

LITERATURA, HISTÓRIA E MEMÓRIA CULTURAL

Wilma Martins
UFPB

Você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde você vai.

Dicção krenak, apud Ailton Krenak

Quando, no século XVI, impelidas pela avidez marítima-comercial, as caravelas européias aportam na costa brasileira, encontram os Tupinambá espalhados ao longo de nossa faixa litorânea.

Numericamente expressivos, os índios tupinambás desfrutavam de um privilegiado contingente populacional, o maior entre os povos tupis, a eles se filiando, por parentesco, quase todos os aborígenes de nossa costa, conforme atestam as unânimes informações dos cronistas quanto à localização, à densidade demográfica e à gritante unidade cultural de nossos povos indígenas. Tal localização, aliada ao expressivo índice habitacional, facilitaria, sobremaneira, o então inevitável contato com os europeus. Desse *mau encontro* resultariam a extinção do povo tupinambá e a transfiguração da natureza americana em feição européia.

Vassallos das monarquias européias, cujos reis dispunham de poderes absolutos sobre suas vidas, vigiados pela Igreja, que lhes prescrevia as normas de condutas sociais e individuais, exercitados na hostilidade ao sensual, na mística do trabalho e na orientação ao mercado, os viajantes e colonizadores, desconcertados ante aquela *nova* e insuspeita humanidade¹ –

¹ Para a completa ignorância européia, face à totalidade da qual faziam parte, caminham as reflexões “racionais” de Américo Vespúcio, propagador da idéia da América como um novo mundo: “te descrevi todas aquelas partes do mundo novo onde andei com as caravelas do sereníssimo rei de Portugal; e se forem analisadas racionalmente, se deduzirá que elas verdadeiramente compõem um outro mundo. Portanto, não sem razão, o chamamos Mundo Novo, porque todos os antigos não tinham dele nenhuma consciência e as coisas que foram por nós descobertas ultrapassam a sua concepção. Eles pensaram que além da linha equinocial, para o sul, não existia nada a não ser um mar amplíssimo e algumas ilhas queimadas e estéreis. Chamaram-no mar Atlântico, e se algumas vez reconheciam que aí estava

nua, completamente alheia à cisão branca entre corpo e alma, distante das formas de religiosidade cultuadas pela Europa, avessa ao comer o pão com o suor do rosto, integrante de uma sociedade de tempo livre, de uma sociedade sem Estado e desfrutadora de uma “perversa liberdade”² – expressariam os mais vivos sentimentos de espanto, curiosidade, atração, repulsa, medo, cobiça e hostilidade, numa multiplicidade de olhares que a caracterizaria, no mais das vezes, como gentes bárbaras, bestiais e malditas. Para essa estranha humanidade voltar-se-iam os mais diversos cronistas, os mais distintos olhares que a tornariam, apesar de exterminada, um dos povos indígenas mais conhecidos entre nós. A partir dos Tupinambá se iniciaria, de forma mais sistemática, a discussão européia sobre a natureza da feição brasileira, a busca incessante de nossa identidade cultural.

Em direção à terra e ao homem tupinambá inclinou-se o olhar carola e aventureiro de Hans Staden, conquistador tornado prisioneiro. Sobre os Tupinambá, voltaram-se os olhares franceses do capuchinho franciscano, André Thevet, e do discípulo de Calvino, Jean de Léry, protagonistas da aventura francesa no Brasil, denominada, num incongruente paralelo com a nossa natureza tropical, de *França Antártica*. Inevitavelmente, seriam sobre o gentio tupinambá que os colonizadores, Pero de Magalhães Gandavo e Gabriel Soares de Sousa, desembarcados no Brasil entre os idos de 1552 e 1572, lançariam seus olhares. Dessa multiplicidade de olhares, foram tecidos os fios das memórias do Brasil quinhentista.

Gênero exemplar do século XVI, sabidamente informadas pelo contexto da conquista e da colonização em nosso país, as memórias de viagem são, via de regra, subtraídas de seu estatuto de fato literário, reduzidas a meros textos documentais, ou “prosa de notícia”, como as considera José Guilherme Merquior, passando ao largo da complexidade do processo textual dessas obras:

“É costume iniciar a história da literatura nacional pelo exame das obras escritas, quase sempre sem intenção artística, por colonos ou viajantes, nos dois primeiros séculos do Brasil. O maior, quando não exclusivo interesse dessa prosa de notícia do país é documental” (MERQUIOR, 1977, 3).

Na verdade, em se tratando das narrativas de viagem, não se pode de forma aligeirada considerá-las apenas como depoimentos ou relatos de época.

um ponto de terra, afirmavam que ela era estéril e que não podia ser habitada” (VESPÚCIO, 1999, 150).

² Idem, *ibidem*, 152.

Apesar de seu lastro referencial, esses discursos, escritos **a posteriori**, além de originários de modalidades discursivas prévias de acentuada base ficcional, problematizam, em seus próprios atos de feitura, o fazer literário, como bem demonstra a preocupação de seus narradores na busca do verossímil, aproximando-se, assim, de um dos preceitos estéticos mais caros à elaboração aristotélica, o preceito da verossimilhança, expresso em sua *Poética*: “E ainda que lhe aconteça fazer uso de sucessos reais, nem por isso deixa de ser poeta, pois nada impede que algumas das coisas, que realmente acontecem, sejam, por natureza, verossímeis e possíveis e, por isso mesmo, venha o poeta a ser o autor delas” (ARISTÓTELES, [s.d.] 116).

Nesse sentido, caminha uma nova visão crítica que, cônica da mescla de gêneros que enformam o discurso memorialístico, confere, também, a esses textos, o estatuto de fato estético. A exemplo, podemos citar os trabalhos de Mikhail Bakhtin, Jean Pouillon, Luiz Costa Lima, Davi Arrigucci, entre outros.

Segundo Mikhail Bakhtin, embora na Antigüidade não tenha sido criada nenhuma obra que possa ser considerada biográfica ou autobiográfica – no sentido que a entendemos hoje – é nesse período, no entanto, que surge e se desenvolve uma variedade de “formas biográficas e autobiográficas notáveis que exerceram enorme influência não só para o desenvolvimento da biografia e da autobiografia européias, mas também para o desenvolvimento de todo o romance europeu” (BAKHTIN, 1988, 250).

Sinalizando para uma possível relação entre os gêneros biográficos e autobiográficos e o gênero romanescos, Bakhtin destaca dois importantes tipos de autobiografia no classicismo grego: o platônico, representado pelas obras, *A apologia de Sócrates* e *Fédon*, e a autobiografia e a biografia retóricas, modalidades do **enkômion** que deram origem à primeira autobiografia antiga: a autobiografia de Isócrates (BAKHTIN, 1988, 250-251).

De acordo com a elaboração do teórico russo, essas formas embrionárias dos atuais discursos biográficos e autobiográficos diferem, em vários aspectos, dos modelos contemporâneos. Primeiramente, por não apresentarem uma nítida diferença entre o relato da própria vida (autobiografia) e o relato da vida alheia (biografia). Só mais tarde – na época helênico-romana – quando se inicia o processo de desagregação da coesão pública do homem grego, surgem as condições favoráveis para a autoconscientização e a autoglorificação. Só a partir de então, estabelece-se um marco de distinção entre as formas autobiográficas e biográficas (BAKHTIN, 1988, 255).

Uma segunda diferença se processa na forma de apresentação. As formas antigas não tinham o caráter livresco de hoje. Eram determinadas pela concretude dos acontecimentos político-sociais e constituíam verdadeiros

“atos verbais cívico-políticos, de glorificação ou de autojustificação públicas”³, cujo local de realização era a praça grega. Exemplo disso representa o discurso de defesa de Sócrates, considerado por Mikhail Bakhtin como a primeira autobiografia antiga. Conforme o crítico, esse discurso de defesa, “apologético e público da própria vida”⁴, vai exercer uma acentuada influência em toda a literatura mundial.

Se Mikhail Bakhtin aponta para uma sutil relação entre os discursos biográficos e autobiográficos e o gênero romanesco – o único gênero ainda em plena fase de evolução e, por isso mesmo, de moldes flexíveis, que integra outros discursos à sua construção particular, tornando-se, por esses traços, um verdadeiro desafio para a crítica⁵ – Jean Pouillon analisa os discursos biográficos e autobiográficos em plena aproximação com o romance.

Em seu livro, *O tempo no romance* (publicado em 1946), Pouillon vai afirmar que nada impede que se considere a autobiografia como romance e o romance como autobiografia, já que o romance é a autobiografia de um ser imaginário. À luz dessa formulação, distingue duas formas de autobiografias: as **recordações** – nas quais o Autor esforça-se por estar ‘com’ aquele que foi um dia – e as **memórias**, nas quais o Autor procura rever-se, a fim de se julgar, justificar-se, numa atitude de quem se vê ‘por detrás’ (POUILLON, 1974, 31-51).

Centrando sua análise dos gêneros narrativos a partir da forma de compreensão dos personagens, Jean Pouillon não apenas reconhece o discurso memorialístico como uma das espécies autobiográficas, como considera, também, a visão adotada pelo autor de memórias como um ângulo inerente ao romancista. Assim, sugere que a dicção memorialística ocupa um lugar fronteiro entre a ficção e o discurso da experiência. Ou seja, as memórias se situam no “limiar da ficção”⁶.

Em se tratando da imaginação – elemento “próprio” da efabulação romanesca e supostamente ausente nas memórias – Pouillon nos adverte para o fato de que, no texto memorialístico, a imaginação não somente está presente como também é um elemento privilegiado na tessitura desses discursos. Para ele, “nos situamos com relação a nosso passado à maneira do historiador com relação a uma sociedade desaparecida que ele só pode reencontrar imaginando-a” (POUILLON, 1988, 40).

A atitude teórica de Pouillon em relação ao discurso memorialístico – o *entre-lugar* das memórias e o uso da imaginação nesse gênero discursivo

³ BAKHTIN, *Op. cit.*, 251.

⁴ Idem, *ibidem*, 255.

⁵ Id. *Ibid.*, 397.

⁶ Terminologia tomada de empréstimo a Davi Arrigucci.

– encontra ressonância em nosso discurso crítico. Postura semelhante, vemos nos escritos de Luiz Costa Lima e de Davi Arrigucci Jr.

Em seu livro, *Sociedade e discurso ficcional* (1986), Luiz Costa Lima caminha de forma aproximada a Jean Pouillon. Reconhece as memórias – variante autobiográfica menos pessoalizada, em sua opinião – como um gênero literário e postula que não há fronteiras absolutas entre as formas ficcionais e as várias modalidades de apresentação da vivência do **eu**. Salienta, ainda, que o **eu** não constitui a única matéria da qual se nutre a autobiografia, isto a confundiria com o diário, mas que o discurso autobiográfico é plasmado por um “duplo e simultâneo foco: como o eu reage ao mundo e como o mundo experimenta o eu” (LIMA, 1986, 255).

O reconhecimento da inexistência de fronteiras absolutas entre o discurso autobiográfico e o discurso ficcional não faz com que Costa Lima considere as memórias e, de forma mais geral, a autobiografia e a ficção como espécies discursivas indistintas. No afã de precisar o estatuto da autobiografia, discurso centrado de forma mais explícita no **eu**, apercebe-se que a variante memórias, apesar de inclinar-se tanto para a matéria historiográfica quanto para a ficcional, conserva marcas capazes de distinguir-se desta realização discursiva, embora o memorialista mantenha estreitas relações com o ficcionista e o historiador.

No que concerne ao surgimento da autobiografia no Ocidente, Luiz Costa Lima é categórico: só a partir do Renascimento, encontram-se as condições propícias à fatura desse gênero discursivo. E, ao se admitir que existiu na Antigüidade ou na Idade Média algo semelhante a esse gênero, deve-se estar atento para o fato de que os traços desses escritos nada têm em comum com os traços da autobiografia do mundo moderno.

A partir dessas considerações, Costa Lima elege as *Confissões* de Jean Jacques Rousseau como paradigma da autobiografia moderna. Para esse crítico, a tessitura autobiográfica de Rousseau não apenas corresponde às expectativas que acompanham o gênero autobiográfico até hoje, como também antecipa as coordenadas, boas ou más, de toda a produção romanesca contemporânea. Para Luiz Costa Lima, Rousseau – sem o qual seria inconcebível uma produção como a de Proust – não apenas ajudou a estabelecer normas para o discurso autobiográfico, como enfraqueceu, através de suas *Confissões*, toda e qualquer tentativa de se impingir à autobiografia o estatuto de documento.

Atento à especificidade da organização do texto de memórias, Davi Arrigucci efetua sua análise da obra de Pedro Nava. Em seu ensaio, “Móbile

da memória”⁷, ao se debruçar sobre a narrativa memorialística de Nava, *Baú de ossos*, procede a um cotejo entre esse discurso e o *Ateneu*, de Raul Pompéia, *Casa Grande e senzala*, de Gilberto Freyre, e, mais superficialmente, *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda.

A realização desse cotejo é reveladora – por si só – da compreensão de Arrigucci acerca do caráter híbrido das memórias, apontando, assim, para o *entre-lugar* dessa forma discursiva. Ao reconhecer que a prosa de Nava está “longe de constituir um discurso literário uniforme”,⁸ o crítico observa que a mescla de gêneros que enforma a obra de Nava “complica o modelo da confissão, tornando esses textos desafios complexos e particulares, avessos a toda redução ao esquema abstrato de um gênero específico”.⁹

Ante as dificuldades de classificação da obra de Pedro Nava, Arrigucci aponta, ainda, para as dificuldades de construção do discurso das memórias, enquanto assegura que a imaginação é um componente privilegiado na feitura desse discurso. Consciente de que, no resgate intencional do tempo passado, o artesão das memórias lida não tão-somente com o distanciamento do tempo, mas, sobretudo, com ausências, esquecimentos e lembranças fragmentárias, o ensaísta observa que nem o esforço reconstrutor da memória voluntária, nem muito menos a epifânica iluminação da memória involuntária são capazes de dar forma ao caos dos acontecimentos desfeitos pelo tempo. Nesse sentido registra que a imaginação, associada à memória, funciona “como força unitiva e enformadora, reunindo partes dispersas num todo significativo”.¹⁰ Dessa forma, em seu percurso crítico, Davi Arrigucci problematiza o discurso memorialístico de maneira similar a Jean Pouillon e Luiz Costa Lima e, como estes, ressalta o lastro literário que também caracteriza as memórias.

Não obstante narrativas híbridas, e também construídas a partir dos mais diversos ângulos, por homens de formação e interesses variados, as memórias dos colonos e dos viajantes do século XVI apresentam, contudo, uma certa homogeneidade, traço resultante do visor eurocêntrico com o qual foram configuradas. Se, por um lado, esse visor nos permite uma certa margem de segurança no resgate de nossa origem, por outro lado, não nos desobriga do cuidado crítico, da identificação do lugar de onde se focaliza esse visor, como acertadamente pontua Carlos Fausto:

⁷ Ver Davi Arrigucci Júnior. *Móvil da memória*. In: *Enigma e comentário: ensaios sobre literatura e experiência*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 67-111.

⁸ ARRIGUCCI JÚNIOR, 1987, 78.

⁹ Idem, *ibidem*, 82.

¹⁰ Id. *ibid.*, 86.

“A despeito de tudo isso, há uma razoável homogeneidade de informações, que nos permite um certo grau de segurança na reconstrução dessas sociedades, mas não nos dispensa de uma leitura crítica, feita a partir da situação dos autores” (FAUSTO, 1992, 382).

Aferidas, recorrentemente, como elaborações etnocêntricas, fechadas ao Outro, impermeáveis à diferença, muito mais reveladoras da feição do homem europeu do que da face tupinambá, as informações e as configurações européias são, ainda assim, vias imprescindíveis de acesso ao nosso passado, faróis que, mesmo deficitariamente, iluminam a nossa história enquanto nos revelam a inquietante condição de nos vermos pelo olhar delas, de nos conhecermos pela mediação do Outro. Um estigma, como ressalta Ana Maria de Moraes Belluzzo, ao tratar da iconografia e da literatura dos viajantes:

A iconografia dos viajantes oferece uma história de pontos de vista, de distâncias entre observações, de triangulações do olhar. Mais do que entrever o Brasil, deixa ver o europeu (...) O interesse que a contemporaneidade encontra no reexame da contribuição dos viajantes que passaram pelo Brasil é um reconhecimento de que eles escreveram páginas fundamentais de uma História que nos diz respeito. Uma grande motivação para estudar o trabalho iconográfico e a literatura de viagem dos cronistas europeus está na possibilidade que oferecem de rever o Brasil. Mas, como estigma, essas obras só podem dar a conhecer um Brasil visto por outros. O olhar dos viajantes espelha também a condição de nos vermos pelos olhos deles.”

(BELLUZZO, 1999, 13)

Na verdade, apesar dos estragos causados pelo etnocentrismo, pelo espelho fosco e aviltante com o qual, no mais das vezes, as gentes brasileiras foram esquadrihadas, as narrativas de viagem se apresentam como um discurso duplo em cujas curvas podemos encontrar, mesmo precariamente, a feição tupinambá. Sinuosa, ela escapa pelas minguadas brechas textuais que a vacilação e as reiteradas contradições dos narradores impediram de fechar. Por essas frestas discursivas, chegam-nos os ecos do discurso tupinambá, indícios de como acolheram a diferença, do que pensavam do estranho branco e de como enfrentaram as vicissitudes da violência, física e espiritual, a que foram submetidos. Um olhar de contra-ponto, avesso ao olhar estrangeiro; uma dicção insistentemente negada e que, mesmo assim, codivide com a dicção branca a importância desses textos.

Transformando as memórias européias, em especial as dos viajantes, em espelhos duplos, o homem tupinambá fala de si e de como vê esse Outro, que o despreza e desqualifica o seu modo de viver. Côncio da similaridade que unificava os cristãos em face de si, o homem tupinambá os olhará pelas

lentes da proximidade, ora representando-os, indistintamente, como imprestáveis – “Quando todos se curaram recomeçaram a murmurar de mim e disseram que os franceses valiam quase tão pouco como os portugueses” (STADEN, 1974, 111), ora alcunhando-os, pejorativamente, de *cabeça mole*: “quando querem injuriar algum branco lhe chamão *cabeça molle*” (CARDIM, 1980, 99). Dessa forma, configurará o inimigo português em franca aproximação com os “amigos” franceses, numa perspectiva regida pela consciência e defesa do **Eu**. Nesse entendimento, o grande chefe da Confederação dos Tamoiós, Cunhambebe, se identificará, em Hans Staden, como um jaguar, numa dicção permeada pelo motejo ao conquistador tornado prisioneiro, desveladora da positividade com a qual o guerreiro tupinambá se vê: destemido senhor da floresta e da caça¹¹, imagem invertida da configuração procedida em relação aos europeus, adversamente concebidos como covardes e imprestáveis.

Em Jean de Léry, o visor tupinambá não sofreria alteração significativa. Muito pelo contrário. A convivência mais larga, *familiar*, no entendimento do narrador, parece favorecer a explosão do desconforto dos nossos aborígenes em face da presença branca em seu território, ciosa de transfigurar a diferença, de transformá-los numa fotografia avermelhada de si. Pouco raras, como atesta a narrativa, essas manifestações de contra-riedade, perpassadas pela representação indígena dos cristãos, alcançariam o narrador de Léry pelas mais diversas vezes tupinambás, nas mais distintas situações. Ora irritados com a sua intromissão em seu sistema sagrado – “ouvi à tarde cantarem esses pássaros um canto melancólico e vi os selvagens quedarem silenciosos e atentos. Conhecendo a causa de tal atitude, quis convencê-los de seu erro. Mas apenas toquei no assunto e (...) um ancião ali presente exclamou com rudeza: ‘Cala-te’” (LÉRY, 1980, 154) – ora contrafeitos com a feição perdulária do europeu, contraponto da liberalidade com a qual é acolhido – “Daí, como já disse, terem os rapazes dessa terra aprendido a dizer aos estrangeiros que encontram: **de agotarem amabe pindá**, dá-me anzóis (...) Se não lhe dão o que pedem, a canalha repete com insistência: **de angaipá ajucá**, isto é: tu não prestas, devemos matar-te” (LÉRY, 1980, 165 – grifos do autor) – ou mesmo quando o cauim, obnubilando a razão, esmaece a vigilância no zelo da coligação com os franceses, os índios tupinambás expressam a incontida insatisfação com a presença cristã em seus lares. Alvo dessa constante animosidade, resultante das tensões, dos percalços, das contradições, enfim, dos conflitos que marcam a relação entre os aborígenes brasileiros e os europeus, mesmo quando aliados, o narrador se acosta no necessário cuidado tupinambá com o alinhamento com a França, no intuito de espantar os temores que o reiterado desagrado indígena lhe provocava, como

¹¹ Acerca da importância do jaguar na cultura indígena, ver CLASTRES, 1978, 100 – 105.

se observa na passagem na qual o narrador de Léry relata um incidente entre ele e um velho tupinambá que o enfrenta de tacape na mão:

Achando-nos, seis franceses, na linda aldeia de Ocarantin (...) Separamo-nos em dois grupos de três para adquirir galinhas da Índia e outras coisas necessárias à nossa ceia. E andava eu mais ou menos extraviado à procura das aves quando apareceu um desses rapazes franceses (...) e disse-me: ‘Aí está um bonito pato da Índia, matai-o e ficareis quites com o dono pagando-o’. Não tive dúvida em seguir o conselho, pois muitas vezes matara galinhas em outras aldeias, e os selvagens não se zangavam, aceitando em paga algumas facas. Apanhei depois o pato morto e fui ter a uma casa onde se achavam reunidos quase todos os selvagens do lugar, para cauinar. Indaguei então do dono do pato e apareceu um velho de má catadura que me disse: – É meu. – Quanto queres por ele? – Uma faca. Apresentei-lhe uma faca, mas ao vê-la o velho disse: – Quero outra mais bonita. Apre-sentei-lhe outra, mas ele declarou que não a queria tampouco. – Uma foice. Além de ser um preço excessivo, acontecia não ter eu uma foice (...) Pedi então ao rapaz uma foice emprestada e a ofereci ao selvagem; mas este, com grande surpresa minha, a recusou também. – Que queres pois de mim? Perguntei-lhe pela terceira vez com certo enfado. – Matar-te, replicou furioso, matar-te como mataste meu pato, pois o pato foi de meu irmão falecido e eu o estimava acima de tudo (...) Fazendo da tripas coração resolvi enfrentá-lo. Depois de trocar com ele muitas palavras duras sem que os outros selvagens tentassem acomodar-nos, o meu agressor, ébrio de cauim, foi dormir e curtir a bebedeira (...) Bem sabiam os tupinambás, já inimigos dos portugueses, que se matassem um francês, guerra terrível lhes seria declarada e ficariam privados para sempre de mercadorias. Tudo o que fizera o meu contendor não passara portanto de mero gracejo. Com efeito, ao despertar, quase três horas depois, mandou-me ele dizer por outro selvagem que eu era seu filho e o que fizera comigo fora para experimentar-me, para verificar o meu valor e saber se eu combateria com denodo contra os portugueses (...) disse-lhe que não queria por pai quem me experimentava de tacape na mão (...) tratam muito bem os franceses que os visitam e na previsão do futuro exortam os moços a que façam o mesmo.

(LÉRY, 1980, '241-242 –grifos d autor)

Apesar dos constantes sinais de desacordo entre os indígenas e o narrador, camuflados, negociados e tangenciados, de parte a parte, seria na narrativa de Léry que o homem tupinambá encontraria um espaço menos minguado para falar de si e apreender o Outro.

Amparando-se num recurso avaliativo em que o estranho reforça, positivamente, a imagem do Eu, o índio tupinambá concebe o estrangeiro como um Outro, seja ele francês ou lusitano; desmistifica-lhe o móvel que o impele às suas terras para, por fim, desvendar-lhe o estado de alienação no qual se encontra submerso. Nesse percurso, externa sua concepção da vida, seu modo de experimentá-la, acenando, solidariamente, ao narrador de *Viagem à terra do Brasil*, uma nova e possível forma de existência.

Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu arabutan. Uma vez um velho perguntou-me: Por que vindes vós outros, mãirs e perôs (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra? Respondi que tínhamos muita mas não daquela qualidade e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas. Retrucou o velho imediatamente; e por-ventura precisais de muito? – Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar, e só um deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados – Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre? – Sim, disse eu, morre como os outros. Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam? (...) – Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros mãirs sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois de nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados.

(LÉRY, 1980, 169-170)

Consciente de si, o homem tupinambá é capaz de reconhecer no Outro o **Eu** encoberto. Possuidor de um pensamento totalizante (LEVI-STRAUSS, 1997), elabora um discurso cujo tom, embora perpassado pela oposição ao diverso de si, constitui, ainda, um convite solitário ao reencontro do homem branco com sua própria humanidade. A generosidade, contida na reprimenda indígena, terminaria por afastar o visor tupinambá das maneiras

brancas de encarar a diferença, em si mesma negativa, segundo expressa o narcisismo europeu.

Em espírito diverso ao dos cristãos, os Tupinambá encarariam o distinto. Amparados na mitologia do seu povo, mais precisamente no mito da recriação do mundo e do homem pós-Dilúvio, o gentio tupinambá acolheria o diferente de si numa perspectiva avessa a que fora acolhido. A ele confere o estatuto da humanidade indígena, um lugar de igual, de positividade, **locus** que lhe fora subtraído pelo discurso mítico cristão da gênese humana. Num completo descaminho ao olhar europeu, os índios tupinambás estenderiam um olhar universalista à alteridade, viés explicitador da capacidade indígena de aprender, em meio à diversidade dos povos, a unidade humana. Nessa compreensão, os aborígenes do Brasil se afastariam das formas européias de ver o Outro, do visor diabolicamente estigmatizador com o qual foram concebidos, conforme se pode averiguar nas distintas elaborações da gênese humana procedidas pelos indígenas e pelo europeu. Ilustrativas dessas opostas maneiras de ver a diversidade humana, constituem o discurso de Léry e o de Japi-açu, este registrado por Claude d'Abbeville, no século XVII:

É verossímil que os avós e antepassados de nossos americanos, expulsos de Canaan pelos filhos de Israel, tivessem embarcado e se deixado levar ao léu até aportar em terras da América. Com efeito o historiador espanhol da "História Geral das Índias", varão mui versado na ciência, é de opinião que os índios do Peru, terra limítrofe do Brasil, são descendentes de Cam e trazem o estigma da maldição de Deus, idéia que já me era familiar dezesseis anos antes de ler a sua obra. Mas como não quero discutir o assunto, deixarei que reputo certo descender essa pobre gente da raça maldita de Adão, mas isso não basta para abalar a minha fé, graças a Deus, firme e segura (...) E confio cada vez mais na verdade de Deus.

(LÉRY, 1980, 221-222)

Éramos uma só nação, vós e nós; mas Deus, tempos após o dilúvio, enviou seus profetas de barbas para instruir-nos na lei de Deus. Apresentaram esses profetas ao nosso pai, do qual descendemos, duas espadas, uma de madeira e outra de ferro e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro (...) Depois disso, surgiu entre nós a diversidade das línguas.

(Apud d'ABBEVILLE, 1975, 60-61)

Constituindo-se como uma forma outra de se mirar a alteridade das gentes, afirmadora de que a diferença pode ser vista pelo prisma do desequilíbrio positivo, o mito fundante dos Tupinambá, similar ao de todas as nações indígenas da América, reconheceria no europeu o irmão distante por

muitas gerações, retornado de outros lugares, munido de outros saberes, tecnologias outras e de outras linguagens; esquecido de si:

Em todos esses lugares, áreas de colônia espanhola, áreas de colônia portuguesa, inglesas, os nossos parentes sempre reconheceram na chegada do branco o retorno de um irmão que foi embora há muito tempo, e que indo embora se retirou também no sentido da humanidade, que nós estávamos construindo. Ele é um sujeito que aprendeu muita coisa longe de casa, esqueceu muitas vezes de onde ele é, e tem dificuldade de saber para onde está indo. Por isso que os nossos velhos dizem: 'Você não pode se esquecer de onde você é e nem de onde você veio, porque assim você sabe quem você é e para onde você vai'. Isso não é importante só para a pessoa do indivíduo, é importante para o coletivo, é importante para uma comunidade humana saber quem ela é, saber para onde ela está indo.

(KRENAK, 1999, 27)

Elemento eficaz de revelação de si e do Outro, portador de uma perspectiva marcada pelo viés universalista, o discurso mítico dos Tupinambá revela, ainda, a percepção política e histórica desse povo, considerado como mítico,¹² auto-apercebido como sujeito histórico, árbitro de seu próprio destino, de suas próprias escolhas, conforme vê Manuela Carneiro da Cunha:

A gênese do homem branco nas mitologias indígenas difere em geral da gênese de outros 'estrangeiros' ou inimigos porque introduz, além da simples alteridade, o tema da desigualdade no poder e na tecnologia. O homem é muitas vezes, no mito, um mutante indígena, alguém que surgiu do grupo. Frequentemente também, a desigualdade tecnológica, o monopólio de machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos, deriva no mito, de uma escolha que foi dada aos índios (...) a opção, no mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino. Talvez tenham escolhido mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história.

(CUNHA, 1992, 18-19)

Se é verdade que historicamente foram derrotados, devorados pela sanha da conquista e da colonização portuguesa, possibilidade não ignorada em seus discursos guerreiros – “Perambulando, ou sentados em suas redes, os velhos exortam os companheiros da seguinte forma (...) ‘Será preciso, para vergonha nossa e confusão nossa, que os nossos inimigos venham buscar-nos

¹² “É voz geral e commum entre os selvagens, que há Amazonas (...) que essas Amazonas foram antigamente mulheres e filhas dos **Tupinambás**, que se retiraram da companhia e do domínio d’elles” (D’EVREUX, 1929, 82 – grifo do autor).

em nosso lar, quando outrora a nossa nação era tão temida e respeitada (...) ?' 'Não, gente de minha nação, poderosos e rijos mancebos, não é assim que devemos proceder, **devemos ir procurar os inimigo ainda que morramos todos e sejamos devorados**'" (LÉRY, 1980, 184 – grifos nossos) – também é verdade que os Tupinambá, não obstante a inferioridade técnica e militar, defenderiam os seus lares até o limite. E o limite foi o da morte, o do extermínio de toda a nação, opção verbalizada pelos guerreiros tupinambás, que preferiam o destino da morte ao destino da sujeição, da desonra, como sintetiza, no século XVII, o morubixaba tupinambá Japi-açu: “tirem-me a vida antes do que a honra. Nunca recebi afronta de ninguém e prefiro morrer a recebê-la” (apud d’ABBEVILLE, 1975, 134). Exemplo cabal de uma *liberdade derradeira*, a opção tupinambá nos deixa como legado um sentimento exacerbado de amor à liberdade humana. Legado, esse, que reforça entre nós, a lembrança daqueles que nos antecederam e que, apesar de vencidos, conseguiram o que almejavam: deixar lembranças de si, para aqueles que lhes sucedessem cantar em seu louvor, como registra Gabriel Soares de Sousa: “o principal pregando ao redor das casas, e nesta pregação lhes diz onde vão, e a obrigação que têm de ir tomar vingança de seus contrários, pondo-lhes diante a obrigação que têm para o fazerem e para pelejarem valorosamente; prometendo-lhes vitória contra seus inimigos, sem nenhum perigo de sua parte, de que ficará deles memória para os que após eles vierem cantar em seus louvores”. (SOUSA, 2000, 280).

Dessas memórias, tecidas em estreitos nós, alimentamos este trabalho, espécie de louvação à coragem e à resistência dos guerreiros tupinambás. Um elogio a nossa ancestralidade indígena e, nesse elogio, a busca do passado para nos **re-conhecermos**, a exemplo de Mário de Andrade, como um Tupi “tangendo um alaúde!” (ANDRADE, 1980, 33), e, ainda assim, buscando, como os Tupinambá, em nosso próprio sólo, uma terra sem males.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, M. O trovador. In: ----- . *Poesias completas*. 6. ed. São Paulo: Martins Editora; Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, Introdução, Comentários e Apêndices de Eudoro de Sousa. 2. ed. [s.l.], Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1990.
- ARRIGUCCI JÚNIOR, D. Móbile da memória. In: ----- . *Enigma e comentário*: ensaios sobre literatura e experiência. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 67-11.
- BAKHTIN, M. Formas de tempo e de cronotopo no romance: ensaios de poética histórica. In: ----- . *Questões de literatura e de estética*: a teoria do romance. Tradução de Aurora Fornoni Bernardini et al. São Paulo: Hucitec: UNESP, 1988, 211-274.

- BELLUZZO, A. M. de M. *O Brasil dos viajantes: imaginário do Novo Mundo*. São Paulo: Metalivros, 199, v. 1.
- CARDIM, F. *Tratados da terra e da gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980. (Reconquista do Brasil; nova série, 13).
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- CUNHA, M. C. da. Introdução a uma história indígena. In: -----, (Org.) *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fafesp, 1992.
- D'ABBEVILLE, C. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*. Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1975. (Reconquista do Brasil, v. 4).
- D'EVREUX, I. *Viagem ao norte do Brasil*. Tradução de César Augusto Marques. Rio de Janeiro: Leite Ribeiro, 1929. (Bibliotheca de Escriutores Maranhenses).
- FAUSTO, C. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico do conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, M. C. da. (Org.). *História dos índios no Brasil*, 381-396.
- GANDAVO, P.M. *Tratado da terra do Brasil; História da província Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980. (Reconquista do Brasil; nova série, v. 12).
- KRENAK, A. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, A. (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, 23-31.
- LÉRY, J. de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980. (Reconquista do Brasil; nova série, v.10).
- LEVI-STRAUS, C. *O pensamento selvagem*. Tradução Tânia Pellegrini. 2. ed. Campinas: Papirus, 1997.
- LIMA, L. C. *Sociedade e discurso ficcional*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- MERQUIOR, J. G. *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1977. (Documentos brasileiros, 128).
- POUILLON, J. *O tempo no romance*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Cultrix: EDUSP, 1974.
- SOUSA, G. S. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. 9. ed. rev. E atual. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Massangana, 2000.
- STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1974. (Reconquista do Brasil; 17).
- THEVET, A. *As singularidades da França Antártica*. Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1978. (Reconquista do Brasil; 45).
- VESPÚCIO, A. Os quatro manuscritos originais e as duas obras apócrifas. In: FONTANA, R. *O Brasil de Américo Vespúcio*. Tradução Edilson Alkmim; João Pedro Mendes. Brasília: Ednub, 1994.