brilho para o céu.

Îepabokaba ‘ara. Piasaba, îekûakupaba, / Dia da partida. A guarda e o jejum

“îiaimombe’u¹³ é irā i îepaboka” e’i¹⁴. / querem dizer que proclamamos sua partida.

Pentecostes (dia de Guarda e Jejum)

Aimombe’u umā kó Tupā ta’yra gûekobé-îebyr’iré ybakype i xoagûera.

/ Eis que já narrei a ida para o céu do filho de Deus após voltar a viver.

Ebapó o soagûera suí Tupā Espírito Santo mboúri. / De lá aonde foi fez vir o Espírito Santo.

Myatā, tekokuaba ogûeru¹⁵, / Trouxe a força e o entendimento,

i boiá îabi’õ supé i me’enga, / dando-os para cada discípulo seu,

“pekûá taba rupi Îesu Cristo porombo’esaba nhe’enga mombegûabo. / e dizendo a eles: *-Ide pelas aldeias para anunciar as palavras e os ensinamentos de Jesus Cristo.*

13 Corrigido pela edição de 1686.

14 Em tupi antigo não existe o discurso indireto.

15 O mesmo que **ogûerur**.

Pe rerobiasara peserok, Anhangá suí i pe'abo, i moíasuka" o'íabo i xupé.
/ *Os que crerem em vós, batizai-os, afastando-os do diabo, lavando-os (na água do batismo)*".

Turagûera moetesabamo, sesé iandé ma'enduaramo, kó 'ara iamoeté. /
Este dia honramos em nossa lembrança dele, em honra de sua vinda.

Pe ioupé bé seiké-potá, peityk pe angaípaba, i moasyabo, seroyrômo;
/ Querendo que ele entre em vós também, lançai fora vossas maldades,
arrendendo-vos delas, detestando-as.

graça semime'enga n'opabi, a'e-mo iandé resé i atarimo¹⁶. / A graça que
ele dá não acaba e ele conosco caminharia.

'Ara i piásaba iekuakupaba. / Dia de guarda e de jejum.

(Dia da) Santíssima Trindade (dia de guarda)

Kó domingo ouryba'e S. Trindade 'ara. / Este domingo que vem é o dia
da Santíssima Trindade.

**Mosapyr abá-ramo sekó Tuba Ta'yra Espírito Santo oiepe Tupã kó 'ara
pupé iamoeté.** / Neste dia comemoramos serem o Pai, o Filho e o Espí-
rito Santo um só Deus em três pessoas.

A'e iandé monhangara t'iaieruré i xupé t'iandé rerasó gorypápe¹⁷ /
Àquele nosso criador peçamos a ele que nos leve ao paraíso,
oioesé iandé moiekosupa. / fazendo-nos regozijar consigo.

Corpus Christi (dia de guarda)

Morabykye'yma kó 'ara iamoeté / Sem trabalhar honramos este dia,
Tupã mongetabo nhôte / orando a Deus somente,
t'iandé ma'enduar Tupã abá-ramo ogûekó pupé / para que nos lembre-
mos de que Deus está como homem.

¹⁶ Na edição de 1686 está escrito **iguárimo**.

¹⁷ Na edição de 1686 está escrito **ogorypápe** (< o + orypápe). Ocorre ditongação aí (v. nota 242).

Oirã o e'õ íanondé, ogûemimbo'e¹⁸ pyri okaruápe, / Antes de sua morte,
no dia que se seguiria, ao comer perto de seus discípulos,
miapé o pópe gûemiiara i moiebyû¹⁹ gûetéramo, o pão que tomou em
suas mãos converteu-o em seu próprio corpo
kauí ogugûyramo. / e o vinho em seu próprio sangue.
'Ara kó tekó aûiesaba / O dia em que estes fatos se consumaram,
putuna íudeus i pysyagûera sekóreme, / por ser a noite em que os ju-
deus o prenderam,
crístãos rorybe'ymano, se'ogûera rapirômo bé. / os crístãos não esta-
vam felizes, pranteando também sua morte.
Nd'e'i te'e ko'yr onhemoaretébo / Por isso mesmo agora, fazendo-se dia
de festa,
ogorybamo Tupãoka pyri²⁰ i pytasagûera resé. / eles estão alegres por
ficar ele junto da igreja.

MAIO

1. (dia) de Filipe e Jacob²¹ apóstolos (dia de guarda)

São Filipe, Santiago kó 'ara i moetepyra. / São Filipe e Santiago são
honrados neste dia.

Kó 'ara nungara pupé rimba'e o mbo'esara Íesu Cristo mombe'u resé /
Num dia semelhante a este, outrora, por anunciarem a Jesus Cristo, seu
mestre,

18 Corrigido pela edição de 1686.

19 Na edição de 1686 está oimoingó.

20 No original, **T. opiri**. Na edição de 1686, **Tupã opyri**, talvez por se considerar “py”
como forma independente de “ri”: **Tupã oka py ri**: ao pé da casa de Deus, i.e., perto
dela.

21 Santiago é composição de Santo Iago (ou Jacob). A forma Tiago provém de um erro
na decomposição da forma *Santiago*: *San+Tiago*.

Tupã rerobiasare'yma seté iukáú, / os que não criam em Deus seus corpos mataram,
i 'anga-te oieoi, tekobé opaba'erame'yma ri oiekosupa, / mas suas almas partiram, rejubilando-se na vida que não acabará,
Tupã resé gûe'ogüera repyramo. / como recompensa de sua morte por causa de Deus.

3. Dia da descoberta da Santa Cruz (dia de guarda)

Cruz Cristo iandé iara moiaragüera iudeus otym erimba'e, / A cruz em que foi pregado Nosso Senhor, o Cristo, os judeus enterraram outrora,
i mima, cristãos i moeté suí. / escondendo-a para não a cultuarem os cristãos.

Santa Helena, Constantino rei sy osekarukar. / Santa Helena, mãe do rei Constantino mandou procurá-la.

Amô iudeu tuiba'e i tymagüera kuabe'engi, / Certo judeu velho mostrou o lugar em que a enterraram,
sesé iandé moiekosupa. / fazendo-nos alcançá-la.

Sesé iandé moiekosupagüera²² resé iandé ma'enduaramo, kó 'ara iamoeté. / Lembrando-nos de a termos alcançado, honramos este dia.

JUNHO

13 Santo Antônio

Santo Antônio iamoeté kó 'ara pupé, morabykye'yma. / Veneramos Santo Antônio neste dia, sem trabalho.

Amô 'ara koba'e nungara pupé rimba'e i 'anga goeté suí osema, / Nalgum dia parecido com este, outrora, sua alma, saindo de seu corpo,
aûnhenhé i xóu ybakype. / imeditamente foi para o céu.

²² Alterado conforme a edição de 1686.

Kó santo o mongetasara oïmoïekosub / Este santo faz alcançar o que roga a ele

i mba'e i kanhembyra koïpó semiaûsu-ïababa²³ supé. / suas coisas perdidas ou seu escravo fugido²⁴.

2o Nascimento de São João Batista (dia de guarda e jejum)

Kó 'ara nungara pupé erimba'e, São João Baptista 'ari o sy Santa Isabel suí, / Num dia parecido a este, São João Baptista nasceu de sua mãe Santa Isabel.

I 'aragûera îamoeté; 'ara i pîasaba îekuakupaba, i moetesabamo. / Comemoramos seu nascimento; dia de guarda e jejum, como modo de honrá-lo.

O sy rygé-pe sekó-reme bé, Tupã i mongaraïbi / Quando estava ele no ventre de sua mãe, Deus o santificou,

tekoangaipabypy moroesé Adam remitykûera pe'abo. / afastando o pecado original, o que Adão lançou na gente.

Nd'e'i te'è ou Îandé Îara renotáramo, i mombegûabo, / Por isso mesmo veio como precursor de Nosso Senhor, anunciando-o,

-Penhemosaku'i, peroyrô pe angaïpaba; / -Preparai-vos, detestai vossos pecados;

ebokûé moropysyroana ruri, e'i erimba'e, Cristo mombegûabo. / *eis que o Salvador veio,* dizia outrora, anunciando a Cristo.

Tekokatu mombegûaramo sekó-reme, / Por ser ele anunciador da vida cristã,

'ara i 'aragûera pîasaba pupé, / no dia de guarda do nascimento dele,

²³ No original está **cemiauçub yabába**.

²⁴ Santo Antônio, no século XVII, não era santo casamenteiro, mas o que fazia achar as coisas perdidas e, até mesmo, os escravos fugidos.

“tatá iapyrasabapé” ‘iaba iamondyk, i moetébo. / acendemos a fogueira chamada *“caminho do salto”*²⁵, louvando-o.

29. Dia de São Pedro e São Paulo (de guarda e jejum)

São Pedro, São Paulo kó ‘ara pupé i moetepyramo sekóú, / Neste dia são louvados São Pedro e São Paulo,

crístãos i mongaraibypyra tekokuapáramo Cristo remieíara, / os que Cristo deixou como chefes dos crístãos batizados.

Oioirumo bé Tupã amotare’ymbara i iúkáu. / Os inimigos de Deus um com o outro também os mataram.

I piásaba iekuakupaba i moetesabamo. / Guarda e jejum como modo de os cultuar.

JULHO

2 Dia da Visitação da Bem-aventurada Virgem Maria (de guarda)

Kó ‘ara nungara pupé / Num dia semelhante a este,

Santa Maria sóu o ykera amō ybá Santa Isabel supa / Santa Maria foi para visitar uma certa prima sua, Santa Isabel.

A’ereme oín umã São João Baptista o sy rygé-pe. / Então já estava São João Batista no ventre de sua mãe.

Oimombe’u umã karaibebé i pyky’yra pé / Já contara o anjo para sua prima

i puru’aramo sekó. que ela estava grávida.

Oín ymã bé Tupã Ta’yra o sy Sancta Maria rygépe. / Já estava também Deus Filho no ventre de sua mãe Santa Maria.

25 Velha tradição que veio da Europa. O dia de São João Batista corresponde ao início do solstício de verão na Europa. Sendo o precursor de Cristo, sua festa acontece seis meses antes do Natal, em que os pagãos comemoravam o solstício de inverno.

O pyky'yra robaítiamo i xoápe, / Encontrando seu primo no lugar aonde foi,

São João o iara Íesu apyabamo i nhemonhanga kuabi, / São João reconheceu que se gerara seu senhor Jesus como homem,
toryba suí omyía, oie'apa²⁶, o iara pé onheme'enga.
 mexendo-se de alegria, torcendo-se, entregando-se ao seu senhor.

25 Dia de Santiago²⁷ Apóstolo (dia de guarda e jejum)

Kó 'ara maratekoabe'yma: i pupé Santiago, / Este dia é sem trabalho: nele Santiago,

Íesus Cristo ry'yra, Apóstolo / apóstolo e primo de Jesus Cristo,
o akanga, ogûekobé me'engi, / deu sua cabeça e sua vida
oieapiti-uká Tupã resé. / fazendo-se assassinar por causa de Deus.

Oioesé se'öagüera resé. / Por sua morte por causa dele
Tupã i moeté-ukari. / Deus mandou honrá-lo.

'Ara i piásaba iekuakupaba. / Dia de guarda e de jejum.

AGOSTO

5 Dedicado a Santa Maria *ad Nives*²⁸

Taba Roma 'iá-pe amô karaíba mosakara rimba'e / Numa cidade chamada Roma um cristão nobre

kunhã-marangatu-membyre'yma semirekó-ramo. / tinha como esposa uma mulher bondosa e sem filhos,

²⁶ O verbo aqui é **ie'ab**.

²⁷ Na edição de 1618 está escrito *Iacob*. Na verdade, *Iacob* é o nome que originou *Iago*, donde *Sant'iago*, ou *São Jacó*.

²⁸ *Nossa Senhora das Neves* ou *Santa Maria Maior* é o título que Santa Maria recebeu, segundo uma tradição cristã, por causa de um milagre por ela obrado na antiga Roma, determinando que um casal rico e que não tinha herdeiros construiu uma igreja em sua homenagem no monte Esquilino. Maria teria aparecido no sonho dos esposos, dizendo que o lugar em que a igreja deveria ser construída apareceria coberto de neve, e isso em pleno verão, o que teria sucedido numa noite de 4 para 5 de agosto.

Oioiabenhé ‘ara rupi Santa Maria Tupã sy moaiúú / Tanto um quanto o outro, ao longo dos dias, importunavam Santa Maria, mãe de Deus,
oú a’yra-rama resé oierurébo, / pedindo por um filho seu,
o mba’è katupabé iarama. / o futuro senhor de todas as suas riquezas.

Oieruré-pytubaramo kúesenhe’y m “re’a” o’iabo, / Estando cansados de pedir desde muito tempo, dizendo: – *Assim seja,*

S. Maria pé “marātepe ang mba’è-katupabé orogüerekó-ne” i ‘eû, / disseram para Santa Maria: – *Mas que faremos com estas muitíssimas riquezas? “oré mbo’è iepé oré rekorama resé.” / -Ensina-nos tu acerca de nosso futuro proceder.*

Putuna amō resé i kerype / Numa certa noite, no sono deles,

“xe reriāra Tupāoka eimonhang” e’i Santa Maria i xupé / disse-lhes Santa Maria: – *Faze uma igreja com meu nome.*

“Kó mosaūsuba xe remimotaramo sekó kuapaba.” / Este sonho é sinal de que é minha vontade.

(Arakubeté a’ereme.) / (O dia estava muito quente, então.)

“Tupāoka upagúama yby / “-A terra em que estará disposta a igreja opá ybytinga ybaka súi o’arybae aso’iüne.” / *todas as neves que caem do céu cobrirão”.*

Kó abá semirekó abé opá o mba’è mombabi / Esse homem e sua esposa acabaram com todos os seus bens,

a’è Tupāoka monhang-uká / mandando fazer aquela igreja.

Ko’yr bé a’è oka a’è cristãos katupabé i moetesabamo: / Agora também aquela casa é lugar de muitíssimos cristãos cultuá-la.

Īandé abé iamoeté kó ‘ara pupé morabykye’y ma, / Nós também a cultuamos neste dia, sem trabalho,

aípó tekoagüera ri iandé ma’enduaramo. / lembrando-nos daqueles fatos passados.

10. São Lourenço Mártir (dia de guarda e jejum)

Tabusu Roma pupé byá²⁹ S. Lourenço / Na grande cidade de Roma, a São Lourenço,

Tupã mombé'u serobiara resé nhé / por causa de sua crença em proclamar a Deus,

moka'e itá iurá 'arybo sesyri / sobre uma grelha de ferro de moquear assaram,

Tupã resé i iukábo. / matando-o por causa de Deus.

I moetébo, n'iaporabyki kó 'ara pupé / Louvando-o, não trabalhamos neste dia,

amô i nungara pupé se'ogûera moetesabamo. / como modo de honrar sua morte num outro (dia) semelhante a ele.

Îekuakuba bé 'ara i piasaba. / Dia de jejum também e de guarda.

15 Assunção da Bem-aventurada Virgem Maria (dia de guarda e jejum)

Kó 'ara îamoeté; i pupè rimba'e / Louvamos este dia; nele, outrora,

Santa Maria o sy Êsu Cristo i 'anga seté abé karaibebé pyterype supiri,

/ Jesus Cristo elevou Santa Maria, sua mãe, sua alma e seu corpo, para o meio dos anjos,

serasóbo ybakype. / levando-a para o céu.

Ebapó ko'yr o gûekoápe / Ali, no lugar em que está agora,

o membyra pé moroesé îeruréu îepi. / a seu filho roga sempre pela gente.

I piasaba 'ara îekûakupaba. / Dia de guarda e de jejum.

24. (Dia de) S. Bartolomeu Apóstolo (de guarda e jejum)

Terobiara i mombé'u resé bé, / Por também anunciar a fé,

serokypyre'yma São Bartolomeu piroki i iukábo. / os pagãos arrancaram a pele de São Bartolomeu, matando-o.

Sesé kó 'ara îamoeté, / Por isso honramos este dia,

29 Byá é uma partícula que expressa indeterminação do sujeito etc.

“-a’è iandé resé Tupã t’òmoma’enduar”, **ia’iabo** / dizendo: -*Que ele faça Deus lembrar-se de nós.*

I piasaba, t’iaiekuakub. / Tempo de guarda, e que jejuemos.

SETEMBRO

8 (Dia) do nascimento da Bem-aventurada Virgem Maria

Kó’ara o sy Sancta Anna suí Santa Maria ‘aragüera. / Este dia é o tempo do nascimento de Santa Maria de sua mãe Santana.

I xy rygépe bé Tupã Ta’yra i pysyrôu o syrama resé. / No ventre de sua mãe também, Deus-Filho a acolheu como sua futura mãe.

Nd’e’i te’è tekokatu amõ resé i mopaneme’yma / Por isso mesmo, não a fez carecer de nenhuma virtude,

saúsupa, i moetesaba. / amando-a, como modo de honrá-la.

Piasaba’ara iekuakupaba. / Dia de guarda e de jejum.

21 (Dia do) apóstolo Mateus (de guarda e jejum)

Terobiara mombe’u posykyie’yma resé, / Por não temer anunciar a fé, **angaipaba São Mateus Íesu Cristo remimbo’e iukáû.** / os pecadores mataram São Mateus, discípulo de Jesus Cristo.

Íaiekuakub i piasaba ‘ara pupé. / Jejuemos, em dia de guarda.

Kó santo o mbo’esara rekopüera / Esse santo a vida de seu mestre **rimba’e oikúatiar, iandébe seia.** / outrora escreveu, deixando-a para nós.

29 dedicado a São Miguel Arcanjo (dia de guarda)

Apyabebé São Miguel kó ‘ara pupé iamoté, / O arcanjo São Miguel honramos neste dia,

ybakype karaibebé marangatuba’e opytaba’epüera rubixaba. / o chefe dos anjos bons que ficaram no céu.

A'è abé opá imongaraibypyra resé i iemosainani. / Ele também de todos os batizados cuida.

O sy suí pitanga 'areme, / Quando uma criança nasce de sua mãe,
amô o iru moingóû serekoaramo. / algum dos seus companheiros põe como seu guardião.

A'è abè abá angaturama re'õneme / Ele também, quando morre um homem bom,

i 'anga ogûerasó Tupã robábo é. / leva sua alma para diante de Deus.

Penheme'eng i xupé, saúsupa, a'è abé ta pe raúsub. / Entregai-vos a ele, amando-o, para que ele também vos ame.

OUTUBRO

28 (Dia dos) apóstolos São Simão e São Judas (de guarda e jejum)

Kó 'ara nungara pupé, Tupã rerobiasare'ymetá / Num dia semelhante a este, os que não criam em Deus

S. Simão, S. Judas Tadeu mokanhemi / desgraçaram São Simão e São Judas Tadeu,

apóstolos, Êsu Cristo remimbo'è, serobiara resé / apóstolos, discípulos de Jesus Cristo, por crerem nele,

i iukábo mokõibé. / matando-os ambos.

Tupã moetébo se'õû. / Louvando a Deus, morreram.

Îandé i moetébo, 'ara se'õagûera piasaba pupé t'iaiekuakub. / Louvando nós a eles, na guarda do dia em que eles morreram, jejuemos.

NOVEMBRO

1 Festa de todos os santos (dia de guarda e jejum)

Marangatuba'è santos ybakype Tupã remieroioeia setá. / Os bem-aventurados e os santos que Deus fez ir consigo para o céu são muitos;

osá 'ara ro'y remierekó papasaba. / ultrapassam o número dos dias que o ano tem.

Emonanamo, i mongaraibypyra rubixaba Papa / Portanto, o Papa, chefe dos cristãos,

kó 'ara rari ipegûasu i moetesabamo. / tomou este dia como modo de cultuá-los à uma.

I pabé supé t'ianheme'eng, / A todos eles nos entreguemos,

a'è iandé resé ieruré potá. / querendo que eles roguem por nós.

'Ara i piásaba, iekuakupaba. / Dia de guarda e jejum.

2 Comemoração de todos os fiéis defuntos

Santa Madre Igreja rerekoara Papa / O chefe da Santa Madre Igreja, o Papa,

kó 'ara oime'eng iandébe / deu-nos este dia

'angüera o angaipaba repymondyke'y^{me} Purgatório pupé osoba'è resé

Tupã mongetasagûama / em que se rogará a Deus pelas almas que vão para o purgatório por não terem resgatado seus pecados.

Sesé bé iame'eng ma'è amô abá-poreaûsuba pé, / Por causa delas também, damos alguma coisa para as pessoas miseráveis.

sesé bé ia-tyby-poi, ma'è amô nonga / por elas também fazemos oferendas às sepulturas, pondo algumas coisas (nelas),

sesé Tupã mongetasara mba'eramo. / como bens dos que rogam a Deus por elas,

missa bé iasa'anguká t'osaûsubar Tupã / missa também mandando celebrar para que se compadeça Deus delas,

i mosema, ogorypápe serasóbo. / fazendo-as sair e levando-as para o paraíso.

A'è abé ebapò gûekoápe ybakype n'oieruré-pytubari / Elas também ali, quando estão no céu, não se cansam de pedir

30 Corrigido pela edição de 1686.

Tupã supé o gûenosemarûera resé. / a Deus pelos que as resgataram.

21. Apresentação da Bem-aventurada Maria (dia de guarda)

Kó 'ara nungara pupé São Joaquim / Num dia semelhante a este, São Joaquim

semirekó Sant' Ana o membyra Maria rerasóu Tupãokype, / levou Santana, sua esposa, e sua filha Maria ao templo,

mosapyr ro'y sykeme, Tupã supé i me'enga, / quando se completaram três anos, oferecendo-a a Deus.

A'epe se'yî kunhã Tupã supé onhemeengyba'e oikóbo. Ali eram muitas as mulheres que se estavam oferecendo a Deus.

Kó Tupãoka pupé Maria kakuabi. / Nesse templo Maria cresceu.

I auié ré é, Tupã i me'engi S. Ioseph pé. / Após estar ela preparada, mesmo, Deus a deu a São José.

Oikuab i marangatu-eté; a'e abé i marangatu. / Conhecia sua muita bondade; ele também era bondoso.

Nd'e'i te'e obyke'yma sesé. / Por isso mesmo não tocou nela.

Tupã serekoara bé kó tekó oïmonhang, / Deus também o fez guardar esse fato,

serekó-uká nhote Îoseph supé. / mandando somente a São José guardá-lo.

Kó 'ara îamoeté, Îandé Îara syrama resé ma'endusabamo. / Este dia honramos, como lembrança da futura mãe de Nosso Senhor.

30. (Dia do) apóstolo Santo André (de guarda e jejum)

Ko'yr nungara 'ara pupé / Num dia como o de agora,

Cristo rekó reronhe'enne'enga resé, / por ficar anunciando a obra de Cristo,

Tupã rerobiasare'yma S. André Apóstolo byá îukaû. / os que não acreditavam em Deus mataram o apóstolo Santo André.

Cruz resé i moári, i îerurésabo é, o mbo'ésara moetébo: / Na cruz o
pregaram a seu pedido, honrando seu Mestre:
ybaté koty o goetymã moiar-ukari, / para o alto suas pernas mandaram
pregar,
'yba koty o akanga. / para baixo, sua cabeça.
Sesé îanhemotupã. / Por ele nos santificamos.
'Ara i piásaba îekûakupaba. / Dia de guarda e de jejum.

DEZEMBRO

8 (dia) da Conceição da Bem-aventurada Virgem Maria
Tesâia pupé kó 'ara îaîmoeté. / Com alegria honramos este dia.
**Sant'Ana o sy rygépe Santa Maria nhemonhangagûera resé îandé
ma'enduaramo.** / Lembramo-nos da concepção de Santa Maria no ven-
tre de sua mãe Sant'Ana.
I 'anga seté pupé i mondepa bé, Tupã i pe'au, / Assim que pôs sua alma
em seu corpo, Deus a preservou,
i pysyrôû tekoangaîpabypy Adão îandé nongaba suí. / livrou-a do pecca-
do original em que Adão nos pôs.
**Nd'e'i te'e o poxye'ymamo, o angaturameteramo, Tupã-Ta'ya syramo o
îe'ò îanoné.** / Por isso mesmo não tinha maldade, era muito santa, antes
de se destinar para mãe de Deus-Filho.

18. (Dia da) expectação do parto da Bem-aventurada Maria (de guarda)
Apyá-serokypyra kó 'ara oîmoeté. / Os índios batizados honram este dia.
S. Maria o membyrá-kakara omo'ãmo'ang. / Santa Maria está pensando
na aproximação de seu parto.
**O membyra Tupã apyabamo gûyagépe onhemonhangyba'e 'arama
osepiaka'ub,** / De seu filho Deus que se gera em seu ventre como homem
deseja ardentemente ver o nascimento,

omoanhé ymã sepyakûama. / já fica ansiosa por vê-lo.

Pe'î iandé bé îaiekuakub îemosako'iabamo / Eia, jejuemos nós também como modo de nos prepararmos,

t'oiké iandé 'anga pupé bé o îoaûsuba me'enga. / para que entre também em nossa alma, dando(-nos) seu amor.

21 (Dia) de São Tomé Apóstolo (guarda e jejum)

Kó 'ara pupé São Tomé re'ogâuera îamoeté, / Neste dia honramos a morte de São Tomé,

apóstolo, Cristo boiá. 'Ara i piásaba, îekuakupaba. / apóstolo e discípulo de Cristo. Dia de guarda e jejum.

Kó santo supé byá "our kó xe yby supa rimba'e" î'eû / Dizem a esse santo: *-Eis que veio para visitar minha terra outrora.*

"Anhé serã iasepiak îaby i pypora" îaba. / *Vemos, com efeito, costumeiramente suas pegadas, é o que se diz.*

Ké suí serã i asabi Índia tapyîtinga retãme. / Daqui talvez ele passou para a Índia, terra dos indianos.

Se'yî ebapó semierokûera Tupã ogûerobiâr. / São muitos ali os que ele batizou e creem em Deus.

Ebapó bé apyaba i îukâû Tupã resé. / Ali também os homens o mataram por causa de Deus.³¹

25 Natal do Senhor (dia de guarda e jejum)

Kó 'ara îamoeté Tupã-etéramo o ekó pupé apyabetéramo Cristo o sy suí i 'aragûera. / Este dia honramos o nascimento de Cristo de sua mãe como verdadeiro homem em sua condição de Deus verdadeiro.

Onhemoarûabo mba'eiare'yma îabé, / Fazendo-se humilde como um pobre,

31 A ideia da vinda de São Tomé à América é o mais importante mito do Brasil colonial. Teve longa dura, chegando até o século XVIII.

ybyrá itá monhangymbyra kupépe / atrás de uma cerca feita de pedras, **so'ò mimbaba roka ogûar gupabamo**.³² / tomou a casa dos animais de criação como sua pousada.

Semiuru rupápe i xy i nongi / Sua mãe o pôs no lugar onde estava a manjedoura deles.

Ybakygûana onhemopotupab i nhemomoreaûsuba repiaka. / Os habitantes do céu admiraram-se, vendo-o humilhar-se.

'Ara i piásaba iekuakupaba. / Dia de guarda e de jejum.

26 (Dia de) Santo Estêvão, protomártir (de guarda)

Kó 'ara iamoeté. I pupé Îudeus itá reropotyrô³³ / Este dia honramos. Nele, os judeus agiram em conjunto, com pedras,

São Estêvão apíá-apíabo, i akanga kábo / ficando a atirar em Santo Estêvão, quebrando sua cabeça,

Îesu Cristo Tupã-Ta'yra mombé'ukatu resé / por louvar a Jesus Cristo, Deus-Filho,

serobiara resé bé. / e por causa de sua fé nele.

Ybakype Cristo Îandé Îara ieuipir'iré / Após subir Cristo Nosso Senhor ao céu,

kó sancto³⁴ **ranhé ypy guguy mo'eukar,** / esse santo, pela primeira vez, fez verter seu sangue,

o Îara Îesu Cristo mombegûabo. / anunciando a seu Senhor Jesus Cristo.

27 (dia) de São João Apóstolo e Evangelista (guarda)

Kó 'ara pupé São João Îesu Cristo ry'yra re'õ. / Neste dia é a morte de São João, primo de Jesus.

Kó Santo opá sekó, i nhe'engûera kûatiari iandébe seíá. / Esse santo todas as suas obras e palavras escreveu, deixando-as para nós.

32 **Gupabamo** = **oû upab-amo** - liter., *como seu lugar de estar deitado*.

33 No original está **reropitirô**, que foi corrigido. O verbo está na voz causativo-comitativa.

34 Corrigido pela edição de 1686.

Se'õagûera îaîkuab³⁵; / Sabemos de sua morte;
se'õmbûera tyby rupaba nd'iaîkuabi³⁶. / não sabemos o lugar em que está
 sua sepultura e seu cadáver.

O gûaûsukatuagûera repyramo / Como recompensa de seu muito amor
 a Ele,

Tupã serasoû seté resebé ybakype, / Deus o levou com seu corpo para
 o céu,

e'î amõ amõ santos i mombegûabo. / disseram outros santos, narrando-o.

Îaimo'eté i 'ara, îaporabykye'yma. / Honramos seu dia, não trabalhando.

28. (Dia dos) Santos Inocentes (de guarda)

Herodes Îudeus rubixaba pitanga mokôi ro'y omoauieba'e, momba-
bukaragûera 'ara îamoeté ko'yr, / Honramos agora o dia em que He-
 rodes, rei dos judeus, mandou acabar com as crianças que completavam
 dois anos,

Îesu Cristo pitanga oiuká-potá tenhé, i kuabe'yma. / querendo matar,
 sem mais, Jesus Cristo criança, não o conhecendo.

Taba Belém pora pitanga, i îamundaba pora abé apitiukari, / Mandou
 trucidar as crianças habitantes da aldeia de Belém e também as habitan-
 tes das vizinhanças dela,

sesebé Îandé Îara moiese'a-potá. / nelas querendo incluir Nosso Senhor.

Sekorama kuapa, Tupã karaibebé mboúri São Îoseph mosaûsuba pupé,
 / Conhecendo suas determinações, Deus fez vir um anjo no sonho de São
 José,

i momorandupa: “-Erasó kunumi i xy abè seroiabapa³⁷ / avisando-o:
-Leva o menino e sua mãe, fugindo com eles

Egípcios seryba'e retãme. / para a terra dos chamados egípcios.

35 Corrigido pela edição de 1686.

36 Corrigido pela edição de 1686.

37 Excluído (**nã iudeus muru'a**), como o fez a edição de 1686.

Ebapó tapeikó, pe íebyragúama resè ixé nde momorandube'yma pukui", / Ali estejai enquanto eu não te informar acerca de vossa futura volta, e'i bé karaibebé i xupé. / disse também o anjo a ele.

BIBLIOGRAFIA

- ANCHIETA, Joseph de, *Diálogo da Fé*. (Organização, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso). Edições Loyola, São Paulo, 1988.
- _____. *Doutrina Cristã, I (Catecismo Brasileiro)* (Edição facsimilar de manuscrito do Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus, n. 29, ms. 1730) (Organização, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso). Edições Loyola, São Paulo, 1993.
- _____. *Doutrina Cristã, II (Doutrina Autógrafa e Confessionário)*. (Edição facsimilar de manuscrito do Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus, n. 29, ms. 1730) (Organização, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso). Edições Loyola, São Paulo, 1993.
- ARAÚJO, Antônio de, *Catecismo na Língua Brasileira no qual se contem a summa da doutrina christã. Com tudo o que pertence aos Mysterios de nossa sancta Fé & bõs costumes*. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618), com apresentação do Pe. A. Lemos Barbosa. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1952.
- _____. *Catecismo Brasileiro da Doutrina Cristã*. Ed. facsimilar da 2ª edição (1686), corrigida por Bartolomeu de Leão. Julius Platzmann., B. G. Teubner, Leipzig, 1898.
- BARROS, Cândida, Entre heterodoxos e ortodoxos: notas sobre catecismos dialogados na Europa e nas colônias no século XVI. In: *Revista de História e Estudos Culturais*. Vol. 5, ano V, nº 4, 2008.

BETTENDORFF, João Filipe, *Compendio da Doutrina Christãa na Língua Portuguesa e Brasilica*. Reimpresso por Frei José Mariano da Conceição Vellozo. Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, Lisboa, 1800.

MONTOYA, Antônio Ruiz de, *Arte de la lengua guarani, ó más bién tupi*. Viena – Paris, 1876.

NAVARRO, Eduardo de A., *Método Moderno de Tupi Antigo – A Língua do Brasil dos Primeiros Séculos*. São Paulo, Editora Global, 2008 (3ª. ed.)

_____. *Dicionário da Língua Brasília – A Língua Índígena Clássica do Brasil*. São Paulo, Editora Global (no prelo).

VOCABULÁRIO NA LÍNGUA BRASÍLICA. (2ª edição revista e confrontada com o Ms. fg. 3144 da Biblioteca Nacional de Lisboa por Carlos Drumond). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Boletim nº 137, Etnografia e Tupi-Guarani, nº 23, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1952.

fol. 3

CATALOGO.
DE TODOS OS
DIAS SANTOS DE GVAR-
da, & de jejum.

IANVARIVS.

1. *Circuncisio Domini. G*

M Ocôy oyò irundic oito àra cic-eme, T. taira oci, çuî y àrirê, iudeos ecômohangâbo ya pira mondôc-i : à tecô âêreme moreroca: quê bià IESVS nong-i cêramo.

6. *Epiphania Domini. G.*

O Pâ combô moçapîr miçã àra cic-eme a piabamo ôci riguê çuî T. taira àrirê, moçapîr Murubixaba Reys, yâba, coaracícê-bâba còti çuî ô urbae, yaçitatã cerecôarama recê T. remimohang piçãçû pê jâramo y xupê, goerú yetanongâbamo, itaju ba, icicãtã cia puâbae, mirra, moçâg too çuî : itajûba

A 3

mur-

Catalogo dos dias de guarda

murubixàba Reyamo cecô mombeguâba ici catácia puâna Tupanamo cecô cuapâba, toô çui Mirra morocê cecô agoama mombeguâba.

20. *S. Sebastiani. G.*

S Sebastião araceô agoera Chriflâos oi-moetê oyemotupâna, yande jara mombeüreme, cerobiaçarema pôtirôu y jibô ijbômo, y iucabo, T. mombeu ciqui jeima, cauçubarecê ceô.

FEBR V A R I V S.

2. *Purificati. B. Virg. G.*

XF pô, xepi, abâ pô, y pi, ara o membira ragoera coabirê, S. Maria o membira IeSVS reraçou T. oc-ipe T. tubape y coabeenga, iudeos recomonhangâba rupi. Moçoy picâçu aira y xi goerâçô yetânongâbamo (oporomboêbo à cecou)

24. *S. Matthia Apostoli. G. I.*

IESV Christo remimboê S. Mathias: igbâcupe T. taira yeupirê, S. Pedro irũ etâ Apof-

de jejum.

4

Apostolos Iudas T. taira meengaroera recobiaramo târi, Apostoloramo, yande jara IESV Christo rauçuba recê y yepira puânme, biâ y iucào. Ara y piaçaba yecoacupâba.

M A R T I V S.

25. *Annunciat. B. M. V. G.*

OCi S. Maria riguêpe pitangamo T. taíta nhemonhangoera ri yande arete coara: y piaçaba yecoacupâba, peipouçubimê, ta perauçubar T. peangape oi quiâbo, oci riguêpe opitanga reropitâ yabê, topitâ pepûpê.

Passionis Christi.

NI ayarô i Iesu Christo tateê teô çui y yepira puana, Tuba y moingoaba ceô aê y ayarô. Cò somana pupê yamoaci, yaçapirô yande jara Iesu Christo a piabamo cecô angai pabepiramo ceô agoera, tiaça pirobê y ânde angai pabà cecê ceô agoera cuâpa.

Resurrectionis.

Cò àra çupê Sancta Igreja, T. remimobê nhângua, yeu: cò àra pupê y poreaucûba

A 4

Catalogo dos dias de guarda

çubaçui yepea mombeguàba:judeos o iucár^ê
oicobê yebiabo obérab aicô marañim goe-
nopuâm,oci,o bojà etâ moapicica.

*FERIA 2. POST OCT. PASCH.**Gaudiorum Virginis Mariae.*

Cò ara yamotupâ: Sancta Maria o mem-
bira recobê yebiragoera recê ceçaiyá,
àramocó y y momo ça piçába pupe goecobê
yebiri,y xou oci çupê oiçueabo coaraci çò-
cê oporanga cuabeenga , y poreauçuboca, y
moapicica.

Ascensionis.

XE pò,xepi.amoabâ pò,y pi 4 o.ara yan-
dejara IESV Christo recou co àra pupe
goecobê yebiriré,oci , obojàeta moapicica:
y pàbiré,ibitira Oliuete ceribae apiraribo o-
ci,obojá reraçou,çobaquê,çui mbeguê, mbe-
guê y xou oyeupi o berâporanga reraçô-
bo-igbacupe,yepabocába ara piaçaba, yeco-
acupába taimóbeu ê irá y yépabòcàci.

Pentecostes. G. I.

AImombeu vmáco T. taira goecobê ye-
biriré igbacupe y xò agoera ebàpó o
çò agoera

Et de jejum.

5

çò agoera çui T. Espirito Sancto mboüri.
Miatâ te cocuàba goerû, y bojà yabiô çupê
y meeuga. Pecoà taba rupi Ieü Christo po-
romboeçába nhênga mombegoàbo, Pere-
robiaçara pecerôc,anhanga çui ypeabo , y
moiaçuca, oyábo,y xupe.Tura agoera moe-
teçabamo,cecê yande maenduaramo , co ara
yamoetê. Peyoupêbê ceiquê potâ, peitic
peangaipába, y moaciábo,ceroirômo ;graça
cemimeenga no pâbi , aêmo yanderece y
atàrimo. Arâ y piaçaba yecoacupaba.

Sanctissima Trinitatis. G.

Cò Domingo oûrbæ S. Trindade àra,
Moça pir abàramo cecô,Tuba,taira,Es-
pirito Sancto oyepe T. co ara pupê yamoetê.
Aê yandemonhangàra tiayerurê yxupê
tiayandereraçô gori pãpeoyoécê yande mo-
iecoçupa.

Corpus Christi. G.

MOrabi quieima cò arâ yaimoetê T.
abàramo goecòpupê oirá oeo-yanondê goe-
mimboê piri ocàruape , mia pè opòpe goemi
iara y moyebi goetêramo,cão y guiguiramo.
Ara

Catalogo dos dias de guarda

Ara cò teco ayeçaba putuna iudeos y picicagoerâmo cecoreme, Christâos roribeimamo, ceô agoera rapirômobe : Deiteê coir onhemoàretebo goribamo, T. opiry y putaçagoera recê.

M A Y V S.

1. *Philippi & Iacob. Apostolor. G.*

S Philipe, S. Tiago cò àra y moetê pira, cò àrà nungará pupê rimbaè ombocçara IESV Christo mombeu recê T. rerobiãçareima cetê iução, y àngate oyeôî tecobê opabae rameimari oyecoçupa T. recê goeô agoera repiramo.

3. *Inuentionis S. Crncis. G.*

Cruz Christo yande jara mojaragoera iudeos otim erimbaè, y mima, Christâos y moetê çui. Sancta Illena Constâtino Rey cî o cecarucâr, amo iudeo tuibaè y timagoera cuàbeeng-i, cecê yandemoyecoçupa : cecê yandemoyecoçubagoera recê yandemaenduaramo còara yamoetê.

Iunius

de jejum.

6

I V N I V S.

13. *S. Antonio.*

S Antonio yamoetê cò àra pupê, morabi quiseima: amo àra cobaenungara pupê rimbae y anga goetê çui ocêma aunhenhe y xou igbâcupe coSancto o mong-etaçara, oimoyecoçub y mbaè y canhemimbira, coi-pocemiauçub yababa çupê.

10. *Natiuitas S. Ioinis Bap. G. I.*

Cò àra nugará pupê rimbaè S. Ioaõ Baptista àri ô ci S. Ifabel çui, y àragoera yamoetê; àra y piaçaba yecoacupaba, y moete çabamo. Ociriguêpe cecoremebe T. y mongaraibi tecoangaipâbipi moroècê Adá remíticoera, peâbo. Deitee oû yandejara renotâramo, y môbegoâbo, Peyemo çacoî, Peroirô peâgaipaba, eboquê moropiciroâna ruri e y rimbaè, Christo mombegoâbo. Tecôcatu mombegoâramo cecoreme, àra y àragoera piaçaba pupê tatà, y piraçaba peyaba, yamondic y moetêbo.

29. *S. S. Petri, & Pauli. G. I.*

S Pedro, S. Paulo cò àra pupê y moete-piramo cecou, Christâos y mongaraibipira

Catalogo dos dias de guarda

pira tecôçua paramo Christo remiejara , oyo irúmôbê T. amota reimbàra y iucào, y piaçãba yecoacupãba, y moeteçabamo.

I V L I V S.

2. *Vifitationis B. M. V. G.*

CO àranungàra pupê S. Maria çou guiquêra amoiba S. Ifabel çupa . aèreme o in vman S. Ioão Baptista ociriguêpe. O imombeu umancàraibebê y pi quira pe y puruàramo cecò. Oin imábê T. taira oci Santa Maria riguêpe. Opiquirra robaitiãmo y xoãpe S. Ioão o jàra IESV apiãbamo y nhemonhangã cuãbi, toriba çui o my yã, oyeãpa, o jàra pe onhemeengã.

25. *S. Iacobi Apostoli G. I.*

CO àra maratecoabeima, y pupê S. Tiago Iesu Christo riira Apostolo o acangã goecòbê meeng-i, oyea pituicã T. recê oyoçê ceò agoera recê T. y moetê vcãri. Ara y piaçãba yecuacupaba.

A V G V S T V S.

5. *Dedic S. Maria ad Nives. G.*

Tãba Roma yã pe amo carãiba moçacãra rimbaè, cunhã marãgatũ membireima cemi-

de jejum.

7

cemitecòramo: oyo yabenhê àra rupi S. Maria T. ci moaju ogoairama recê oyerurébo, ò mbae catupabê jarãma: oyerure pitubãramo, quecenhêim reã oyãbo, S. Maria pê Maratepe ang mbaè catupabê orogoerecõne y eũ, oremboê yepê orerecòràma recê. Putunamorecê y querpe xereriãra T. òca eimnhang. ey S. Maria y xupê; cò moçauçũba xeremimotaramo cecò cuapãba (àracubêrê àereme) Tupã òcupãgõama ibi opã igbi tingã igbaca çui oãribãe açoiũne. Co abã cemirecoabê opã òmbaè mombãbiãê T. ò camonhang vcã: Coirbê ae òca àe Christaos catupabê y moetê çãbamo : yandê abê yamoetê cò àra pupê morabiquieima, ai pò tecò agoerari yandê maenduãramo.

10. *S. Laurent. mart. G. I.*

Tãbũçu Roma pupê biã S. Lourenço T. mombêu, cerobiãra recenhê moçãé itã iurã àribo ceciri T. recê y iucãbo, y moetêbo niãpòràbiquij cò àrapupe, amo y nungãra pupê ceò agoera moetêçãbamo: yecuacubãbãra y piaçãba.

15. *Assumpt B. V. M. G. I.*

Cò àra yamo etê, y pupê rimbaè S. Maria

Catálogo dos dias de guarda

ria òci Iesu Christo, y ágaceté abé caraibèbè pitèripe çupiri ceraçobo igbàcupe ebàpò cóir goe coàpe o membirapè moroècè yerurèo yepi: y piàçaba àra yecuacupàba.

24. *S. Bartholomai Apost. G. I.*

Trerobiàra, y mobeú recebé çeroc-i pi-
reima S. Bertolameu piròçi yucabo, cecè cò àra yamoètè, Aè yande recé T. tomomaenduar, yayàbo, y piàçaba tiayecuacub.

SEPTEMBER.

8. *Natiuitatis B. M. V.*

Cò àra òci Sancta Anna çuí Santa Maria àragoèra y xì riguèpebe T. taira y piciròu oci rama recé Deitè tecocatu amorecè y mopanemeima çauçub: ymoete çaba piàçaba àra yecuacupàba.

21. *Mathei Apost. G. I.*

Trcrob iàra, mombeú pociqui ye eima recé, angaipàba S. Matheus Iesu Christo. remimboe iucào yayecuacub y piàçaba àra pupè Co Sancto o mboeçàra recopuèra rim bae oicoatiar yandebè ceja.

29. De-

de jejum.

8

29. *Dedic. S. Mich. Arch. G.*

APiabèbè S. Miguel co àra pupè yamoètè, Igbàcupe caraibèbè maràgatubàè opitàbaepuèra rubixàba : Aeabè opà Imongaraibipira recè y yemoçainani ocì çui pitanga àrèmè, amo o iru moingou cerecoàramo. Aeabè abà angaturama reoneme, y anga goeraçò T. robàboè. Penhemeeng y xupè, çauçupa, aeabè taperauüb.

OCTOBER.

28. *Simonis, & Iuda Apost. G. I.*

Cò àra nungàra pupè T. rerobiàçare imètã; S. Simão, S. Iudas Tadeo mocanhemi, Apostolos Iesu Christo remimboe, cerobiàra recè y iucàbo mocòibè, T. moetèbo ceò: yandè y moetèbo àra ceò agoera piàçaba pupè tiayecuacub.

NOVEMBER.

1. *Festum omnium Sanctiss. G. I.*

Maràgatubàè Sanctos Igbàcupe T. remierocòya cetã, oçaçà àra roi remierocòpapa çaba. Emonanamo y mongaraibi pira

Catalogo dos dias de guarda

pira rubixába Pa pa cò ára rári yepêgoaçi y moeté çábamo. Y pabê çupê tianhemeeng, aéyanderecê yerure , pota. Ara y piaçába yecuacupaba.

2. *Commemor. omnium fid. Defunctor.*

Santa Madre Igreja rerecoára Papa cò ára oimeeng yandebê angoera o angai pa epì mundic-eime Purgatorio pupê oçobae recê T. monguetaçágoama, cecebê yameeng maêamo abá poreauçuba pe, cecebê yatibi poi maê amo nonga cecê Tupá monguetaçára mbaêramo: Miñabê ya çaaçucá , toçauçubar T. y mocêma, o goripápe ceraçobo. Aê abê eba pò goêcoápe igbácupe no yeruré pitubári T. çupê ogoenocemaroerá recê.

21. *Presentat. B. Maria. G.*

Cò ára nungara pupê S. Ioaquin cemi-recô S. Anna o membira Maria reráçôu T. ôcupe, moçápir roi cic-eme T. çupê y meênga , aêpe ceij cunhá T. cupê onhemeeng baê oicôbo. Cò T. ôca pupê Maria cacuabi, y yauyereê T. y meeng-i S. Ioseph pè, oicuab y marangatu etê: aê abê y marangaru: ndeiteê obi c-eima cecê; T. cerecoarabê cò tecô

de jejum.

9

còtecô oimohang, cerecôucâ nhote Ioseph çupê; còára yamoête yande jara cirâma recê maenduáçabamo.

30. *Andrea Apost. G. I.*

Coir nungára ára pupê Christo recô reronheeng nheenga recê T. rerobiaçareima S. Andre Apostolo biâ jucao; cru Z recê ymoiári, yyerurêçaboê omboêçára moetébo igbatê coti ogoêtimâ moiarucari igbâ coti oâcanga. Cecê yanhemotupá ára ypiaçába yecuacupába.

DECEMBER.

8. *Conceptionis B. M. V. G.*

TEçây ya pupê còára yaimoêtê. S. Anna ociriguêpê S. Maria nhemohanga-goêra recê yandê maenduaramo. Yanga, cêrê pupê ymondêpabê T. ypeão, ypicirouê recô angaipabi pi Adáo yandê nongába çui. Deiteê opoxieimamo oangaturameteramo: T. taira ciramo oicò yanondê.

18. *Expectationis partus B. M. G.*

APiâ cercoc-ipira còára oimoêtê S. Maria omembira cacára omoang moang omem-

Catalogo dos dias de guarda

membira T. âpiábamo Guiguêpê onhemonhang baê ârâma ocepiâcaûb, omoanhe ima cepiâcoâma. Pei yandêbê yayecuâcûbye moçacoyâbamo, toi que yandeanga pupê bèoyoauçûba mcenga.

21. S. Thome Apostol. G. I.

Côâra pupê S. Thome reô agoêra yamoôte Apostolo Christo boyâ âra y piacâba yecuacûpâba. Cò Sancto çupê bia ôur cò xeibi çupa rimbaê yeû: anhê cerâ, yacepiac yabi ypi pôra yâba. Quêçui cerâ i açâbi India Tapyitinga retame cej ebapò cemierôcoêra T. ogoerobiar. Eba pobe apiâba yjuçâo T. recê.

25. Natiuitas Dòmini. G. I.

Côâra yamoète T. etêramo oecô pupê Capiabetêramo Christo oci çui. Yâragoêra. Onhemoaruaôbo, mbaêjareima yabê, ibirâ itâ monhangimbira çupêpe çôô mimbâba rôca ogoar gupâbamo cemiurû rupâpe yxi ynong-i ig bâc-igoâna onhemopotupab ynhemô moreauçûba repiâca. Ara y piacâba, yecuâcupâba.

26. S.

de jejum.

10

26. S. Stephani Protom. G.

Côârayamoetê y pupê Iudeos, itâ rero-pi tirô S. Esteuão apiâ apiâbo yacanga câbo, IESV Christo T. taira mombeû catu-recê cerobiâra recebê: igbacupe Christo, yandejara yeupirirê Sancto ranhê i pi guigui moçucar, ojàra IESV Christo mombegoâbo.

27. S. Ioan. Apost. Euang. G.

Côâra pupê S. Ioão Iesu Christo riira reô. Cò Sancto opâceçô, ynheengoêra coâtiari yandebe cejâ. Ceô agoêra yacuâb, ceô boêra cibi tupâba, ni auçubi. Goauçû catuaguêra repiramo T. ceraçou cetê recebê igbacupe, ey amô amô Sanctos, ymombegoâbo. Yaimoetê oâra yapyrâbiqueima.

28. SS. Innocentium. G.

HERodes Iudeos rubixâba pitanga, mo-coi roi omoauyébaê, mombabucara-goêra âra yamoète coir, IESV Christo pitanga oiucâ potâ retênhê, ycuabeima. Tâba Belem pôra pitanga, yamundâba pôrabê a pitiucari, cecebê yandejâra moye ceapôtâ. Cecôrâma cuâpa T. caraibêbê mbouri S. Ioseph, moçaucûba pupê, ymomorandupâ

B 2

eraçô

Do jejum, & da causa

eraçò cunumí, yxiabè ceroyabápa (ná Iudeos mûruá) Ægyptios ceribaè reráme eba-
pò ta peico, peyebiragoáma recè yxéndè momomorandubeima pucui ; eybè caraíbèbè y xupè.

FICHA TÉCNICA

Formato 16 x 22 cm

Mancha 11,2 x 16,2 cm

Tipologia Caslon

Papel miolo: off-set 75 g/m²

capa: cartão 240 g/m²

Impressão e acabamento Gráfica da FFLCH/USP

Número de páginas 418

Tiragem 200 exemplares