

textos



# A comunidade dos Morros, a mãe enlutada e o herói insepulto em “Camirã, a quinquinau”, de Taunay

*Vagner Camilo*

“Grandes coisas acontecem quando homens e montanhas se encontram.”

(William Blake)

“A visão do cadáver de um filho é *páthos* no mais alto grau [...]”

(Nicole Loraux)

“Se a narrativa desenha o lugar em que se vem inscrever o duplo invertido da bela morte [...] esta perspectiva de uma pessoa reduzida a nada, perdida no horror, é afastada, contudo, no exato momento de sua evocação.”

(Jean-Pierre Vernant)

“

Camirã, a quinquinau: episódio da invasão paraguaia em Mato Grosso” é talvez uma das realizações mais felizes no gênero da narrativa breve (conto ou novela?) do visconde Alfredo d’Escagnolle Taunay, quiçá do Romantismo no Brasil, embora

---

**VAGNER CAMILO** é professor de Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP.

injustamente relegada ao esquecimento pela historiografia oficial.

Revisões posteriores do cânone cuidaram de reabilitar outra narrativa indianista que faz *pendant* com essa em *Histórias brasileiras* (1874): a cativante “Irecê, a guaná”, celebrada por críticos de filiações teóricas tão diversas quanto Antonio Candido e Haroldo de Campos, ambos aproximando-a, sob certos aspectos, à grande realização do indianismo romântico que é *Iracema*. Infelizmente, nada equiparável se verificou no caso da veneranda “Camirã, a quinquinau”, que parece se alimentar, a exemplo do outro conto, de certa vivência e memória do escritor, ainda que de natureza diversa, e possibilitar, como a história da jovem guaná, não a aproximação, mas o confronto significativo com outros momentos da literatura indianista.

Passagens inteiras desta narrativa breve seriam posteriormente transpostas para as *Memórias* do escritor<sup>1</sup>, redigidas entre 1890 e 1899, mas só publicadas em 1948, o que parece bem atestar a veracidade dos dados nela contidos, no tocante à guerra, à paisagem local, às etnias indígenas recolhidas na Serra de Maracaju, à própria descrição da serra, aos eventos nela transcorridos e a algumas personagens secundárias, embora o mesmo não pareça se verificar no caso das principais. Nesse sentido, o conto se alimenta de sucessos contemporâneos, do dado factual observado *in loco* e registrado com riqueza de detalhes, mas não dispensa a recriação literária, deixando entrever

a aliança entre as informações objetivas, a imaginação e o domínio de um repertório de temas e tipos procedente não só do Romantismo, como também da tradição clássica. Interessa-nos, assim, compreender o alcance do tratamento dado pelo escritor a um acontecimento histórico que, embora transcorrido em um contexto regional específico, foi de alcance decisivo para a nação e o(s) país(es) vizinho(s). Importa, ademais, conjecturar sobre o acercamento da narrativa à esfera do mito – abrangendo aqui tanto o greco-romano quanto o judaico-cristão –, que eleva a matéria regional para além do nacional, fundando sua universalidade.

Na verdade, a força e a beleza do conto residem na tensão, que a leitura mais detida busca resgatar, entre essas três dimensões, do regional, nacional e universal. Isso se verifica notadamente na composição dos retratos de Carimã e de seu filho, Pacalalá, no drama que os envolve, bem como na representação da paisagem sul-mato-grossense e da vida comunitária na Serra de Maracaju, durante a invasão paraguaia no distrito de Miranda.

Antes, porém, gostaríamos de situar o conto em relação ao debate historiográfico sobre a polêmica inscrição do conjunto da obra de Taunay na transição de escolas literárias, cuidando, em seguida, do contexto a que reporta o conto, bem como da especificidade de seu indianismo em confronto com os modelos consagrados em circulação.

## O LUGAR HISTÓRICO E ESTÉTICO DO CONTO: ROMANTISMO OU REALISMO?

Costuma-se dizer que a parcela mais significativa da produção de Taunay agrega ao imaginário romântico o produto da

---

1 Algumas passagens do conto também comparecem, de forma mais breve, em outras obras do escritor, indicadas no correr desta análise.

observação direta e sensível. José Veríssimo chegou, de forma polêmica, a ver na obra mais famosa do escritor, *Inocência* (1872), “o primeiro romance realista, no exato sentido do vocábulo, da vida brasileira [...], um romance ressumando a realidade, quase sem esforço de imaginação, nem literatura, mas que a emoção humana da tragédia rústica, de uma simplicidade clássica, idealiza nobremente” (Veríssimo, 1929, p. 318). Ainda em sua apreciação crítica sobre o restante da prosa de ficção de Taunay, dirá o historiador paraense:

“Dons de observação, qualidades de narração e também de composição, apesar de fraqueza e ineficiência da aplicação psicológica e maior simplicidade de estilo, geralmente os soblevam aos romances de Macedo ou Bernardo Guimarães e até, embora menos, aos de Alencar. Nos últimos, era já evidente o influxo do Naturalismo na sua fase extrema. Eram, porém, acaso mais realistas que naturalistas, porque o Realismo estava no fundo do engenho literário de Taunay, como o idealismo no de Alencar” (Veríssimo, 1929, p. 319).

Em *Estudos de literatura brasileira*, Veríssimo fala no Realismo “de temperamento” de Taunay, mas “um temperamento capaz de idealização e sentimento” (Veríssimo, 1977, p. 148).

Para que não se julgue essa discutível aproximação com o Realismo como resultado do sectarismo naturalista do crítico oitocentista, veja que a historiografia e a crítica do século XX seguiram na mesma toada. Por exemplo, José Guilherme Merquior, quando compara o regionalismo do escritor ao de Franklin Távora, registra: “Bem mais rea-

lista [...], no desenho dos caracteres e na armação do diálogo, é *Inocência* (1872) [...]. Esse romancinho, idílio campestre à moda de George Sand, traz o cheiro da terra; a meiga heroína, por mais simplificada que seja a sua psicologia de donzela romântica, aparece integrada sem esforço numa sociedade regional bem particularizada, ressumando cor local” (Merquior, 1977, pp. 99-100).

Antes dele, Heron de Alencar definia o autor de *Inocência* como “escritor de transição entre Romantismo e Realismo”, porém situado mais próximo daquele do que deste, uma vez que a história de amor é “de acentuado sabor romântico”, ao que se junta uma “descrição realista de hábitos e costumes, episódios e cenários da vida sertaneja, até então inédita na nossa literatura” (Alencar, 1986, pp. 282-3).

Posteriormente, ainda sobre *Inocência*, João Luís Lafetá falaria em “arquetipos românticos e observação realista” (Lafetá, 2004, p. 281), alargando o sentido deste último adjetivo para algo como “um método de representação artística da realidade” (Lafetá, 2004, p. 280), independentemente do sentido compreendido pelas balizas cronológicas de escola, o que permitia ao crítico referir-se a Taunay ainda como um romântico, mas um “romântico diferente” (Lafetá, 2004, p. 281), ao que acrescenta:

“A educação francesa recebida em casa, baseada na disciplina da pintura e da música, no amor da observação das paisagens, no culto da beleza natural, somou-se naturalmente à educação pragmática da Escola Militar, do aplicado aluno de Topografia e Geografia, do engenheiro, do engenheiro que ‘sonha coisas claras’. Combinados, estes fatores dotaram-no da objetividade que, mais tar-

de, marcaria suas ideias e sua ação política, e, nos tempos de *Inocência*, lhe permitiria participar do movimento que nos anos 1870 (segundo nota de Lúcia Miguel Pereira) a literatura brasileira começa lentamente a cumprir” (Lafetá, 2004, p. 281).

Nesse sentido, Alfredo Bosi já se mostrara mais moderado:

“[...] Taunay idealiza, mas parcialmente, porque seu interesse real é de ordem pictórica: a cor da paisagem, os costumes, os modismos, que ele observa e frui como típicos. Viajante mais sensual do que apaixonado, incapaz do empenho emotivo de um Alencar, a sua realidade é por isso mesmo mais tangível e mediana. Há quem veja nele um escritor de transição para o Realismo. Não é bem assim. Quando maduro, criticou o Naturalismo” (Bosi, 1989, p. 161).

Antes do autor de *História concisa da literatura brasileira*, Lúcia Miguel Pereira asseverava que algum realismo possível só residiria na formação do ambiente, ao passo que “as figuras humanas” de *Inocência* “ainda pertencem ao convencionalismo romântico, isto é, encarnam cada uma um tipo ideal, com todas as suas características” (Pereira, 1988, p. 44). Essa composição das personagens seria, depois dela, abordada por Antonio Candido de forma bem mais matizada e com diversidade de exemplos para comprovação:

“[...] há tipos copiados fielmente, outros elaborados a partir da sugestão inicial, outros compostos com elementos tomados a mais de um modelo. E isso denota maior complicação do que supunha o próprio Taunay,

ao proclamar a sua fidelidade ao real, porque, em qualquer arte, desde que apareça uma certa tensão criadora, mais importantes que as sugestões da vida (acessíveis a todos) tornam-se a invenção e a deformação, devidas não só às capacidades intelectuais de composição, como às possibilidades afetivas, à memória profunda, ao dinamismo recôndito do inconsciente.

Em *Inocência*, vemos de fato que os tipos acessórios são às vezes ‘fotografados da realidade’ (como diria Sílvio Romero); mas, quando são importantes ou essenciais à narrativa (isto é, quando são personagens), vão se deformando cada vez mais pela necessidade criadora” (Candido, 1981, p. 311).

Foi Antonio Candido ainda quem, não só na análise da galeria das personagens, mas na da unidade de conjunto da obra de Taunay, operou com dualidades que podem ser relevantes para a abordagem de “Camirã, a quiniquinau”, ainda que o crítico não dê sequer notícia do conto. São dualismos como inconsciente e consciente; impressão e lembrança; sensibilidade e bom senso, enfim, que inscrevem o primeiro dos polos na esfera própria do Romantismo, em tensão com outro, que os intérpretes arrolados tendem a aproximar do polêmico veio realista do escritor, embora possa ainda ser persistência (deliberada ou não) de certa herança neoclássica. Nesse sentido, fica a dúvida sobre outra possível dualidade presente no título do capítulo da *Formação da literatura brasileira* dedicado ao romancista: “A sensibilidade e bom senso de Visconde de Taunay”. Seria o “bom senso” possível remissão à carta-resposta polêmica de Antero de Quental, “Bom senso e bom gosto” (1865), marco da Questão Coimbrã, que inaugurou o Realismo

português e que aqui também repercutiu? Ou quem sabe um qualificativo para definir certa herança (neo)clássica, compreendida em termos de verossimilhança, de contenção e de equilíbrio entre razão e emoção?

Trazidas para o âmbito da análise do conto, as considerações de todos esses intérpretes exigiriam mais algumas ponderações. Já se tornara lugar-comum entre estudiosos de Taunay a hipótese aventada por Lafetá, de que o grau de objetividade alcançado pelo escritor é produto de seus talentos artísticos cultivados em casa com pai e avô pintores, e seu amor pela observação da paisagem, somados ao pragmatismo do topógrafo ou engenheiro de campo (que, entretanto, nada tem a ver com o cabralino, como sugere o crítico), registrando *in situ*, a *crayon* e pela escrita as particularidades topográficas, corográficas, hidrográficas, botânicas e mineralógicas mato-grossenses<sup>2</sup>, para onde fora designado em função de suas incumbências na Guerra da Tríplice Aliança.

No que concerne à observação de Lúcia Miguel Pereira, pode-se dizer, em síntese, que a composição do cenário, sem descartar a objetividade das descrições, talvez vivificadas pelo recurso da éfrase (dada a intimidade de Taunay com a retórica e a poética clássicas), não dispensa também uma reconfiguração ou analogia mítica na representação serrana, como se verá no momento oportuno. Quanto às personagens do conto, elas repõem, sem dúvidas, arquétipos românticos, mas combinados com certos traços mais veristas, sobretudo na configuração do herói indígena, ao passo que

Camirã parece-nos mais próxima de certo perfil feminino procedente da Antiguidade clássica, identificado no curso desta análise. As personagens secundárias ganham pouco relevo na trama, à exceção talvez de frei Mariano. Demais personagens aparecem em blocos ou, quando individualizadas pelo nome e particularizadas pela atestada existência histórica, só são aludidas de passagem ou apresentadas em um relato atrelado à contextualização da Guerra da Tríplice Aliança, mas sem vínculo direto com o conflito central do conto. É o caso dos grupos indígenas da região; de figuras históricas como o coronel Francisco Isidoro Resquin, com sua “coluna devastadora” composta “de mais de 5 mil baionetas”, que, “em nome da República do Paraguai, levava inopinadamente a guerra ao seio do Brasil” (Taunay, 2020, p. 118); e de personagens secundárias como “o capitão dos quinquinaus Flávio Botelho” na aldeia do Agachi, “um velho sem prestígio, nem préstimo” (Taunay, 2020, p. 128), que vivia entregue à bebida, mas que acaba encarregado de conduzir mulheres, crianças e velhos pelo porto do Canuto, no Rio Aquidauana, para embrenharem-se na Serra de Maracaju (Taunay, 2020, p. 131). Ou ainda do bravo tenente Antônio João, na colônia de Dourados, “isolado no fundo dos sertões, sentinela perdida da fronteira” (Taunay, 2020, p. 118), cuja trajetória de resistência é depois retomada nas *Memórias* do escritor, além do comandante do corpo de caçadores a cavalo com seu exército de 140 soldados, apenando alguns “paisanos de boa vontade” (Taunay, 2020, p. 121), dentre os quais o mineiro Gabriel Barbosa, fazendeiro perto de Nioaque, que “trocou as vestes de noivo pelo manto da morte” (Taunay, 2020, p. 121) ao enfrentar

---

2 Exemplo de análise mais recente nessa linha é a de Giacomassi (2021, pp. 48-57).

sozinho os paraguaios e do qual restou, no local onde caiu, o “crânio com dois grandes talhos de espada” (Taunay, 2020, p. 121).

Quanto aos que protagonizam o conto – ao que parece, completamente ficcionalizados desde o nome<sup>3</sup> –, a recorrência ao mito, decerto mais no caso de Camirã do que no de Pacalalá, confere-lhes uma densidade dramática ou mesmo trágica, que nada tem a ver com personagens românticas convencionais ou tipificadas, de psicologia rasa, presentes em outros momentos da ficção de Taunay, como querem alguns intérpretes arrolados mais atrás.

Em suma, no conjunto de retratos ficcionais do conto, temos algo mais próximo da tensão criadora identificada por Antonio Candido, formando um todo composto, em que o dado de observação não dispensa o tratamento ficcional, com as convenções herdadas do classicismo, as analogias míticas e certa idealização romântica mais comedida.

No mais, pensando não apenas nas personagens, mas em outros tantos aspectos constitutivos do conto, não se pode esquecer o que alega o próprio narrador (ou autor implícito) ao falar de sua narração, “verídica em quase todos os pontos” (Taunay, 2020, p. 137).

---

3 Não encontramos qualquer referência a tais nomes. Inclusive a composição do nome do herói Pacalalá (notadamente por sua terminação, “-lalá”) parece soar estranha às línguas do tronco ou família tupi-guarani... Quanto a Camirã, sobre a qual também não localizamos qualquer registro, faz lembrar “a arimã” (*kaá-ri-mã*), substantivo que designa o tipo de farinha puba, a massa mole de mandioca; comporta ainda o seguinte significado, relevante para o contexto do conto: “Carima – Tr[ibo] do Paraguai, ao norte de Curuguaty, na cordilheira de Maracayú, e que, segundo [Johann Rudolf] Rengger, são guaranis (apud J. B. Ambrosetti)” (Mansur Guérios, 1948, p. 122).

## O INDIANISMO DE TAUNAY EM PERSPECTIVA

Ao contrário do indianismo romântico, que remonta aos primórdios da Conquista, “Camirã, a quinquinau” ocupa-se, como evidencia o subtítulo, de fatos ligados à história oitocentista nos quais o escritor tomou parte ativa, deixando registros diversos e dos mais valiosos sobre a guerra, ainda quando alferes-aluno da Escola Militar da Praia Vermelha, na qualidade de redator da Comissão de Engenheiros na Expedição de Mato Grosso, responsável pelo envio mensal à corte de relatório sobre os progressos das incumbências expedicionárias: rumos de estradas a percorrer; direções das montanhas; informações relativas às observações mineralógicas e botânicas; indicações sobre correntes de águas... Essa primeira experiência inspirou-lhe o livro de estreia, *Cenas de viagem* (1868), mas há referências ao que lá ele observou e vivenciou em outros tantos livros.

Reportando o acontecimento transcorrido na década anterior, “Camirã, a quinquinau” foi publicado no momento em que o melhor e o mais representativo da tradição romântico-indianista já fora dado à estampa, tanto na poesia quanto na prosa. Afinal, o grosso da produção de Gonçalves Dias data das décadas de 1840 e 1850, ao passo que *O guarani* é de 1857 e *Iracema*, de 1865, primeiro ano do evento bélico que contextualiza o conto de Taunay.

Para situar o momento específico do desenrolar da Guerra da Tríplice Aliança compreendido pelo pano de fundo da narrativa, ele corresponde à ofensiva paraguaia logo depois do aprisionamento, no porto



de Assunção, em novembro de 1864, do barco brasileiro Marquês de Olinda, no qual viajava Frederico Carneiro de Campos, então designado presidente da província de Mato Grosso, para onde ele rumava a fim de assumir seu posto, sem jamais chegar a Cuiabá, por morrer na prisão em terras inimigas. Tratava-se de represália orquestrada por Solano López em razão do envolvimento do Brasil no conflito no Uruguai que pôs fim à guerra e depôs o governo interino de Aguirre, aliado do presidente-mariscal paraguaio. Como ato contínuo, mês e meio depois, López ordenou a invasão de Mato Grosso pelo sul da província brasileira, mais especificamente pelo distrito de Miranda, que acabaria arrasada em 1865.

Para a devida contextualização da narrativa, importa ainda lembrar da presença de perto de 5 mil índios nos aldeamentos fixados no distrito, pertencentes a distintas etnias e assumindo posturas contrárias em face do conflito, conforme registra Doratioto: os “Guaná, Kinikinau e Laiano associaram-se à população branca brasileira; os Terena mantiveram-se equidistantes e os Kadiweus (Guaikuru) atacaram tanto os paraguaios quanto os brasileiros. Fugitivos da invasão paraguaia do distrito de Miranda, precedidos pelos Kinikinau, fizeram acampamentos na chapada da Serra do Maracaju, onde estavam mais ou menos a salvo” (Doratioto, 2002, p. 152). Neste trecho e na sequência, o historiador parafraseia o relato de Taunay nas *Memórias*, na verdade transposto do conto aqui examinado. A passagem do escritor, entretanto, é mais minuciosa ao descrever a composição étnica do distrito em números e localização precisa, bem como

mais matizada ao resumir o alinhamento dos distintos aldeamentos em relação às forças nacionais em conflito, chegando a sustentar, com uma ponta de orgulho pátrio, que nenhuma etnia indígena “congraçou com o invasor”:

“Mais de dez aldeamentos regulares contava o distrito por ocasião da invasão paraguaia. Os terrenos, em número talvez superior a 3 mil indivíduos, estavam estabelecidos no Naxedaxe, a 6 léguas da vila, no Ipegue, a 7,5; e na Aldeia Grande, a 3: os quinquinaus no Agachi, a 7 léguas N. E.; os guanás, no Eponadigo e no Lauiad; os laianos, a meia légua – esses todos da nação Chané. Dos guaicurús, havia aldeamentos no Lalima e perto de Nioaque. Quanto aos cadiuéus, moravam em Amagalobida e Nabileque, também chamado Rio Branco.

Quando ecoou o primeiro tiro naquela vasta zona, cada tribo manifestou as suas tendências particulares. Nenhuma delas, porém, congraçou com o invasor. O ‘castelhano’ era por todas considerado, de longas eras, como inimigo figadal e irreconciliável; umas, contudo, identificaram-se com as desgraças dos *portugueses*<sup>4</sup>; outras se separaram deles; outras, enfim, começaram a hostilizar a gente de um e outro lado.

Guanás, quinquinaus e laianos uniram-se intimamente com a população fugitiva; os terrenos se isolaram, e os cadiuéus assumiram atitude infensa a qualquer branco, ora atacando os paraguaios na linha do Apa,

---

4 *Portugueses e castelhanos* aparecem sempre em itálico na primeira edição (critério não adotado na edição mais recente do conto).

ora assassinando famílias inteiras, como aconteceu com a do infeliz Barbosa, no Bonito” (Taunay, 2020, pp. 127-8).

Essa descrição precisa foi transposta integralmente por Taunay do conto para suas *Memórias* (assim como a história de Barbosa e outros). Sob esse pano de fundo é que se desenvolve, em primeiro plano, o conflito central, envolvendo Camirã e seu filho Pacalalá.

As relações entre pais e filhos não são estranhas ao universo romântico-indianista, como bem sabem os leitores de “I-Juca Pirama”, estilização do épico em miniatura. Essa estilização é compreendida por Paulo Franchetti tanto no plano da forma, com a divisão do poema gonçalvino em dez partes que simulam, de modo condensado, os dez cantos de *Os lusíadas*, quanto no intertexto com *Eneida*, de Virgílio, na passagem em que Eneias abandona Troia carregando o pai nas costas e o filho, do qual nascerá uma civilização nova. Como um Eneias tupi, carregando apenas o pai, porque sem descendência, Juca Pirama é visto, porém, como um herói problemático moderno, herói sentimental, que vive um conflito subjetivo entre dois modelos éticos, quando sobrepõe o amor filial ao código de honra da tradição. Dado esse estatuto, “I-Juca Pirama” quebra a unidimensionalidade do padrão heroico dos demais heróis indianistas gonçalvinos. Mais vazio de história do que Tabira, por exemplo, Juca Pirama é mais dotado de psicologia, e funciona melhor, por isso mesmo, como lugar de atualização de valores éticos conflitantes e de sucessão de emoções (Franchetti, 2008, pp. 1.097-130). No caso da apresentação de Pacalalá, apesar de sua devoção à mãe e de seu

apurado senso de justiça, sobreleva muito mais a ação heroica do que a densidade psicológica da personagem.

No poema gonçalvino, a devoção incondicional do filho ao pai cego e debilitado põe em causa a própria honra do herói tupi, “derradeiro brasão da raça extinta” (Gonçalves Dias, 1957, p. 525), que, no seu estatuto entre épico e trágico, tem de arcar com a pecha de covarde por solicitar aos timbiras, dos quais caiu prisioneiro, ser provisoriamente poupado da morte no ritual antropofágico para socorrer o pai, velho, cego e alquebrado, que o aguardava só, desamparado e apreensivo, na floresta. Ao saber das razões por que o filho não foi digno de ser heroicamente morto, o pai lança uma das mais famosas maldições da literatura brasileira, levando Juca Pirama a precipitar-se para desfazer o equívoco e comprovar sua coragem excepcional ao lançar seu grito de guerra (“Alarma!”) e vencer toda a tribo inimiga, sujeitando-se por fim à morte digna que justificava o destino inscrito em seu nome: “o que há de ser morto e que é digno de ser morto” (Gonçalves Dias, 1957, p. 507). O orgulho paterno com a morte de Juca Pirama, resgatando a fama de bravos guerreiros para si e para seus antepassados tupis, instala-se nas antípodas da dor lancinante que assola Camirã com o destino do filho<sup>5</sup>.

---

5 O contraste do herói do conto com o gonçalvino, em dada medida evidente, foi assinalado num blog on-line dedicado à literatura e à música, por vezes referindo-se equivocadamente ao título “Camirã, a quinquinau” como “Carimã” (decerto pela associação com a massa de mandioca puba, em tupi). Não há identificação clara de autoria. Ver: <https://proporock.blogspot.com/2017/10/carima-quinquinau.html>. A proposta desse confronto entre conto e poema contempla outros aspectos no correr deste ensaio.

Pacalalá, igualmente devotado à mãe e ao seu bem-estar, jamais chega a ter sua honra posta à prova por qualquer equívoco. Essa devoção admirável é recíproca e até desmedida, embora a demonstração de afetos seja sempre contida, não como índole particular da personagem, mas em consonância com os costumes de seu povo, conforme se depreende desta passagem:

“Camirã tinha orgulho em ser mãe daquele filho, orgulho imenso, mas oculto no ádito de sua alma. Não só por índole, como pelos costumes dos seus, nunca deixara transparecer a afeição intensa que sentia por ele, nunca correria ao seu encontro ou o abraçara, quanto mais beijá-lo ou tecer-lhe elogios!

A mais completa reserva cercava o seu amor maternal, repassado, contudo, do mais profundo entusiasmo.

Se havia cabana bem construída, forte, era a dela; se alguém tinha comodidade de vida na aldeia, não excedia a que desfrutava Camirã.

Da roça de seu filho, vinha abundante colheita de abóboras, milho, arroz e feijão; várias galinhas cacarejavam diante de sua porta, e uma vaca com bezerro ao lado dava-lhe pela manhã leite a faltar.

Não havia dia em que Pacalalá voltasse dos seus trabalhos sem trazer para a mãe um cesto de carás ou de raízes de aipim, alguma fruta saborosa ou miolo açucarado da macaúba, que os índios chupam com delícia.

Às vezes a caçada diligente do rapaz fazia aparecer na refeição habitual a delicada carne da jaó, da aracuã, da jacutinga e do inhambu; mas o preço da pólvora e do chumbo tornava raras essas ocasiões.

Quando Pacalalá vinha do roçado, Camirã, sem dizer palavra, tomava os alimentos e corria a prepará-los. Ele tirava as calças que lhe serviam para o giro habitual, embrulhava-se numa julata e ia deitar-se na rede de tiras de couro, a fumar num grande cachimbo de barro” (Taunay, 2020, pp. 129-30).

Na composição do retrato do herói, converge, mais uma vez, o registro verossímil com certo grau de imaginação e idealização, embora para Cilaine Alves Cunha (2020, s/n),

“O retrato do índio Pacalalá forja um herói nem vítima dos brancos europeus nem servo voluntário, antes herói épico dotado da capacidade de resistência, de grandeza moral e intelectual, mas verossímil às condições da região mato-grossense, sem idealismo. A pintura vigorosa do ambiente natural e do cenário bélico prende-se à narrativização da história, à dramatização do luto e à evocação de seres ausentes. A concisão e o vigor pictórico de sua linguagem afastam, previamente, qualquer margem para a expressão dos sentimentos ou para metáforas subjetivas da paisagem natural”.

Mesmo que aparente certo grau de verossimilhança, talvez pela devida inscrição no contexto bélico e regional mato-grossense, o perfil de Pacalalá ainda comporta traços idealizantes.

Atentando, por ora, à composição do retrato do herói quinquinau, percebe-se o quanto Visconde de Taunay permanece adstrito aos atributos cavaleirescos conferidos ao indígena pelos românticos – e mesmo antes deles, por Montaigne. Pa-

calalá é da mesma estirpe de Peri, Poti, Juca Pirama, Tabira e, entre outros tantos, o guerreiro dos *Primeiros cantos* de Gonçalves Dias, todos guiados por uma conduta pautada pela ética cortês e portadores, assim, de qualidades nobilíssimas, como coragem, lealdade, justiça e desprendimento (Souza, 2003, pp. 73-4), condizentes com o estatuto heroico de um mito nacional, capaz de ombrear, assim, qualitativamente, com o colonizador europeu, como já disse Antonio Candido.

Cada um dos atributos cortesês do “valente mancebo”, o “adorado filho” de Camirã, é cuidadosamente evidenciado no conto, com pequenas variações, em alguns casos, que valem a pena destacar. Assim, embora ele próprio não enfatize sua insigne ascendência, como cabeça de sua gente, a exemplo do que faz Juca Pirama (nobre, forte, filho do Norte, descendente da tribo tupi), Pacalalá acaba assumindo a posição central de líder por decisão unânime dos quinquinaus, quando reconhecem a incompetência do capitão Flavio Botelho, a quem caberia chefiá-los, mas sempre entregue à bebida, incapaz de encontrar solução para salvaguardar a “gente do Agachi”:

“A gente do Agachi compreendeu que mais do que nunca, estavam faltos de um chefe, e, por tácito acordo, deixando, contudo, as honras ao legítimo possuidor, trataram de escolher alguém que os soubesse dirigir. Todas as adesões caíram sem discrepância em Pacalalá.

Era o filho de Camirã.

Tinha ele pouco mais de 20 anos; mas era um soberbo índio, cor de cobre vermelho, com feições angulosas, maçãs do

rosto salientes, dentes acerados, olhos pequenos e inteligentes, queixo acentuado e denunciando energia.

Com tão pouca idade, soubera conciliar o respeito dos seus e a amizade dos brancos” (Taunay, 2020, p. 128).

Essa é a primeira aparição de Pacalalá no conto. O vigor juvenil, a beleza física, a vivacidade e a inteligência expressa no olhar, em perfeita consonância com a prontidão e a capacidade de liderança, são evidenciados nos parágrafos seguintes. Dentre os atributos típicos do cavaleiro medieval que serviu de parâmetro para os indianistas românticos, a ênfase aqui recai evidentemente na coragem, mas também na justiça e sobretudo no desprendimento: Pacalalá existe em função das demandas da comunidade, de seu povo, devotando a todos cuidados equiparáveis ao que despende com a mãe.

“Era ele quem tomava a peito as queixas da sua gente nas relações com os moradores de Miranda, quem ia denunciar a frei Mariano as irregularidades dos contratos ou os desmandos que se davam na sua aldeia. Pedia providências num e noutro sentido; indicava-as acertadas e conseguia de vez em quando algum resultado, conforme os interesses dos seus e como era de justiça. Soubera até em várias ocasiões franzir o sobrolho às autoridades da povoação, dispostas sempre a abusar, e, apoiado na boa vontade do frade capuchinho e no seu espírito de retidão, obteve que cessassem para os habitantes de seu aldeamento diversas medidas vexatórias a que estavam sujeitos os índios” (Taunay, 2020, pp. 128-9).

Uma prova exemplar de seu desmedido senso de justiça e desprendimento está no modo como soluciona o impasse entre um quinquinau, já em idade avançada e desamparado, e um juiz de paz. Pacalalá acaba tomando para si o trabalho braçal no lugar do primeiro para sanar a dívida com o segundo e fazer cumprir a letra da lei, beneficiando, assim, a um só tempo, o “avelhentado” índio, o tal juiz (encarnação da lei dos brancos) e, de quebra, a Igreja, por intermédio de seu frei, mas ganhando com isso em prestígio junto aos seus:

“Uma vez Pacalalá teve notícias de que um quinquinau, avelhentado e onerado de família, fizera com o juiz de paz de Miranda um contrato de locação de serviços por dois meses pelo preço de 4 mil réis e mais uma garrafa de aguardente no fim de cada mês. Sem demora partiu para a vila e recorreu a frei Mariano, que se apressou em saber da verdade.

Um papel em regra de acordo mútuo foi-lhe apresentado, e o índio declarou que o lavrara sem sugestões e de muito livre vontade. Não havia recalcitrar.

Então Pacalalá adotou um expediente novo. Propôs a substituição do trabalhador, ficando de pé a letra do contrato.

Era um moço que tomava o lugar do velho e, como o tal juiz de paz não podia fazer negócio melhor, imediatamente aceitou a proposta, com grande aplauso do frade.

Pacalalá, que podia, como costumava, arranjar facilmente trabalho a 500 réis diários, esteve com toda a constância dois meses às ordens do contratante e, sem dúvida alguma, fez serviço triplo ou quádruplo do índio que substituíra.

Findo o tempo convencionado, ele recebeu os 4 mil réis, que deu de esmola para as obras da matriz, e levou as garrafas de aguardente para ofertá-las a Flavio Botelho, cuja filha mais bela lhe havia prendido o coração.

Em todo caso, se perdera dois meses de trabalho, em compensação, o seu prestígio aumentou de um modo extraordinário. – Os *portugueses* – diziam os velhos com aquele sorriso quase imperceptível que os índios têm – não podem com Pacalalá. Eles são velhacos como a jaguatirica, mas Pacalalá é como o lagarto que dá chicotadas sem ser visto” (Taunay, 2020, p. 129).

Pensando na tipologia indígena criada por Alfredo Bosi e, sobretudo, por David Treece, para lidar com as distintas figurações do herói nacional – o indígena como *vítima*, *aliado* ou *rebelde*, em vista de sua relação com o colonizador –, Pacalalá dá o que pensar. Grosso modo, de acordo com essa triagem, o indígena surgiu entre 1835 e 1850 como *vítima* das consequências militares e sociais da Conquista, em uma atitude de franca condenação do processo colonizador. Atitude alimentada, talvez, pelo antilusitanismo que animou as revoltas provinciais da Regência, pleiteando a descentralização do poder, as reformas liberais e as promessas de mudança contra a contínua dominação étnica e de classe. O indianismo gonçalvino ilustra à perfeição essa representação, estabelecendo inclusive conexões explícitas entre um acontecimento e outro, tão distantes no tempo. O poeta maranhense conheceu de perto, em sua província natal, uma dessas revoltas: a Balaiada, sobre a qual escreveu mais de um poema, empregando

imagens apocalípticas similares àquelas com que descreve o trauma da Conquista. Dos poemas sobre o tema, porém, merece destaque “O Morro do Alecrim”, que só apareceu na primeira edição do livro de estreia (*Primeiros cantos*, 1846), sendo, nas edições seguintes, em parte suprimido, em parte desdobrado em dois outros poemas: “Caxias” e “Deprecação”. Na sua versão original, o poema rememora a destruição das comunidades tupis quando da chegada do português numa batalha encenada no morro que dá título ao poema, situado na província natal do poeta. O mesmo morro, que guarda ainda as marcas do sangue derramado pelos indígenas no vermelho da terra – “[...] a rubra cor que aí se enxerga/ é sangue que correu;/ cada pedra que aí jaz encerra a história/ dum bravo que morreu” (Gonçalves Dias, 1846, p. 25) –, seria, séculos depois, palco da Balaiada, mesclando assim, simbolicamente, o sangue dos revoltosos com o dos habitantes originários do território. Os versos suprimidos nas edições seguintes são justamente os que estabelecem essa associação. No contexto político-literário da época, não era mesmo pertinente dar força literária para uma revolta que questionava a centralização do poder e a repressão popular por ele comandada. Afinal, o discurso que se construiu em torno das revoltas regenciais, a começar pelo de Gonçalves de Magalhães sobre a Balaiada, tendia a caracterizá-las como manifestações rebeldes de arruaceiros, que só ocorreram devido à ausência de um monarca no trono. Quem sabe, uma das razões da supressão dos versos fosse a integração crescente do poeta maranhense ao corpo do regime, cooptado pelo poder central, contradição

vivida pelos intelectuais brasileiros, que muitas vezes se viram em uma relação de dependência e favor em relação a um poder central cuja ideologia frequentemente condenavam. Essa dependência, entretanto, não foi suficiente para romper de todo o vínculo de seu pró-indianismo liberal com a cena política em que foi gestado.

Já entre 1850 e 1870, o indígena passava a figurar como *aliado* do branco, muitas vezes à custa do risco ou mesmo do sacrifício de sua própria vida ou de toda sua comunidade, em benefício do conquistador e da criação de uma civilização nos trópicos nos moldes da europeia. Neste caso, o indianismo de Gonçalves de Magalhães e o de José de Alencar são dos mais ilustrativos. Neles, tal aliança parece reverberar, como quer Treece, muito da política de *conciliação* do Segundo Reinado, buscando acomodar novos e velhos interesses, liberais e conservadores, em um momento de esforço concentrado para se alcançar a centralização do Império e a unidade nacional, depois da instabilidade e das tendências separatistas das décadas anteriores. Visando fundamentar teoricamente a articulação entre a imagem do indígena como *aliado* do colonizador e a política de coligações contemporânea de Alencar, o crítico inglês recorre ao estudo de José Honório Rodrigues, *Conciliação e reforma no Brasil: um desafio histórico-cultural* (1982), que lhe permitiu estabelecer a continuidade entre esses dois períodos distantes no tempo (séculos XVI e XIX). Isso porque Rodrigues explica a conciliação do Segundo Reinado não como uma prática restrita ao gabinete Paraná, mas como estratégia recorrente que atravessa nossa história, deitando raízes justamen-

te nos acordos e alianças entre brancos e índios nos primórdios da colonização.

Por fim, de 1870 a 1888, o indígena como *rebelde*, representado em registro mais *verista* ou simplesmente rebaixado, vinha pôr em xeque o modelo idealizado até então (e já desgastado), renunciando, desse modo, a chegada de novos ideais estéticos, políticos e sociais (realismo, republicanismo, abolicionismo). Neste caso, além do rebaixamento grotesco e obscuro do legado gonçalvino nas mãos geniais do Bernardo Guimarães de “O elixir do pajé”, que mete à bulha a ética cortês do indianismo do poeta maranhense, parodiado em minúcia, a imagem do rebelde englobaria também a realidade degradada do indígena de Sousândrade, no “Guesa errante”, como se assiste na dança do “Tatuturema”, que opera também na chave da paródia e do grotesco somados à sátira social e política.

Treece, entretanto, não chega a dar notícia de “Camirã, a quiniquinau”, ignorando por completo a contribuição de Taunay para o indianismo literário. Cronologicamente, o retrato do líder quiniquinau estaria mais próximo da imagem do rebelde, mas o protagonista de Taunay não parece se ajustar tranquilamente a esse enquadramento... Ainda que se trate de um indígena representado em contexto contemporâneo, oitocentista, não há nada de corrompido e degradado no herói quiniquinau como o que vemos no “Guesa errante”, à beira do Solimões, nem Pacalalá se entrega a uma sexualidade desenfreada como o priapismo do “nigromante das matas de Goiás” (Guimarães, 1992, p. 51), de Bernardo Guimarães, sob efeito de um elixir demoníaco. Pacalalá preserva a dignidade e a honra, a ética cortês, em suma,

dos heróis de Gonçalves Dias e Alencar e mesmo Magalhães, embora jamais sujeitado, com os destes dois últimos, ao jogo conciliatório que atravessa nossa história, desde a Conquista à política partidária do Segundo Reinado, conforme se viu com José Honório Rodrigues.

O que poderia haver de rebelde no retrato de Pacalalá, nos termos de Treece, seria sua insubordinação à hierarquia, ao mando e à exploração do trabalho indígena pelo branco – submissão esta pressuposta na concepção do indígena como aliado, como se dá com o autor de *O guarani*, para quem cabe de fato um papel para o índio na construção da nação, desde que reconheça seu lugar de subalternidade. É contra isso que se rebela o herói de Taunay: “– Cuidado com os *portugueses* – dizia ele para os seus quando consultado –, são nossos iguais e não nossos amos. Nesta terra não deve haver duas gentes: uma que mande e outra que trabalhe. Todos devem trabalhar” (Taunay, 2020, p. 130).

Trata-se de uma concepção social igualitária (que se confirma na ordem provisoriamente reinante no planalto da Serra de Maracaju), surpreendente quando posta na boca de um herói concebido por um escritor monarquista, plenamente integrado ao jogo político do Segundo Império. Dentro de um regime social fortemente estratificado e escravocrata, a concepção de um trabalho igualitário soa estranha...

Curiosamente, também Pacalalá, ao mesmo tempo que reivindica essa ordenação mais equitativa e atesta claramente seu antilusitanismo, revela-se fiel súdito do imperador e confere-lhe a capacidade maior de fazer justiça – nisso acompanhando de perto a perspectiva de seu criador:

“Uma vez ameaçou até vir ao Rio de Janeiro apresentar as suas razões de queixa e com isso produziu algum abalo no ânimo de uma das autoridades da vila, tão arbitrária quão subalterna.

– Se nos atormentarem muito, irei até a corte falar com o imperador, que é o capitão grande. Eu sei que ele não quer que os índios sejam maltratados pelos *portugueses*. Já se vê que Pacalalá tinha direito a mais consideração entre os quinquinaus do que qualquer outro. Se não reagia, pelo menos protestava sempre” (Taunay, 2020, pp. 130-1).

Para encerrar o cotejo com o indianismo canônico, cabe comparar a imagem que se tem do papel da Igreja em cada caso. Sem fazer remontar o confronto analítico à épica setecentista, gostaríamos de chamar a atenção, a partir do Romantismo, para a visada crítica de um Gonçalves Dias que durante anos reuniu material bibliográfico com o intuito de escrever uma *História dos jesuítas no Brasil*, infelizmente não levada a termo. Apesar disso, é possível entrever algo dessa visão nas duras críticas que dirigiu aos *Anais históricos do Maranhão*, escritos pelo historiador e administrador colonial português Bernardo Pereira de Berredo e Castro, governador do Maranhão no século XVIII, nos quais o poeta maranhense condena duramente o projeto da colonização lusa pelo processo de aniquilação dos povos indígenas, sem deixar de salientar a ação conivente dos jesuítas no processo de escravização dos índios. Em resposta à polêmica que causaram suas reflexões, publicadas na revista *Guanabara* – a que esteve intimamente ligado –, Gonçalves

Dias reitera as críticas, equiparando os jesuítas a seus compatriotas na cobiça que norteou a empresa colonizadora<sup>6</sup>.

Nisso Gonçalves Dias seguia em perspectiva oposta à de seu contemporâneo indianista Gonçalves de Magalhães, que na *Confederação dos tamoios* constrói a imagem dos jesuítas como “santos homens”, capazes de transcender as contingências da história e, escrutando a vontade divina, dimensionar o papel dos indígenas, dos quais desejavam tão somente o *bem* através da conversão à fé e da civilização dos costumes. Tal visão atesta a filiação de Magalhães à tradição maniqueísta de interpretação da presença da Companhia de Jesus na colônia portuguesa, que se recusa a perceber que os jesuítas eram, na verdade, pragmáticos defensores das políticas duras do império lusitano (Puntoni, 1996, pp. 119-30). É desse ponto de vista que se afasta Gonçalves Dias por completo.

Já no caso de Sousândrade, cujo indianismo remete à ação da Igreja ou de seus representantes no próprio século XIX, como ocorre em Taunay, a visão é das mais depreciativas e condenatórias. Vemos no já citado “Tatuturama”, por exemplo, o papel corrupto assumido pela instituição religiosa e toda sua hierarquia, a começar pelos “Vigários, ébrios saindo do tatuturama”, insultando “sagrados túmulos”, e pelo “missionário barbado/ que vens lá da missão,/ tu não vais à taberna/ que interna/ tens-na em teu coração!” (Sousândrade, 2012, pp. 82 e 86).

---

6 A respeito da polêmica, ver Marques (2010, pp. 93-4).



Em “Camirã, a quinquinau”, a imagem da Igreja é bem outra, graças à atuação louvada não de um jesuíta, mas de um capuchinho, frei Mariano de Bagnaia, figura transposta da história para a ficção, como também comprovam as *Memórias* do escritor. Destaca-se pelo seu empenho incondicional na preservação da igreja de Miranda, que ajudou a construir com seus poucos recursos financeiros, bem como pelo esforço conciliador. A fim de proteger os indígenas locais, aos quais se refere de modo paternalista como “filhos”, busca apaziguar os ânimos belicosos dos paraguaios, além de desempenhar, por outro lado, o papel de mediador entre os primeiros e os ditos “portugueses”. Frei Mariano abandona, entretanto, seu empenho conciliatório ao se deparar com a igreja destruída pelos invasores, contra os quais se volta com tamanha fúria que acaba sendo levado por eles à prisão em Assunção, onde permanece por um longo período.

Taunay enaltece, assim, a atuação do frei e isso não apenas para efeitos de ficção. Em outros momentos de sua obra, mas sobretudo nas *Memórias*<sup>7</sup>, quando o memorialista se reporta mais detidamente à trajetória do capuchinho e a seu trabalho junto às comunidades indígenas, Bagnaia é louvado e chega a ser apresentado no fim, brava ou heroicamente, como vítima dos paraguaios na defesa de seu rebanho, o que lhe trouxe consequências desastrosas para sua saúde.

---

7 A história de frei Mariano de Bagnaia é narrada mais brevemente na abertura de *A retirada da Laguna* (Taunay, 1874, pp. 19-20) e retomada nas *Memórias* nos mesmos termos com que figura no conto, mas acrescida de mais informações (Taunay, 1948, p. 266).

Entretanto, a imagem que a história e a etnografia registram, posteriormente, sobre a atuação do frei revela algo de controverso. Amoroso traz informações sobre a ação catequética anterior do frei capuchinho, à frente da escola do aldeamento Nossa Senhora do Bom Conselho, em Mato Grosso, que funcionou a partir de 1851 e reuniu

“[...] por volta de 3 mil índios Quinquinau convivendo com a população civilizada da fronteira de Albuquerque. Por ser de fronteira, era administrado por um militar, a quem o missionário capuchinho frei Mariano de Bagnaia ficava submetido. A escola e o aldeamento duraram poucos anos; em 1856 registra-se a dispersão de toda a população indígena e o fim do empreendimento. Frei Mariano era figura controvertida, vítima de surtos psicóticos que o levaram, anos mais tarde, a cometer suicídio em pleno campo, em um outro aldeamento, no Paranapanema, São Paulo. Nos poucos anos em que funcionou, a escola do aldeamento Nossa Senhora do Bom Conselho manteve uma banda filarmônica uniformizada, formada por 20 alunos indígenas, que o missionário orgulhosamente apresentava aos visitantes, tocando um rico repertório musical [...]. Apesar da evidente falência do projeto de catequese, Bagnaia fez um balanço positivo de seu trabalho, baseado no fato de que contava então com trabalhadores índios na navegação dos rios: “[...] tenho tirado muito proveito de uma porção deles, que mandei alistar em uma companhia de canoeiros e que há dois anos guarnecem canoas empregadas no transporte de gente e de munições de guerra e de boca” (Amoroso, 1998, p. 109).

Taunay não dá notícia dessa atuação fracassada do capuchinho no aldeamento nas *Memórias*, mas nada registra, também, a respeito dessa autoavaliação orgulhosa que Bagnaia fez de sua própria trajetória. Por outro lado, o memorialista justifica os surtos psicóticos como seqüela dos anos de prisão em Assunção, juntamente com a debilitação física:

“Esteve sempre em rigoroso cárcere e só foi salvo a 12 de agosto de 1869, depois da batalha de Campo Grande. Tinha já as faculdades mentais bastante perturbadas e assim viveu ainda muitos anos, tendo contudo voltado a Mato Grosso e ao distrito de Miranda. Faleceu em 1885.

Os terríveis sofrimentos do cativo vieram a provocar-lhe a demência. Faleceu em Campos Novos do Paranapanema a 20 de julho de 1888 (cf. Frei Fidélio Mota de Primério e Frei Modesto Rezende de Taubaté: *Os missionários capuchinhos no Brasil*, p. 213)” (Taunay, 1948, p. 266).

Respaldado em fonte bibliográfica, os surtos psicóticos associados aos “terríveis sofrimentos” contribuem, assim, para a celebração da imagem do capuchinho como mártir.

## DA PLANÍCIE ARRASADA AO PLANALTO FECUNDO

Assim como o retrato do frei, entre outras personagens secundárias, e a composição étnica das comunidades indígenas, com seus distintos alinhamentos políticos na guerra, foi também transposta para as *Memórias* do escritor a descrição excepcional da Serra de

Maracaju<sup>8</sup> e dos sucessos que aí transcorreram quando da instalação dos refugiados de Miranda e adjacências.

Ao mesmo tempo que uma descrição precisa, no sentido geográfico e histórico, a imagem que emerge da serra não deixa de ser imantada por uma aura simbólica, a que não faltam homologias bíblicas, pelas quais Taunay ajuda a validar teses similares à de Northrop Frye, quando postula, em *The great code*, que o livro sagrado é fonte primeva da literatura ocidental, e à de M. H. Abrams em *Natural supernaturalism*<sup>9</sup>, que trata da secularização de conceitos teológicos promovida pelo Romantismo. Essa homologia não seria exclusiva do indianismo de Taunay, uma vez que ela se verifica entre os nomes mais canônicos dessa vertente romântica, desde as imagens do apocalipse joanino emprestadas por Gonçalves Dias no “Canto do

---

8 A referência à Cordilheira ou Serra de Maracaju e ao refúgio que ela se tornou para as comunidades locais durante a guerra comparece em outras obras além das *Memórias*, ainda em termos próximos aos do conto, só que de forma mais breve. São obras como *A retirada da Laguna* (1871; 1874), as *Narrativas militares* (1878) e *A cidade de Mato-Grosso (antiga Villa-Bella): o rio Guaporé e a sua mais illustre vítima: estudo histórico* (1891). Nas *Memórias*, a retomada do trecho do conto sobre a serra (Taunay, 1943, pp. 270-1), acrescido de outras informações relevantes, resgatadas aqui conforme a necessidade da análise, vem precedida de informação, em nota, sobre a denominação e as delimitações geográficas da cordilheira: “Nos mapas de Mato Grosso esta denominação [Amambaí] é reservada à parte da cordilheira que corre em território brasileiro, sendo a de Maracaju mais particularmente aplicada à paraguaia; mas nas localidades não achei essa distinção e indiferentemente se dizia Serra de Maracaju ou de Amambaí, até muito mais aquele nome do que este” (Taunay, 1943, pp. 262-3).

9 O título do livro de M. H. Abrams (*Supernaturalism natural*) foi emprestado de Carlyle (*Sartor resartus*) para designar uma “tendência geral [...], em diversos graus e modos”, do Romantismo “para naturalizar o sobrenatural e humanizar o divino” (Abrams, 1973, p. 68).

piaga” (Bosi, 1992, p. 185) para descrever a tragédia trazida pelo colonizador mal aportassem as caravelas em nossa costa, até a engenhosa reconstrução alencariana, em *Iracema*, da narrativa bíblica, indo da *queda, traição, sacrifício ao nascimento do redentor*, realizando todos esses eventos de uma só vez, logo no início da história de nossa colonização (Treece, 2008; Camilo, 2007, pp. 177-8).

No conto de Taunay, a disposição topográfica do alto (onde se instalam as comunidades refugiadas), do baixo e seu entorno (dominados pelo inimigo), ainda que factual, já contribui para essa simbolização, embora diga muito pouco sobre seu alcance.

Já de saída, o animismo caro ao imaginário romântico confere à natureza uma predisposição dadivosa que, num gesto solidário para com os “pobres refugiados”, busca ajudá-los com uma colheita não só boa, mas de uma prodigalidade excepcional, que beira mesmo a dimensão do maravilhoso, no sentido do miraculoso:

“Na verdade a terra como que pareceu querer ajudar os pobres refugiados que só de uma boa colheita podiam esperar lenitivo para tantos males. O grão que nela caiu achou-se em breve multiplicado de uma maneira maravilhosa, e todos quantos galgaram a serra e se ocultaram em suas umbrosas dobras tiveram em pouco tempo mantimentos de sobra, muito além das mais exageradas esperanças.

Houve até um branco de Miranda que, plantando meio alqueire de milho, colheu mais de duzentos, e de uma quarta de feijão tirou perto de quarenta alqueires!” (Taunay, 2020, p. 133).

A multiplicação hiperbólica, em ritmo exponencial, é apresentada, entretanto, de modo ambivalente, a um só tempo verista e sobrenatural, como é próprio da mencionada estética de transição de Taunay. Pois a colheita que supera mesmo as “mais exageradas esperanças” é vista como produto, sim, da uberidade do solo local, que garante a vindima em qualquer clareira aberta à custa do esforço do trabalho físico (realizado inclusive por mulheres e crianças), mas é, concomitantemente, comparada ao “maná”, ainda que a produção de sobra dos alimentos na serra contrarie o discurso bíblico que nega o armazenamento<sup>10</sup>: “A uberidade do solo era espantosa. Qualquer clareira no mato, aberta é verdade com muito trabalho e a poder do machado muitas vezes manejado por mãos de mulheres e crianças, tornava-se ponto em que parecia cair o maná do céu” (Taunay, 2020, p. 133).

A evocação do maná nessa passagem, aliás, é a que leva a pensar numa sugestão de homologia bíblica, sustentada por outros aspectos que poderiam ser passíveis de aproximação, como a do exílio ou des-

---

<sup>10</sup> Veja-se, nesse sentido, a paráfrase explicativa que Josefo dá da passagem do *Êxodo* 16, 13ss: “Mas todos foram instruídos igualmente a coletar um *assarón* (palavra que designa uma medida) para cada dia, pois não lhes faltaria aquele alimento, e esta ordem foi dada para que os enfermos não fossem impedidos de obtê-lo caso os mais fortes conseguissem reunir demais com o uso da força. Agora, quem arrecadou mais do que o valor atribuído só passou mal, pois só ficou com o *assarón*, já o reservado para o dia seguinte não lhes serviu de nada, pois o gorgulho estragou-o e tornou-o amargo. Que iguaria divina e inusitada! [...] E os hebreus chamam essa iguaria de *maná*. Pois bem, em hebraico a forma *man* é uma interrogativa, que pergunta: ‘O que é isto?’. E os hebreus que foram liderados por Moisés não paravam de se alegrar com esta iguaria que Deus lhes enviou, e comeram esta comida durante todos os quarenta anos que passaram no deserto” (Josefo, 1997, pp. 136-7).

terro das comunidades locais na Serra de Maracaju e o Êxodo dos israelitas, conforme o segundo livro do Pentateuco, no qual sabemos aparecer a primeira menção ao sagrado alimento. Registra o conto a esse respeito: “Nesse tempo, a gente quinquinou experimentara uma dura prova. Expulsa em princípios do ano de 1865 pelo terror da invasão paraguaia que então assolara repentinamente o distrito de Miranda, havia ela vagado longos meses por matas e agruras antes de poder assentar arraiais ao abrigo do inimigo” (Taunay, 2020, p. 118).

Fica sempre a dúvida sobre o alcance da correlação mítica, se é episódica (quase como uma metáfora banal) ou extensível a outros aspectos constantes do segundo livro bíblico, que possibilitariam mais aproximações – por exemplo, a da Serra de Maracaju com o Monte Sinai, talvez, ou a do próprio estatuto das comunidades reunidas nos “Morros” (como era popularmente referida a serra) com o dos israelitas enquanto povo escolhido<sup>11</sup>. Como nota Frye, sobre a recorrência de referências ao monte bíblico em diferentes contextos da tradição ocidental: “O Monte Sinai sobreveio à destruição dos egípcios, assim como a noite segue o dia. A crise compartilhada proporciona a uma dada comunidade um sentido de compromisso com as suas próprias leis, costumes

e instituições, o sentido de ser um povo escolhido” (Frye, 1988, p. 145).

Sentido que bem se aplica, no que tange às leis, à comunidade quase utópica de Maracaju. É verdade que certas limitações já se deixam logo flagrar, pois, diferentemente do que ocorre no conto, os hebreus não habitaram propriamente o Monte Sinai, cujo acesso ficara restrito a seu líder, nem encontraram aí a profusão de alimentos ofertados miraculosamente pela uberdade do solo. Talvez devido ao nome comum dado tanto ao deserto quanto ao “monte de Deus”, em uma localização nunca precisada devidamente, o Sinai compreendido, de modo estrito, como o monte da manifestação teofânica, em meio a fogo, fumaça e tremor da terra (*Êxodo* 19:16-20), para falar, na “linguagem da kratofania”, do “encontro avassalador com o outro”, é domínio vedado ao povo hebreu, que permanece “ao pé da montanha” (*A Bíblia de Jerusalém*, p. 134). Em antecipação à teofania, Moisés, inclusive, é instruído por Deus a estabelecer

“[...] limites para o povo ao redor, dizendo: ‘Tenha cuidado para não subir a montanha ou tocar na borda dela. Qualquer um que tocar na montanha será morto’ (*Êxodo* 19:12). O princípio de proteção do sagrado em relação ao profano é óbvio. O povo de Israel ficou impressionado, experimentando [...] sua *maiestas*, a que pedia que ele ficasse longe da montanha e permitisse que Moisés atuasse como seu mediador durante oráculos futuros (*Êxodo* 20:18-20)” (Hoffmeier, 2005, p. 113).

A crer no comentário de Josefo, não era permitido, nos verdes campos do Monte Sinai, sequer o repasto do rebanho, justamente

---

11 Não de modo diferente fizera Gonçalves Dias em outro poema emblemático do indianismo romântico, constante apenas da edição original dos *Primeiros cantos*, ao aproximar explicitamente do Sinai o Morro do Alecrim, em sua província natal (cf. Gonçalves Dias, 1846, pp. 24-9). Morro que fora palco da dizimação da população tupi nos primórdios da Conquista e, séculos depois, do massacre dos balaies pela força repressiva do Estado imperial, comandada por aquele que viria a ser, depois de condecorado, o Duque de Caxias. A representação sacrificial serve de contraponto à dos Morros.

porque território circunscrito ao divino: “E algum tempo depois levou o gado para passar no Sinai, o mais elevado dos montes da região e com as melhores pastagens, visto que ali crescia uma erva excelente que não tinha sido comida antes pelo gado por causa da fama de aí ser a morada de Deus, e os pastores jamais ousaram pisar nela” (Josefo, 1997, Livro II, 264, p. 117).

Se considerarmos, por fim, o Monte Sinai como o domínio da promulgação da lei, dos mandamentos, vemos que o conto se afasta ainda mais do arquétipo bíblico. Somos obrigados, entretanto, a levar em conta o que registram as notas d’*A Bíblia de Jerusalém*, além dos exegetas bíblicos, sobre o enxerto do Decálogo, coração da lei mosaica, na sequência da teofania de Yahweh no monte. A versão final que aí aparece, em *Êxodo* 20, não corresponde ao que devia ter sido “sua forma primitiva, que se pode fazer remontar ao tempo mosaico” e que corresponderia, decerto, a “uma sequência de dez fórmulas breves” (*A Bíblia de Jerusalém*, 1995, p. 134, nota 1). Mesmo sobre o desdobramento no Código da Aliança, constante logo da sequência do livro do *Êxodo*, registra-se em nota:

“O Código da Aliança (20, 22-23, 33) é assim chamado pelos modernos segundo 24, 7, mas este texto diz respeito ao Decálogo. Esta coletânea de leis e costumes não foi promulgada no Sinai: suas prescrições supõem uma coletividade já sedentária e agrícola. Ele data dos primeiros tempos da instalação em Canaã, antes da monarquia. Por aplicar o espírito dos mandamentos do Decálogo, foi considerado a carta magna da Aliança do Sinai, e por essa razão in-

serido aqui, na sequência do Decálogo” (Hoffmeier, 2005, p. 135c)<sup>12</sup>.

Talvez o modelo de assentamento israelita em Canaã, terra de fartura, associado à vida sedentária e ao regime agrícola, tivesse mais a ver com o que se conformou em Maracaju como terra prometida, ainda que não fosse montanhosa. Seja como for, num caso como no outro, o fato é que a analogia bíblica deixa de existir, uma vez que a comunidade implantada nos Morros dispensou a imposição de qualquer legislação, ainda mais de caráter punitivo, como se verá a seguir.

Para tanto, importa notar que os povos estabelecidos na serra mato-grossense não se limitam aos originários, pois logo a eles se misturam outros tantos, inclusive brancos, formando aquilo que o narrador denomina de “colônia brasileira”:

“Também não tardou muito que toda a colônia brasileira aí estabelecida de mistura com índios quinquinaus, guanás, terenos e laianos gozasse de bastantes recursos para considerar de ânimo mais calmo as desgraças que acabavam de sofrer, e poder com paciência esperar pelo final da guerra que os paraguaios tão imprevista quão deslealmente haviam encetado.

Nos diversos lugares da serra em que havia moradores e que tomaram o nome de acampamentos, construíram-se ranchos vastos e cômodos, e pouco e pouco regularizou-se o modo de viver.

Para aumentar até aquela repentina prosperidade, veio um casal de galinhas, trazido com

---

12 Para uma discussão exaustiva sobre Moisés e a lei e sobre a Legislação do Sinai, ver o cap. 8 de Hoffmeier (2005, pp. 177-92).

muita cautela de Miranda por um índio, que lá se introduziu à noite, dar uma produção vigorosa e em tão grande número que, ano e meio depois, contavam-se alguns possuidores de centenas de cabeças de criação. Nos Morros – assim se ficou chamando o lugar – a boa paz presidiu as relações de todos e, em honra ao espírito da população de Mato Grosso, pode se afirmar que nenhuma cena de violência, durante todo o tempo de exílio, lembrou que havia totalmente desaparecido o império das leis e a proteção das autoridades.

Os índios, em número décuplo dos brancos, e que podiam, como receram a princípio muitos, libertar-se com estrondo da tutela em que haviam vivido, se ficaram um pouco mais altanados e independentes, nem por isso praticaram desmandos nem se aproveitaram das ocasiões para reações às vezes justificadas.

Entretanto, a nomeada da fartura existente nos Morros ia atraindo para lá os fugidos do distrito, de modo que em fins de 1865 estavam eles quase todos reunidos na chapada da Serra de Maracaju” (Taunay, 2020, pp. 133-4).

Há mais de um aspecto a se observar nesse excerto longo sobre a Serra de Maracaju e que não concerne propriamente à homologia bíblica. Cremos que o ponto de destaque diz respeito ao modo de vida regularizado na serra com a distribuição dos exilados pelos acampamentos e a construção de “ranchos vastos e cômodos”. À prodigalidade de alimentos e agora também dos espaços, para morar e plantar, passa a vigorar nos Morros uma forma admirável de organização comunitária, tão pacífica, solidária e justa que dispensa a própria

lei, como instância reguladora, repressiva ou punitiva, quase como uma reação comum à violência e à espoliação trazidas pelos paraguaios ao distrito de Miranda. Acolhendo, por fim, praticamente todos os moradores do distrito, fossem brancos ou das distintas etnias indígenas locais, são estes últimos, tendo à frente os quiniquinaus, todavia, que fundam, de forma espontânea e tácita, essa nova espécie de *contrato social*, para falar em termos rousseauianos, na qual eles se mostram, de forma estrondosa, livres de qualquer tutela. Em suma, uma ordem social plenamente integrada a uma natureza pródiga e regida pela igualdade, liberdade, justiça e paz, “em honra ao espírito da população de Mato Grosso”. Ao contrário do branco quando da Conquista, os indígenas, embora em número dez vezes maior nos Morros, não se valem das estratégias de força, violência, espoliação e, no limite, extermínio empregadas pelos colonizadores para a tomada de posse do território. Na chapada da Serra de Maracaju refaz-se, em menor escala (vale dizer, regional), essa posse territorial em novas bases. Taunay reativa aqui algo do dispositivo edênico mobilizado na época da Conquista da América e examinado em detalhe por Sérgio Buarque de Holanda em *Visões do Paraíso*. Daí talvez por que do emprego pelo escritor de termos ligados muito mais à fase inaugural da Conquista, como colônia brasileira, castelhanos e portugueses em contexto muito posterior, pós-Independência.

A configuração comunitária suscitou atrás a lembrança de Rousseau por mais de uma razão, a começar, é claro, pela importância que seu pensamento assumiu na conformação do imaginário romântico, do qual Taunay

ainda continuou a ser tributário. Não se pode esquecer, também, certa vulgarização da filosofia política do autor do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e *Do contrato social*, que se assenta em um modelo comunitário ideal associado ao mito do nobre ou “bom selvagem”, fazendo ainda derivar daí algo próximo a um “comunismo primitivo”. Ainda que o *Discurso* veja na propriedade privada a fonte de todo o mal e toda desigualdade, não chega a defender expressamente sua supressão. Nem Rousseau concebe o “comunismo primitivo” de modo explícito ou deliberado, como se faria depois, notadamente em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), em que Engels propõe duas fases para esse regime: a da sociedade “selvagem” (caçadores-coletores) que carecia de superestrutura permanente e tinha relações estreitas com o mundo natural; e a da fase “bárbara”, que mantinha uma superestrutura, tal a das antigas populações germânicas além das fronteiras do Império Romano e a dos povos indígenas da América do Norte, igualitária e matrilinear, antes da colonização pelos europeus. Para não nos estendermos mais, o filósofo de Genebra, em síntese,

“[...] não propõe a *supressão* da propriedade privada ou sua *socialização*, embora o tratamento contido no *Discurso* – onde a propriedade privada é apontada como a causa primeira da desigualdade – pudesse fazer supor a adoção desse caminho. Ainda que tenha sido possível a construção de propostas socialistas ou comunistas a partir da teoria de Rousseau, baseando-se tanto em sua crítica do presente quanto em sua utopia igualitária – basta pensar em Babeuf e Louis Blanc –, não existe em sua obra ne-

nhum traço de socialismo ou de coletivismo no que diz respeito à questão da propriedade. Parece-lhe possível alcançar um ponto ótimo de igualdade material, pelo menos o suficiente para assegurar a emergência da vontade geral, através da limitação do excesso de propriedade, com a consequente manutenção de uma relativa igualdade de riquezas” (Coutinho, 1996, p. 24).

Há no conto algo desse “ponto ótimo de igualdade material”, capaz de “assegurar a emergência da vontade geral”, ainda que a perspectiva adotada nada tenha a ver propriamente com a de “pequenos camponeses e artesãos independentes, cujas condições materiais de vida [...] estavam sendo destruídas pelo desenvolvimento capitalista [...]” (Coutinho, 1996, p. 24), segundo supõe Coutinho no caso de Rousseau. Estamos talvez mais próximos, com os habitantes da chapada da Serra de Maracaju, dos caçadores-coletores. Pelo menos no início, quando da chegada à serra.

Sem falar no histórico de contatos pessoais da família Taunay com Rousseau, que pode ser dado meramente circunstancial<sup>13</sup>, não se pode esquecer também as menções

---

13 Sabe-se que o avô do escritor, Nicolas Antoine Taunay – já pintor renomado na França quando veio para o Brasil, a convite do Marquês de Marialva, como integrante da Missão Artística Francesa em 1816, tornando-se pensionista de D. João VI e membro da Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios, futura Academia Imperial de Belas Artes –, refugiara-se com a esposa em Montmorency, durante o período do Terror da Revolução Francesa, na casa que pertenceu a Rousseau, a quem conheceu pessoalmente e admirou por toda a vida. Nessa casa, que Nicolas Taunay veio a adquirir depois, nasceu o filho, Félix Émile Taunay, segundo Barão de Taunay, pai do nosso escritor visconde. Como dissemos, esses contatos de família podem ser meramente circunstanciais, sem influência direta sobre o pensamento do escritor, embora a admiração dos antepassados pelo filósofo suíço talvez tenha contribuído para sua formação intelectual.

às ideias do filósofo genebrês presentes em passagens de textos e em paratextos dos livros de Taunay, fornecendo, por exemplo, uma das epígrafes de abertura de *Inocência*, que, embora concernente ao indivíduo isolado e não a uma comunidade, não deixa de tratar de um asilo na natureza que possibilitasse o refúgio contra a mão do homem, a servidão e a dominação: “Então com passo tranquilo metia-me eu por algum recanto da floresta, algum lugar deserto, onde nada me indicasse a mão do homem, me denunciasse a servidão e o domínio; asilo em que pudesse crer ter primeiro entrado, onde nenhum importuno viesse interpor-se entre mim e a natureza” (J.-J. Rousseau, *O encanto da solidão*)<sup>14</sup>. Lembre-se, ainda, a passagem que mais interessa de suas *Memórias*, na qual se refere justamente aos Morros, celebrados como espaço da mais plena vivência do escritor, na abertura do capítulo XXXIII – aliás, das melhores páginas literárias do livro, a que não falta a inspiração colhida na *Vida de Henry Brulard*, de Stendhal, ao se voltar ao leitor:

“OS MORROS! Que época alegre e despreocupada da minha vida! Que período de existência original e divertido! Muitos meses lá passei naquele planalto umbroso da Serra de Maracaju, de março a julho, em situação

só comparável com a dos primeiros exploradores de regiões desconhecidas no meio de populações selvagens, mas de trato simpático e meigo. Também as recordações amáveis e sorridentes me salteiam numerosas e cheias de encanto, embora monótonas em sua repetição. É que experimentei ali, na prática das ideias e teses de Jean-Jacques Rousseau, a doçura da vida não civilizada e o contato do homem bom de índole, mas inculto e agreste. Sentia-me deveras feliz no seio daquela esplêndida natureza, debaixo daquelas gigantescas árvores ou à beira de puríssimas águas correntes e na íntima convivência dos muitos índios terenas, quinquinaus, laianos e guanás que nos cercavam.

Achava intenso prazer em com eles estar, em buscar aprender-lhes a língua doce, cheia de vogais, rudimentar nas combinações, a merecer-lhes elogios e estima. [...]

Deixemo-nos porém de filosofar, alongando demasiado esta narrativa. Não devo abusar da paciência do meu leitor de 1943. Quisera contar-lhe com especificação e método o que lá nos Morros me aconteceu de mais curioso; mas não posso – há de por força haver atropelo” (Taunay, 1943, pp. 260-1).

A evocação da concepção rousseauiana de uma ordem primeva justa e igualitária como parâmetro para o que se verificou no planalto e nas encostas da serra, com preponderância em número (mas sem imposição opressiva ou subjugação dos demais) das comunidades indígenas locais, parece operar, simbolicamente, como uma inversão de posições, espécie de reparação histórica aos horrores trazidos pelos brancos desde a Conquista. Isso confere certa coerência à menção já observada à colônia brasileira, aos portugueses e aos castelhanos ou espa-

---

14 Não há referência ao título citado na bibliografia do genebrês. Na verdade, o excerto em epígrafe parece ter sido traduzido de passagem pertencente à terceira das *Quatre lettres à M. le président Malesherbes (contenant le vrai tableau de mon caractère, et les vrais motifs de toute ma conduite)* (Rousseau, 1817, pp. 18-9), escritas em janeiro de 1762, na solidão de Montmorency onde viveu a família Taunay, e que representam uma primeira experiência de ensaio autobiográfico que se realizaria plenamente nas *Confissões* e nos diálogos de *Rousseau julga Jean-Jacques*.



nhóis, que soa um tanto extemporânea ou anacrônica. Justifica-se, entretanto, se entendida como réplica ao que foi o processo colonizador, agora com posições trocadas e sem a barbárie original.

Como comunidade – no sentido forte e original do termo – resultado da união espontânea, aberta a acolher indígenas e brancos, sem hierarquias e sujeições, preservando a igualdade de direitos, mas dispensando para isso a imposição dura da lei, Maracaju servia de rebate ao caos evidentemente instaurado pela guerra, mas em dada medida também ao regime republicano encarnado pela nação beligerante, considerado da perspectiva de um escritor monarquista. À revelia da vontade do escritor e de suas inclinações políticas, poderia, também, servir de rebate à monarquia escravocrata<sup>15</sup> reinante no país.

---

15 Embora nada conste do conto a esse respeito, não custa informar que Taunay registrou sua aversão à escravidão em passagem das *Memórias*. Ainda que tal registro conste de data muito posterior, ele remete à época da guerra e da estada sul-mato-grossense, quando ele e seu grupo chegam à fazenda do estado, no varadouro de Camapuã. A fazenda era “costeada por numerosa escravatura e dirigida por administradores que se tornaram verdadeiros potentados”, como Arruda Botelho, conhecido pela vida faustosa, pelos abusos que praticou e pelo número incalculável de filhos naturais. Referindo-se à varação de canoas e obras valiosas aí empreendidas, o memorialista pondera sobre o quanto de “trabalho e suor ao desgraçado negro cativo custou tudo aquilo [...]. Pobres escravos, desconhecidos mártires! Quantas centenas de milhares, se não milhões, foram engolidos pelo Sertão, sacrificados à ambição, à ganância, ao desregramento de bárbaros senhores naqueles tempos da opressão e do obscurantismo colonial. Se eu mesmo cheguei a presenciar cenas inacreditáveis, hoje, e entretanto bem perto de nós, pois findaram [há] pouco mais de anos, em 1888! Ouvi dizer ou li, não sei onde agora, que os portugueses e brasileiros introduziram no Brasil graças ao negro e hediondo tráfico nada menos de dez milhões de filhos da África! Quando se deu a Lei de 13 de maio ainda havia setecentos e cinquenta mil escravos; mas a 28 de setembro de 1871 eram eles em número superior a um milhão” (Taunay, 1948, pp. 386-7).

Por último, a vida comunitária nos Morros permitiria ser ainda associada, da perspectiva indígena, à versão do paraíso na “religião sem teologia” (Navarro, 1995, p. 64) da grande nação tupi-guarani: a crença na “Terra Sem Males” (*Yby marã e’ỹma* ou *Yvy marã e’ỹ*).

“À diferença do paraíso cristão ou muçulmano, que os justos conquistarão somente após a morte, a Terra Sem Mal tupi-guarani teria existência geográfica e realização histórica. É um lugar acessível aos vivos, aonde seria possível ir de corpo e alma, sem passar pela morte. Nela estão os ancestrais que morreram, mas a morte não seria condição necessária para atingi-la. [...]

A Terra Sem Mal é [...] a negação de qualquer ordem política e social. [...]

Na Terra Sem Mal não existe a morte, a terra produz por si mesma os seus frutos, o milho cresce sozinho, as flechas alcançam espontaneamente a caça. Somente opulência e lazer eternos. O trabalho estaria proscrito para sempre” (Navarro, 1995, pp. 65-6).

Mas se há equivalências possíveis com a prodigalidade do solo, a sementeira farta, a disponibilidade de carne e caça para todos e até a ausência da lei na Serra de Maracaju, como lugar geográfico preciso e acessível a muitos dos exilados, o trabalho aqui não está de todo abolido, sendo mesmo extensível a mulheres e crianças, conforme vimos.

## A MÃE ENLUTADA E A DOR EM SURDINA

A ordem igualitária reinante na serra dispunha a imposição de uma lei oficialmente

instituída, mas não deixava de acolher de bom grado a existência de uma liderança empenhada no bem comum. Ela era encarnada, está visto, por Pacalalá, que se arriscava em trazer para a serra as provisões que ela não podia prodigamente fornecer, como a carne e o peixe.

Em uma das vezes em que avançou furtivamente pelo território inimigo, foi surpreendido pelos paraguaios e acabou morto com uma bala na testa. O corpo do líder quinquinau, abandonado nas margens salinizadas do porto de Maria Domingas, foi encontrado meses depois ainda preservado. No intuito de dar sepultura a esse que foi seu amparo e arrimo durante toda a vida, Camirã, já fraca e extremamente abatida pela dor avassaladora da perda do filho, mobiliza um esforço descomunal para o derradeiro e magnífico gesto. Vejamos a pungente cena final do conto:

“O combate do porto de Maria Domingas – que combate deve ser o qualificativo adequado àquele encontro – fez com que, durante muitos meses, cessassem as correrias dos índios até as planícies e mata do Aquidauana.

Afinal recomeçaram elas, e um terena achou-se com coragem para se arriscar até o lugar em que havia valentemente guerreado. Trouxe a notícia de que o cadáver de Pacalalá não sofrera decomposição, mas estava seco e mirrado como se fora uma múmia<sup>16</sup>.

---

16 “Deu-se este fato com diversos cadáveres, índios e paraguaios, devido naturalmente à natureza eminentemente salina de todo o terreno do distrito de Miranda e, principalmente, das margens do Aquidauana” (Taubay, 2020, p. 137, nota do autor).

Com isso novamente alvoroçou-se o aldeamento quinquinau. Foram gritos horribéis, gemidos, ululações que se ouviram em distância considerável.

Camirã, que passara todo aquele tempo, longos e longos meses, mergulhada na dor que a ia matando, foi consultar um feiticeiro e saber o que significava aquilo.

O nigromante declarou-lhe positivamente que aquele corpo, enquanto não fosse enterrado, reteria em duro cativo a alma de Pacalalá.

Então Camirã tomou inabalável resolução: ir entregar o cadáver do filho à terra.

Sem dizer nada a ninguém, desapareceu da aldeia.

Caminhou, ou melhor, arrastou o débil corpo até o porto de Dona Maria Domingas. Quando avistou aquele cadáver amado, pareceu-lhe que a natureza toda, as árvores, os montes, os rios soltavam um brado uníssono de agonia, e que o seu coração era o único e imenso eco.

Caiu desfalecida...

Quantas horas ficou assim, ninguém sabe. Depois se ergueu a muito custo.

Não levava alimento algum.

Nem tampouco ferro com que abrir a cova em que devia deitar o guerreiro morto.

Com um pau e mais ainda com as unhas cavou um pouco o chão e já quase sem forças suspendeu o cadáver ressecado e o estendeu no leito derradeiro que lhe preparara.

Quando Camirã começou a empurrar a terra solta, os seus braços, finos como gomos de caniço, recusaram-se ao movimento; o seu corpo dobrou-se todo e ela, inerte, moribunda, caiu sobre aquela sepultura mal fechada. Ainda nos derradeiros e desacordados estremecimentos, as suas mãos convulsas chamavam a terra para junto de si.

A noite envolveu no manto misterioso das sombras as últimas dores daquele coração, e quando o sol, na manhã seguinte, irrompeu deslumbrante, os seus raios não iluminaram mais a mãe ao lado do filho, mas tão somente dois cadáveres que, ao calor que deles recebiam, iam-se fundir no gigantesco cadinho que se chama a natureza!” (Taunay, 2020, pp. 137-8).

Sem concessão ao sentimentalismo, a beleza e a força dessa cena final advêm da contenção e da decisão maternas. A contenção é, na verdade, dupla. Primeiramente, da própria mãe, que desde o início do conto vimos não ser afeita a provas efusivas de afetos e orgulho pelo filho. Apesar do grande amor que devota a Pacalalá, Camirã assim continua a agir até na decisão de dar sepultura ao filho.

Mas a contenção é aqui também do próprio narrador, talvez por ajustar, em dada medida, o foco narrativo à perspectiva de Camirã. A dor devastadora nela reprimida – embora já há muito minando os restos de força de seu corpo, como somos informados desde a abertura da narrativa – pareceu-lhe arrojá-la na natureza, como projeção macrocós mica de seu mundo interior agônico (bem afim ao imaginário romântico): “Quando avistou aquele cadáver amado, pareceu-lhe que a natureza toda, as árvores, os montes, os rios soltavam um brado uníssono de agonia, e que o seu coração era o único e imenso eco”.

O gesto extremado de Camirã faz compreender o porquê de o conto trazer no título o nome da mãe e não do filho (afinal, o verdadeiro herói dos acontecimentos narrados). Ela protagoniza outra ordem de evento, que não esconde também sua dimensão heroica:

libertar a alma do filho do “duro cativoiro” do corpo insepulto. Muito embora a nota do autor esclareça cientificamente a razão de o corpo não se ter decomposto no solo salinizado<sup>17</sup>, a justificativa para a “resolução inabalável” da mãe é sobre-humana, fundamentada na crença proferida pelo nigromante.

Sob certo ângulo de visão, Taunay parece conferir a Camirã um estatuto equiparável ao das mães enlutadas da Antiguidade, a exemplo do coro de mulheres argivas em *As suplicantes*, de Eurípedes, tragédia igualmente inscrita em um contexto bélico (o da Guerra do Peloponeso). São anciãs, como a matriarca quinquinau, cujos intrépidos filhos também morreram em combate no cerco de Tebas e permanecem insepultos, mas por decisão dos adversários vitoriosos. A fim de reclamar junto ao rei tebano, Creonte, os corpos dos nobres generais argivos e dar-lhes o enterro devido, conforme previa o costume ou a lei dos deuses (*nómos*<sup>18</sup>), as mães recorrem a Teseu, que se mostra relutante. Apela, então, de joelhos e com seus ramos súplices, à intervenção da mãe deste último, Etra, que vemos no Prólogo da peça no Templo de Elêusis, a dedicar suas preces à deusa Deméter, outra grande figuração mítica da mãe enlutada. Trata-se, portanto, na peça, de uma representação em cadeia do tipo feminino em questão. A própria Etra, não mais em *As suplicantes*, mas de acordo com as *Fábulas* de Higino,

---

17 Ver nota anterior.

18 Como informa Costa sobre o termo *nómos*, “não existe uma só palavra, em português ou nas línguas modernas de forma geral, que dê conta de toda sua complexidade. Realmente, lei, uso, costume, possíveis traduções para *nómos*, parecem tantas vezes se opor em contexto atual, enquanto se misturam no vocábulo grego” (Costa, 2023, p. 39).

acabou por dar fim à vida devido à morte dos filhos<sup>19</sup>.

Soma-se a essas, entre outras tantas representações clássicas fora da tragédia euripídiana, o “paradigma da maternidade enlutada” (Loroux, 1998, p. 40): Hécula, mãe de muitos, que perde todos, inclusive o maior deles, Heitor, o grande chefe troiano morto diante de seus olhos na assombrosa cena do Canto XXII da *Ilíada*, levando-a a lançar “longe o véu resplandecente”, arrancando os cabelos e “fazendo soar grandes gritos ululantes” (Homero, 2009, Canto XXII, vv. 405-7) ao ver o corpo de seu filho ultrajado pela cólera de Aquiles.

Se quisermos ampliar um pouco mais a galeria de personagens a fim de incluir a literatura latina, não podemos esquecer, na *Eneida*, da mãe de Eurialo: este que seria o “báculo” de seus anos, acaba tendo de negar-lhe “arrimo” por fazer “preia de aves e cães em terra estranha” (Virgílio, 2005, p. 208) – repondo-se, assim, o motivo épico do abandono do corpo de um guerreiro insepulto (Pinheiro, 2009, p. 291), mesmo que se trate só de uma parte desmembrada dele... O *femineo ululatu* da mãe de Eurialo, sugerindo “uma conexão não despicienda com o mundo selvagem”<sup>20</sup> (Pinheiro, 2009,

p. 290), faz coro com outras vozes maternas que ecoam na *Eneida*, bem como com as *matres orbae* de Ovídio, nas *Metamorfoses*<sup>21</sup>. E aqui, sem precisarmos recorrer a outros tantos exemplos na tradição latina – ou nas literaturas europeias posteriores a ela, como faz a própria Loroux, ao investigar as recorrências do tipo<sup>22</sup> –, chegamos ao ponto em que Camirã se afasta dessas representações maternas, a despeito das afinidades que as une na dor lancinante do luto. Diferentemente, no caso da matriarca quinquinau, não há nenhum interdito para o acesso ao corpo do filho morto. Mas, além disso, o grande ponto de divergência concerne à manifestação da dor.

Na primeira linha do conto vemos o narrador nos introduzir Camirã como “uma infeliz velha quinquinau que passava os dias a prantear a morte de um filho único”, mas logo no parágrafo seguinte trata de esclarecer que “seus olhos não derramavam lágrimas”. É essa aparente contradição do pranto sem lágrimas – o que não exclui, obviamente, a manifestação da “dor enorme” que lhe devorava aos poucos a vida e lhe consumia o “corpo mirrado” (Taunay, 2020, p. 117) – que nos interessa particularmente aqui.

---

19 O capítulo CCXLIII das *Fábulas* de Higino, liberto de Augusto, intitula-se “Aquellas que se suicidaron” e identifica, além de Etra, outras mulheres da Antiguidade que se mataram em função da perda do filho. Ver Higino (2009, pp. 301-2).

20 Pinheiro trata das formas ululantes do luto feminino na épica latina, os termos com que ocorrem nas obras – *euolat* (uivos), *femineus ululatus*; *tremulis ululatibus* (p. 298) – e o modo como eles estabelecem uma conexão com a vida selvagem, pela concepção que se tinha do estado da mulher como mais próxima da natureza (Pinheiro, 2009, pp. 290-300).

---

21 Sobre as mães do mundo (*matres orbae*) ovidianas, ver Pinheiro (2009, pp. 327 e segs.).

22 É verdade que poderíamos estender a lembrança de nomes a toda a literatura ocidental, mas, em boa medida, eles acabariam por reportar a essa matriz greco-romana. O estudo de Loroux parte do exame de *Ricardo III*, de Shakespeare, que, como ela diz, pode tratar “do poder e de sua monstruosidade”, para muitos de seus leitores e intérpretes, mas “é também sobre mães, luto e ódio, que despertam um eco grego” (Loroux, 1998, p. 5). Mesmo que mais fraco, é esse o eco que também parece ressoar no conto de Taunay.

Se na Grécia Antiga o ritual de lamento assumia importância tão grande a ponto de rivalizar com o próprio enterro, como comprovam diferentes passagens literárias em que ambos aparecem combinados, competia à mulher, notadamente a enlutada, um papel central nos ritos fúnebres. Os lamentos não eram necessariamente manifestação espontânea, mas podia ser regrada, como evidenciam as diferentes formas, e as correspondentes variações semânticas, com que eram denominados (*thrénos*, *góos* e *kommós*). Como esclarece Alexiou: “A partir do período clássico, [...] houve uma tendência a tratar como sinônimos os diferentes termos para um lamento poético, que originalmente denotava aspectos distintos da lamentação ritual das mulheres. A explicação pode residir, em parte, no fato de que as formas mais comuns de lamentação oficial não eram mais principalmente musicais ou poéticas, mas sim retóricas. Suas origens e desenvolvimento são bastante distintos” (Alexiou, 2002, p. 103).

Nicole Loraux, que reexaminou a prática dos lamentos femininos na Antiguidade, bem como suas representações literárias, notadamente a mimese teatral na tragédia – “tão real, do ponto de vista cívico do Estado ateniense, quanto o é a prática de lamentos na própria ‘vida real’”, conforme enfatiza Gregory Nagy, no Prefácio do livro da grande helenista (Loraux, 1998, p. 9) – assevera que o “mais íntimo dos lutos” é o da mãe, “tão isolada na sua singularidade” (Loraux, 1998, p. 35). Dado o “silêncio que cerca as mulheres gregas anônimas”, para examinar o *páthos* dessa dor, o único recurso para Loraux é apelar “aos textos, poéticos e trágicos, que dão

um nome ilustre e um lugar central à figura da mãe enlutada. Neles, a intimidade do luto é resultado de uma intensificação do sentimento de proximidade corporal, ainda mais agudo porque nunca é sentido tanto como depois de uma perda” (Loraux, 1998, p. 35). A intensificação é bem maior na cena final de “Camirá”, a ponto de o corpo do filho quase fundir-se ao seu no túmulo, numa espécie de retorno à condição primeva – hipótese essa reiterada pela imagem final do acolhimento da natureza como mãe, lugar-comum há muito vigente.

Na épica arcaica e depois dela, nota Loraux (1998, pp. 35-8),

“[...] a mãe é aquela cujo pesar, expresso abruptamente, dá o sinal de luto social. Ela é quem fecha as pálpebras de um filho morto [...] A mãe é sobretudo quem primeiro profere o lamento dilacerante, antes de os funerais domesticarem o luto em uma cerimônia. [...] Muito antes das exéquias, há o choro da mãe, que acompanha a visão do cadáver que costumava ser seu filho; durante a espera imposta pelos preparativos ritualísticos do corpo, há o corpo da mãe agarrado ao do filho morto. Segurar nos braços o que, embora ‘ensanguentado, ainda assim é a riqueza de uma mãe’: eis o desejo das suplicantes de Eurípides, sabendo que, ao pedir pelos restos mortais dos filhos, obterão ao mesmo tempo o fim do seu sofrimento e um aumento de sua dor. [...] A visão do cadáver de um filho é *páthos* no mais alto grau [...]. De repente presentes com uma precisão dilacerante, a dor e a lembrança da intimidade desses corpos produzem um sofrimento excessivo para a memória corporal das mães.

A tragédia euripídiana tem muito a dizer sobre esta intensidade sensual que se expressa apenas num contexto de perda. [...] E aqui, sem mais mediações, os gestos dos funerais parecem enxertar-se numa intimidade muito antiga e perdida para sempre, a intimidade entre a mãe e o filho pequeno. Esta é uma forma de sugerir que a mãe deve a sua posição preeminente do lado do morto ao privilégio incondicional concedido em definitivo pelo vínculo do parto. Um vínculo sem mediação, exigente, doloroso e que os coros de Eurípides às vezes descrevem como ‘terrível’: terrivelmente terno, terrivelmente forte, simplesmente *terrível*”.

Camirã não assiste à morte do filho, não lhe fecha os olhos na hora final, nem dá início ao luto social – até porque não temos notícia de rituais fúnebres em honra do herói. Vemo-la, sim, quando o sol desperta e projeta seus raios sobre os corpos, não disposta ao lado dele, mas unida a ele, imiscuídos um no outro, na mesma cova – união que pode, em dada medida, ser associada a essa intimidade e a esse vínculo do parto “terrível” interpretados por Loraux no caso da tragédia clássica.

Se parecer demasiado o confronto com a Antiguidade clássica<sup>23</sup>, podemos sempre recorrer à comparação etnográfica, diga-

---

23 Se insistimos em aprofundar o diálogo com a tradição e a mitologia greco-latina e judaico-cristã, é porque ele nos parece deliberado na gestação do conto, de seus protagonistas e da própria composição do cenário serrano, visando romper com a discriminação eurocêntrica na representação dos povos originários e irmanar a todos em uma sensibilidade comum – o que não é incomum ao imaginário romântico compartilhado por Taunay, mesmo com a valorização das particularidades locais.

mos assim, talvez mais adequada, do luto de Camirã com manifestações ou ritos de luto característicos de seu grupo étnico e outros bem próximos, como terenas e guanás, cuja dor é expressa por gestos muito parecidos às autolesões das mulheres na Antiguidade<sup>24</sup>. Segundo Métraux (1946, p. 332):

“Entre os *Tereno*, a viúva e a mãe do falecido ficavam de luto durante um mês. Cortavam os cabelos curtos, rasgavam os seios com pedaços afiados de madeira e esfregavam terra no corpo. Elas se sentavam nuas num canto da cabana, sem levantar os olhos do chão, recusando-se a falar e chorando ao nascer do sol, ao meio-dia, ao pôr do sol e à meia-noite. Após a morte de um chefe Guaná, quatro mulheres com cabelos desgrenhados andavam pela praça da aldeia, chorando e cantando, enquanto uma quinta ficava entre as outras, tocando um pequeno tambor. À noite, um músico extraía sons lúgubres de uma flauta ou de uma trombeta”.

Embora não tenhamos encontrado informações e registros etnográficos sobre os

---

24 “Na literatura latina, o sofrimento pelo luto costuma ser evidenciado de forma acentuada na expressão de corpos femininos, seja através do canto das *praeeficae* (carpideiras), seja através de gestos que imprimem em seus corpos as marcas da ausência de uma pessoa querida. Para além das mãos que se ocupam do corpo morto, da voz que entoia cânticos psicopompos, o corpo feminino incorpora uma performance fúnebre, evidenciada em movimentos violentos de autolesão, que se concentram, especialmente, no peito, no rosto e no cabelo da mulher enlutada, gestos codificados, que demonstram o sofrimento intenso da dor do luto e que são apropriados por grande parte dos autores latinos na representação da emoção exacerbada da mulher em luto (Prescendi, 2008, p. 301)” (Azevedo, 2023, p. 210).

rituais fúnebres dos quinquinaus, especificamente, o conto de Taunay traz contribuição breve, mas relevante nesse sentido, ao registrar a reação das mulheres e crianças quando da notícia da morte de Pacalalá:

“Apenas chegou a infausta notícia aos aldeamentos dos Morros, levantou-se uma grita imensa. As moças quinquinaus cortaram logo os cabelos na altura das orelhas e tiraram de si qualquer enfeite de ouro e prata que ainda conservavam.

A choupana de Camirã foi invadida e nela se ergueram gritos agudíssimos, soltos pelo mulhério e crianças” (Taunay, 2020, p. 137).

Ainda que se possa pôr em causa o confronto entre o drama isolado de Camirã e práticas ritualizadas de luto correntes em sua comunidade, interessa-nos chamar a atenção para o que parece distinguir a anciã quinquinau do conto e afastá-la tanto dos seus, de terenas e guanás, quanto das mães enlutadas da Antiguidade, visível em passagens como esta:

“A desgraçada mãe parecia esmagada pela dor. Nem sequer podia, como é de uso entre os seus, guiar as lamentações e contar as proezas e virtudes do morto.

Estava aniquilada.

Com a cabeça pensa sobre o peito, nada via, nada ouvia. Não chorava, não podia chorar, mas desde aqueles momentos sentiu que não podia mais viver” (Taunay, 2020, p. 137).

Está visto que nos referimos à sua contenção, desde a notícia da morte até a visão do corpo ressequido do filho. Ainda que as terenas reclusas em suas casas possam

se recusar a falar, o silêncio se restringe a alguns momentos, logo seguidos do choro marcando as passagens pelos distintos períodos do dia. Nada equiparável ao sofrimento sempre sofreado da personagem de Taunay. A dor é lancinante, mas não há extravasamento.

É bem verdade que, ainda no início do conto, antes do *flashback*, no qual se narra os sucessos que levaram à morte do filho, vemo-la entoando “em voz alta e trêmula” (Taunay, 2020, p. 117), em meio à dor devastadora do luto, um canto, mais “de resignação do que de desespero” (Taunay, 2020, p. 117), no qual, motivada pelas mudanças do clima, das estações e das horas, rememora os momentos em que o filho as experimentou pela primeira vez em sua curta trajetória de vida:

“Tudo era motivo para recordar-lhe o valente mancebo, que o chumbo inimigo havia feito cair para sempre nos campos do Aquidauana. O sol que irrompia deslumbrante, a lua que despontava serena, a nuvem que corria nos céus, a chuva que umedecia o solo, o vento que gemia ou a brisa que sussurrava traziam-lhe de pronto à lembrança algum fato que se prendia à existência de seu adorado filho.

Então Camirã, em voz alta e trêmula, num canto que mais tinha de resignação do que de desespero, contava como e quando ele havia contemplado o sol ou a lua a nascerem, quando fitara a nuvem passageira, se abrigara da chuva, contendera com o furacão ou refrescara o corpo às carícias de branda aragem” (Taunay, 2020, p. 117).

Não há, portanto, choros convulsos e gritos de cruciante agonia como se vê com

muitas das personagens maternas gregas ou romanas ou indígenas de diversas etnias.

Camirã chega a encenar o gesto trágico quando se prostra de joelhos, desfalecendo ao se defrontar com o cadáver do filho, e assim permanece a contemplá-lo por horas, mas sem uma palavra, sem emitir um som, nenhum lamento – o que não torna sua dor menos devastadora. Só chegaram mesmo a ecoar no conto os *femineus ululatus* ou *tremulis ululatibus* quando se espalhou pelos Morros a notícia do corpo mumificado de Pacalalá, alvoroçando o aldeamento quinquinau: “Foram gritos horríveis, gemidos, *ululações* que se ouviram em distância considerável” (Taunay, 2020, p. 137). Com elas, faz coro, no máximo, a própria natureza, na cena final, ao ressoar o pranto da mãe quinquinau, que permanece recluso. Se o “mais íntimo dos lutos” é o da mãe “isolada na sua singularidade”, como quer Loraux (1998, p. 35), Carimã converte essa intimidade e isolamento em taciturnidade, mudez.

Mas a taciturnidade de Camirã é distinta, por exemplo, do silêncio decoroso de Lívia, lembrado por Loraux ao contrastar as matronas romanas das mulheres ltuosas em geral. Poderíamos supor, simplesmente, que seu silêncio é condizente com o que fora sua vida na companhia do filho, durante a qual, ao invés de palavras, as provas mútuas de afeto se traduziam em cuidado, provendo o bem-estar de um e do outro. Mas parece haver agora algo de outra magnitude em questão. O sofrimento calado intensifica a dignificação da personagem. É como se o choro, enquanto externalização ou exposição do sofrimento, não pertencesse àquela que detém a legitimidade da dor.

Por isso, o pranto recluso de Camirã em meio às sombras do luto<sup>25</sup> – ou, para falar nos termos do conto, o “manto misterioso das sombras” em que a “noite envolveu” as “últimas dores do coração” materno – torna mais pungente o sofrimento e enaltece a força moral da personagem, tanto mais grandiosa no contraste com sua debilidade física.

A recusa ao choro cede a vez à ação determinada de ela própria dar sepultura ao filho, fazendo contrastar, de novo, a força descomunal da vontade com sua extrema fragilidade física, depauperada pela dor da perda. Essa ação, aliás, é outro traço diferencial em relação às mães enlutadas da Antiguidade: por mais que sofram e clamem pelo direito de sepulturar o filho, jamais cavariam a campa deste com as próprias mãos. Camirã vai além dos limites de sua capacidade física ao abrir a cova e, mais ainda, ao sustentar o corpo do filho para trazê-lo à sepultura, a ponto de se curvar e tombar com ele no “leito derradeiro”<sup>26</sup>. Pode-se supor que a morte lhe veio em função do esforço superior à sua capacidade física, mas o texto deixa a sugestão algo suicida, desde o momento em que ela parte para encontrar o corpo do filho, sem provisões e sem instrumentos de ferro ou outro material mais resistente capaz de auxiliá-la na árdua tarefa.

---

25 Valemo-nos aqui dos comentários da colega Margareth dos Santos a outra figuração da mãe enlutada imersa em silêncio, só que em contexto literário moderno e europeu, correspondente a *Bodas de sangre*, de Lorca.

26 Note-se, de passagem, que o conto insistentemente recorre aos eufemismos para se referir à campa.



Dependendo da caridade alheia, como se vê no início da narrativa, com os quiniquinaus moradores da Serra de Maracaju deixando-lhe alimentos à porta, mas sobretudo não suportando viver sem a presença do filho, o fio de força que ainda lhe restava não a move para fora da cova, mas para dentro, trazendo a terra com as frágeis mãos para junto de si, a fim de cobri-la e inumá-la junto ao corpo do filho. A cena ganha com isso uma dimensão ou caráter autossacrificial.

## O HERÓI INSEPULTO E A “BELA MORTE”

Gostaríamos de insistir, ainda uma vez, na razão desse esforço desmesurado de Camirã, em seu amor incondicional: a de dar sepultura ao filho. Contrariando a própria explicação, entre racional e científica, dada em nota pelo narrador-escritor, a justificativa para a decisão inabalável da mãe em se arrastar às margens do porto de D. Maria Domingas (muito sintomaticamente, o local da morte traz por topônimo o nome de uma matriarca, grande proprietária que fez história em Mato Grosso...<sup>27</sup>) era libertar, como vimos, a alma do filho do corpo insepulto.

A morte de Pacalalá permite, como no caso da mãe, outro confronto significativo com

as representações da Antiguidade clássica<sup>28</sup>. Pensamos na concepção de “bela morte”<sup>29</sup>, aureolada de *hébe*, a juventude eterna:

“Para aqueles que a *Iliada* chama *anéres* (ândres), os homens na plenitude de sua natureza viril, ao mesmo tempo machos e corajosos, existe um modo de morrer em combate, na flor da idade, que confere ao guerreiro defunto, como o faria uma iniciação, aquele conjunto de qualidades, prestígios, valores pelos quais, durante toda a sua vida, a nata dos *áristoi*, dos melhores, entra em competição. Esta ‘bela morte’, *kàlos thánatos*, para lhe dar o

27 Nas *Memórias*, registra Taunay a respeito de D. Maria Domingas e filhos: “O Mamede e o João Canuto eram filhos de uma D. Maria Domingas que tinha fazenda de criação, não pouco importante, do lado esquerdo e direito do Aquidauana. Nestas terras é que deveria efetuar-se, segundo opináramos, a passagem das nossas forças para entrarem no distrito de Miranda, ainda então ocupado pelos paraguaios” (Taunay, 1948, p. 282). Em outras fontes de pesquisa, consta que João Canuto era, na verdade, sobrinho de D. Maria Domingas.

28 Além dos protagonistas, caso em que o confronto é por nós sugerido, há os sucessos históricos reproduzidos no conto em que a comparação com a antiga Grécia é dada explicitamente. Relatando a louca resistência do tenente Antônio João e seu microexército de 11 voluntários contra um destacamento de 600 homens enviados por Resquin à colônia de Dourados, o narrador evoca o seguinte termo de comparação: “Era Leônidas nos meios dos lacedemônios” (Taunay, 2020, p. 119). Evidentemente, a analogia soa algo irônica, por mais de uma razão, uma vez que o exército do rei espartano, por menor que fosse em relação às portentosas tropas persas de Xerxes na Batalha de Termópilas, jamais se resumiria a 11 comandados! Ademais, tal batalha foi sempre tomada como exemplo do poder de um exército patriótico para defesa de seu próprio território, mesmo que em número desvantajoso de combatentes, desde que bem treinados, equipados e conhecedores de sua terra, como meio de multiplicar a força de um exército reduzido, mas corajoso e preparado para enfrentar as adversidades. Tanto é que, por fim, os gregos saem vitoriosos, o que não é bem o que ocorre na colônia de Dourados.

29 Em sua tese de doutoramento, ao se debruçar sobre as orações fúnebres e epitáfios, Loraux também aborda as concepções entre os gregos de “bela morte”, como uma escolha livre e determinada, encerrando uma moralidade cívica, como uma morte gloriosa, do homem que morreu bravamente e realizou tudo o que dele se podia esperar, fato que o distingue do resto da humanidade, que espera passivamente por sofrer um destino (Loraux, 1981, pp. 99-104). O estudo de Vernant, entretanto, ao se deter na relação com a juventude e a condição final do herói caído em campo de batalha, ajusta-se mais ao objeto de nossa interpretação.

nome com que a designam as orações fúnebres atenienses, faz aparecer, à maneira de um revelador, na pessoa do guerreiro caído em batalha, a eminente qualidade de *anèr agathós*, homem valoroso, homem devotado. Para quem pagou com sua vida a recusa da desonra no combate, da vergonhosa covardia, ele assegura um renome indefectível. A bela morte também é a morte gloriosa, *eukleès thanatós*. Ela eleva o guerreiro desaparecido ao estado de glória por toda a duração dos tempos vindouros; e o fulgor dessa celebridade, *kléos*, que adere doravante a seu nome e à sua pessoa, representa o termo último da honra, seu extremo ápice, a *areté* realizada” (Vernant, 1978, pp. 31-2).

O belo e valoroso líder quinquinou também se encontrava no esplendor da juventude e em pleno vigor físico quando a morte o surpreendeu nos campos de Aquidauana, como sempre, lutando de forma honrada e desprendida, em benefício dos seus. Apesar de Pacalalá, “guerreiro caído em batalha”, denotar “a eminente qualidade de *anèr agathós*, homem valoroso, homem devotado”, sua condição ou imagem final não é propriamente a do herói que encontrou a bela morte, tal como celebrada pelas orações fúnebres.

Ou melhor, é e não é. O corpo jaz heroicamente, abandonado em território dominado pelo inimigo, mas não chega a contar, como nos gregos, com os preparativos para as honras fúnebres. Não porque tenha sido ultrajado por alguma das formas descritas por Vernant a partir da *Ilíada* – nem sequer a decomposição, “comido pelos vermes” (Vernant, 1978, p. 59). Como sabemos, esse risco está

descartado pela salinização do solo, que, se preserva o corpo mumificado, suprime-lhe, todavia, o esplendor, algo do vigor e da beleza em vida – ainda garantido, no caso dos heróis gregos, pela intervenção dos deuses e seus unguentos (Vernant, 1978, p. 61).

É nessa forma mirrada que se encontra aprisionada a alma a ser libertada, crença que não se coaduna exatamente com a de *psyché* para a epopeia arcaica, anterior à concepção nascida com os órficos e ontologicamente fundamentada por Platão, cuja reformulação passa a ser aceita e a vigorar por séculos a fio na história do pensamento<sup>30</sup>. Sem entrar no mérito da discussão sobre a concepção homérica, recordamos a passagem emblemática da *Ilíada* em que a alma (*psyché*) “do infeliz Pátroclo,/ em tudo semelhante a ele na altura e nos lindos olhos/ e na voz” (Canto XXIII, vv. 65-7), aparece em sonho a Aquiles para exortá-lo a apressar a conclusão dos ritos funerários, pois só assim teria ingresso definitivo no Hades:

“Sepulta-me depressa, para que eu  
 [transponha os portões de Hades.  
 À distância me mantêm afastado as almas,  
 [fantasmas dos mortos;  
 não deixam que a elas eu me junte na  
 [outra margem do rio;  
 em vão estou a vaguear pela mansão de  
 [amplos portões de Hades.

30 Para o sentido homérico da *psyché*, concebida não propriamente como a porção divina aprisionada na forma corruptível do corpo do homem em vida e só liberta com a morte, mas algo que ele se torna depois de morto, um simulacro fantasmático ou um duplo, cuja condição etérea institui um “jogo da presença na ausência”, ver Vernant (2001, pp. 427-34).

Dá-me a tua mão, com lágrimas te  
[suplico; pois nunca mais  
Voltarei do Hades, após me terdes dado  
[o fogo que me é devido”  
(Homero, Canto XXIII, vv. 71-6).

É em sentido algo comparável que o xamã diz à Camirã da necessidade de enterrar o corpo do filho para libertar-lhe a alma. Não há, entretanto, como já se observou, ritos fúnebres como esses a que se refere a *psyché* de Pátroclo e que realizam, conforme notou mais uma vez Vernant, uma promoção ambígua:

“[...] desaparecido do mundo dos vivos, apagado do tecido das relações sociais do qual sua presença formava uma trama, o morto passa a ser uma ausência, um vazio; mas continua existindo, em outro plano, em uma forma de ser que escapa à destruição, primeiro pela permanência de seu nome e pelo brilho de seu renome que, cantados pela gesta épica, continuam presentes, não apenas na memória daqueles que o conheceram em vida, como também para todos os ‘homens por vir’ [...]” (Vernant, 2001, p. 430).

Sobre a preservação da memória de Pacalalá para a posteridade na sua comunidade, na forma de narrativa ou canto, é o conto agora que *silencia* – diferentemente

do que ocorre, para voltar ao confronto com o indianismo canônico, com Juca Pirama, que, depois de sacrificado pelos timbiras em ritual antropofágico, torna-se modelo de herói, tendo sua história rememorada pelo líder timbira, testemunha ocular, no entanto, da valentia e honradez do último descendente tupi, como ensinamento ao mais novos (“Meninos, eu vi!”).

A hipótese de que o conto de Taunay desempenharia esse papel perpetuador – de uma história que não temos notícia de ter ocorrido de fato, como a de outras personagens secundárias – não parece justificável, porque extradiagética.

A história do herói quinquinau não existe por si, mas é atrelada à da mãe, verdadeira protagonista do conto, que não só dá nome a este, mas domina a abertura e o fecho da história, além de referida em outros momentos da narrativa. Com a inumação ainda em vida de Camirã, em seu autossacrifício magnânimo para libertar a alma do filho e a entrega de ambos os corpos unidos à terra, não só os laços destes com a comunidade são abandonados, mas também suas identidades e a memória do próprio vínculo familiar que os une, resvalando para o anonimato, ao se tornarem “tão somente dois cadáveres”, conforme registram as últimas linhas do conto, fundidos “no gigantesco cadinho que se chama a natureza!”.

## REFERÊNCIAS

- A *BÍBLIA de Jerusalém*. São Paulo, Paulus, 1995.
- ABRAMS, M. H. *Natural supernaturalism. Tradition in Romantic literature*. Nova York/Londres, W. W. Norton & Co., 1973.
- ALENCAR, H. de. "José de Alencar e a ficção romântica", in A. Coutinho (dir.). *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro/Niterói, José Olympio Ed./UFF, 1986, v. 3, pp. 231-321.
- ALEXIOU, M. *The ritual lament in Greek tradition*. Rev. Dimitrios Yatromanolakis e Panagiotis. Lanham Boulder/New York Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002.
- AMOROSO, M. R. "Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13 (37), jun./1998, pp. 101-14.
- AZEVEDO, K. T. C. de. "Funestos Capillos – Quando o cabelo feminino traduz a dor profunda do luto", in *Prometeus*, ano 15, n. 43. Rio de Janeiro, set-dez./2023, pp. 209-37.
- BOSI, A. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo, Cultrix, 1989.
- BOSI, A. "Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar", in *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- CAMILLO, V. "Mito e história em *Iracema*: a recepção crítica mais recente", in *Novos estudos Cebrap*, n. 78. São Paulo, jul./2007, pp. 169-89.
- CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1981, v. 2.
- COSTA, L. L. da. "Hécuba: as formas da dor e a dor que pede vingança", in *Phoenix*, 29-1. Rio de Janeiro, 2023, pp. 30-42.
- COUTINHO, C. N. "Individualismo e seus críticos. Crítica e utopia em Rousseau", in *Lua Nova: revista de cultura e política*, n. 38. São Paulo, dez./1996, pp. 5-38.
- CUNHA, C. A. "O sino e o relógio", in *A terra é redonda*. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/o-sino-e-o-relogio/>. Acesso em: 28/fev./2024.
- DORATIOTO, F. "Introdução", in *Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- FRANCHETTI, P. "O triunfo do Romantismo: indianismo e estilização épica em Gonçalves Dias", in Ivan Teixeira (org.). *Multiclássicos: Épicos*. São Paulo, Edusp/Imprensa Oficial, 2008, pp. 1.097-130.
- FRYE, N. *El gran código: una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. Trad. Elizabeth Casals. Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.
- GIACOMASSI, P. C. "Diálogos entre literatura e pintura nas narrativas de viagem do Visconde de Taunay", in *Terra roxa e outras terras*, v. 41. Londrina, dez./2021, pp. 48-57.
- GONÇALVES DIAS, A. *Poesias completas*. Org. Frederico da Silva Ramos. São Paulo, Saraiva, 1957.
- GONÇALVES DIAS, A. *Primeiros cantos. Poesias*. Rio de Janeiro, Eduard e Henrique Laemmert, 1846.
- GUIMARÃES, B. *Poesia erótica e satírica*. Prefácio, organização e notas de Duda Machado. Rio de Janeiro, Imago, 1992.
- HIGINO. *Fábulas*. Trad. Javier del Hoyo e José Miguel García Ruiz. Madri, Editorial Gredos, 2009.

- HOFFMEIER, J. K. *Ancient Israel in Sinai: the evidence for the authenticity of the wilderness tradition*. Oxford, Oxford UP, 2005.
- HOMERO. *Ilíada*. Canto XXII. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo, Penguin/Companhia das Letras, 2009, pp. 405-7.
- JOSEFO, F. *Antigüedades judías*. Livros I-XI. Edição de José Vara Donado. Madri, Ediciones Akal, 1997.
- LAFETÁ, J. L. "Sobre o Visconde de Taunay", in A. A. Prado (org.). *A dimensão da noite e outros ensaios*. São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2004, pp. 265-83.
- LORAUX, N. *Mothers in mourning: with the essay of amnesty and its opposite*. Trad. Corinne Pache. Ithaca, Cornell UP, 1998.
- LORAUX, N. *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris, Mouton/EHESS, 1981.
- MANSUR GUÉRIOS, R. F. *Dicionário das tribos e línguas indígenas da América Meridional*. Museu Paranaense. Publicações avulsas, n. 6, tomo 1 A. Curitiba, Tipografia João Haupt & Cia. Ltda., jan./1948.
- MARQUES, W. J. *Gonçalves Dias: o poeta na contramão. Literatura & escravidão no Romantismo brasileiro*. São Carlos, Edufscar, 2010.
- MERQUIOR, J. G. *De Anchieta a Euclides. Breve história da literatura brasileira – I*. Rio de Janeiro, José Olympio Ed., 1977.
- MÉTRAUX, A. "Ethnography of the Chaco", in J. H. Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, 1946.
- NAVARRO, E A. "Terra sem mal, o paraíso tupi-guarani". *Cultura Vozes*, v. 89, mai./jun./1995, pp. 61-71.
- PEREIRA, L. M. *História da literatura brasileira – Prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1988.
- PINHEIRO, C. M. N. G. S. *Orbae matres: a dor da mãe pela perda de um filho na literatura latina*. Tese de doutorado. Funchal, Universidade da Madeira, 2009, p. 291.
- PUNTONI, P. "Confederação dos Tamoios: Gonçalves Magalhães e a historiografia do Império". *Novos Estudos Cebrap*, 45. São Paulo, 1996, pp. 119-30.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres de...* Paris, Chez Deterville, Librairie, 1817, t. 15.
- SOUSÂNDRADE, J. de. *O guesa*. Introdução de Luiza Lobo. Rio de Janeiro/São Luís, Ponteio/Academia Maranhense de Letras, 2012.
- SOUZA, G. de M. e. *O tupi e o alaúde: uma interpretação de Macunaíma*. São Paulo, Duas Cidades/Editora 34, 2003.
- TAUNAY, A. d'E. "Camirã, a quinquinau: episódio da invasão paraguaia em Mato Grosso" [1874], in H. Guimarães; V. Camilo (orgs.). *O sino e o relógio – Uma antologia do conto romântico brasileiro*. São Paulo, Carambaia, 2020, pp. 115-38.
- TAUNAY, A. d'E. *Histórias brasileiras*. Assinado como Sylvio Dinarte. Rio de Janeiro, Editor B. L. Garnier, 1874.
- TAUNAY, A. d'E. *A retirada da Laguna*. Trad. Salvador de Mendonça. Rio de Janeiro, Typographia Americana, 1874.
- TAUNAY, A. d'E. *Memórias*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1948.
- TREECE, D. *Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indigenista, a política indigenista e o Estado-nação imperial*. Trad. Fábio F. de Melo. São Paulo, Nankin/Edusp, 2008 [2000].
- VERÍSSIMO, J. *História da literatura brasileira. De Bento Teixeira (1601) a Machado de Assis (1900)*. Rio de Janeiro/Paris/Lisboa, Francisco Alves/Aillaud/Bertrand, 1929.

## textos

- VERÍSSIMO, J. "Taunay e a inocência". *Estudos de literatura brasileira*. 2ª série. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1977, pp. 147-52.
- VERNANT, J.-P. "Psykhé: duplo do corpo ou reflexo do divino?", in *Entre mito e política*. Trad. Cristina Muracho. São Paulo, Edusp, 2001, pp. 427-34.
- VERNANT, J.-P. "A bela morte e o cadáver ultrajado". Trad. Elisa A. Kossovitch e João Adolfo Hansen. *Revista Discurso*, n. 9. São Paulo, 1978, pp. 31-2.
- VIRGILIO. *Eneida*. Trad. Odorico Mendes. Campinas/Cotia, Editora Unicamp/Ateliê Editorial, 2005.