

Universidade de Brasília
Instituto de Letras
Departamento de Teoria Literária e Literaturas
Programa de Pós-Graduação em Literatura

**Serpente de ouro em relva escura:
os indígenas e a ditadura em *Quarup*, de Antonio Callado**

José Humberto Torres Filho

Brasília – DF

2021

José Humberto Torres Filho

**Serpente de ouro em relva escura:
os indígenas e a ditadura em *Quarup*, de Antonio Callado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília para obtenção do título de doutor em Literatura, desenvolvida sob orientação da Profa. Dra. Regina Dalcastagnè.

Brasília – DF

2021

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

	Torres Filho, Jose Humberto
TT693s	Serpente de ouro em relva escura: os indígenas e a ditadura em Quarup, de Antonio Callado / Jose Humberto Torres Filho; orientador Regina Dalcastagnè. -- Brasília, 2021. 251 p.
Nome	TORRES FILHO, José Humberto
Título	Serpente de ouro em relva escura: os indígenas e a ditadura em Quarup, de Antonio Callado
	Tese (Doutorado em Letras em Língua Portuguesa) Universidade de Brasília, 2021.
	1. povos indígenas. 2. ditadura militar. 3. intelectuais. I. Dalcastagnè, Regina , orient. II. Título.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura
do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de

Letras da Universidade de Brasília para obtenção do título de doutor em Literatura.

Banca Examinadora

Profa. Dra. Regina Dalcastagnè
POSLIT/UnB
Presidente

Profa. Dra. Leila Lehnen
Brown University

Profa. Dra. Rita Olivier-Godet
Universidade de Rennes 2

Prof. Dr. Pedro Mandagará
POSLIT/UnB

Prof. Dr. Paulo Thomaz
POSLIT/UnB
Suplente

*Aos rituais,
que desfazem barragens e latifúndios,
que recriam a vida*

A Aroítes, Gerardo, Ritinha e Genebal, meus avós

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Regina Dalcastagnè, por ter acreditado desde o início no meu trabalho e pela sensibilidade com que nos apoiou nesses anos turbulentos do país que coincidiram com o período de produção desta tese.

Aos professores Paulo Thomaz e Pedro Mandagará, que participaram da banca de qualificação e contribuíram muito para a produção da tese. Ao Paulo, que fez uma das primeiras leituras de algum esboço do que viria a ser este trabalho e cujas considerações

foram fundamentais para o resultado final. Ao Pedro, que me recebeu em sua disciplina e no grupo de estudos sobre literatura indígena na UnB.

Agradeço à FAP-DF pelo incentivo financeiro que me permitiu participar do evento *Littérature et dictatures*, na Sorbonne Nouvelle, em que apresentei um fragmento da tese. Agradeço também à colega Maria Clara Machado, que esteve à frente da organização.

À Eurídice Figueiredo, que me sugeriu a inclusão do estudo dos corpos torturados na pesquisa. Ao Jaime Ginzburg pelas palavras generosas de incentivo a este trabalho. Sou profundamente grato aos encontros decisivos com professores e colegas ao longo da produção da tese. Agradeço a Cintia Schwants, Vincenzo Russo, Livia Natália, Anderson da Mata, Grazielle Frederico, Leocádia Chaves, Edma de Góis.

Agradeço ao Grupo de Estudos em Literatura Brasileira Contemporânea, pela parceria, acolhida e incentivo.

Agradeço à Rebecca Atencio, pelo convite para traduzir seu livro, um estudo fundamental sobre ditadura.

Às colegas Andressa Marques e Maxçuny Alves, que, enquanto professoras da rede pública do Distrito Federal, me receberam em suas escolas, me proporcionando conversar com os alunos sobre direitos humanos. Sem dúvida, esses encontros marcaram minha escrita.

Sou muito grato à Neidinha Castelo Branco, professora e diretora teatral, que aqui representa todo o Curso de Princípios Básicos de Teatro, do Teatro José de Alencar, onde pude experimentar em cena algumas das discussões propostas neste trabalho.

Aos meus pais e meus irmãos, pelo carinho de sempre, pelo apoio e pela confiança.

À minha avó Ritinha e à tia Helena, pela força, pelo afeto e por todas as rezas de guiança.

Agradeço à amiga e colega de doutorado, Calila das Mercês pela parceria, por ser um pedaço afetuoso do nordeste em Brasília e pelas leituras que realizou da tese.

Ao amigo Haroldo Saboia, agradeço pela amizade de tantos anos e pelos papos sobre o universo.

Ao amigo Danilo Castro, pela cumplicidade e por tantas conversas salvadoras.

Às amigas Aline Duarte, Germana Rodrigues, Viviane Souza e Eveline Valério, companheiras de muitos anos e que realizaram leituras desse trabalho.

Agradeço aos amigos queridos Lis Araújo, Isabel Silvino e Paulo Linhares, pelas alegrias, escutas e conselhos.

Agradeço à FAP-DF pela bolsa, que, ao longo dos quatro anos de doutorado, garantiu que eu realizasse esta pesquisa.

Tal como a água, a terra, o ar e o fogo são elementos cósmicos, constituintes e nutrientes de todos os seres, o sangue, supremo viajante, é um elemento dentro de nós que, embora relacionado com esses elementos essenciais, tem um caráter incomparável, é um acordo vivo que nos ata.

Maria Filomena Molder

Está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover.

Ailton Krenak

RESUMO

Esta tese é um estudo sobre o romance *Quarup*, de Antonio Callado, em que discuto o massacre indígena na ditadura militar, à luz das informações publicadas pelos relatórios da Comissão Nacional da Verdade (CNV). Este trabalho estabelece diálogo com pensadores indígenas, como Graça Graúna, Davi Kopenawa e Daniel Munduruku, e pensadores não-indígenas, que mobilizam uma crítica a regimes autoritários, como Walter Benjamin e Giorgio Agamben, e também à colonialidade, como Achille

Mbembe e Frantz Fanon. Com isso, tenho como objetivos refletir sobre o papel da natureza no romance e o contexto histórico de esbulho de terras indígenas; realizar uma leitura da vingança como elemento de resistência para a cultura sertaneja e indígena na obra; discutir a importância dos arquivos, a partir do Relatório Figueiredo e dos relatórios da Comissão Nacional da Verdade; pensar como os corpos em sofrimento são representados no romance; considerar a atuação dos intelectuais não indígenas no romance, a fim de entender como se relacionam com a natureza e a cultura indígena, discutindo, a partir disso, a disputa de saberes que engendra a destruição da natureza e da vida indígena; e, por fim, tratar da proposta de esperança na obra e estabelecer um olhar para a literatura brasileira contemporânea, buscando sondar como alguns dos temas levantados por *Quarup* estão sendo abordados hoje. Assim, ao realizar uma incursão crítica por um romance desta importância, espera-se oferecer possibilidades de leitura deste aspecto ainda pouco tratado em nossas letras, que é a relação entre os povos indígenas e a ditadura militar.

Palavras-chave: povos indígenas; ditadura militar; natureza; vingança; intelectuais.

ABSTRACT

This thesis is a study on *Quarup*, by Antonio Callado, in which we propose to discuss the indigenous massacre in the military dictatorship, in light of the information published by the reports of the National Truth Commission (CNV). This work establishes a dialogue with indigenous thinkers, such as Graça Graúna, Davi Kopenawa and Daniel Munduruku, and non-indigenous thinkers, who mobilize a critique of

authoritarian regimes, such as Walter Benjamin and Giorgio Agamben, as well as coloniality, such as Achille Mbembe and Frantz Fanon. For this, we aim to reflect on the role of nature in the novel and the historical context of the depletion of indigenous lands; to carry out a reading of revenge as an element of resistance for the countryside and indigenous culture in the novel; to discuss the importance of archives, based on the Figueiredo Report and the reports of the National Truth Commission; to think about how suffering bodies are represented in the novel; to consider non-indigenous intellectuals in the novel, in order to understand how they relate to nature and indigenous culture, discussing, from that point on, the dispute of knowledge that engenders the destruction of nature and indigenous life; and, finally, to address the hope proposal of the novel and to establish a look at contemporary Brazilian literature, seeking to probe how some of the themes raised by *Quarup* are being addressed today. In doing so, it hopes to offer a critical incursion into a novel of this importance and to offer some insights to the studies dedicated to the relationship between indigenous peoples and the military dictatorship.

Keywords: indigenous peoples; military dictatorship; nature; revenge; intellectuals.

SUMÁRIO

Introdução	11
1. Terra	26

o filet mignon da Amazônia	35
a floresta brasileira como uma criada	53
2. Fogo	70
contra todos os fogos, o fogo	80
“por que vocês só veem mortos e desaparecidos e não os índios?”	94
inferno verde	113
3. Ar	129
enterrado vivo	138
um pedido às nuvens	154
deem lança-perfume às nossas criancinhas	161
a tempestade	173
os pássaros, a magia e o movimento	186
4. As águas	206
Referências	241

Introdução

Os ritmos vulcânicos e as águas subterrâneas são um chamado para uma história invisível, mas que não se desenrola em silêncio. Ela volteia em si mesma, faz caminhos de trovão nas camadas abissais da terra e chega até nós na convulsão negra de formigas que respondem à dança da lua. É incorporada, no sentido mesmo de que o corpo recebe essa história, a sente e a faz vibrar: o corpo humano, o corpo da terra, o corpo da obra. *Quarup* é um romance de transformação. Seu conjunto tem estrutura em sinuoso alongar-se, que é busca. Interroga a história, desconfia de seu curso, quer reconstruí-la. Entre veneno e antídoto, revive mortes, anuncia outras. Costura e descostura presente, passado e futuro. Movimenta-se de dentro para fora, em que o dentro é luz, e o fora, imensa escuridão. Porque afinal não se trata de outra coisa que renascimento é que começa pelo fim, porque o fim é começo do que não está escrito ainda, é o começo de um desengano que fina o que o fim anuncia, mas que é da natureza de quase todo livro, de quase toda viagem. Walter Benjamin cita nas *Passagens* o médico e professor de antropologia Pierre Mabille, que diz: “Nada há na superfície do globo que não tenha sido subterrâneo (água, terra, fogo). Não há nada na inteligência que não tenha sido digerido e que não tenha circulado nas profundezas” (MABILLE *apud* BENJAMIN, 2009 p. 441). *Quarup* age como a história natural, em certo ponto pode até correr invisível, mas nunca em silêncio.

Ferreira Gullar (1967) sintetizou a experiência da primeira leitura que realizou de *Quarup* na imagem de um rio que ganha potência em seu fluir, tornando-se mais profundo em seu leito até desaparecer, permanecendo vivo, no entanto, subterraneamente. Este rio, diz ele, some diante de nossos olhos com o golpe militar de 1964, mas, adverte, quem tem bom ouvido pode escutar-lhe o rumor debaixo da terra. A água, símbolo maior das emoções e do inconsciente, aparece volumosa na imagem, em movimento constante, ganhando extensão e profundidade até ser tragada para baixo da terra. O poeta parece se referir aqui ao sonho da sua geração, alimentado por iniciativas com promissor potencial de transformação social, como as ligas camponesas e as campanhas de alfabetização a partir do método Paulo Freire, logo frustradas pela repressão.

Hoje, pensando na metáfora de Gullar, torna-se quase inevitável associar esse fluxo de águas turbulentas, reprimido sob grossa camada de terra, também aos traumas

coletivos impostos pelo autoritarismo. Assim como o rio submerso do poeta maranhense, o romance de Antonio Callado, se atualiza em suas significações, resistindo a interpretações que o aprisionam ao contexto de sua publicação, a situá-lo como o livro-símbolo da "Revolução Brasileira", como queria Gullar em 1967. Ligia Chiappini (1992), além de considerar a parcialidade das leituras realizadas no calor da época da publicação de *Quarup*, como a de Ferreira Gullar, inundadas de expectativas operadas em grande medida por fatores externos à obra, sinaliza também a atualidade do romance:

(...) ele é capaz de mudar enquanto perdura, pondo em cena, interrogando e obrigando os leitores a interrogar lugares-funções-símbolos da nossa memória individual e social, capazes de durar enquanto se transformam e que, por isso mesmo, exigem um trabalho permanente de decifração (1992, p. 100).

Passadas cinco décadas do lançamento de *Quarup*, a obra continua sendo um marco no que diz respeito à representação do período que antecedeu e, por fim, culminou no golpe militar. Apesar de os acontecimentos narrados estarem tão vinculados a um período determinado da história, o romance liberta-se das amarras do tempo porque toca no ponto nevrálgico em que se situa a dinâmica social brasileira, estabelecendo, portanto, sintonia com o tempo presente, uma vez que há uma verdadeira permanência dessa dinâmica social hoje, talvez com outros disfarces.

Neste trabalho, proponho pensar a ditadura militar considerando a experiência dos povos indígenas. Os relatórios da Comissão Nacional da Verdade (CNV), publicados em 2014, apontam a morte de mais de 8.350 indígenas, no período em que os militares ocuparam o poder. Tantas mortes se deram sobretudo graças à implementação de um projeto político-econômico de avanço do “progresso” sobre as florestas e o campo. Para tanto, retomo este que é um dos principais romances do nosso cânone literário a falar sobre ditadura militar, *Quarup*, de Antonio Callado. Nesse contexto, realizo uma leitura do romance considerando a relação entre indígenas, natureza e não indígenas, representados pelos intelectuais, a fim de pensar em que medida eles atuam no romance no sentido de sustentarem essa lógica de exploração do ser humano e da natureza.

Ligia Chiappini (1992) ressalta pelo menos dois aspectos levantados pelo romance que evidencia a vocação em tocar as feridas sociais do país. São eles: o discurso multifacetado do que seria o Brasil e a “análise das relações entre intelectual e povo”

(1992, p. 102). É nesse sentido também que é preciso olhar para os povos indígenas em *Quarup*, tendo em vista que, além de serem uma dessas vozes que compõem o retrato plural do Brasil a que se refere a ensaísta, eles também fazem coro ao coletivo algo amorfo que a palavra povo sugere, em tensão com representantes da intelectualidade brasileira.

Assim, graças aos resultados provenientes dos relatórios da Comissão Nacional da Verdade, tornados públicos no governo de Dilma Rousseff, em 2014, sabe-se hoje que os povos indígenas estão entre os grupos sociais mais duramente perseguidos pelos militares e ao mesmo tempo são os que tiveram esses sofrimentos mais invisibilizados por todas as instâncias da sociedade. Se pensarmos em termos de ações oficiais do Estado brasileiro, os governos Sarney (1985-90), Collor (1990-2) e Itamar (1992-5) sequer trataram o tópico ditadura militar sob qualquer viés. Já no governo Fernando Henrique (1995-2003), foram criadas leis e comissões para conceder indenização a desaparecidos políticos, sem, no entanto, contemplar os povos indígenas. No governo Lula (2003-2011), foi publicado aquele que pode ser considerado o primeiro relatório da verdade do Brasil, intitulado *Direito à memória e à verdade*. Conforme Rebecca Atencio (2014), a importância dessa publicação está, antes de mais nada, no fato de que se trata da primeira vez em que o Estado brasileiro apresentou sua visão sobre justiça de transição. Como resultado, nas suas pouco mais de 500 páginas, não há uma única menção às violências perpetradas contra os povos indígenas.

Não foi apenas o sonho de parte da classe média brasileira escolarizada e moradora de grandes cidades a ser tragado para baixo da terra com o golpe de 1964, como se convencionou pensar no país. As vidas de diversos povos indígenas foram diretamente atingidas pela ditadura. Ler *Quarup* à luz dessas descobertas é fundamental, sobretudo a fim de se complexificar o papel do indígena na obra.

O enredo do romance compreende a metade dos anos 50 até o início da vida brasileira pós-golpe militar. A presença do indígena se concentra principalmente na primeira parte, mas as sombras da experiência do protagonista no Xingu se fazem sentir por todo romance, como a escolha do título inclusive sugere. O romance é protagonizado por Nando, um padre morador de uma pequena cidade pernambucana que se prepara para ir ao Xingu realizar um trabalho de catequese e alfabetização dos indígenas, numa referência ao projeto das missões jesuíticas que vigoraram no período colonial. A visão ingênua do jovem padre não apenas sobre os indígenas, mas também sobre os conflitos sociais envolvendo donos de terras e camponeses em sua paróquia de

origem, vai ganhando novos contornos, resultado de um processo natural de amadurecimento e contato com as complexidades sociais das quais vivia apartado até então.

Quando eclode o golpe militar, Nando, já sem a batina, está de volta a Pernambuco trabalhando nas Ligas Camponesas. É preso e torturado. Como resultado, recolhe-se no litoral abandonando temporariamente a luta política. Inspirando-se em Levindo, um idealista de esquerda morto por fazendeiros ainda na primeira parte do romance, Nando retoma o ativismo, assumindo o nome do companheiro.

Com o golpe, o projeto de país que Nando então passara a defender sucumbe. O homem associado à natureza representa agora o atraso do país, que, até o início da década de 60, era predominantemente agrário. A chegada dos militares ao poder gera um surto de urbanidade que transforma o perfil da nação em pouco tempo. Marcelo Ridenti observa que “de 1950 a 1970, a sociedade brasileira passou de majoritariamente rural para eminentemente urbana, com todos os problemas sociais e culturais de uma transformação tão acelerada” (RIDENTI, 2015, p. 87).

A cultura dominante, dessa forma, não raramente, atribui a esses grupos marginalizados valorização negativa, submetendo-os a um crivo deformante em suas representações (Cf. CANDIDO, 2006; DALCASTGNÈ; THOMAZ, 2011). Uma atribuição recorrente aos indígenas em *Quarup* é o de bárbaro. Francis Wolff (2004) apresenta três sentidos para o termo e uma revisão deles pode ser útil para o entendimento do lugar que ocupam na narrativa. O primeiro sentido diz respeito a um estágio arcaico de socialização, sendo também o que povoa o imaginário popular. Aqui as imagens do canibal que vive despido na selva ou do camponês não educado, ambos distantes dos elementos de civilidade próprios da cidade grande, são recorrentes. Nesse estágio, o bárbaro é o bruto grosseiro, que ignora os bons modos, estando supostamente incluído “num estágio inferior da evolução *política*, num estágio pré-civil ou, pelo menos, pré-urbano” (WOLFF, 2004, p. 21).

O segundo sentido está associado à insensibilidade para o saber ou à beleza representada pelas artes. Nesse caso, o bárbaro também assume uma regressão do ponto de vista cultural. Por fim, o terceiro e último tipo está relacionado à perda de qualquer sentimento humanitário, resultando em manifestações de desumanidade descontrolada. Em *Quarup*, os dois primeiros sentidos são os que ganham destaque, enquanto o terceiro nunca é atribuído aos indígenas. Trata-se de uma visão construída por uma elite dominante e certa classe média predominantemente branca que percebe o outro, aqui

ligado à natureza, como “o indivíduo, a etnia, a sociedade, a cultura que parece estranha aos valores ao mesmo tempo mais elevados e mais evoluídos da humanidade” (WOLFF, 2004, p. 25).

Adorno (2003), em “Educação após Auschwitz”, considera que o simples acesso à educação formal não é capaz de evitar a barbárie. O caso da Alemanha, país de enorme contribuição cultural para a humanidade que se tornou palco do abominável em pleno século XX, momento em que as descobertas técnico-científicas não cessavam de encantar o mundo, é um tenebroso exemplo disso. Diversos intelectuais prestaram serviço às forças de repressão, produzindo filmes que propagandeavam a ideologia nazista, concebendo as câmaras de gás, trabalhando na logística dos campos de concentração. Enfim, trata-se de um crime cometido racionalmente, levado a cabo com a frieza dos burocratas.

Adorno avalia que, com o fim da guerra, o principal objetivo da educação passa a ser impedir que o nazismo se repita. Para tanto, deve-se empreender um exercício de autorreflexão crítica a fim de que todos adquiram consciência das forças que levaram à eclosão da *shoah*¹, tratando-se, portanto, de um movimento de resistência ao comportamento desprovido de empatia com a dor do outro. Voltando a pensar no caso do autoritarismo brasileiro, está evidente que não houve um exercício de reflexão sobre a ditadura, ao menos não na escala devida, e as consequências disso se fazem sentir hoje.

Ao pensar a relação entre direitos humanos e literatura, Antonio Candido (2011) considera vivermos a primeira era da humanidade em que a possibilidade de solucionar alguns dos nossos mais graves problemas se mostra finalmente real, devido ao significativo avanço técnico do período recente. Ele não deixa, porém, de sinalizar a contradição de seu próprio pensamento, observando que ainda vivemos em um mundo em que a barbárie continua crescendo, mesmo associada ao máximo de civilização. Para Candido, há, no entanto, um alento. A barbárie pode continuar ganhando terreno, mas

¹ *Shoah* significa devastação ou catástrofe em hebraico. Tem sido utilizado com mais frequência na Europa, em substituição a holocausto, designação mais amplamente adotada nos Estados Unidos, assim como no Brasil. Holocausto é um termo religioso que emprega um caráter voluntário e passivo à morte, aceita em submissão à vontade divina. Além disso, pensadores como Agambem encontram no termo, cuja origem é cristã, uma herança semântica de tom antijudaico. *Shoah*, apesar de também não ser secular, teve sua conotação de expiação e castigo ressignificado por artistas, historiadores e teólogos. O termo *shoah*, por ser menos específico, parece mais propício à representação linguística do terror vivido pelos judeus, considerando a impossibilidade da linguagem em nomear esta experiência (Cf. DAZINGER, 2007).

não seu elogio. Para o autor, haveria no país um constrangimento mais ou menos generalizado em se defender certas ideias reacionárias.

Publicado em 1988, o ensaio "O direito à literatura" parece conversar diretamente com o Brasil recém-saído de mais de vinte anos de ditadura. Com a primeira eleição de um civil para presidente desde 1964, ocorrida, portanto, apenas três anos antes da publicação do ensaio de Candido, estabelece-se no país uma espécie de arrefecimento das forças conservadoras no poder até então. A historiadora Denise Rollemberg (2011) não deixa de ironizar que todos, de repente, se transformaram em resistentes e democratas com o fim do regime. Atualmente, já não lidamos com qualquer constrangimento dessa ordem, e o elogio à barbárie voltou a fazer parte do nosso dia a dia, nas universidades, na mídia, nas ruas. Para falar com Michael Löwy (2015), a recente agitação de rua conservadora no Brasil encontra no saudosismo da ditadura militar seu aspecto mais sinistro. A ascensão do pensamento conservador que observamos hoje não deixa de contar com o protagonismo de intelectuais. A breve exposição do caso a seguir pode ser útil para a reflexão sobre o tema.

Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio que escreveu para *A queda do céu* (2015), lembra o mais recente trabalho do antropólogo americano Napoleon Chagnon sobre o povo yanomami. Chagnon é responsável por difundir a imagem dos Yanomami como "uma tribo de gente suja, primitiva e violenta" (CASTRO, 2015, p. 25), que se constituiria por condicionamentos genéticos de grandes matadores ancestrais. O trabalho do americano, que tem entre seus livros mais famosos o intitulado *O povo feroz*, foi desacreditado por uma série de pesquisadores, que refutaram as supostas evidências etnográficas e estatísticas, além de apontarem a violação de certos protocolos éticos básicos. Quando escreveu seu último livro, Chagnon já havia cessado qualquer tipo de contato com os yanomami há décadas. Basta dizer que a obra, marcada e comprovadamente racista e reacionária, foi publicada no Brasil pelo grupo Folha. É nesse contexto que o livro de Kopenawa se lança, observa Viveiros de Castro, "no país dos Pondés, dos Narloch, dos Reinaldos Azevedos e dos Rodrigues Constantinos" (Idem). Esses homens, que se notabilizam pela defesa de ideias abertamente conservadoras, são apenas alguns dos representantes de uma elite intelectual muito mais vasta e poderosa da sociedade brasileira, hoje cada vez mais ruidosa em seu reacionarismo.

Sobre isso, André Comte-Sponville diz: "O crápula polido não é uma fera, nem um selvagem, nem um bruto: pelo contrário, é civilizado, educado, e por isso

indesculpável” (*apud* WOLFF, 2004, p. 21). Sérgio Miceli (2001), no livro *Intelectuais à brasileira*, debruça-se sobre a formação do intelectual brasileiro e suas relações com o poder político e econômico, apresentando argumentos que confirmam que boa parte da elite culta defende valores conservadores. Ele considera, entre outras coisas, que, durante a Era Vargas, período em que transcorre boa parte do romance, os intelectuais “estavam muito mais vinculados aos figurões da elite burocrática do que aos dirigentes partidários ou às facções políticas de seus respectivos estados” (MICELI, 2001, p. 198), o que os colocava em cargos com altos salários, além de possuírem uma série de regalias. Portanto, distante das atividades partidárias, ausentes da discussão salutar de ideias e dos conflitos da gente, essa elite intelectual trabalhava para a “preservação dos anéis de interesses de que são os mais legítimos porta-vozes e os principais beneficiários” (MICELI, 2001, p. 212).

Os povos indígenas detinham e detêm terras, daí a necessidade de exterminá-los discursiva e materialmente. Por isso, eles se encontram entre os grupos sociais mais perseguidos pela ditadura militar. Perseguição essa que continua a transcorrer atualmente. Nesse sentido, o trabalho da Comissão Nacional da Verdade (CNV) é revelador. O relatório esmiúça a forma como os indígenas eram tratados pelos militares, tendo muitas vezes suas habitações destruídas por incêndios criminosos.

O desfecho de *Quarup* se dá nos primeiros anos da ditadura militar com a escolha de Nando de persistir na luta contra a repressão, disposto a inclusive pegar em armas, se preciso fosse. Como já foi dito, a obra apresenta um projeto de país através das transformações pelas quais passa o protagonista, assim como revela o pensamento autoritário e conservador de parte da nossa intelectualidade. Em outro campo, o passado colonial vibra na representação dos indígenas que vivem no Xingu, nos anos de servidão representados na sociedade quase feudal do interior pernambucano. O livro de Callado parece debater-se com a mesma pergunta apresentada por Adauto Novaes citando Spengler: “O que é a política civilizada de amanhã em oposição à política cultivada de ontem?” (SPENGLER *apud* NOVAES, 2004, p. 14).

A festa indígena do quarup, que dá título ao romance de Callado, é uma cerimônia funeral, em que a aldeia, através de danças, canto e torneio de *huka-huka*, celebra o tuxaua morto. Trata-se de uma experiência em que se revive, no seio da aldeia, ao mesmo tempo, a evidência da morte e a expectativa da vida. Esse movimento é também o que o próprio romance se propõe realizar, sofrendo as mortes de nossa

formação social e celebrando a resistência de uma cultura em profunda sinergia com a natureza.

Antes de avançarmos, é necessário discutirmos quem seriam, afinal de contas, os indígenas, a fim de evitar reducionismos. No ensaio “O futuro da questão indígena”, Manuela Carneiro da Cunha (1994) adverte sobre os enganos de uma visão essencialista sobre os indígenas e as sérias consequências legais disso. Ela identifica dois modos básicos de entender as noções de cultura e de identidade. O primeiro, denominado platônico, percebe a cultura como um conjunto de itens, como valores e regras, previamente fornecidos, e a identidade se define a partir de um certo modelo almejado, supondo uma essência. O segundo modo, heraclítico, vê a identidade como um processo e a cultura como um sistema de trocas. O perigo reside no fato de que os embates sobre os direitos indígenas, em geral, se dão em torno do modo platônico, reforçando estereótipos e estimulando o “apagamento” dos povos indígenas.

Eduardo Viveiros de Castro (2008) diz que é interpelado a responder a pergunta “quem é índio?” desde os anos 70. Como veremos em outro momento deste trabalho, a ditadura deu prosseguimento à discussão sobre uma “desindianização”, que se coloca, pelo menos desde o século XIX no país, com o objetivo de tirar direitos dos povos indígenas. Como reação contrária, houve o surgimento no período da ditadura das Comissões Pró-Índio, do Instituto Socioambiental e de outras organizações que atuaram contra esse projeto de “desindianização” jurídica. Viveiros de Castro provoca dizendo que “no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é” (2008, p. 130), a fim de deslocar a questão. A indianidade se relaciona a um modo de ser e não de parecer, ou seja, é um “modo de devir”. Por isso, não dependente dos estereótipos, como a obrigatoriedade do uso do cocar, que tem funções diferentes para cada comunidade. A imposição externa de definição ou delimitação do que é ser indígena revela a concepção de que essa identidade pode ser apagada, isto é, ser indígena é apenas uma etapa evolutiva, cuja parada final é tornar-se branco. No entanto, não se assume o movimento contrário como possível. Daí a resistência aos apelos na justiça de comunidades que querem ser reconhecidas como indígenas hoje, pois, de maneira geral, há a compreensão na sociedade brasileira que uma pessoa ou um grupo não possa se indianizar. Cabe, enfim, aos indígenas este reconhecimento de si e do outro, pautado, sobretudo, na afinidade² e no sentido de comunidade.

2 Sobre afinidade, Eduardo Viveiros de Castro diz: “em primeiro lugar, as relações de afinidade são, em muitas culturas indígenas, transmissíveis intergeracionalmente, exatamente como as relações de consanguinidade (falo dos sistemas de parentesco ditos “elementares”); em segundo lugar porque, de um

Em *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*, Daniel Munduruku (2012) observa que, junto ao processo de indianização como um modo de resistência ao modelo imposto pela ditadura, ocorreu o resgate do termo “índio”, que, até o final da década de 50, era desprezado pelos povos indígenas. O termo, instituído pelos colonizadores a fim de “uniformizar para melhor controlar” (MUNDURUKU, 2012, p. 46), pautou a visão que o conjunto da sociedade brasileira tinha sobre o “índio”. A criação dos movimentos indígenas fala de um consciência coletiva entre as diferentes comunidades, uma reunião até então inédita que possibilitou o resgate do termo “índio”, agora como categoria política, símbolo da união dos interesses das lideranças e de suas existências como sujeitos de direito. Resgatada como luta, a palavra não deixa esquecer as marcas da colonização. Portanto, ao ser usada pela sociedade brasileira, traz à tona os estereótipos sobre a identidade desses povos, atentando contra sua humanidade. Por sua vez, o termo indígena tem o sentido de originário e está ligado à terra em que se vive e lhe é própria.

Graça Graúna (2013) nos lembra, em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, que a abordagem das questões indígenas feitas na literatura brasileira recebe o nome de indianismo. Já a literatura indígena, aquela produzida por autores ameríndios, mais do que apenas tematizar a vida dos povos originários, trata de um modo de resistência à violência contra seu pensamento. Nesse sentido, a literatura indígena é uma auto-história, pois “implica a crítica/escritura, a história/memória do indivíduo da nação indígena” (GRAÚNA, 2013, p. 63). Valendo-se da ideia de “(re)imaginação”, de Haroldo de Campos, Graúna fala da importância de certa produção literária indianista na “luta pelo reconhecimento dos direitos e dos valores indígenas” (p. 64). Para explicar a reimaginação, Haroldo de Campos toma como exemplo a poesia chinesa, que possui um som peculiar, parecendo um canto, uma característica que se perde em qualquer tradução. Em outros idiomas, só seria possível reimaginar esse som, a partir de jogos rítmicos e construções gramaticais outros. É nesse sentido que Graúna (2013) reconhece o esforço de algumas reimaginações de autores não-indígenas, citando, entre eles, o trabalho de Antonio Callado, em *Quarup*.

Que novas perguntas, próprias de nosso tempo, nos interessa lançar à reimaginação de Callado? Ler *Quarup* hoje é um modo de dialogar com o Brasil e a literatura de uma dada época, mas também de, a partir dela, prospectar futuros,

modo geral, a etnologia vem mostrando que a afinidade é o arcabouço político e a linguagem ideológica dominante nas comunidades ameríndias” (CASTRO, 2008, p. 154-155)

reimaginando nosso presente, pois a obra também nos interroga de volta. As páginas que seguem mostram uma tentativa de pensar criticamente o lugar que a natureza ocupa na sociedade não indígena e como o pensamento ocidental, pautado no individualismo e na razão, autoriza na mente e no coração de um povo o massacre humano e ambiental. Este trabalho, portanto, não se pretende neutro, no sentido de que não parte de uma ideia de ciência asséptica. Essa pretensa neutralidade ajuda a sustentar e propagar injustiças, daí a importância de se pensar a figura dos intelectuais não indígenas no contexto repressivo, em que se está em jogo uma cultura historicamente perseguida.

Por isso também trago para a própria estrutura desse trabalho uma referência a uma forma de entender o mundo menos cartesiana. Graça Graúna (2013) explica que um dos princípios norteadores da cultura indígena é a tradição de não poupar saudações à natureza, reconhecendo e agradecendo sua força e riqueza. Saudando os quatro elementos, ela nos lembra o mistério dessa potência que se manifesta na circularidade do mundo natural. Trata-se de uma concepção irmanada a uma dimensão cósmica, que em tudo se contrapõe “ao quadrado do mundo moderno” (GRAÚNA, 2017, p. 229). Antônio Bispo dos Santos (2018), morador do quilombo piauiense Saco do Curtume, ao pensar os reflexos da colonização na atuação do Estado brasileiro junto a quilombolas e indígenas, também se vale da circularidade para dimensionar as diferenças cosmológicas em disputa.

Vemos de forma circular, pensamos e agimos de forma circular e, para nós, não existe fim, sempre demos um jeito de recomeçar. Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante. A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas. (...) A capoeira é rodando, o samba é rodando, o batuque, a gira nos terreiros de umbanda e de candomblé... Tudo para nós é rodando. Tudo para os colonizadores é linear. É um olhar limitado a uma única direção. Os quilombos são perseguidos exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente. (SANTOS, 2018)

A resistência à linearidade do pensamento ocidental também se manifesta entre os povos andinos, melhor representada no conceito de Pacha. Trata-se de uma ideia abrangente, comumente traduzida como Terra, derivando daí a noção de Pacha Mama como Mãe Terra. A Pacha é o “todo”, é uma compreensão indissolúvel entre espaço e tempo, se referindo tanto ao mundo dos animais e das plantas, quanto ao mundo de cima (*hunaq pacha*), onde vive o sol, a lua e as estrelas, e o mundo de baixo (*ukhu pacha*), habitado pelos mortos e os espíritos. Nesse todo, o tempo possui uma relação dinâmica,

em que passado, presente e futuro são vividos ciclicamente. Em forma de espiral, o tempo avança, promovendo um entroncamento entre passado e futuro. O passado está vivo no presente e é continuamente recriado pelo futuro. Essa visão do tempo em espiral, portanto, questiona a noção de progresso (Cf. SOLÓN, 2019). Os elementos da natureza evocam essa circularidade. São eles mesmos a força da natureza tal como é vivida e sentida por indígenas e quilombolas, de tal maneira que a formação espiritual e filosófica desses povos passam por essa dimensão.

Entre os gregos antigos, os quatro elementos são considerados em dinâmica entre si, transformando-os uns aos outros. Os pré-socráticos, que usavam uma linguagem poética para pensar a *physis*, tinham a perspectiva de que o ser era apreendido pela doutrina dos elementos, como Tales de Mileto que afirmava que toda a vida na terra tinha origem na água. Aristóteles (“Metafísica”, livro I) critica não apenas o modo com que eram apresentadas essas ideias, alegando falta de clareza das fórmulas, que discrepava de sua argumentação racional, como também entendia que os elementos eram uma causa material para as coisas existentes, ou seja, água, fogo, ar e terra constituíam a matéria pura ou combinada das coisas, sendo a base para as diversas e singulares formas do ser. Nietzsche (1987) retoma Tales, considerando que seu pensamento não tinha pretensões científicas, isto é, de sustentar que a água constitui todos os seres, mas se tratava de um pensamento filosófico, de raiz mitológica, de que toda terra era, na origem, água. Advém daí a ideia de que tudo é um, da participação entre os elementos do mundo. Os antigos filósofos da natureza buscavam explicar como a natureza poderia ser formada por tantos fenômenos diferentes e ainda assim ser compreendida como totalidade (Cf. GONÇALVES, 2006; VALADARES, 2014).

Heráclito foi o primeiro pré-socrático que expôs de forma mais explícita que o mundo era uma totalidade em mutação contínua. Para ele, a água é o elemento mais transitório, e Aristóteles identifica as marcas dessa concepção nas ideias de Platão sobre o mundo sensível, caracterizado como fluxo perpétuo em oposição à mobilidade das ideias. Coube a Heráclito também importantes considerações sobre o fogo, que, a seu ver, era a fonte contínua sobre os movimentos da natureza, e não sua matéria-prima. Ele supunha que o fogo compunha a alma humana, já que via neste elemento cósmico um princípio de ação sobre o corpo (a matéria), que é a capacidade de moldá-lo. Além disso, o corpo vivo é um corpo quente, ao contrário do que acontece quando a alma se desprende dele. Empédocles, autor da teoria dos quatro elementos, pensa-os como constitutivos do mundo, chamando-os de o úmido, o quente, o frio e o seco,

considerando que suas infinitas combinações resultam nas singularidades dos seres. Aristóteles, ainda que com suas críticas aos pré-socráticos, partilha dessa ideia e, a partir disso, pensou a transformação da matéria e os movimentos naturais, que entendia sendo três: para cima, o movimento dos corpos leves, como o fogo e o ar; para baixo, o movimento dos corpos pesados, como a terra e a água; e circular, o movimento dos corpos celestes. Ele previa um quinto elemento, o éter, uma substância pura, responsável pela matéria da qual eram compostos não apenas os corpos celestes, mas também o próprio espaço. Ordenava o universo a partir dos elementos, em que o centro do mundo seria a terra, seguida da água, do ar, do fogo e, por fim, das esferas de éter. (Cf. CHEVALIER, 1986; VALADARES, 2014)

Gaston Bachelard, naquela que ficou conhecida como sua fase noturna, em que, partindo de Jung, investiga a poesia através da imaginação, desenvolve sistematizações do devaneio poético a partir do arquétipo dos quatro elementos. A partir do conceito de imaginação material, e valendo-se da física aristotélica como esteio metodológico, ele propôs uma configuração da imaginação poética arregimentada pelos desdobramentos simbólicos dos quatro elementos. Chega a dizer que “os quatro elementos materiais são quatro tipos diferentes de provocação, quatro tipos de cólera” (BACHELARD, 1998, p. 166), pois sua imaginação poética ganha forma com a leitura junguiana dos sonhos, dos mitos e do inconsciente coletivo³. Para ele, o devaneio é uma espécie de contemplação, em que a imagem diante de si expande, ultrapassa o objeto, resvalando na imensidade da imaginação. Há aqui, portanto, uma anterioridade das imagens sobre as ideias, sobretudo as imagens que a natureza oferece. Bachelard, na verdade, menos se interessa pela ideia de elemento, de uma substância una, do que pela relação alquímica entre eles. Sua filosofia é uma alternativa hermenêutica ao esforço da lógica moderna em apartar razão e imaginação, opondo-se ao racionalismo científico e às ideias positivistas em voga na primeira metade do século XX. “Dize-me qual é o teu infinito e eu saberei o sentido do teu universo; é o infinito do mar ou do céu, é o infinito da terra profunda ou da fogueira?” (BACHELARD, 2001, p. 6).

3 Buscando uma alquimia entre os elementos, Bachelard dedica-se ao devaneio poético em diversas obras, cujos subtítulos dão diretrizes de como ele desenvolveu seu estudo tetra-elementar sobre a imaginação: *A psicanálise do fogo* (1937); *A água e os sonhos: ensaios sobre a imaginação da matéria* (1942); *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento* (1943); *A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças* (1948); *A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade* (1948); *A chama de uma vela* (1961); *Fragmentos de uma poética do fogo* (1988).

A menção aos gregos antigos e modernamente a Bachelard é uma lembrança de que a reflexão sobre os quatro elementos, ou a partir deles, não está descolada do pensamento ocidental. E, por isso mesmo, a imagem tetra-elementar nos interessa, por se prestar, quem sabe, a uma possibilidade de diálogo com uma forma de viver e entender o mundo tão diversa do pensamento moderno como a cosmologia indígena. Este trabalho ganha forma a partir dos quatro elementos não com a ambição de oferecer respostas sobre o sentido do universo de um romance como *Quarup*, mas de, por meio deles, com eles, formular novas perguntas, advindas de nosso tempo. A terra, o fogo, o ar e as águas nos ajudam a ler porque falam de mistério. Um romance que se divide entre a floresta e o campo, que traz em seu título um ritual de renascimento indígena e que, em muitos momentos, se erige pela alegoria exige um resgate de bússolas que também aponte para a imaginação das imagens. E isso, em última medida, fala dos caminhos que este trabalho se prestou a percorrer. Esta escolha, afinal, é um desafio que propus a mim mesmo, de acolher a circularidade do pensamento como metodologia de trabalho, como exercício de aprendizado e de descentramento, como parte de um compromisso ético com as questões aqui abordadas.

O capítulo “Terra” fala do interesse em compreender a singularidade de *Quarup* em meio à produção literária que tematiza a ditadura militar. Considerando a proposta do romance, de situar a narrativa basicamente no campo e na floresta, reflito sobre o vínculo do regime militar com grandes proprietários de terras como um verdadeiro projeto de país, que sobreviveu aos anos de chumbo. A partir disso, considero o lugar que a natureza ocupa na narrativa. Para tanto, estabelecemos uma leitura a partir do ecofeminismo e do trabalho de Silvia Federici, a fim de sondar a relação entre as mulheres e a terra no romance. Por fim, penso a ideia de natureza como sujeito de direitos, que tem origem no pensamento andino.

No capítulo “Fogo”, proponho uma leitura da vingança como resistência na obra de Callado, aspecto fundamental para compreender como o romance interage com a cultura indígena e sertaneja. Para pensar as concepções de perdão e vingança, a partir da ditadura, me volto para o ensaio “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?”, de Jacques Derrida (2005) sobre a reconciliação sul-africana pós-*apartheid*. Considero ainda o trabalho de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro sobre a centralidade da vingança na sociedade Tupinambá, uma vez que este é um elemento fundamental para o ritual antropofágico, sendo, por sua vez, resgatado no romance a fim de basear a escolha do protagonista de partir para a luta armada. Também realizo uma

leitura do Relatório Figueiredo e dos relatórios da Comissão Nacional da Verdade, tendo como foco o segmento dedicado aos povos indígenas. Por fim, estabeleço uma leitura da representação dos corpos em sofrimento no romance.

No capítulo “Ar”, me detenho na figura do intelectual não indígena, buscando pensar como a ideia de progresso, que pauta o projeto político e econômico da ditadura, também não perde de vista a disputa de saberes. Estabeleço inicialmente uma discussão sobre o desconforto dos intelectuais na selva, e para tanto adoto a leitura da reportagem *O esqueleto na lagoa verde* (1953). Considero também a própria trajetória de Antonio Callado, a partir da reportagem *Vietnã do Norte: advertência aos agressores* (1977) e da pedagogia de Paulo Freire, para pensar o intelectual comprometido com a luta por justiça social. Em seguida, me volto para os intelectuais em seu lugar de conforto, os salões, as farmácias, as bibliotecas, para refletir sobre o fundamento do pensamento conservador, em que o lança-perfume é convertido em símbolo da estagnação na narrativa. Considero ainda a movimentação fascista de negação científica e, ao mesmo tempo, a disputa por esse lugar de pretensão saber. Por fim, encerro realizando uma reflexão sobre a magia como um modo de resistência ao pensamento moderno, a partir das palavras da filósofa da ciência Isabelle Stengers e do xamã yanomami Davi Kopenawa.

No último capítulo, dedicado às águas, faço um duplo movimento. Ao passo em que resgato a discussão do romantismo sobre a floresta e o sertão, notadamente em José de Alencar, me volto também para obras publicadas após a divulgação dos relatórios da Comissão Nacional da Verdade, a fim de considerar que aspectos de *Quarup* perduram na literatura produzida hoje, ou antes ainda, como a literatura contemporânea dá vida a questões que atravessaram um romance publicado logo nos primeiros anos da ditadura. Os romances discutidos são *Outros cantos* (2016), da Maria Valéria Rezende, *Ainda estou aqui* (2015), de Marcelo Rubens Paiva e *Maria Altamira* (2020), de Maria José Silveira. É nesse capítulo também que proponho falar sobre mim, considerando que se trata de um compromisso ético-político me colocar, dizer quem sou, num gesto que é também o de uma recusa da objetificação do mundo pela escrita.

Este trabalho, enfim, não poderia existir sem o diálogo com outras áreas, como o Direito, em que consideramos a inclusão dos direitos da natureza na constituição equatoriana, a partir das contribuições de Esperanza Martinez e Michel Serres. Também recorremos a trabalhos de juristas para pensar criticamente o Relatório Figueiredo e os relatórios da Comissão Nacional da Verdade, assim como o próprio conceito de

genocídio, como aqueles produzidos pelos procuradores Marlon Alberto Weichert e Álvaro Ricardo de Sousa Cruz, e pelo professor de direito Flávio de Leão Bastos Pereira. Na antropologia, nos detivemos nos estudos de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro no que diz respeito à história dos direitos indígenas à terra e à antropofagia tupinambá, assim como na leitura que Renato Sztutman faz da ritualização da magia, a partir de Stengers e Kopenawa. Para nos ajudar a pensar a colonialidade hoje recorremos a Frantz Fanon, Walter Dignolo e Achille Mbembe. Este trabalho também buscou diálogo com autores e artistas indígenas, dentre os quais destaque Eliane Potiguara, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Graça Graúna e Denilson Baniwa. Na reflexão sobre a intelectualidade, partimos de John Carey para tratar da relação entre os intelectuais com a sociedade, e também dos estudos de Edward Said e Norberto Bobbio. Por fim, este trabalho não perde de vista as contribuições de Walter Benjamin e de nomes que pensam a partir dele, como Didi-Huberman, para considerar o avanço de regimes autoritários, a relação com a arte e os modos de resistência.

Circularidade e transformação, a serpente corporifica-se no ouro da cobiça e da alquimia. Surpreende na escuridão da mata como emboscada e regeneração. Criatura do submundo, é escuridão em plena luz. Rivaliza com o ser humano ao passo que o complementa, pois, em símbolo, comunica pavor e descontrole. Quando Nando parte para a luta armada ele é outro e é o mesmo, muda de nome, muda de corpo, é esperança para o que hoje sabemos que foi destruição. Sabemos de seu futuro mesmo que nenhuma palavra seja dita, pois a história se encarregou de dizê-lo. O que faz com que este final ainda nos pareça promessa é que, se ouvirmos as profundezas do passado, podemos facilmente reconhecer o som da cavalgada veloz no peito da terra hoje. E assim talvez as últimas palavras do romance apontem para o anúncio final do que Nando enxerga no início de sua viagem, que é caminho e mistério: “E Nando viu o fio fagulhar ligeiro entre as patas do cavalo como uma serpente de ouro em relva escura” (p. 555).

Somos todos gratos a nossa Mãe terra, pois ela nos dá tudo que precisamos para viver. Ela apoia nossos pés no chão quando caminhamos sobre ela. Ela nos dá a certeza de que continuará a cuidar de nós como tem cuidado desde o começo dos tempos. A nossa Mãe terra, enviamos nossa saudação de gratidão⁴.

⁴ As saudações que Graça Graúna (2017) apresenta em seu ensaio são extraídas do livreto *Palavras antes de tudo* (1993), publicado por *Native Self-Sufficiency Center, Six Nations Indian Museum*.

TERRA

Quem são vocês que podem violentar
A filha da terra
E retalhar suas entranhas?

Eliane Potiguara, "Invasão"

A árvore, esse antigo símbolo do ser humano, guarda em si uma dimensão cósmica, condensada em sua conexão com os três níveis da terra. Com suas raízes, se liga ao subterrâneo, nutrindo-se e firmando-se. Encontra seu eixo e sua força na superfície, com seus troncos e galhos. E, por fim, sua copa é atraída em direção ao céu, o desconhecido. Essa tripla conexão com as forças do universo, em que matéria e espírito parecem conversar, nos ajuda a entender porque a árvore é o principal elemento desse complexo ciclo ritualístico, chamado *quarup*⁵. Os Kalapalo, um dos povos alto-xinguanos, se referem à árvore utilizada no ritual como *uëgühi*, o chefe das árvores. Apenas este tipo deve ser extraído para a festa dos mortos e, portanto, um ritual

⁵ Quarup é uma adaptação do nome que os kamaiurá dão à madeira utilizada na produção das efigies dos mortos, *kwaryp* (tronco ou árvore ao sol ou alegria do sol)

específico se faz necessário. Os pajés, acompanhados de todos os homens da aldeia, jovens e adultos, partem cedo para o local do corte, enfeitados, gritando de alegria. É preciso acalmar o espírito da árvore, que é muito poderoso. Para tanto, antes da extração, os pajés fumam cigarrilhas durante um bom tempo, uma vez que o tabaco é um dos alimentos prediletos do espírito da árvore. Após o corte, um homem da família do morto dispõe perto da base cortada uma panela de cerâmica, enfeitada com palha de buriti, contendo mingau de pimenta, previamente preparado pelas mulheres. Sendo a própria árvore uma chefe, é preciso que outros chefes entre os homens intercedam em seu corte, por meio desse ritual.

O tronco é levado para a aldeia, onde é talhado e enfeitado, transformando-se finalmente numa efígie, a representação de uma pessoa. A árvore como imitação de gente é o princípio básico do quarup, cujo objetivo maior é o de promover a lembrança do chefe morto e ao mesmo tempo cortar definitivamente os laços entre sua alma e os parentes vivos. São três os aspectos que fazem com que a *uëgühi* represente uma imagem sintética da condição humana dos chefes. Primeiro, tem-se a analogia entre crescimento vegetal, consanguinidade e vida coletiva. Essas árvores nunca estão isoladas na floresta, portanto, elas estabelecem relações de conversas entre elas, à semelhança do chefe com seu povo. Segundo, está a grandeza e a beleza, dois ideais que os chefes perseguem em vida. E, terceiro, a capacidade de permanência (Cf. GUERREIRO JÚNIOR, 2012). Até atingir tamanho e largura adequados para o quarup, essas árvores precisam de muitos anos. Após o ritual, quando são dispensadas nos rios e lagoas próximos, seus troncos, segundo os kalapalo, duram para sempre, assim como a memória dos chefes mortos.

A terra não é apenas morada de mulheres e homens, mas também dos animais, dos rios, do céu, da mata, dos ventos, do sol. E tampouco são apenas os vivos, em sua condição de matéria, que habitam a terra, mas também os espíritos. Davi Kopenawa adverte: “Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nela multidões de espíritos” (KOPENAWA, 2015, p. 118). A partir da cosmologia de seu povo, para quem os seres da floresta são seus antepassados, o xamã yanomami condensa a condição comum aos mais diferentes povos indígenas, a de intrínseca vinculação à natureza, sendo ela mesma o principal elemento da formação filosófico-espiritual desses povos. A compreensão de que tudo está conectado a tudo na natureza, fundamental para os povos originários, é também a primeira lei da ecologia, cunhada

por Barry Commoner, e partilhada por ecologistas de diversas vertentes (Cf. RUECKERT, 1978).

Os mortos são a memória de um povo, são a história e, portanto, a marca de uma permanência. Renê Kithãulu, escritor nambikwara, explica que a importância dos antepassados é tamanha que a própria organização da aldeia de seu povo se dá em torno dessa memória presentificada: “nossa aldeia é feita no lugar onde há Nambikwara enterrados. Se não tiver ninguém enterrado, não se chama aldeia, pois onde estão nossos mortos é o nosso solo sagrado. Nossa aldeia é circular, e o cemitério fica no centro” (KITHÃULU *apud* GRAÚNA, 2013, p.163). Trata-se, de fato, de uma cultura em inter-relação com a terra, em que o poder da herança, da ancestralidade, define a dinâmica do indivíduo/grupo com a natureza. No caso brasileiro, esta memória, aqui representada pelos antepassados, se assenta hoje em terras usurpadas por um processo colonial. Eliane Potiguara diz: “Os povos, há séculos, sobrevivem em um clima constante de insegurança, não se sabendo se aquele local em que estão enterrados seus mortos será o território de seus filhos!” (POTIGUARA, 2018, p. 28).

O caso dos yanomami é representativo dessa dinâmica colonial a que se refere Potiguara, tendo em vista que suas terras, ricas em minérios, foram vítimas do garimpo, principalmente nos anos 70 e 80, resultando na instauração de doenças e violências as mais diversas no grupo⁶. A alta mortalidade entre os Yanomami não se dá apenas devido à falta de imunidade a doenças provenientes dos não indígenas. Essa explicação tão recorrente para os altos índices de mortes entre os indígenas acaba eclipsando o fato de que outros fatores, como “as políticas de contato, atração e concentração de grupos, empregadas pelos órgãos indigenistas no período em questão, foram capazes de intensificar – ou mesmo propiciar – as condições para tais mortalidades” (BRASIL, 2014, p. 212). Somando-se a isso, tem-se ainda a omissão de vacinação. Segundo os relatórios da CNV, um dos casos mais bem documentados se dá justamente com os Yanomami, quando da construção da rodovia Perimetral Norte. Em 1975, uma campanha de vacinação que deveria durar três semanas foi reduzida a dois dias e meio. Doze anos depois, a história se repete, quando em meio a uma epidemia de malária e

⁶ A prática do garimpo em terras yanomami não ficou no passado. Segundo o mais recente relatório *Violência contra os povos indígenas no Brasil*, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que data de 2016, a Fiocruz, em parceria com o Instituto Socioambiental, realizou uma pesquisa junto ao povo Yanomami, identificando a presença de mercúrio nos rios que abastecem a comunidade. Diz o relatório: “Foram identificados níveis elevados de contaminação por mercúrio entre crianças e mulheres em idade reprodutiva. Além de garimpos, diversas pistas de pouso clandestinas são utilizadas para abastecer os garimpos e escoar a produção, além de serem utilizadas também para inúmeras outras práticas criminosas, como o tráfico de drogas e de armas” (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2016, p. 67).

gripe, desencadeada pela invasão de garimpeiros, o então presidente da Funai, Romero Jucá, retira as equipes de saúde da área Yanomami, alegando razões de segurança nacional (Cf. BRASIL, 2014).

Pensando no caso dos Yanomami, Eduardo Viveiros de Castro (2015) faz a seguinte leitura do garimpo na região:

O sistema do garimpo é semelhante ao narcotráfico, e, em última análise, à tática geopolítica do colonialismo em geral: o serviço sujo é feito por homens miseráveis, violentos e desesperados, mas quem financia e controla o dispositivo, ficando naturalmente com o lucro, está a salvo e confortável bem longe do front, protegido por imunidades as mais diversas. (CASTRO, 2015, p. 23)

Ao expor as feridas da formação social e intelectual do país, o romance de Antonio Callado ajuda a pensar em parte o esquema denunciado por Viveiros de Castro, ao mesmo tempo em que elege como eixo central um ritual mortuário que, como vimos, em tudo representa o que para os povos indígenas é a indissociabilidade entre cultura e natureza. A obra não aborda a questão do garimpo propriamente, embora, ao considerarmos o corpo indígena e a terra como complementares, é inevitável que a exploração do corpo humano ganhe extensão sobre a natureza, e vice-versa. Em pelo menos um momento da obra esta ideia se apresenta por uma imagem do garimpo, vinculando práticas exploratórias atuais com a colonização. Ainda no primeiro capítulo, “O ossuário”, Nando é confrontado pelos estrangeiros Leslie e Winifred sobre sua apatia frente às desigualdades porque passam os camponeses de sua paróquia. Ele responde mentalmente, em conversa com Deus, por meio das palavras do padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya sobre a ação dos bandeirantes de São Paulo, em suas anotações no século XVII:

Que chatos, Senhor, esses estrangeiros com sua eterna pergunta! Fazer o quê? Primeiro as bases espirituais, a correção de erros históricos. Fazer, fazer! Objetividade. *Índio-minério*. Y em toda la villa de San Pablo no habrá más de uno a dos que no vayan a cautivar indios con tanta libertad como se fuera minas de oro y plata. Haciendo vidas de brutos sin acordarse de sus casas y de sus mujeres legítimas. (p. 35, destaque meu)

Como veremos adiante, a lógica de exploração e espoliação da terra indígena, que o romance de Callado não deixa de tratar, obedece lógica semelhante à apontada por Viveiros de Castro. Como ponto de partida, é fundamental ressaltar que indígenas e camponeses vivenciam, na narrativa, a experiência de uma terra em disputa com

poderosas forças econômicas e políticas. Esse é o principal motor do romance até a eclosão do golpe militar, que se dá apenas no quinto capítulo. A obra se propõe a pensar esse embate de interesses e de forças, que encontra raízes em nosso passado histórico. Antes de partir para os pormenores dos elementos que constituem *Quarup*, no que tange especificamente essa discussão, proponho uma reflexão sobre a estrutura do romance.

Primeiro, tem-se a própria escolha estético-política de Callado, que não é nada trivial, de pensar a ditadura a partir das questões dos homens e mulheres do campo⁷ e da população indígena. Publicado originalmente em 1967, *Quarup*, na verdade, é até hoje um dos poucos romances brasileiros a adotar esse viés. Como mote, resgato uma breve consideração de Antonio Candido. Para o crítico, com a publicação de *Quarup*, Callado se torna “o primeiro cronista de qualidade do golpe militar” (CANDIDO, 2011, p. 253). Acrescentaria às palavras de Candido que, mais do que cronista do golpe de 64, Callado tem o mérito de pensar, nesse contexto de repressão política, aquele que durante muitos anos foi uma das principais pautas dos movimentos políticos progressistas do país, qual seja, o combate ao latifúndio. Sua obra hoje se aproxima de outro debate fundamental para a crítica ao capitalismo que são os interesses políticos e econômicos que geraram a crise ambiental. Se a representação dos indígenas fala de nosso passado colonial, por certo também nos dá elementos contundentes para pensarmos as consequências do projeto modernizador da ditadura para aqueles povos e para a floresta. Trata-se de movimento singular, sobretudo quando observamos o conjunto de publicações da época, invariavelmente concentradas no meio urbano⁸.

7 O termo trabalhadores do campo ou camponeses pode representar diferentes realidades brasileiras, considerando a extensão do país, as peculiaridades de cada região e matizes socioeconômicos. Sendo assim, refiro-me ao longo desse trabalho aos camponeses do interior do Nordeste brasileiro, tal como o faz Callado em seu romance. A carta pastoral de Casaldáliga, de 1971, conta com o depoimento de uma moradora de São Felix do Araguaia, que assim descreve o sertanejo que lá chegava em busca de terra para trabalhar: “Acostumados com a aspereza da vida agreste, desprezados pelas esferas dos altos poderes, ludibriados na sua boa fé de gente simples, eles veem os seus dias à semelhança das nuvens negras, sempre anunciando um mau tempo.” (CASALDÁLIGA, 1971).

8 A título de exemplificação, tomo de empréstimo os *corpora* de dois importantes livros sobre o tema literatura e ditadura para um rápido levantamento de quantos adotam o cenário rural ou ligado à natureza em suas narrativas. Em *O espaço da dor* (1996), de Regina Dalcastagnè, foram analisados os seguintes títulos: *A festa* (1976), de Ivan Ângelo; *As meninas* (1973), de Lygia Fagundes Telles; *Incidente em Antares* (1971), de Erico Verissimo; *Reflexos do baile* (1976), de Antonio Callado; *Sombras de reis barbudos* (1972), de J. J. Veiga; *Tropical sol da liberdade* (1988), de Ana Maria Machado; *Zero* (1974), de Ignácio de Loyola Brandão. Desses, apenas os romances de Verissimo e J. J. Veiga não se passam no meio urbano e, ainda assim, a cidade interiorana serve muito mais como microcosmo social do que motivo para se pensar as particularidades do homem ligado à natureza. Já Eurídice Figueiredo, em *A literatura como arquivo da ditadura brasileira* (2017), divide os livros analisados em três períodos. Destaco apenas os que constam no primeiro período (1964-1979). São eles: *Cartas da prisão* (1972-1973), de Frei Betto; *Quarup* (1967), *Bar Don Juan* (1971), *Reflexos do baile* (1976) e *Sempre viva* (1981), de Antonio Callado; *Pessach: a travessia* (1967), de Carlos Heitor Cony; *Zero* (1975), de Ignácio de Loyola Brandão; *Em câmera lenta* (1977), de Renato Tapajós. Aqui, além de *Quarup*, apenas outro

O surto de urbanidade que o país passa a vivenciar, já iniciado na década de 50 e que se estende pelo menos até a década de 70, muda o perfil da nação em pouco tempo, trazendo consigo todos os problemas de uma transformação tão acelerada. Sem dúvida, esse processo gera um impacto sobre as produções literárias, o que ajuda a explicar em parte a preferência pelo meio urbano. Muito embora, a floresta e o campo tampouco foram poupados do desejo de progresso encampado pelos militares. Ao longo dos anos, a crítica aproximou *Quarup* a nomes que vão de Gonçalves Dias a Guimarães Rosa (Cf. CHIAPPINI, 1992), justamente por vinculá-la a um “filão que afirma o Brasil do interior contra o Brasil amaneirado e afrancesado do litoral” (CHIAPPINI, 1992, p. 98). Esta escolha estético-política de Callado, de olhar para os homens e as mulheres associados à natureza, que, nesse momento, passam a representar o atraso do país, que até o início da década de 60 era predominantemente agrário, é em tudo contra hegemônico. O romance assume para si o esforço de pensar o país a partir de suas contradições internas, catalisadas em grande medida pela floresta e pelo campo, como ambientes, e indígenas e camponeses, como os representantes do povo brasileiro.

A leitura de Ferreira Gullar sobre *Quarup* como o livro símbolo da revolução definiu a recepção da obra nos anos 1970. Na década seguinte, Ligia Chiappini inicia um longo estudo que se desdobra nos anos 90 e 2000, partindo justamente do diálogo com o que ela chamou de “críticos de primeira hora”, como Gullar, que responderam ao romance no calor dos eventos históricos que agitavam o país e acabaram assumindo posições parciais. Segundo ela, este aspecto os impediu de perceber que o romance transcende o papel de representante de um projeto popular revolucionário porque questiona a própria ideia de nação brasileira. Além disso, também lhes escapou a questão da forma literária que propunha um debate sobre linearidade e fragmentação. Como ela diz, trata-se de “um livro profundamente histórico e profundamente artístico, desmentindo os preconceitos que frequentemente levam a crítica a opor o histórico ao artístico” (CHIAPPINI, 1994, p. 99).

A estrutura da obra conversa com o Brasil tensionado da época, e, segundo Dolabela Chagas (2017), combinou três elementos principais para representar o momento de transformação pelo qual passava o país. Primeiro, há um apelo ao romance de formação, um subgênero sem muita expressão no Brasil, mas fundamental para a longa história do romance europeu. As viagens de Nando pelo território nacional e suas

romance de Callado, *Sempre viva*, faz o movimento de se afastar do meio urbano ao pensar a ditadura militar brasileira.

experiências falam do choque entre a imaturidade do padre e os conflitos da sociedade brasileira. No romance de formação, há uma pacificação final dessa tensão, uma espécie de conciliação, o que não chega a acontecer no romance de Callado. Nando termina a obra partindo para a luta armada após matar um dos agentes da repressão. Trata-se de um ato moralmente insatisfatório e que aponta para uma inadequação com a sociedade. Dolabela Chagas (2017) defende que Callado se vale da quebra de uma estrutura romanesca consolidada para representar o seu próprio fracasso constitutivo.

Segundo, há a extensão da obra, que abarca dez anos conturbados da vida política brasileira, com um protagonista que circula por Pernambuco, Rio de Janeiro, Xingu e aponta, ao fim, para sua partida rumo ao sertão goiano. O autor aposta em um conjunto vasto de personagens para representar essa transformação social e política complexa. Recorre à elipse do período entre 1961 e 1964 a fim de aproximar a morte de Vargas ao golpe militar, estabelecendo linearidade a acontecimentos historicamente separados, mas que geram um efeito de continuidade no romance. E terceiro, há o dialogismo amplo entre diferentes agentes, não raramente acompanhado da ironia do narrador em terceira pessoa que não livra nenhum personagem do olhar crítico. Isso confere à obra a capacidade de ver nuances nos diferentes discursos que comunicam idealizações e projetos de país, o que, como veremos, tem implicação direta na vida prática.

Quando consideramos a participação da natureza na estrutura do romance descobrimos, sobretudo nos capítulos “A maçã” e “A orquídea” que se passam no Xingu, que a floresta está em função dos personagens e de suas ideias. Em alguns momentos, ela é uma extensão deles, como acontece com Villar, tão à vontade na selva que, diz o narrador, seu corpo “parecia um jequitibá estendendo galhos a uma desgrenhada palmeira de barranca de rio” (p. 176). Para mostrar a inadequação de Ramiro, a floresta se transforma em um amontoado de espinhos e touceiras. Apenas em cenas muito pontuais, a mata abunda nas páginas do romance, ganhando uma descrição mais telúrica e oferecendo ao leitor uma imagem vivamente natural, como no encontro amoroso entre Nando e Francisca, junto às orquídeas e às águas de um rio que corre: “Mata fendida pelo fio d’água, fio d’água tornado lilás pela contemplação de tantas orquídeas” (p. 295). Callado está interessado na discussão das ideias sobre o Brasil, os indígenas, as Ligas Camponesas, os fazendeiros, os rumos do país, a fim de observar como os personagens lidam com a experiência da floresta e suas transformações internas.

Dolabela Chagas nota: “Ninguém se incomoda com mosquitos, com o calor, com dificuldades de alimentação e de higiene... A representação naturalista do real interessa menos que as interpretações (CHAGAS, 2017, p. 20). Há um ataque de abelhas chamadas lambe-olhos à expedição do Centro Geográfico e também uma longa discussão sobre falta de comida no grupo, mas isto atende a outros propósitos, envolvendo a relação com os indígenas, as ideias de nação e dominação racial, como veremos em outro momento. O que nos interessa por enquanto é reconhecer que a descrição da mata e a representação naturalista daquela experiência não era exatamente a preocupação de Callado. Ainda assim, a natureza não é reduzida à paisagem, a cenário. Ela participa da construção do romance. José Edson da Costa (1998) observa a importância do elemento água em diversas passagens do livro, evocando o amor de Sonia e Anta nos rios xinguanos, a descoberta do sexo entre Nando e Winifred em uma casa à beira-mar de Pernambuco em que a água salgada se converte em fluidos corporais e signo do desejo, e, por fim, à própria mensagem final do rito do quarup como renascimento. Ou seja, a natureza participa, constrói metáforas e também vive fora delas, como veremos na cena do eclipse no capítulo “Ar”. No mais, falar sobre as experiências corpóreas dos personagens recorrendo a metáforas naturais pode ser um outro modo de falar sobre o corpo da terra.

Estabelecendo um breve comparativo com o romantismo alencarino, lembro as palavras de Bosi (1992) que destaca a oscilação na obra indianista do escritor cearense entre o romantismo selvagem, “que definiu o homem como um simples comparsa dos dramas majestosos dos elementos” (BOSI, 1992, p. 187) e a perspectiva histórica, em que a natureza é posta a serviço do conquistador. Ele chega à conclusão final de que Alencar tende ao primeiro polo. A obra de Callado evidentemente se aproxima da visada crítica dos modernistas sobre o indígena, a natureza e os colonizadores. Não chega a transformar a floresta em mero símbolo, objetificando-a, mas, por certo, se move pelos meandros históricos do país. Na natureza, revela-se o avanço capitalista, que só estaria evidente para o conjunto da sociedade brasileira com a redemocratização, a promíscua relação entre fazendeiros e governantes e o desrespeito à vida indígena.

O ambiente físico na trama está em disputa, atravessa a constituição filosófico-cultural de indígenas e camponeses, tem papel fundamental na transformação de Nando e se converte em ventre que gesta sua escolha final de partir para a luta armada. O romance não poderia existir sem a natureza, uma vez que ela está implicada no debate sobre a terra, que move a obra de Callado. Ao longo deste trabalho, nos deteremos em

diversos momentos na reflexão sobre o papel da natureza na trama. Por ora, proponho nos deter neste debate que é fundamental para Callado, a democratização da terra.

o filet mignon da Amazônia

Os proprietários de terras funcionam em *Quarup* como sombras, agindo bem longe do *front*, para usar o termo adotado por Viveiros de Castro. Embora representem ameaças reais, cujos efeitos são facilmente mensuráveis, eles nunca assumem o primeiro plano da narrativa. Há breves menções a donos de terras próximos aos limites do parque do Xingu ou a donos de engenho no interior de Pernambuco, mas nenhum personagem chega de fato a incorporar esse papel de forma significativa. Essa escolha parece mesmo uma estratégia que visa escancarar o sistema político-econômico brasileiro, cujas raízes estão no passado colonial, em vez de individualizá-lo em um personagem. Além disso, não interessa à narrativa a perspectiva dos grandes fazendeiros, suas motivações e ambições. Callado se volta para os políticos que atuam na capital federal e para os intelectuais por eles referendados, expondo a parceria entre governantes e latifundiários.

Ao escamotear os proprietários de terras, mas deixando à mostra seus interesses, o romance produz certo acúmulo de tensão, que só vai encontrar a devida vazão na eclosão do golpe militar, quando a força policial aglutina as violências anteriores. Em outras palavras, a ditadura, em toda sua ideologia e *modus operandi*, parte do mesmo lugar autoritário, desigual e opressor dos latifundiários, e o romance explora esse aspecto.

As relações de cumplicidade entre poder público e grandes proprietários de terras, por certo, não foram inauguradas na ditadura militar. A organização agrícola brasileira está filiada a uma longa tradição, que encontra na Roma antiga sua origem, em que os senhores de terra detinham enorme poder econômico graças à exploração das propriedades rurais, além de manterem jurisdição sobre todos os que viviam em seus domínios. Portugal, que adotou essa organização durante toda a Idade Média, a implementou em suas colônias. No Brasil, a farta distribuição de sesmarias fez com que o território fosse partilhado em grandes domínios rurais, conferindo a seus donos plenitude de poderes, tanto de ordem privada como pública. Assim se consolidava no país, aos moldes da Roma antiga, uma relação entre latifundiários e poder público. Em prefácio para o relatório produzido pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, em

2007, que busca mapear a situação fundiária no Brasil, Fabio Konder Comparatto afirma que existia a atuação de uma força militar própria entre os donos de terra, com apoio do Estado.

Entre o senhor rural e as autoridades do Estado, tal como no plano internacional, estabeleciam-se relações de potência a potência, fundadas na tácita convenção bilateral de que o Estado se comprometia a respeitar a autonomia local do senhor, ao passo que este, como coronel da Guarda Nacional, obrigava-se a manter a ordem na região, emprestando à autoridade pública, o concurso de seus homens de armas para a eventual guerra contra o estrangeiro, ou a episódica repressão aos levantes urbanos (COMPARATTO, 2007, p.14).

Até a década de 30 do século XX, essa situação ainda vigorava no país. No governo de Getúlio Vargas foi iniciado um processo industrializante, responsável por uma mudança no perfil da economia da nação em direção à globalização capitalista, que encontra no final da ditadura militar sua versão mais bem acabada. A Marcha para o Oeste, iniciada em 1943, é um projeto de base econômica para o governo Vargas, e teve como marco a expedição Roncador Xingu, incorporada depois pela Fundação Brasil-Central, em que os irmãos Vilas Boas ficaram encarregados de estabelecer contato com os povos indígenas.

O agronegócio, que em tudo se assemelha ao antigo estado de colônia, no que diz respeito à exploração agrícola e mercantil, portanto tem bases antigas, embora busque se sustentar na imagem de modernização do campo. Como diz Comparatto: “as novas empresas agroindustriais retomaram e acentuaram, no plano local, o poder político dos velhos senhores do campo” (COMPARATTO, 2007, p. 16).

É certo então que as relações entre latifundiários e poder público têm raízes profundas, não tendo surgido na ditadura militar, mas é mesmo possível considerar que foi nesse momento que elas passaram a ganhar roupagem modernizante. Esse modelo essencialmente colonial travestido de modernidade é o que está em vigor no país até hoje, tendo em vista que não rompemos o movimento sedimentado pelos governos militares de verdadeiro pacto com as oligarquias latifundiárias e o capital financeiro. Walter Mignolo (2017) nos ajuda a pensar essa dinâmica a partir da concepção de que existem dois lados da globalização: o da narrativa da modernidade e da lógica da colonialidade. Os defensores da escolha político-econômica dos governos militares de apostar na massiva industrialização do país apresentam como argumento central o salto

em direção ao progresso, que ajudaria a situar o Brasil hoje entre as maiores economias do mundo. Usando os termos de Mignolo, temos aqui a narrativa da modernidade.

Para além do fato de que essa tomada de rumo não contou com a consulta popular em qualquer instância, ressalte-se ainda os efeitos deletérios para a estrutura econômica do país. O investimento em infraestrutura, intensificado no governo de Juscelino Kubistchek, mas que alcançou outra dimensão nas mãos dos militares, só foi possível graças a um robusto financiamento externo, que gerou uma enorme dívida ao país, além de ter catapultado a inflação⁹. Ao lado das consequências econômicas desse processo modernizador – que incluiu o congelamento dos salários dos trabalhadores por mais de uma década – estão, é evidente, as consequências humanas, em que grupos sociais marginalizados, como camponeses e indígenas, foram perseguidos por esse aparato que alia poder econômico e político em vertentes que extrapolam a violência simbólica. A lógica da colonialidade dita as regras.

Pedro Casaldáliga, tornado bispo da prelazia de São Félix do Araguaia (MT), em 1971, assim define, em entrevista a Rubens Valente, a relação entre fazendeiros, indígenas e trabalhadores rurais na região:

Oficialmente, os índios não contavam. Eram um empecilho. A atitude oficial a respeito dos índios era a atitude oficial dos quinhentos anos. Acontece que as ‘marchas para o oeste’ trouxeram o latifúndio e o agronegócio. Então, se opor ao agronegócio e ao latifúndio era se opor à política oficial. E não defender a causa dos índios era negar o problema deles. [...] Os índios eram normalmente deixados de lado. Mas, com a chegada do latifúndio financiado pelos incentivos oficiais, eles passaram a ser um empecilho. E tem sido essa a batalha de todos os séculos do colonialismo até hoje (CASALDÁLIGA *apud* VALENTE, 2017).

9 Antonio Callado, em crônica publicada em 23 de abril de 1980 faz o seguinte balanço da economia do país sob comando da ditadura: “De que foi que o golpe de 1964 salvar-nos veio? Durante os longos anos da ditadura os golpistas se cansaram de repisar que a inflação janguista chegara a níveis intoleráveis, esquecendo-se, naturalmente, de acrescentar que era uma inflação muito bem-administrada e atizada, inclusive com assessoria do embaixador Lincoln Gordon. Mas como explicar que, ao cabo de três lustros de ditadura, o país volte ao seu atual arremedo de democracia com inflação praticamente igual àquela? Foram anos e anos juncados de mortos, desaparecidos, torturados em nome do equilíbrio da moeda, e agora temos todos entre as mãos esta moeda cadente, minguate, humilhada” (CALLADO, 2017, p. 35-36).

E Marcelo Rubens Paiva, em *Ainda estou aqui*, lista alguns dos números desastrosos da economia e uma herança de violência policial: “O contrabando e o jogo do bicho se associaram a agentes da repressão e se fortaleceram. O crime organizado nasceu. A promiscuidade entre polícia e bandido (...) consolidou-se. O comando vermelho surgiu num presídio da ditadura. Em 15 de março de 1985, ao terminar, ela deixou uma inflação que virou hiper (a acumulada de 1984 foi de 223,90%), uma moeda desvalorizada (um dólar valia 4160 cruzeiros) e um dívida externa que nos levou à moratória (o FMI suspendeu em fevereiro de 1985 o crédito ao Brasil, que não cumprira as metas depois de sete tentativas). Outra herança: os desmantelamento do ensino público” (PAIVA, 2015, p. 94).

Casaldáliga, que havia chegado em São Félix em 1968, emitiu uma carta pastoral três anos depois, intitulada “Uma igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social” denunciando as ações de fazendeiros na região, a situação de miserabilidade de retirantes nordestinos e o estrangulamento das aldeias indígenas pelo latifúndio, forçando as remoções daquelas. Na carta, relata o esforço dos latifundiários em invadir parte do Parque Indígena do Xingu, ação facilitada pelos órgãos oficiais com a construção da rodovia BR-80, que cortava o parque bem ao centro, resultando em um empreendimento que só beneficiava diretamente o latifúndio, conforme o bispo. Em 1969, em reunião entre o então ministro do Interior, Costa Cavalcanti, e a Associação dos Empresários Agropecuários da Amazônia (AEAA), empresários alegavam desproporção entre o tamanho da reserva e o número de indígenas, impossibilitando a exploração do que um deles classificou de “o filet mignon da Amazônia” (Cf. CASALDÁLIGA, 1971). A reivindicação dos empresários foi atendida, e toda a parte norte do parque reduziu-se a filet mignon para os latifundiários. Os limites do parque tiveram que ser estendidos ao sul, abarcando terras bem inferiores.

Os relatórios da Comissão Nacional da Verdade (2014) também observam a cumplicidade entre governo federal e grandes proprietários de terra, expondo números que dão conta dos assassinatos de camponeses, que, com muita frequência, deram-se em decorrência de reivindicações legais. Os patrões, por sua vez, contavam com a omissão ou mesmo a conivência do Estado, como revela o caso a seguir.

Diário de Pernambuco, de 9 de novembro, de 1963, noticia o assassinato de cinco camponeses que recorreram ao proprietário do engenho Estreliana, senhor José Lopes da Siqueira Campos, para pedir o pagamento atrasado da diferença salarial. Argumentaram que seus filhos estariam passando fome e gostariam de lhes dar de comer ao menos “um feijãozinho”. Os camponeses, desarmados, foram mortos a bala. O jornal se refere a uma “rajada de metralhadora”, o que indica que o proprietário do engenho talvez usasse arma da polícia. (BRASIL, 2014, p. 96)

Em *Quarup*, não por acaso, a primeira demonstração de força do então novo governo militar se dá sobre uma marcha de membros da Liga Camponesa. Em certo ponto da narrativa, os líderes da manifestação, sem ainda entender o que de fato significava o golpe, antecipam em reunião um provável conflito com as forças policiais. Segue o diálogo entre Januário, o líder da Liga, e Libânio, um dos camponeses.

– O diabo – disse Januário –, o diabo, Hermógenes, o diabo, Torgo, Libânio, Severino, o diabo é que a gente não consegue fazer nem enxada e nem foice dar tiro. O diabo é que a gente não tem armas!

– A gente pede armas ao governador – disse Libânio.

– Coitado do governador, com aqueles mosquetões da Força Pública! Quem tem armas é o Exército, armas até para dar a senhor de engenho, como na Estrela, no Meio. (p. 403)

A passagem, além de conferir a real dimensão da compreensão de Callado sobre o problema de disputa de terras no contexto repressivo, demonstra como a questão não está relegada a plano de fundo da narrativa, mas antes atua em seu conjunto de forma estruturante. A todo instante, seja no Xingu, seja no interior de Pernambuco, a relação de promiscuidade entre poder público e latifundiários está presente, revelada na preocupação de personagens como Levindo, Nando e, principalmente, Fontoura, o chefe do Serviço de Proteção ao Índio no posto Capitão Vasconcelos. Cabe a este a seguinte análise.

O ministro [da Agricultura] Gouveia, o dr. Ramiro [diretor do SPI], toda a corja lá do Rio, estão ligados ao fazendeiro Gonçalves, às companhias de terras, até a japoneses que avançam em terra de índio. (...) Só de dez mil hectares para cima é que o Senado tem que aprovar venda de terras aqui. As companhias sempre adquirem 9.900 hectares. Os índios dentro de pouco tempo não têm mais nem uma horta neste país que era deles. Estamos matando os selvagens de fome. (p. 148-149)

Fontoura escancara aquilo que seria um verdadeiro projeto de país, e que, na narrativa, perpassa os dez anos de história brasileira pelos quais *Quarup* se desenvolve. O princípio dos direitos indígenas às terras estava previsto na colônia pelo menos desde a Carta Régia de 30 de julho de 1609. O Alvará de 1º de abril de 1680 confirma que os indígenas são “primários e naturais senhores” de suas terras e que nem mesmo a concessão de sesmarias tem validade sobre as terras indígenas (Cf. CUNHA, 1994). É evidente que a previsão em lei não representa sua aplicabilidade, ainda assim ela é reveladora dos interesses da colônia no trabalho escravo indígena. É no século XIX que a questão indígena se transforma numa questão de terras, e não mais de mão de obra. A classe política realiza os primeiros movimentos no sentido de um processo de espoliação dos direitos dos povos indígenas sobre suas terras. Manuela Carneiro da Cunha, pensando nesse contexto do século XIX, aponta: “São em geral as Câmaras Municipais, cobiçosas das terras, que pressionam no sentido da concentração de índios em poucas aldeias” (CUNHA, 1992, p. 144). Essa concentração tinha por objetivo

liberar terras, até então ocupadas pelos indígenas, e assim restringi-los a algumas poucas áreas.

Como o princípio dos direitos indígenas sobre as terras ainda estava previsto, inaugura-se um procedimento que até hoje encontra-se em vigor, que é negar a identidade dos indígenas. Burlando a lei e contorcendo-a conforme os interesses do Império, a espoliação de terras indígenas era fruto de um longo processo que tinha início com a concentração em aldeamentos do que então se chamava de “hordas selvagens”. Com isso, liberava-se áreas vastas cujos títulos podiam ser legalmente adquiridos, em troca de limitadas áreas de aldeias. Concomitantemente ocorria o incentivo para que outras pessoas, estranhas àqueles povos aldeados, vivessem em sua vizinhança. Ao passo que concediam terras de aldeia aos indígenas, tomavam parte delas e concentravam grupos distintos. O passo seguinte é justamente a extinção das aldeias, com o pretexto de que não há mais diferença entre os indígenas e a massa da população. Ignora-se a lei que prevê a propriedade de terras das aldeias extintas aos indígenas e lhes concedem apenas lotes dentro delas. As áreas restantes ficam com o Império e as províncias, que repassam aos municípios para que vendam a foreiros ou iniciem novos povoados (Cf. CUNHA, 1992). A implementação da Lei de Terras, de 1850, que se prestaria a regularizar as propriedades rurais em todo o Brasil, na verdade funcionou como uma institucionalização de formas de expropriação das terras indígenas.

Pelo menos desde o final do século XIX já se debatia abertamente no país a inclusão dos indígenas à dita sociedade nacional, visando torná-los “produtivos”. Vender terras a companhias estrangeiras ou dar apoio material a latifundiários eram práticas condizentes com esse projeto político de país, que os militares, a partir de 1964, reforçaram, mas que já tinham raízes no Exército brasileiro pelo menos desde o século XIX, conforme observa Rubens Valente.

A tese de que o Exército deveria liderar um esforço nacional de “ocupação” da Amazônia era recorrente entre os militares desde, pelo menos, o final do século XIX, quando o primeiro presidente da República, o marechal Deodoro da Fonseca, pregou a “fundação de colônias nacionais” no vasto território do atual estado do Amapá, de forma a utilizar “terras férteis, hoje inteiramente inertes, para a formação da riqueza nacional”. Nesse processo, caberia ao índio, considerado um “estorvo”, o papel de trabalhador braçal. (VALENTE, 2017, p. 23)

O projeto da ditadura, associado ao processo de ocupação da Amazônia, era de emancipação dos povos indígenas. Ou seja, visava a criação de um dispositivo jurídico a fim de discriminar quem era indígena e quem não era. A emancipação atendia ao propósito de retirar da responsabilidade tutelar do Estado aqueles que já haviam se tornado “não-índios”, isto é, aqueles indígenas que já não atendiam aos estigmas de indianidade necessários para serem considerados indígenas.

Trata-se de uma política de Estado, que entendia a vida indígena como um atraso para os projetos de crescimento e modernização do país. E é evidente que tornar o indígena produtivo e integrá-lo à sociedade nacional significa aqui não apenas um movimento de retirada das terras desses povos, mas sobretudo de destruição dos seus modos de viver e de apagamentos de suas existências. É a ideia de que ser indígena é apenas uma etapa na marcha civilizacional ascendente que culmina em ser branco. Nesse sentido, os ataques contra os povos indígenas, ainda em vigor atualmente¹⁰, tem o propósito de destruí-los discursiva e materialmente. *Quarup* se constitui em grande medida a partir dessa força destruidora.

Dessa forma, é fundamental observar a dinâmica entre três atores principais no romance de Callado, quais sejam, os indígenas, a natureza e a sociedade não indígena, aqui representada pelos intelectuais. O que está em jogo na obra são as diferentes compreensões sobre a natureza e, devido a isso, a impossibilidade de diálogo entre indígenas e não indígenas. Vale destacar que se, por um lado, o romance não procura uma pretensa neutralidade de perspectivas, por outro, como veremos, tampouco assume a perspectiva indígena. O que se tem então é a adoção da perspectiva ocidental que será paulatinamente posta em xeque a partir do protagonista.

Aparentemente, Nando não tem marcadores étnico-raciais destacados, mas a sua ampla aceitação em diferentes círculos sociais, seja em Pernambuco ou no Rio de Janeiro, nos sugere que ele seja um homem branco, ou pelo menos assim parece ser lido pelos demais personagens. Lia Vainer Schucman (2012), problematizando a identidade racial branca, pondera que uma característica fundamental dela é “a invisibilidade, que se concretiza diariamente através da falta de percepção do indivíduo branco como ser

10 Segundo a Agência Pública (2018), a Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), também chamada de bancada do boi, conta com 200 deputados federais e 20 senadores. Entre 1995 e 2014, propostas prejudiciais aos indígenas registraram 1.926 tramitações no congresso. A partir de 2015, as mesmas propostas tramitaram 1.930 vezes. Isso não significa que elas necessariamente tenham sido aprovadas, mas que elas são postas em votação mais vezes que as demais. Quando comparado ao restante das proposições, o ritmo do andamento dessas pautas também é mais intenso que a média. Entre 2015 e 2018, as propostas anti-indígenas tramitaram 28,8 vezes. Já as outras, somente 17,2 vezes. Note-se que estamos tratando aqui apenas das movimentações previstas em lei, fora as ações abertamente criminosas.

racializado” (SCHUCMAN, 2012, p. 24). O sujeito branco incorpora o modelo de aparência e condição humana universal. Esse elemento é importante para se pensar a dinâmica das relações entre Nando e a comunidade alto-xinguana com a qual passa a conviver, tendo em vista que é mesmo difícil para o personagem dar início a um processo de reflexão que leve em consideração os modos de ser daquela comunidade específica. A compreensão de que é um indivíduo dentro da norma se manifesta principalmente em como enxerga a própria cultura como superior, tendo em vista que se trata de um intelectual, com pouca experiência de vida e educado a partir de um conjunto de valores conservadores.

É, portanto, a partir das vivências desse homem branco, que assume para si o papel da norma, que é em tudo ingênuo e despreparado para a vida em sua complexidade, que o leitor tem acesso à natureza e aos indígenas. A floresta que se avoluma em torno do rio Xingu é o lugar de concentração maior das tensões que envolvem indígenas e não indígenas. Quando Nando chega à região, seu primeiro contato com a natureza é do alto. Do avião que sobrevoa o parque ele consegue avistar os principais afluentes do rio e a diversidade da mata.

Um minuto antes, como se lhe mostrasse um mapa, Olavo sobrevoara a região, que vai dos cerrados e varjões do centro do Brasil à floresta amazônica, impenetrável à vista de quem voa como uma couve-flor monumental. Nando tinha identificado, do seu assento ao lado do piloto, a larga fita d'água do Xingu saindo do Morena, ponto em que se encontram seus três formadores Culuene, Ronuro, Batovi. O piloto ia dizendo os nomes mas não precisava. Nando até adivinhava, invisível das primeiras alturas na sua pequenez, o Tuatuari, afluente do Culuene, à beira do qual ficava o Posto do SPI. Mas agora, sim, agora as malocas e uma construção maior, o Posto sem dúvida, no terreiro limpo. Do lado do riozinho criança, Tuatuarzinho de tantos sonhos. Nando só não conseguia divisar índios. (p.139)

Os elementos dessa interação inicial entre Nando e a floresta sugerem imagens simples, mas bem sucedidas em seu efeito, estruturadas em uma dinâmica de alto e baixo, que ajuda a marcar, mais do que as distâncias físicas, as concepções de superioridade e inferioridade sociocultural. Assim, do alto, estão a aeronave em sua representação do progresso técnico; o intelectual que lança um olhar para a coisa viva como se fosse um mapa, em toda sua organização e esterilidade; e, não menos importante, a perspectiva do leitor. De baixo, a floresta distante, impenetrável, reduzida a uma couve-flor, e, ainda invisível a esse ponto, está também o outro, o indígena.

Ao aterrissar, Nando é surpreendido por uma encenação do mito cristão de Adão e Eva, protagonizado por Canato e Prepuri. O narrador diz: “(...) de dentro da casa saiu

um casal de índios. Um belo casal de índios. Seu primeiro casal de índios. Nus. Ela apenas com seu uluri, ele apenas com um fio de miçangas na cintura” (p. 141). Prepuri, segurando uma maçã com a mão direita, a oferece a Canato, que a recusa. Ela então a morde e passa a oferecer o fruto a Nando, que, aturdido, faz um gesto de aceitar, sendo, no entanto, interrompido pela gargalhada geral das pessoas que assistiam à encenação escondidas. A passagem inevitavelmente remete ao imaginário de Nando sobre os indígenas a partir da religião. No mito cristão, Adão e Eva são expulsos do Jardim do Éden quando comem do fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal, fundando-se o pecado original. Trata-se da perda da inocência, em que o ser humano, ao romper com as regras divinas, é submetido às dores do mundo.

O mito cristão toca em um das questões mais delicadas no que concerne a relação dos povos indígenas com a cultura ocidental, o debate sobre sua humanidade. Até o século XVII, sobretudo na Península Ibérica, para se aceitar a humanidade dos outros, era necessário provar que estes advinham de Adão. Segundo o antropólogo congolês Kabengele Munanga, esta prova era

parcialmente fornecida pelo mito dos Reis Magos, cuja imagem exhibe personagens representes das três raças, sendo Baltazar, o mais escuro de todos considerado como representante da raça negra. Mas o índio permanecia ainda um incógnito, pois não incluído entre os três personagens representando semitas, brancos e negros, até que os teólogos encontraram argumentos derivados da própria bíblia para demonstrar que ele também era descendente do Adão (MUNANGA, 2004).

O século XVIII, com o apreço pela racionalidade, se afasta do monopólio intelectual da Igreja, buscando explicações fundadas em uma concepção linear da história e pautada por uma razão pretensamente universal. É nesse contexto que surge a ideia do bom selvagem de Rousseau. A chamada civilização é vista como causa da degradação moral da mais profunda natureza humana e de sua substituição pela cultura. O homem primitivo, por outro lado, representa a vida em sua perfeita felicidade porque vive de acordo com suas necessidades inatas, estando em harmonia com sua comunidade local e com a natureza. Este homem é entendido como superior quando se trata de uma vida de bem estar e realização. Utilizada no pensamento rousseauiano como ponto de contraste para se problematizar o homem dito civilizado, a ideia do bom

selvagem acabou por ser adotada como parâmetro para se pensar as populações indígenas¹¹.

Mais do que modelo para os românticos do século XIX, a ideia do bom selvagem serviu em grande medida como fundamento também para os estudos antropológicos sobre as populações indígenas. Vale pontuar nesse sentido que o homem do estado de natureza de Rousseau de forma alguma é o indígena, nem do passado nem do presente. São fundamentais as diferenças entre as sociedades indígenas e o estado de natureza concebido por Rousseau, sendo a principal delas o fato em si de que as comunidades indígenas são sociedades, elas “possuem normas e lideranças (...) que se legitimam através do consenso e da tradição” (LEOPOLDI, 2002, p. 167), enquanto o bom selvagem pertence a um estágio evolutivo pré-social.

Ao associar os povos indígenas ao bom selvagem rousseauiano, o pensamento ocidental realiza um duplo movimento, que, à primeira vista, pode parecer contraditório. Se, em um sentido, são atribuídas qualidades superiores aos indígenas por adotarem uma vida mais harmônica em sociedade e com a natureza, em outro, acaba-se por afirmar que eles pertencem a esse estágio socialmente inferior, em relação à dita civilização. Além do indígena, há nessa equação, é evidente, a natureza, que surge intocada, como espaço a ser conhecido, explorado. As concepções de uma natureza e de um ser humano idílicos, ao lado de outras ideias do século XVIII, como a defesa e divulgação apaixonadas do saber iluminista e a confiança nas ações governamentais para promover a civilização, foram em grande medida utilizadas para justificar e enobrecer o empreendimento colonial nas Américas.

Em *Quarup*, essa visão romantizada adotada por Nando priva o indígena de sua humanidade e faz com que o padre desconsidere a floresta enquanto campo de disputa política, ideológica e econômica, reduzindo-a a um jardim mítico. Nando assistirá de perto às graves consequências dessa visão, que, vale marcar, representa, sobretudo, o olhar da sociedade brasileira. Os diversos equívocos que até hoje o país alimenta sobre os indígenas, como o de associá-los ao passado, ou o de que são incapazes, por isso

11 “Sua [Rousseau] formulação sobre o homem do estado de natureza – que ficou conhecido como o “bom selvagem” – contribuiu poderosamente para que a antropologia estendesse de maneira ampla às sociedades indígenas aquela visão idealizada do ser humano, que ainda seríamos se tivéssemos conservado “a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza”. A associação entre o “bom selvagem” rousseauiano e as populações indígenas do passado e do presente acabou marcando tão fortemente o estudo dessas sociedades, e é ainda tão vigorosa, que continua permeando em larga medida o pensamento antropológico da atualidade”. (LEOPOLDI, 2002, p. 168)

precisam ser tutelados, ou ainda o de que atrapalham o desenvolvimento da nação, têm semente histórica nessa concepção que é a do padre na parte inicial do romance.

Assim, parece mesmo sintomático que os primeiros personagens indígenas a surgirem em *Quarup* estejam mimetizando um mito cristão, atuando simplesmente como instrumentos da ideia da psicanalista Lídia de pregar uma peça em padre Nando. Canato e Prepuri, alheios à própria performance a que se submetem, são tomados como símbolos para acessar as construções ideológicas de Nando, não como indivíduos cujas subjetividades valham a pena ser exploradas. Cabe ao piloto Olavo expulsar-lhes de uma vez por todas do paraíso ao dizer: “Deixa eu primeiro apresentar Adão e Eva a padre Nando. Chega para perto, Canato, seu sem-vergonha. E você, Prepuri, sua desclassificada. O padre está brabo com vocês” (p. 142). Canato não é Adão, mas um sem-vergonha. Prepuri tampouco é Eva, mas uma desclassificada. Mais que simplesmente humanizar esses personagens, a fala de Olavo dá o tom da relação de autoridade que os não indígenas estabelecem com a população alto-xinguana.

O terceiro capítulo do romance, intitulado “A maçã”, tem início com a encenação do mito de Adão e Eva, mas encontra seu desfecho no ritual do quarup. Segundo a mitologia que fundamenta o ritual, Mavutsinim, o primeiro homem, tomou três troncos de madeira, os pintou e os adornou, expondo-os ao sol com o objetivo de trazer os mortos de volta à vida. Para isso, impediu o restante da aldeia de assistir à metamorfose. Quando a transformação estava quase completa pediu a todos que saíssem de suas casas para promover alegria, com exceção daqueles que haviam tido relações sexuais. Um apenas, que tinha tido, vencido pela curiosidade, saiu de sua casa. Assim, a metamorfose não se concluiu, e Mavutsinim, irado, profetizou que o quarup não mais traria ninguém de volta à vida. Continuará existindo apenas como festa (Cf. VILLAS-BÔAS, 1984).

Os mitos, cristão e alto-xinguano, tratam das fragilidades humanas diante de planos divinos ou espirituais. Em ambos os casos, há espaço para punição. No primeiro, o ser humano passa a lidar com exílio e dores; no segundo, com a irreversibilidade definitiva da morte. Há, entre eles, pelo menos dois pontos de separação, no entanto. No mito indígena, não há espaço para o exílio ou rompimento de qualquer ordem com a natureza circundante. Como já vimos, a natureza é parte integral da vida indígena, tanto individual como socialmente. Além disso, tem-se no mito cristão a fundação da própria ideia de pecado, um conceito distante das culturas indígenas.

Em *Quarup*, a maçã como símbolo do pecado é uma sinalização das descobertas transformadoras de Nando, no que tange a sua sexualidade (Cf. COSTA, 1998; JABLONSKI, 2005). Mais do que um simples amadurecimento pessoal do protagonista, a vivência do que seria o pecado traz consigo uma nova percepção de mundo para Nando. Após o ritual do quarup, que encerra a terceira parte do romance, Nando, por fim, larga a batina e passa a se dedicar, junto a Fontoura, ao trabalho com os indígenas da região.

Para ajudar a pensar esse movimento do protagonista, resgato uma passagem que se dá logo após a encenação do mito de Adão e Eva. Trata-se da primeira vez que Nando se desfaz da batina, aqui ainda apenas no seu sentido literal, como vestimenta, mas já renunciando seu futuro abandono simbólico. Para transitar mais facilmente entre os demais, Nando adota roupas novas, uma blusa cáqui, calças, botas e uma correia grossa e clara à cintura. Seu figurino é em tudo artificial e, ao longo do romance, vai se modificando, tornando-se mais condizente com sua vivência no posto. Enquanto troca de roupa, Nando é surpreendido por Canato que lhe toma a camisa que estava prestes a vestir. Ele então sai atrás do jovem, quando, apenas de cuecas, dá de cara com Prepuri. Envergonhado, volta ao quarto, enquanto o casal desaparece, com Canato já vestindo a camisa.

O narrador define Canato e Prepuri como belos, ressaltando a nudez com uma frase que contém apenas uma palavra: Nus. Indica que Prepuri usa apenas seu uluri e Canato, o fio de miçangas, a fim de reforçar a nudez. Em contrapartida, o corpo de Nando, na passagem em que surge sem roupas diante do casal indígena, não recebe a mesma atenção do narrador. Não interessa se seu corpo lhe parece bonito, jovem, flácido, peludo ou branco demais. O corpo de Nando é preservado da exposição. O olhar sobre o corpo indígena está exposto desde a carta de Pero Vaz de Caminha, e tanto lá como aqui a nudez continua sendo um elemento que representa um grande obstáculo ao avanço da civilização.

Segundo Luiza Aparecida Santos (2009), Nando não chega a ser um personagem defensor da causa indígena, dado principalmente a sua falta de comunicação com a comunidade xinguana. Ele seria na verdade instrumento para revelar ao leitor uma ótica mais complexa do que a que ele mesmo dá conta de apreender. Além do mais, em *Quarup*, diferente do poema de Oswald que projeta uma realidade imaginada, Canato deixa a cena vestindo a camisa de Nando. Há, pelo menos, uma troca nessa interação, o

que, antes de sugerir algum tipo de equilíbrio de influências, sinaliza um processo de transculturação¹².

Nesse capítulo da narrativa, são muitos os embates que dão conta da influência cultural não indígena sobre a população local. Em todos eles, invariavelmente, o indigenista Fontoura assume o papel de defesa dos hábitos indígenas, ao mesmo tempo que repetidamente interfere na organização da festa do quarup. Do lado oposto, há uma alternância de personagens, podendo ser o piloto Olavo, ou repetidamente Rolando Vilar, que melhor assume a voz do progresso sobre a natureza, ou ainda, como não poderia deixar de ser, Nando, com seu projeto de catequização dos indígenas. É certo que, de modo geral, há um silenciamento dos personagens indígenas na narrativa, elemento que será analisado melhor em outro momento. Isso faz com que haja um intermediário que transmite ao leitor a situação de fragilidade social por que passam os indígenas. Há, portanto, entre os personagens não indígenas, uma espécie de disputa constante sobre essa narrativa. A citação a seguir é extensa, mas dá a real medida do que está em jogo.

– Os índios estão quase mortos – disse Fontoura. – O importante é que não morram todos. A única coisa que importa é dar a eles os meios para sobreviver.

– Exatamente – disse Nando. – Eu tenho a impressão de que o que desagrada você é a ideia de integrar o índio nas populações do interior, não é? Eles se despersonalizariam, desapareceriam como índios.

Fontoura assentiu com a cabeça.

– Portanto – continuou Nando se entusiasmando – o que se pode fazer é educa-los de modo a que contribuam para seu sustento com a pesca, a caça, a lavoura, as artes plumárias continuando a se desenvolver como índios. Poderíamos montar aqui peixarias, serrarias...

Fontoura fez que não com a cabeça.

– Não? – disse Nando.

– Não, nunca.

Fontoura se levantou da rede, foi até ao escritório e de lá voltou com um sovado mapa do Mato Grosso onde se delimitara, a lápis de cor vermelho, o Parque Nacional do Xingu, entre 10 e 12 graus de latitude Sul e 53 e 54 graus de longitude oeste de Greenwich. A forma inclinada acompanhava o curso do Xingu, das cabeceiras dos seus três formadores até a cachoeira de pedras.

– Este – disse o Fontoura batendo com o dedo em cima da área do Parque – é o Estado dos Índios.

Montoya, Cataldino, Rodrigues, pensou Nando, o coração a lhe bater apressado. Ave, República dos Guaranis.

– Magnífico – disse ele – o Estado Indígena.

12 Baseando-se no cubano Fernando Ortiz, Graça Graúna (2013) recusa os termos aculturação ou desindianização, pois ambos carregam em si a ideia de perda de identidade do indivíduo, como se, ao estar em contato com o outro, deixasse de ser ele mesmo. Por isso, ela adota o termo transculturação que dá conta do processo de trânsito entre culturas, assim como de suas repercussões, sem pôr em cheque a indianidade do indivíduo, “porque o índio e/ou a índia, onde quer que vá, leva dentro de si a aldeia” (GRAÚNA, 2013, p. 59).

– Sim, magnífico – disse Fontoura – se fosse realizável. E se fosse possível, de acordo com meus sonhos, estender aqui – e seu dedo passou como se abrisse uma vala pelo contorno do Parque – uma cerca de arame farpado.

– Arame farpado? – disse Nando.

– Sim – disse Fontoura. – Eletrificado. Contra o Brasil.

– E educar os índios de que maneira? Que fazer deles? Que espécie de gente?

– O Estado seria de índios, de bugres, do que eles são – disse Fontoura martelando as sílabas. – Eu não quero transformar índios em nada. Parques imensos, cuidadosamente vigiados, fizeram os ingleses para girafas e zebras em Quênia e Tanganica. Não para educar girafas ou zebras. Para preservá-las vivas.

– Mas os índios têm como nós uma alma imortal – disse Nando.

– Os índios não sei se têm. Ou se ainda têm. Nós eu sei que não temos. No mundo inteiro as reservas indígenas são simples arapucas para extermínio de índios (p. 147-148).

Aqui se colocam duas compreensões distintas sobre a vida indígena. A Nando é mostrado um mapa do parque do Xingu, que ele contempla não mais do alto do avião, distante ainda da floresta, mas agora em seu seio, na iminência de se perder em seus meandros e sair outro, transformado. Quem lê para o padre esse mapa, atentando para a coisa viva que as linhas e escalas revelam é Fontoura. Trata-se, de um lado, de uma concepção romantizada da vida indígena que Nando representa, tentando inclusive acessar a subjetividade do outro a partir de suas próprias crenças, ao falar de alma imortal. Do outro lado, está a visão pessimista de Fontoura, que em momento algum desconsidera as movimentações políticas que atentam contra as populações indígenas. Para tanto, ele defende uma assistência protetora aos indígenas por parte do Estado, a fim de garantir-lhes o direito à crença e aos próprios costumes.

A morte de Fontoura, no capítulo seguinte, quando ele mesmo mergulha nesse imenso mapa em busca do centro geográfico brasileiro, é o ápice da entrega total desse personagem à constituição de uma nova realidade de país, em que no lugar de saúvas pudesse estar o coração do Brasil. Sua morte e também sua vida, marcada pelos excessos do álcool, em um movimento de autodestruição constante, lembram arquétipos românticos. Fontoura está alinhado às ideias de autonomia das nações indígenas defendida pelos positivistas que formularam a política indigenista no país. No entanto, Luiza Aparecida dos Santos também observa a sua “mentalidade utópica” (2009, p. 290), numa referência às suas fortes convicções sobre o papel do Estado nesse processo, fator que o coloca em dissonância com as ideias positivistas.

Fontoura morre como quem se mata, revelando desde o primeiro instante em que surge no romance uma imensa dificuldade em lidar com a realidade das coisas. Ainda assim, os elementos românticos que porventura encontram-se em Fontoura em tudo

diferem de Nando. O romantismo de Fontoura se aproxima em grande medida daquele compreendido por Walter Benjamin (1994), no sentido de uma visão de mundo que se pauta na crítica à civilização moderna (capitalista) em nome de valores pré-modernos (pré-capitalistas)¹³. Segundo Michael Löwy, trata-se de um “protesto relativo aos aspectos sentidos como insuportáveis e degradantes: a quantificação e a mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o desencantamento do mundo” (LÖWY, 2005, p. 18). Fontoura não toma para si hábitos da cultura indígena, mas opta – para reiterada incompreensão dos demais personagens – por uma vida de imersão na floresta, distante da falência da sociedade imaginada como civilizada, em que o indivíduo parece ter perdido sua dimensão mais humana. Ele sinaliza a Nando que sabe bem que não temos alma porque matamos os indígenas, porque destruímos a floresta. É nesse sentido que é preciso construir, em sua visão, uma cerca contra o Brasil.

Fontoura, sem dúvida, enxerga na festa do quarup uma oportunidade política de atrair a atenção da capital federal para a demanda de efetivação do parque. Na verdade, desde antes de estabelecer contato com a sociedade não indígena, as comunidades da região já encontravam no ritual mortuário um mecanismo de consolidação da paz entre diferentes comunidades, que não necessariamente partilham a mesma língua¹⁴. Além de funcionar como importante meio de manutenção do sistema interétnico pacifista da região, o quarup, desde a década de 1960, também tem funcionado como aproximação e oportunidade de trocas políticas com os não indígenas, como explica Antonio Guerreiro (2015):

Os rituais regionais começaram a funcionar como um meio de atrair a atenção da sociedade nacional e de personalidades internacionais para o Parque e seus habitantes, que passaram por um processo pelo qual estes últimos, com sua refinada estética ritual e o pacifismo correlato, foram transformados no "cartão-postal" da indianidade brasileira e em uma espécie de vitrine para um novo modelo de indigenismo (GUERREIRO, 2015, p. 384).

13 Ao pensar o contexto latino-americano, Boaventura de Sousa Santos estabelece uma comparação entre a relação que os governos e os movimentos indígenas têm com a ideia de pós-capitalismo. Para ele, enquanto os primeiros pensam o pós-capitalismo a partir do capitalismo, os últimos o fazem a partir do pré-capitalismo. No entanto, nas palavras de Santos, “nem um nem outro imaginam o capitalismo sem o colonialismo interno” (SANTOS, 2010, p. 26).

14 “Os Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukua pertencem à família karib; os Wauja, Mehináku e Yawalapíti, à família arawak; os Kamayurá e Aweti, ao tronco tupi; e os Trumai, que têm uma participação periférica no sistema, falam uma língua considerada isolada” (GUERREIRO, 2015, p. 382).

No entanto, vale observar que, se os esforços de Fontoura são, antes de mais nada, no sentido de garantir a realização do quarup por entender seu alcance político, não significa que ele despreze a dimensão cultural e espiritual dessa experiência. A pesca dos peixes para o quarup, por exemplo, envolve um ritual à parte, que conta com o tradicional uso do timbó, uma planta que atordoa os peixes, facilitando a pescaria. Vilar, no entanto, decide explodir dinamites no Tuatuari, interferindo nessa prática. Fontoura, mais uma vez, é o único que não aceita o gesto de Vilar. Em outro momento, o piloto Olavo diz que Fontoura chorava ao ver de cima a estrada que Vilar construiu, cortando a selva. São posições como essa que revelam a preocupação humana do personagem para além da estratégia política, que ele, de forma alguma, deixa de lado.

Em última instância, seus esforços são no sentido de contribuir com a dimensão mágica dessa cultura, que ele insiste em ajudar a manter viva nesse presente ameaçado. Trata-se, portanto, de um movimento de reencantamento do mundo, em que o religioso ou espiritual possa voltar a ocupar um lugar importante ou que, no caso dos xinguanos, não deixe de ocupar esse lugar. Assim, um dos principais elementos românticos vibra em Fontoura, um olhar nostálgico para o passado. Essa experiência em tudo difere da nostalgia sentida por Nando, que tenta reviver o que passou, buscando voltar a um paraíso perdido. Fontoura antes se aproxima do romantismo revolucionário benjaminiano, que não pretende exatamente voltar ao passado, mas antes realizar um desvio por este, rumo a um futuro utópico.

Como se não bastasse, Fontoura e Nando não partilham a mesma referência de passado. Este não ousa recuar no tempo para além da chegada dos portugueses nas terras indígenas. O passado, e, em última instância, a própria história, para Nando tem início com os europeus, mais especificamente com a profissão religiosa dos jesuítas. O paraíso de Nando é o dos vencedores, para continuar usando os termos de Benjamin. Fontoura, por outro lado, tem em mente um passado em que os indígenas viviam livres na floresta, sem serem ameaçados. Isso se evidencia por seu reiterado desprezo à sociedade não-indígena, da qual ele mesmo faz parte, como reconhece com o uso frequente do “nós”, em passagens como “Os índios não sei se tem [alma]. Nós eu sei que não temos.” (p. 148). Daí talvez venha sua força autodestrutiva. Ao sentir tão profundamente as mortes e violações que uma cultura, que é a sua, infligiu sobre outra, Fontoura parece não resolver em si esse conflito.

Fontoura é composto a partir de outras figuras históricas, como Rondon e Orlando Villas-Bôas, que já surgira como personagem no livro *Esqueleto na Lagoa*

Verde, um relato jornalístico sobre o desaparecimento do Percy Harrison Fawcett na Amazônia. Sobre Fontoura, Eduardo Jardim pontua:

O indigenista é para Callado um idealista, um verdadeiro amigo dos índios, um herói que trocou a civilização pela vida dura nas matas. Seu contato desinteressado com os silvícolas contrasta com o oportunismo e a insensibilidade das autoridades que ditavam a política nos gabinetes dos órgãos governamentais. O indigenista de Callado pertence a um grupo que já desapareceu, de que fizeram parte Cândido Rondon, Chico e Apoena Meirelles, os irmãos Orlando, Cláudio e Leonardo Villa-Bôas e Curt Nimuendajú. Missionários, políticos, pesquisadores universitários e burocratas tomaram o lugar dessas figuras lendárias. (2017, p. 23-24)

Isto posto, os traços românticos que ressoam em Fontoura tampouco atuam no sentido de idealizá-lo ou idealizar sua relação com os povos xinguanos. A aproximação que ele estabelece entre indígenas e animais selvagens mantidos em parques africanos evoca alguns dos mais arraigados preconceitos contra os indígenas, de relativização da humanidade desses povos. Em grande medida, é este pensamento que sustenta o empreendimento colonialista. Frantz Fanon, em *Os condenados da terra* (1968), diz que o componente étnico-racial exerce papel central no contexto colonial e que o maniqueísmo que coloca o colonizado na condição de representante do mal absoluto é uma estratégia que revela o caráter totalitário da exploração colonial.

Por vezes este maniqueísmo vai até ao fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. A rigor, animaliza-o. E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. (...) O colono quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestário. (FANON, 1968, p. 31)

Na narrativa, Fontoura não representa essencialmente o colono. Como veremos em outro momento, esse papel é fragmentado em muitos personagens, como Lauro, o especialista em lendas indígenas que revela seu desprezo intelectual sobre estes povos, comparando-os a macacos. Ainda assim, como não poderia deixar de ser, a lógica colonialista está viva em Fontoura, daí sua natureza conflituosa. Ao tratar do maniqueísmo colonial, Fanon observa ainda o componente racista da atuação da Igreja nas colônias. A catequização é um chamado, não para “a via de Deus, mas para a via dos Brancos, a via do patrão, a via do opressor” (FANON, 1968, p. 31). A presença de Nando no Xingu se dá também para tornar os indígenas úteis para a sociedade brasileira.

Além disso, nenhum personagem incorpora mais intensamente o sentimento de desconfiança em relação às movimentações da capital federal que Fontoura. Cabe a ele denunciar a relação de promiscuidade entre poder público e fazendeiros. Em dado momento, diante da expectativa da chegada de Getúlio Vargas ao Xingu para o último dia do quarup, surge a preocupação sobre onde hospedar o presidente, caso ele precise pernoitar na região. Lídia sugere que a fazenda de Gonçalo Trancoso talvez seja o lugar ideal para receber o presidente, pois, para ela, seria impensável abrigá-lo “na casa do Posto, em redes de algodão e buriti” (p. 156). Fontoura então devolve, escandalizado: “Gonçalo? (...) Na fazenda daquele filho da puta de grileiro?” (Idem). O que segue é uma longa explicação de Lídia, de que esse movimento seria politicamente estratégico, tendo em vista angariar alguma simpatia dos fazendeiros para o projeto de criação do parque, minimizando possíveis resistências. Frustrados com a recusa de Fontoura em contribuir com qualquer estratégia dessa ordem, Lídia e Nando têm o seguinte diálogo:

- Ai, que homem impossível – disse Lídia a Nando. – Você não conseguiu catequizá-lo não?
- Fontoura sofre com os índios – disse Nando.
- E faz todo o mundo sofrer – suspirou Lídia. (p. 157)

Fontoura simboliza o isolamento político dos povos indígenas, tendo em vista que suas ideias de proteção da cultura e da vida indígena simplesmente parecem não ressoar em nenhum outro personagem. Ele sofre com os indígenas e não mede forças para fazer todos sofrerem, pois compreende que de modo contrário a lógica de exploração da natureza e do indígena, não chegará ao fim. A fala de Lídia vai no sentido contrário, a sugerir uma desvinculação com o sofrimento do outro, não tanto por descaso, mas por certo pragmatismo que Fontoura recusa, talvez justamente por saber o custo disso. De todo modo, ele parece ser o único a sentir de maneira irreconciliável a contradição do movimento proposto pela psicanalista.

O maior representante dessa relação de contrapartidas político-econômicas entre setor privado e poder público no meio rural é o coronelismo. Victor Nunes Leal, em *Coronelismo, enxada e voto* (2012), aponta que o coronelismo não é apenas a sobrevivência de um poder privado que, graças a nossa história colonial, conseguiu se desenvolver de forma robusta. Ele é, antes de mais nada, uma forma de manifestação do poder privado, de sobrevivência e manutenção de um sistema antigo, que encontrou maneira de existir em um regime político de extensa base representativa como o vigente

no Brasil. Em outras palavras, a força eleitoral é fundamental para o dono de terras, enquanto moeda de valor, frente ao poder público.

Trata-se de um compromisso que atua do seguinte modo. Da parte dos chefes locais, há o apoio incondicional a certos candidatos nas eleições estaduais e federais, por meio do voto de cabresto. Essas mesmas lideranças impõem sua escolha eleitoral ao conjunto de pessoas a sua volta, em geral trabalhadores miseráveis que dependem em absoluto das terras dos coronéis. Da parte do poder público, tem-se o apoio irrestrito ao chefe local governista. Claudinei Coletti (2005), em tese dedicada a pensar a trajetória política do MST, considera que de 1945 a 1964,

o coronelismo colocou-se a serviço das forças sociais pró-industrialização que controlavam o aparelho central do Estado. Ocorre que, pelo pagamento dos serviços eleitorais prestados, os coronéis pediram um preço elevadíssimo: *a intocabilidade da grande propriedade fundiária ao longo da industrialização capitalista*. (COLETTI, 2005, p. 39)

Para ele, isso explica, pelo menos em parte, o caráter latifundiário de nossa estrutura agrária e sobretudo porque até o início dos anos 60 nenhum governo fez algum movimento para romper esse pacto agrário, seja através de desapropriação e distribuição de terra, seja através da extensão da legislação social-trabalhista no meio rural. É justamente nos anos 50 e 60 que as mobilizações políticas no campo surgem intensas, ameaçando pela primeira vez essa relação de dominação e dependência pessoal, desembocando num estágio organizativo mais elevado representado pelas Ligas Camponesas, no Nordeste.

Em cobertura jornalística do governo de Miguel Arraes no começo dos anos 60, Antonio Callado escreveu entusiasmado sobre a inédita mobilização de camponeses do interior nordestino. Para ele, era particularmente inspiradora a forma pacífica e democrática que os homens e as mulheres do campo lutavam por direitos trabalhistas e condições dignas de vida, rebelando-se contra o voto de cabresto, o principal mecanismo de opressão no campo. Além disso, parecia-lhe enorme o potencial de crescimento de movimentos como as Ligas Camponesas no restante do país, o que permitiria finalmente a entrada do camponês no século XX. Em grande medida, experiências como essa ajudam a dar o tom de esperança que marca *Quarup*, elemento que vai desaparecendo nos romances seguintes do autor, como *Reflexos do Baile* e *Bar Don Juan*.

a floresta brasileira como uma criada

Em *Quarup*, indígenas e camponeses se iluminam mutuamente em suas lutas. Não apenas seu algoz é o mesmo, em geral o grande proprietário de terras associado à pior versão do capitalismo mundial que encontra invariavelmente defesa e cobertura de seus métodos na capital federal, como também dividem um passado, na melhor das hipóteses, de esquecimento, na pior e mais comum, de perseguição por parte do próprio Estado. Talvez a passagem que melhor materialize essa aproximação se dê a partir do encontro da expedição ao centro geográfico brasileiro com um grupo de cren-acárores que estão morrendo aos poucos devido à contaminação por sarampo. A passagem é em tudo grotesca, numa sequência que focaliza a ruína dos corpos pela disenteria. O narrador observa:

À medida que se descarnavam, ressecavam, empalideciam, os índios se tornavam menos mongóis, mais brasileiros, um grupo de paraíbas, de cearás, de jecas mineiros só que nus em pelo. A fome não era mais uma ânsia e sim um atributo coletivo (p. 341).

Os indígenas se tornam mais brasileiros ao passo que se familiarizam com a fome, como nordestinos e caipiras. Infectados com sarampo, não se conhece no romance a origem exata da doença que os acomete, a não ser que foi devido ao contato com brancos. São vários os registros, no entanto, das ações criminosas de latifundiários e garimpeiros de disseminação de vírus e bactérias em povoados indígenas, levando muitas vezes ao extermínio de grupos inteiros a fim de usurpar-lhes as terras. Como método geral, de aviões eram atirados sobre as aldeias objetos contaminados, desde brinquedos a peças de roupa. Os ataques também se davam por injeções com o vírus da varíola, por exemplo, ou até mesmo por envenenamento de comida por arsênico (Cf. BRASIL, 2014; LEWIS, 2019).

Os Cren-acárore ou Panará¹⁵ foram primeiro avistados na década de 1940 pelos irmãos Villas Bôas, sem que nenhum contato direto fosse realizado na época. O grupo se manteve relativamente isolado até 1973, quando se deu início à construção da BR-163 que liga Cuiabá a Santarém. A rodovia cortava a região em que os Cren-acárore viviam, o que de imediato levou a diversos confrontos com os operários. Ao longo de

15 “Krenacore, Kreen-Akrore, Kreen-Akarore, Krenhakore ou Krenacarore – variantes do nome kayapó kran iakarare, que significa ‘cabeça cortada redonda’, uma referência ao corte tradicional de cabelo que identifica os Panará” (<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Panará>).

1974, a frente de atração da Funai registrava 23 falecimentos em um ano entre os Cren-acárore, sendo que seis se deram por morte violenta e um por acidente (afogamento). As outras dezesseis mortes foram causadas por doenças. Quando foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu, no início de 1975, contavam apenas 79 Cren-acárore, dos cerca de 200 a 240 estimados. Conforme Rubens Valente (2017), trata-se de uma mortalidade que oscila entre 34% a 41% do grupo, algo em torno de 117 a 157 indígenas mortos. Os relatórios da CNV (BRASIL, 2014) falam de 176 mortos ou 66% da população original.

A remoção dos Cren-acárore ao PIX é ela mesma uma história de violência. Segundo Valente, a Funai mobilizou dois aviões para o transporte dos indígenas, dizendo-lhes que fariam apenas um passeio ao Xingu. Odenir Pinto de Oliveira, um então jovem indigenista nativo da região, tentou alertar as lideranças Cren-acárore sobre o que estava prestes a ocorrer, sem sucesso, no entanto: “Na cabeça deles, não cabe que alguém vai tirar você do seu território. Esse nível de maldade eles não entendem” (VALENTE, p.136). Os 79 Cren-acárore embarcaram, sem levar absolutamente nada consigo, certos que de fato se tratava de um passeio e que em poucas horas estariam de volta a seu território tradicional.

Uma nova aldeia foi definida pela Funai para o grupo, a Kretire, pertencente aos Kayapó, grandes inimigos dos Cren-acárore. O grupo que já estava fragilizado por uma terrível combinação de malária, gripe e pneumonia entrou num estado de extrema depressão, principalmente entre as mulheres mais velhas que haviam perdido filhos e maridos no último ataque kayapó de 1967. Após meses, os Cren-acárore foram finalmente transferidos para a aldeia Suyá, onde puderam aos poucos se reestruturar. Em 2003, a União e a Funai¹⁶ foram condenadas em uma ação indenizatória pelos danos morais e materiais causados pelo contato com os Cren-acárore, por não buscarem soluções alternativas à remoção do grupo (Cf. BRASIL, 2014, p. 231).

A violência ou completa ausência do Estado no interior do país une indígenas e camponeses, não apenas como vítimas, mas sobretudo como resistência. No romance, as Ligas Camponesas funcionam como catalisadoras dessa luta. Atualmente, os movimentos indígenas estão solidamente organizados atuando no combate ao retrocesso de direitos no campo e na floresta e pela reivindicação de novos direitos. A ecologista

16 Segundo Valente (2017), Orlando Villas Bôas afirmou anos mais tarde que a Funai acelerou o processo de remoção dos Cren-acárore da região porque havia mais de 2 mil “civilizados” querendo entrar no rio Peixoto de Azevedo (principal rio pertencente ao território dos Cren-acárore) porque ele era rico em diamantes e ouro.

equatoriana Esperanza Martínez entende que as lutas de camponeses e indígenas apresentam similaridades e se constituem em processos,

passando pelo que foi 1) a luta pela terra, pelo território, pelo seu reconhecimento, pela sua distribuição e homologação; à 2) luta pelo controle do processo produtivo, pela autogestão econômica e política; para chegar à 3) luta pela Natureza, como sujeito de direitos e como utopia e intimamente ligada à cultura (MARTÍNEZ, 2017b, p. 2947, tradução minha).

No romance, os dois primeiros estágios estão representados não apenas pelas Ligas Camponesas, mas pela própria homologação do Parque Indígena do Xingu (PIX). Se a iniciativa do projeto do parque se deu pelas mãos de não-indígenas, hoje as lideranças locais estão à frente de iniciativas que dão conta da proteção e da ampliação do parque. Atualmente, o pasto e a monocultura estão cercando a região do Xingu, levando as lideranças do PIX a encabeçarem novos pleitos territoriais. Nos anos 90, dois desses pleitos resultaram nas Terras Indígenas Wawi e Batovi. Além disso, os Ikpeng e os Wauja estão atualmente se articulando a fim de reivindicar seus territórios tradicionais (Cf. SOCIOAMBIENTAL, 2019). Vale destacar que tratamos aqui da realidade da região do Xingu, que tem características muito específicas e que de forma alguma sintetiza o conjunto de realidades dos diversos povos indígenas. De todo modo, pode-se tomar a organização do movimento social indígena do Xingu como um exemplo, não apenas no contexto brasileiro, mas latino-americano.

Por mais que essa atuação não esteja representada no romance de Callado, ela de forma alguma deve ser desconsiderada na leitura que fazemos hoje da obra. Sobretudo porque a América Latina está vivendo o protagonismo de movimentos indígenas que denunciam as motivações para todas as mortes, doenças e abandonos, como os sofridos pelos personagens indígenas em *Quarup*, a partir de seu próprio conjunto de ideias e valores, atuando diretamente para impedir novos retrocessos. Essa batalha está acompanhada de uma total reconfiguração do debate sobre a relação entre natureza e ser humano, fundamental para entendermos a questão da disputa de terras que vibra nas páginas do romance e que até hoje pauta a vida de milhares de indígenas. Por isso, é preciso pensar sobre o terceiro estágio apontado por Martínez, o da luta pela natureza como sujeito de direitos.

Esperanza Martínez foi uma das responsáveis pela inserção dos direitos da natureza na constituição do Equador¹⁷, a única do mundo com este expediente. Há

17 São três os artigos da constituição equatoriana que tratam dos direitos da natureza, qual sejam:

avanços nesse sentido também na constituição boliviana, que institucionaliza princípios baseados no Bem Viver¹⁸ (*sumak kawsay*, em quíchua). No entanto, o texto boliviano trata de um ideal ético-moral a ser alcançado, enquanto o texto equatoriano prima por uma visão de direitos (Cf. SOLÓN, 2019; OLIVEIRA, 2018). Assim, a Assembleia Nacional Constituinte do Equador, em 2008, se inspirou abertamente na compreensão das comunidades indígenas sobre o ecossistema e seus territórios, representados pela noção de Pacha Mama e Bem Viver, e na ideia de jurisprudência da Terra, do norte-americano Thomas Berry, que destaca a necessidade de superar a jurisprudência antropocêntrica. A adoção do termo Pacha Mama, de origem quíchua, no texto constitucional equatoriano, ao mesmo tempo que representa um reconhecimento dos sábios indígenas e de seus modos de viver vinculados à terra, também é uma crítica às concepções clássicas de meio ambiente e natureza.

Davi Kopenawa explica que, na cosmovisão yanomami, natureza é a relação entre *Urihi a*, a terra-floresta, e a *Urihinari*, o espírito da floresta, visível apenas para os xamãs. A natureza é uma relação viva entre terra e espírito, espaço físico e dimensão cósmica, em que um simplesmente não pode prescindir do outro para existir. Nessa dinâmica, o ser humano, assim como os rios, as árvores e os diversos animais que habitam a floresta são apenas parte desse todo. Trata-se de uma concepção que desarvora o antropocentrismo do pensamento ocidental sobre a natureza, que Kopenawa sintetiza do seguinte modo: “Para nós, os espíritos xapiri são os verdadeiros donos da natureza, não os humanos” (KOPENAWA, 2015, p. 475). Essa perspectiva leva também à revisão do termo meio ambiente. Para Kopenawa, o ambiente só é meio porque foi retalhado em mil pedaços na sanha destruidora que toma a natureza como objeto.

Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo

“Art. 71 – A natureza ou Pacha Mama, onde se reproduz e realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e a regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos. Toda pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir à autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza.

Art. 72 – A natureza tem direito à restauração. Essa restauração será independente da obrigação que têm o Estado e as pessoas naturais ou jurídicas de indenizar os indivíduos e coletivos que dependam dos sistemas naturais.

Art. 73 – O Estado aplicará medidas de precaução e restrição para todas as atividades que possam conduzir à extinção das espécies, à destruição dos ecossistemas ou à alteração permanente dos ciclos naturais. Proíbe-se a introdução de organismos ou material orgânico e inorgânico que possa alterar de maneira definitiva o patrimônio genético nacional.” (SOLÓN, 2019, p. 163)

18 Segundo Pablo Solón (2019), o termo Bem Viver, utilizado nas constituições equatoriana e boliviana, é uma tradução incompleta da expressão quíchua, tendo um conjunto mais complexo de significados, como “vida plena”, “vida doce”, “vida harmoniosa”, “vida sublime”, “vida inclusiva” e “saber viver”.

meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. Por isso estamos tão apreensivos (KOPENAWA, 2015, p. 484).

Daí a importância do termo Pacha Mama na constituição equatoriana, porque fala da harmonia do todo, da Mãe Terra. É um conceito que extrapola a própria ideia de natureza, porque entende que esta é desprovida da concepção de cultura. Boaventura de Sousa Santos (2010) sinaliza a importância da adoção de novos termos, advindos sobretudo de línguas nacionais, e não de uma língua colonial, nos movimentos sociais latino-americanos atualmente. No lugar de termos tornados clássicos pela teoria crítica eurocêntrica, como socialismo e democracia, emergem outros, como dignidade, Bem Viver (*Sumak kawsay*, em quíchua), Mãe Terra (Pacha Mama). O que significa que a disputa por direitos tem não apenas uma abrangência material, mas também discursiva. Ailton Krenak (2019) lembra a dimensão política desse discurso, considerando as práticas destrutivas da natureza atrelada às imagens masculinas:

Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infindável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem a cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal. Não tem a ver com a imagem masculina ou do pai. Todas as vezes que o pai rompe nessa paisagem é sempre para depredar, detonar e dominar. (KRENAK, 2019, p. 61)

Pablo Solón (2019) considera a perspectiva de que os termos quíchua passaram a fazer parte do discurso oficial do Equador e da Bolívia, o que significa, em última instância, que eles são incorporados aos planos de desenvolvimento nacional desses Estados. Os ajustes das ideias de Bem Viver aos interesses econômicos de crescimento capitalista descaracterizam o próprio sentido de uma visão radicalmente alternativa ao extrativismo, recaindo, quando muito, apenas numa nova forma de desenvolvimentismo talvez mais amigável com a natureza. A melhor estratégia para desfigurar uma proposta como essa é justamente apropriar-se de sua linguagem.

As lutas dos movimentos sociais do continente latino-americano se constroem a partir de bases de conhecimentos ancestrais, que sempre foram ignorados quando não desprezados pelo pensamento da teoria crítica eurocêntrica. No lugar do individualismo

ocidental, o seio da comunidade se alarga, acolhendo os antepassados e a Mãe Terra. É uma cosmovisão que reclama os vínculos estreitos entre sociedade e natureza, que sente a terra como um superorganismo vivo, sendo ele mesmo “um sujeito de dignidade e portador de direitos, porque tudo o que vive tem um valor intrínseco, tenha ou não uso humano” (MARTÍNEZ, 2017a, p. 7). Em tensão à concepção da natureza como objeto e mercadoria, erige-se então a da natureza enquanto sujeito de direitos, com valores próprios, independente da utilidade que possa ter ou não para os seres humanos¹⁹.

Em abril de 2019, houve uma audiência pública da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, em Brasília, para debater o projeto do governo federal de municipalizar a saúde indígena. A senadora pelo Mato Grosso, Soraya Thronicke (PSL), um dos membros da comissão, lança no ar as seguintes questões:

Tem dinheiro destinado, tem políticas públicas destinadas, e por que eles (os indígenas) continuam miseráveis? Por que eles continuam miseráveis com 13% do território nacional, quando nós (o agronegócio) utilizamos 7%? (...) Quem usa o índio? Porque o índio era pra estar muito bem. Mas quem que fez isso com os índios? Os próprios índios?²⁰

A líder indígena Sonia Guajajara respondeu a senadora, apontando justamente para as diferentes percepções sobre natureza que há entre indígenas e não indígenas, denunciando a tentativa de deslegitimação dos primeiros. A passagem é extensa, mas vale por seu poder e contundência.

A sua fala, senadora, a sua fala aqui retrata muito bem o pensamento mesmo que tem esse setor ruralista que compõe a câmara e o senado, que quer a qualquer custo flexibilizar a legislação ambiental pra poder explorar os territórios. A visão que você tem de terra é muito diferente da visão que a gente tem. Não dá pra você olhar pra nós, povos indígenas, e pensar que a gente tem o mesmo entendimento de território como o seu, que é de exploração, de destruição, pensando em lucro, pensando em dinheiro. Não é esse o entendimento nosso. Pra nós o território é sagrado. Nós precisamos

¹⁹ A constituição equatoriana tem influenciado importantes decisões em cortes internacionais. Segundo a juíza federal Germana de Oliveira Moraes, o texto constitucional equatoriano ajudou na “composição do acordo entre o Governo da Nova Zelândia e a tribo indígena local Maori, em particular, quanto a aceitar-se uma associação de guardiões (...). A Corte Superior de Utrakhand, no norte da Índia, na semana seguinte à celebração do acordo neozelandês Te Awe Tupua, de 15 de março de 2017, que deu ensejo à emissão de um documento legal reconhecendo os direitos do rio Whanganui garantiu, no dia 20 de março de 2017, o status de pessoa jurídica aos rios Ganges e Yamuna. Dez dias depois, fez o mesmo, em relação às montanhas, glaciares, rios, lagos, ar e florestas do Himalaia, aduzindo que deveriam ser esses direitos equivalentes aos direitos dos seres humanos” (2018, p. 88). No Brasil, após o desastre em Mariana (MG), o advogado e professor Lafayette Novaes entrou na justiça, evocando a constituição equatoriana, representando a Bacia hidrográfica do Rio Doce, exigindo reparação ao crime contra ela cometido. O pedido foi julgado improcedente, devido à falta de legitimidade da parte.

²⁰ Ver em <http://midianinja.org/news/sonia-guajajara-da-aula-de-historia-sobre-povos-indigenas-a-senadora-do-psl/>

dele para existir. E vocês olham pra terra indígena e chama de terra improdutivo. Nós chamamos isso de vida. (...)Você não pode dizer que nós já temos 13% e que tá bom. Não tá. Nós temos gente no nordeste que tá lá na beira da estrada, em retomada, porque suas terras foram entregues para fazendeiros, no período da ditadura, foram entregues pelo Estado. (...) E aí vem o governo aqui com o ministro das Relações Exteriores dizer que é questão de marxismo, que território indígena é ideologia. Vamos parar com isso, gente! Vamos parar! Se vocês não querem enxergar, se não querem respeitar, assumam que não respeitam. Não fiquem fazendo de conta que gostam de índio, que é amiguinho de índio. Como a Damares²¹ diz: o índio é meu irmão. Bolsonaro diz: eu sou irmão do índio. Que irmão é esse que quer ver o fim? Que quer matar? Que quer tirar o seu direito de existir? Não pode. Vocês tem que pensar. Acabar com essa alienação de vocês, de olhar a terra apenas como preço, como valor mensurável por dinheiro. E olhar que a terra hoje, o meio ambiente, é o que garante a vida de todo mundo. Pensa na chuva, nas águas que estão lá, que nós estamos preservando com nossa própria vida, nessa disputa que a gente trava com vocês lá no campo.²²

Atualmente, a relação jurídica dominante entre humanos e natureza é a propriedade. O embate central não se dá entre os direitos humanos e os direitos da Mãe Terra, mas entre os direitos da natureza e os de propriedade, que, como vimos, muitas vezes também violenta os próprios direitos humanos. Michel Serres (1991) pensa a questão relativa aos direitos da natureza a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos, considerando que esta inaugura um contrato social que busca libertar os seres humanos de toda forma de escravidão. Assim ele avalia que se a Declaração tem o mérito de falar em direitos iguais para todos os humanos, ela também guarda em si a fraqueza de pensar apenas nos humanos, deixando de fora o mundo, passível de ser reduzido a coisas que podem ser exploradas. Desse modo, seria preciso estabelecermos enquanto sociedade um novo contrato, agora um contrato natural, em que a natureza seja reconhecida como condutora de si mesma.

Para Serres (1991), que inevitavelmente enxerga esta questão a partir de uma ótica ocidental, o ser humano desde a pré-história trava um combate com a natureza e a sua imposição de restrições à vida humana. A razão, graças aos avanços da ciência e seu conjunto de técnicas associado ao direito de propriedade, então, venceu a natureza exterior e, por fim, levou o ser humano a crer que éramos os verdadeiros donos da Terra. No entanto, agora, devido aos tantos anos de abusos à natureza, ela volta a ameaçar nos dominar: “ela vai nos possuir como antigamente, quando havia a velha

21 Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damares Alves foi acusado por indígenas kamayurá de sequestrar uma criança da aldeia, segundo reportagem da revista *Época*. A criança, segundo Mapulu, pajé kamayurá e irmã do cacique, foi levada do Parque Indígena do Xingu durante o quarup. Hoje adolescente a menina ainda vive sob os cuidados de Damares, que se refere a ela como filha adotiva, embora nunca tenha formalizado a adoção.

22 Ver em <http://midianinja.org/news/sonia-guajajara-da-aula-de-historia-sobre-povos-indigenas-a-senadora-do-psl/>

necessidade que nos submetia às restrições naturais, mas de maneira diferente de antigamente. Outrora localmente, globalmente hoje” (SERRES, 1991, p. 46). A nova natureza, como se refere Serres, reage globalmente às ações locais, o que pede o engendramento de uma nova geopolítica, um novo contrato. À medida que a separação entre ser humano e natureza vai perdendo seus contornos, esta passa a estar em pé de igualdade com os humanos, assumindo sua condição de sujeito de direitos.

Martínez (2017) e Serres (1991) percorrem trajetos diferentes para se chegar aos direitos da natureza, a partir de compreensões de mundo não necessariamente opostas, mas certamente diversas. Enquanto ela parte da sabedoria ancestral dos povos originários de respeito e vinculação com a Mãe Terra, ele refaz criticamente os caminhos da sociedade ocidental em seu desejo de dominar a natureza, encontrando na revolução industrial um marco do aceleração desse intento e que hoje cobra seu preço. Ambos, no entanto, tomam como referência a conquista dos direitos humanos, considerando que a construção de direitos se dá por processos políticos em condições e tempos específicos. E mais, que o próprio surgimento de direitos pode acabar permitindo e legalizando roubos e massacres, como os direitos à propriedade privada e ao livre comércio. Conforme Martínez (2017), é compreendendo a dinâmica histórica que envolve a emergência de novos direitos que se pode inclusive pensar em direitos anteriormente desconhecidos. E, nos termos de Serres, é preciso dar direitos a quem nunca teve direitos, como a natureza.

Em *Quarup*, a visão da natureza como objeto é dominante entre os personagens não indígenas. Nando, se não a toma como mercadoria, por certo não a percebe como esse superorganismo vivo, que está sendo ameaçado. Como já foi dito, ele inicialmente vê a floresta amazônica como materialização de um paraíso cristão. Em seguida, quando passa a atuar com Fontoura, demonstra entender que o trabalho que precisa ser feito junto aos indígenas da região é totalmente diverso do que havia se proposto antes, porém de forma alguma chega a estabelecer uma conexão com a floresta e suas demandas, tal como o faz Fontoura, por exemplo. Já Ramiro Castanho, o diretor do SPI, Rolando Vilar, que representa o ímpeto do progresso na floresta, e até mesmo Otávio, membro do Partido Comunista, veem a floresta ora como empecilho, ora como fonte de recursos. Talvez a passagem que melhor transmita essa visão de mundo é a que dá conta da chegada de Ramiro ao Xingu.

Era asco o que o diretor do Serviço de Proteção ao Índio sentia pela floresta. Gordo, balofo, de pés pequenos e mãos delicadas podia-se esperar que tivesse medo. Mas era puro desdém. Andando ao lado de Nando metia-se em touceiras em brenha grossa afastando galhos com a mão mas sem se curvar, sem se humilhar. Para não fazer um rodeio varava moitas na raça, peito aberto, como se estivesse vestido de couro. E quando capim afiado ou pau de espinho lhe laceravam o barrigão Ramiro nem olhava. Tudo isto com nojo e soberba. Para não dar confiança ao mato. Tratava a floresta brasileira como uma criada. (p. 176)

A comparação final escancara a lógica colonial, presente no discurso produzido sobre as colônias americanas desde o século XVI, em que reinam as metáforas sexuais que apresentam o continente como feminino, frutífero e acolhedor (Cf. KIENING, 2014). Esta é uma imagem que fala da desumanização e das violências as mais diversas que esse sistema político-econômico que nos engendrou enquanto sociedade nos impôs e continua a fazê-lo. Fala, sem dúvida, do patriarcalismo incorporado na figura abjeta de Ramiro a não se curvar diante de moitas e folhagens, afastando-as como o faria com o corpo de uma mulher obrigada a lhe servir. Aqui reside a inferiorização da mulher, seu silenciamento, seu aprisionamento nesse lugar de servidão. O famoso pensamento de DuPlessis ressoa: “Uma mulher da colônia é uma metáfora da mulher como colônia” (DU PLESSIS *apud* BONNICI, 2009, p.266).

É possível vislumbrar como a mulher permanece no lugar de colônia em diversas personagens femininas do romance, invariavelmente sob a ótica de personagens masculinos. O amor de Nando e Francisca, que é em tudo romântico, dialoga em certos momentos com a mais abnegada imagem da mulher que esse movimento artístico alimentou, como se pode notar no diálogo a seguir.

– Quando é que nos casamos? – disse Nando.
 – Eu respondo antes de ir embora daqui.
 – Você não vai embora, nunca.
 – Por quê? Eu sou livre, sabe?
 – Era, Francisca. E digo que você não vai embora no sentido de saber que você não irá embora de mim. Se você não ficar aqui eu vou com você. (p. 302)

O grande medo de Nando em partir para o Xingu no início da narrativa é justamente o de conviver com os corpos desnudos das mulheres indígenas. Para lidar com o desejo que sabe que sentirá, Nando, que tem um autoconhecimento bastante limitado e maturidade sexual ou emocional pífia, se deita com Winifred, Vanda e Lídia, a fim de se preparar para este encontro. Não por acaso, quando retorna ao litoral pernambucano no final da narrativa, divide a seguinte sabedoria com Amaro, um dos

pescadores da região: “Mas mulher gosta de dar e de se dar. É a auxiliadora. Mulher menos cria quando cria filho. Isso qualquer bicho faz. Mulher cria homem, cria homem a vida inteira. É o seu jeito de criar. Quando mulher não tem homem pra criar vai murchando” (p. 448).

À essa visão de Nando, de que a mulher serve para criar homens, presa numa para sempre função materna de um homem para sempre menino, se soma a imagem da mulher que perde sua humanidade porque reduzida a ser sexual. Segue apenas dois breves exemplos. Hosana, o padre que mantém uma relação escondida com sua prima Deolinda, a classifica como mulher-mulher. Este duplo feminino na visão do padre significa que Deolinda “não tem brio, só tem cio” (p. 32). Em outro momento, o piloto Olavo, irritado com a obstinação de Ramiro em encontrar Sônia, depois que esta decide fugir com Anta na floresta amazônica, diz: “Ramiro já está até ficando com pinta de Fernão Dias de tanto procurar essa vagabunda. Acaba mapeando rios novos e descobrindo montanhas quando só quer encontrar um grelo ingrato” (p. 290).

Em sua busca alucinada por Sônia, Ramiro é comparado àquele que talvez seja o bandeirante mais conhecido da história brasileira. Para Olavo, certamente, a aproximação com Fernão Dias confere a Ramiro ares de aventureiro, homem corajoso e desbravador, não sem alguma ironia nisso tudo. Nesse contexto, no entanto, o que Olavo, mesmo sem pensar sobre, acaba evocando é a imagem de um homem que batalhou arduamente pela escravização indígena e é grande referência do projeto colonialista. Já Sônia, que nas palavras de Olavo é violentamente reduzida em sua humanidade, é uma mulher que decidiu repetidas vezes não estar com Ramiro, nem com o jornalista Falua, ou com o ministro Gouveia. Ela protagoniza seu desejo de viver com Anta na floresta, que não apenas é um homem que a respeita, mas um homem indígena.

Nenhum episódio, entretanto, é mais significativo do que o vivido por Maria do Egito no início da narrativa. O romance não oferece muitas informações sobre Deolinda, mas Francisca, Sônia, Lídia, Winifred e Vanda são mulheres brancas. Cada uma vive a seu modo esta lógica colonialista, no que há de violento e opressor, como tentei mostrar aqui, ainda que brevemente. Porém, a situação de vulnerabilidade social das mulheres negras e indígenas é ainda mais grave. Maria do Egito é uma adolescente de cerca de 16 anos, “negro cabelo espichado de índia” (p. 36), que morava com os pais no Engenho Nossa Senhora do O. Ela é vítima de um estupro cometido pelo capataz Belmiro, braço direito do dono do engenho. Como resultado da violência sofrida, Maria engravida e passa a ser ameaçada de morte pelo pai, para vingar a honra da família. Ajudada por

Winifred e Francisca, a menina então realiza um aborto que quase lhe tira a vida. Por fim, sua família é expulsa do engenho, e Maria do Egito vai para uma pensão de mulheres para se prostituir.

O drama de Maria do Egito, uma menina de sangue indígena, violada pelo homem de confiança de seu patrão é a maior representação da mulher da colônia/ como colônia no romance. E, para ainda dialogar com a frase de DuPlessis, a natureza é ela também metáfora da mulher como colônia. A estreita vinculação entre os povos indígenas e a natureza ganha outra dimensão quando se tem em mente as mulheres²³, a sua intimidade com as ervas que curam e que matam, mestras na preparação de banhos, unguentos e curares. É justamente a relação das mulheres com as ervas – presente em diversas culturas –, seu conhecimento e sua capacidade de dar e tirar a vida, tão próximas da fertilidade quanto da mortalidade que em grande parte alimenta o medo do homem ocidental (Cf. DELUMEAU, 2009). É a aliança entre sabedoria ancestral e o poder da natureza que torna a mulher um ser passível da máxima desconfiança para o homem.

Silvia Federici (2017), em seu trabalho sobre a caça às bruxas como elemento central para a degradação da identidade social da mulher visando a exploração da força de trabalho no capitalismo ascendente, entende que, na literatura produzida depois da Conquista, as mulheres europeias eram tratadas com a mesma hostilidade e com o mesmo distanciamento concedidos aos “índios selvagens”. Essa aproximação se devia a um projeto de expropriação. No caso dos indígenas, sua demonização serviu para justificar a escravização e os saques às suas terras. Já o ataque às mulheres europeias justificou a apropriação de seu trabalho pelos homens e a criminalização de seu controle sobre a reprodução. “Nenhuma das táticas empregadas contra as mulheres europeias e contra os sujeitos coloniais poderia ter obtido êxito se não tivesse sido sustentada por um campanha de terror” (FEDERICI, 2017, p. 203). No caso das mulheres, essa campanha de terror foi a caça às bruxas e para os povos indígenas, a demonização de sua cultura.

Acrescente-se a isso o desenvolvimento da filosofia mecanicista nos séculos XVII e XVIII, que constituíram as primeiras conceitualizações sobre a transformação do corpo em máquina de trabalho, eliminando o corpo como receptáculo da magia, como era dominante durante a Idade Média. Descartes e Hobbes foram os principais nomes

23 Graça Graúna cita Aniceto Xavante que diz que “a palavra da mulher é tão sagrada quanto a terra” (GRAÚNA, 2013, p. 106).

dessa filosofia, responsáveis por promover uma redefinição dos atributos “corporais que fazem com que o corpo seja apropriado para a regularidade e para o automatismo exigido pela disciplina do trabalho capitalista” (FEDERICI, 2017, p. 254).

Descartes vê uma similaridade entre corpo e natureza, pois os compreende pela obediência das leis da física postas em marcha pela vontade de deus. “A mesma relação que o capitalismo introduziu entre a terra e o trabalho estava começando a tomar controle sobre a relação entre o corpo e o trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 255). Nesse sentido, o ecofeminismo – “uma teoria crítica, uma filosofia e uma interpretação do mundo para sua transformação” (BELTRÁN, 2019, p. 113), nas palavras de Elizabeth Peredo Beltrán – coloca em uma só perspectiva da teoria e da prática política duas correntes, a ecologia e o feminismo. Ainda nas palavras de Beltrán (2019), o ecofeminismo “procura explicar e transformar o sistema de dominação e violência atual com foco na crítica do patriarcado e da superexploração da natureza, entendidos como parte de um mesmo fenômeno” (Idem).

Para tanto, Val Plumwood (2003) resgata, na filosofia ocidental, a origem do pensamento dualista, que hierarquiza, não apenas as concepções de homem/mulher, mas também de mente/corpo, natureza/cultura. Estes outros aspectos fazem parte do interesse do ecofeminismo porque fundamentam as principais formas de opressão e alienação. O dualismo se presta a sustentar a relação de dominação/subordinação, que molda a identidade de ambos os lados dessa dinâmica. Plumwood (2003) identifica que, antes de Descartes, as filosofias de Platão e Aristóteles construíram a ideia de humanidade racional que exclui ou inferioriza diversas outras características humanas e não humanas. Eles sancionaram a escravidão e outras formas de hierarquia social, inferiorizaram o feminino e os animais. Além disso, também engendraram uma concepção de razão em oposição à natureza, em que esta resulta rebaixada. No Humanismo, as categorias de humanidade e racionalidade foram tomadas como sinônimo, e as ideias de Platão e Aristóteles acabaram espelhando o dualismo mente/corpo, aspecto que Plumwood (2003) atribui a Descartes, a partir da construção da natureza como irracional. Para ela, o projeto de poder é a principal diferença entre Platão e Descartes, pois o primeiro, apesar de entender que a identidade humana não pertence à natureza, não defendia que a humanidade tinha a tarefa de controlar a natureza. Ele estava mais interessado no controle de sua natureza interna. Já o pensamento cartesiano fundamentou filosoficamente a conquista colonizadora.

O ecofeminismo é uma das manifestações da ecocrítica, um estudo das relações entre a natureza física e a literatura. Trata-se de uma perspectiva que não perde de vista a crise ambiental que assola o mundo, partindo, desde sua fundação, com o artigo “Literature and Ecology: an Experiment in Ecocriticism”, de William Rueckert, de 1978, da ideia de que a literatura é parte da ecologia e que assim está em relação com o meio ambiente. Por isso, Rueckert (1978) diz que uma forma de engajamento em ações criativas e cooperativas diante do problema ambiental é voltar-se para os ecologistas e para os poetas. A ecocrítica – e Greg Garrard (2006) expõe este aspecto – é uma modalidade de leitura da produção literária confessadamente política, relacionando-se com a ecologia, a filosofia e a teoria política. Daí uma abordagem como o ecofeminismo ser fundamental, pois a natureza como campo de estudo é observada a partir dos movimentos de dominação que agem sobre ela.

O desconhecido e o incontrolável apavora, daí a necessidade de dominar. Assim, o gesto de Ramiro de tratar a floresta como uma criada, evoca, além do patriarcalismo, da violência colonial, do racismo e da inferiorização da mulher, a usurpação da terra e a perseguição aos povos nativos. Álvaro Ricardo de Souza Cruz (2018), em seu trabalho analisando o Relatório Figueiredo, observa que o documento marca de forma recorrente os abusos e violências contra as mulheres indígenas:

O sofrimento para as mulheres originárias era ainda mais devastador, pois a exploração sexual era uma constante. Mulheres eram vendidas ou alugadas, escravizadas como empregadas domésticas, e ali violentadas. O aliciamento de mulheres e sua prostituição era compulsória, seja pela brutalidade física dos seus ‘senhores’, seja como forma de barganha para o fornecimento de comida para suas vítimas (CRUZ, 2018, p. 118).

É dessa conjuntura que partem os versos finais do poema “Brasil”, de Eliane Potiguara:

Brasil, o que faço com a minha cara de índia?

Não sou violência
Ou estupro
Eu sou história
Eu sou cunhã
Barriga brasileira
Ventre sagrado
Povo brasileiro.

Ventre que gerou
O povo brasileiro
Hoje está só...

A barriga da mãe fecunda
 E os cânticos que outrora cantava
 Hoje são gritos de guerra
 Contra o massacre imundo (POTIGUARA, 2018, p. 29-30)

A fusão entre a mulher indígena e a Mãe Terra, que tudo gera, é da ordem do sagrado, é o ventre de toda uma nação, fazendo frente ao massacre do colonizador. É nesse sentido que Graça Graúna entende que, no poema, “a mãe desfigurada e desordenada (...) sabe que a barriga não morreu e que a exploração sexual anda a passos largos em terras Yanomami e em outras terras indígenas” (GRAÚNA, 2013, p. 106). A colônia é hoje. Ela está viva e segue gerando seus frutos. É a partir do elo entre essas mães, uma humana, com cara de índia, outra planetária, que é possível pensar nos direitos da natureza e nos direitos humanos, cuja efetivação ainda é distante, enfrentando poderosas resistências.

A definição de direitos humanos é ela mesma dinâmica, estando constantemente passível de atualizações. A historiadora norte-americana Lynn Hunt entende que essa determinação é difícil porque depende tanto de bases racionais como emocionais, e estas estão sempre se deslocando, em muitos aspectos, inclusive, como reação às declarações de direitos: “Os direitos permanecem sujeitos a discussão porque a nossa percepção de quem tem direitos e do que são esses direitos muda constantemente. A revolução dos direitos humanos é, por definição, contínua” (HUNT, 2007, p. 16). O movimento de resistência de grupos conservadores contra a efetivação dos direitos humanos que presenciamos hoje se dá, em parte, como reação a conquistas e à vocalização de grupos historicamente silenciados e subrepresentados nos espaços de poder, como sugere Hunt. Aliado a isso, e *Quarup* nos ajuda a entender essa questão, há uma base histórica sólida que comporta essa reação tão violenta, não apenas com relação aos povos indígenas, mas com a própria natureza, no que diz respeito a valores antes indiscutíveis da sociedade imaginada civilizada.

É mais uma vez Ramiro que sintetiza o tipo de relação que a nação estabelece com a natureza: “Acho muito compreensível que os bandeirantes tenham invadido esse mundão do interior em busca de ouro. Mas, depois, fim. Devíamos fechar o interior do país. Nós somos o Chile do Atlântico” (p. 177). Essa é a visão dominante no romance, no sentido de que as vozes que a constroem são mais numerosas e poderosas, sempre associando progresso à exploração da natureza, desconsiderando as consequências ambientais e humanas. São muitas as forças que atuam em *Quarup* no sentido de minar

a liberdade dos povos indígenas e a vivência da natureza tal como compreendida pelo universo cultural desses povos. Algumas delas são as movimentações de companhias internacionais para adquirir terras indígenas, as relações promíscuas entre Estado e grandes proprietários de terras e até mesmo a necessidade de criação do parque, que ganha tons de desespero nas palavras de Fontoura, quando este defende a construção de uma enorme cerca contra o Brasil.

No final do terceiro capítulo, enquanto os personagens não indígenas avaliam a iminência da renúncia de Getúlio Vargas, Otávio diz: “Vão tocar fogo no país. Afinal. Recusa de beija-mão, legislação trabalhista, lei de dois terços, reforma agrária em marcha, Petrobrás – os americanos não iam deixar” (p. 233). Nesse ponto, está evidente que o projeto de nação que Vargas representa, que pensa nas classes trabalhadoras, na autonomia do Brasil frente ao capital internacional e na política de democratização da terra, está ameaçado. A negação da ideia de um país-objeto faz Fontoura vislumbrar que o Brasil possa ser governado do Xingu e que, portanto, uma nova percepção sobre a vida das mulheres e dos homens xinguanos, assim como das árvores e rios amazônicos, possa ganhar vida. Porém a notícia da morte de Getúlio se espalha na floresta como se trouxesse consigo também a morte de uma possibilidade de país.

Isso se dá em meio à festa do quarup. Por um lado, a morte de Getúlio aproxima no plano simbólico indígenas e não indígenas, afinal todo o propósito do quarup é chorar a morte de um tuxaua e celebrar a vida das novas lideranças, reestabelecendo a harmonia da aldeia. Por outro, essa sequência no romance apenas intensifica as distâncias entre eles. O narrador lança sobre o ritual indígena um olhar indisfarçadamente estrangeiro, distante e irônico, subtraindo a potência espiritual da festa, como se nota na passagem a seguir.

O cansaço danado de Maivotsinim suando tinta no corpo dos dançarinos, virando cinza na guimba dos cigarros dos pajés, desbotando no jenipapo, derretendo na fuligem salgada de suor. Maivotsinim num prego de desgraça entregava os pontos e esperava que alguém maior cumprisse seu sonho de virar quarup em gente que povoasse o mundo e adorasse ele, Maivotsinim, que não podia mais viver sem a paparicação dos homens. Mas desistia que ninguém é de ferro e tinha hora de descanso para quem é Deus também, que diabo (p.234-235).

Conforme sinaliza Francisco Venceslau dos Santos, em seu *Callado no lugar das ideias* (1999), o momento do quarup é o auge da incomunicabilidade entre indígenas e não indígenas. O ritual, para estes últimos, não tem apelo cultural ou

espiritual algum, como as palavras do narrador que aproximam Maivotsinim ao profano revelam. A fuga de Sônia em meio à festa contribui para a desconexão geral, o que leva Falua e Ramiro a gritarem por ela, ao que Fontoura retruca: “Você gostava que berrassem assim no meio de uma missa?” (p. 235).

Enquanto os “civilizados” tentam, atordoados, lidar com a morte de Getúlio e o desaparecimento de Sônia, a aldeia está inteiramente engajada na *huka-huka*. Trata-se do ápice da festa do quarup, quando já de manhã, os lutadores das comunidades convidadas se enfrentam num embate corpo a corpo. Os anciãos cuidam para que os jovens não se excedam na luta, a fim de não ferir gravemente ninguém. A *huka-huka* é importante como catarse individual e coletiva, sendo um dos elementos responsáveis pela paz interétnica da região, em que as diferenças são expurgadas, numa homenagem aos grandes guerreiros de tempos passados.

No romance, a aldeia vive esse momento de forma intensa, com total entrega, numa reconexão orgânica com a natureza, raras vezes construída na obra, como se pode notar na passagem a seguir: “quando Itacumã firmou calcanhar no chão um cipóal de músculo descarnou ele todo e Sariruí de braços desganhados no terreiro ficou feito pau d’arco abraçado num relâmpago” (p. 238). A luta provoca estrondos no seio da aldeia, fazendo a terra tremer sob os pés de milhares de indígenas reunidos para um ritual que fala de morte e renascimento. Os personagens indígenas não raramente podem funcionar como ferramentas para os não indígenas, como a encenação de Adão e Eva, vivida por Canato e Prepuri, ou até mesmo no caso de Fontoura que intervém repetidas vezes na preparação do quarup, ditando o ritmo de trabalho de todos na aldeia. No entanto, durante a festa dos mortos há um momento de independência, de vinculação a uma essência cultural, que ao longo do romance é retratada como próxima à ruína.

O envolvimento da aldeia no ritual contrasta com o desespero dos demais personagens frente à morte de Getúlio. Bêbado, Fontoura diz que pretende levar os indígenas ao Rio de Janeiro, como forma de protesto, ao que Otávio responde: “Você é outro escapista. Protegendo índio! Que topete. O Brasil inteiro é um Protetorado” (p. 237). Membro do Partido Comunista, Otávio revela que a causa indígena não era uma preocupação dos movimentos de esquerda da época. Ainda assim, o golpe militar que o suicídio de Vargas conseguiu adiar por alguns anos traz como agenda a exploração da Amazônia, a construção de rodovias em meio a floresta e a “integração” do indígena a fim de torná-lo produtivo. Tendo em vista que indígenas e camponeses estão essencialmente ligados no romance por meio da luta pela terra, por uma vida digna e de

respeito em meio à natureza, a violência policial que atropela a marcha da Liga Camponesa em Recife é um eco da atuação do governo militar na floresta amazônica, que se não é descrita na obra, por certo não é ignorada.

Nós agora enviamos nossa saudação e gratidão ao nosso Irmão Maior, o Sol. A cada dia, sem faltar, ele viaja pelo céu de leste a oeste, trazendo a luz de um novo dia. Ele é a fonte de todo fogo da vida. Com um só pensamento, nós enviamos nossa saudação e gratidão ao nosso Irmão Sol. Agora nossos pensamentos são um²⁴.

²⁴ As saudações que Graça Graúna (2017) apresenta em seu ensaio são extraídas do livreto *Palavras antes de tudo* (1993), publicado por *Native Self-Sufficiency Center, Six Nations Indian Museum*.

FOGO

“Ninguém, no Brasil propriamente dito, soube dele, do fogo, ou de que, ou quem, teria sido por ele devorado e desfeito, ontem, anteontem ou quando quer que fosse, faltando qualquer menção, registro ou referência, escrita ou de viva voz, ao mesmo”.

A expedição Montaigne, Antonio Callado

As palavras do narrador de *A expedição Montaigne* dão conta da morte de Vicentino Beirão, queimado vivo em sacrifício pelo pajé Ieropé. Este romance de Callado, publicado originalmente em 1982, tem Ipavu como protagonista, um indígena que, tendo sido expulso de sua aldeia por estar com tuberculose e, em seguida, fugido do hospital em que se tratava na ânsia de se tornar branco, acaba, por fim, no

“reformatório”²⁵ Crenaque²⁶. A história tem início com Vicentino Beirão, acompanhado de um fotógrafo, libertando Ipavu do “reformatório”, a fim de realizar com este uma expedição rumo ao Xingu para restituir-lhe a sua aldeia de origem. Tudo neste curto romance de Callado é tomado de ironia, e nenhum dos seus poucos personagens estão isentos do olhar crítico e debochado do narrador. Ipavu, em sua representação de uma cultura historicamente violentada, detesta ser indígena. Seu nome verdadeiro é Paiap, mas, de tanto falar em Ipavu, a lagoa camaiurá, fora assim batizado pelos brancos. E é com certo alívio que abre mão de seu nome. Vicentino chega ao “reformatório” Crenaque, com a proposta de ser um antibandeirante, de libertar todos os “silvícolas” ainda aprisionados no país. Porém chega atrasado, o “reformatório” havia sido fechado, restando ali apenas três indígenas e o antigo carcereiro. A própria ideia da expedição é em si uma farsa, pois Vicentino quer fazer acreditar que Ipavu é o último de sua comunidade, o que não é verdade. Por fim, o pajé Ieropé representa a revolta de uma liderança que vive o esfacelamento do tecido social de sua aldeia. Ele se recusa a tratar uma das indígenas camaiurá com penicilina a fim de preservar seus costumes, o que acaba levando-a à morte. Desacreditado por seu próprio povo, Ieropé adoece e, ao viver a angústia da doença, não hesita ele próprio em recorrer ao remédio dos brancos para se salvar.

Ieropé entende que a culpa da violência contra a cultura camaiurá é de Fodestaine – Karl von den Stein, o estrangeiro que fez a primeira expedição ao Xingu em 1884, e a quem o romance é dedicado. É ao confundir Vicentino Beirão com Fodestaine que Ieropé o incendeia, preso em uma gaiola, num ato sacrificial que congrega toda a aldeia, entre crianças e guerreiros. Queimar Fodestaine vivo é uma ilusão de Ieropé de expurgação da história, uma tentativa inútil de reordenação dos fios do passado na costura de um outro futuro. Ligia Chiappini (2014) observa que,

25 Eufemisticamente chamada de reformatório, a prisão, que recebeu o nome da comunidade Crenaque, por se situar em suas terras, existiu em Resplendor (MG). Seu surgimento se deu quase simultaneamente à criação da Guarda Rural Indígena, a GRIN. Fundados por Queirós Campos, o primeiro presidente da Funai, a Grin e o “reformatório” Crenaque foram uma resposta à rebelião dos Maxacali que, em 1966, atacaram propriedades rurais. O ambicioso projeto pretendia reunir 3 mil indígenas com o objetivo de conter as aldeias, tanto nas tensões internas quanto nos ataques a “civilizados”. Segundo Rubens Valente (2017), os primeiros 57 indígenas – das comunidades kraô, xerente e maxacali – chegaram, em 1969, ao Batalhão Escola da Polícia Militar de Belo Horizonte, onde receberam treinamento militar. Em 2012, surgiu a evidência de que os indígenas recebiam aulas de tortura física. Arquivos da Funai confirmam que a prisão era usada para deter indígenas que reivindicavam posse de terras e incomodavam a ditadura ou fazendeiros. A cadeia de Crenaque foi fechada em 1972, e os presos transferidos para a Fazenda Guarani. Sigo ao longo do texto chamando de reformatório, pois é dessa forma que aparece no romance. Sendo assim, fiz a opção pelas aspas para marcar a inadequação do termo frente ao que de fato ele representava.

26 Sigo a grafia do romance. Também pode ser grafado Krenak, versão mais amplamente utilizada por seus membros. O mesmo se dá com Camaiurá e a versão correlata Kamayurá.

enquanto a aldeia, aqui novamente liderada por Ieropé, vive esse delírio de uma possibilidade de transmutação da história através do fogo, o leitor, em contraponto, fica de fora, com a chave da mentira nas mãos. De fato, a cena é uma espécie de farsa, pois não é Fodestaine que ali arde, mas Vicentino. Além do mais, o próprio encontro entre a figura histórica de Karl von den Stein e Ieropé é inviável devido ao espaço de quase um século que os separa. E mesmo que tal encontro fosse possível, pelas vias da literatura, não seria simplesmente a morte de Karl von den Stein a livrar os camaiurá da longa história de destruição a que foram submetidos.

A morte de Vicentino, portanto, não é um reembaralhamento dos fios da História, mas o ensaio de uma vingança. Um ensaio apenas dentre outros que irrompem as narrativas de Callado. Detendo-nos ainda um pouco mais em *A expedição Montaigne*, há uma passagem que dá conta de uma invasão indígena à Pirapora. Trata-se de um falso protesto organizado por Ipavu, que reuniu dez guarani e meia dúzia de caingangue, que, como diz o narrador, “já eram muito mais de fala brasileira” (CALLADO, 2014, p. 38). Contratados por três garrafas de cachaça e um quilo de carne seca, eles se pintaram de jenipapo e, armados de arco e flecha, foram, agora comandados por Vicentino, acampar nas escadas da prefeitura. A nudez ostensiva dos indígenas escandaliza a população, que oscila entre excitada e apavorada, forçando o prefeito a agir para encerrar o protesto. Quando a força coercitiva da PM chega há o “momento heroico, gratuito e inesperado” (CALLADO, 2014, p. 41): os indígenas ali reunidos entram em uma espécie de transe, entoando cantos em suas línguas tradicionais, batendo os pés, erguendo os arcos rijos em direção à PM, num gesto verdadeiramente espontâneo, que o narrador destaca como o único momento de bravura e epopeia da expedição, de enfrentamento das forças de Estado.

Em *Quarup*, a imagem de uma invasão indígena também surge, sob outra ótica no entanto. Olavo diz para Nando que, em momentos de pura revolta, Fontoura ameaça organizar uma invasão da então capital federal, o Rio de Janeiro.

De raiva, de ódio. Aterrissar no Rio com 20 aviões de transporte carregados de índios nus e passeá-los pela avenida Rio Branco, pelas praias. Armá-los de arcos, de sarabatanas, bordunas, trucidar o maior número possível de funcionários públicos, que Fontoura odeia, apesar de ser funcionário ele próprio. Criar um caso, uma guerrinha. Obrigar o Brasil a matar índio na Capital e com bala, em lugar de dizimá-los às escondidas, pela fome. (p. 152)

O levante imaginado por Fontoura carrega em si um ato de auto sacrifício dos indígenas, embebido de doses românticas próprias daquele personagem. O objetivo é que as mortes que acontecem por fome no interior do país agora se deem de forma escancarada, por bala, nas ruas da capital federal. Trata-se de um desejo de expor o drama indígena, acabar com o jogo de farsas que mantém o conjunto da sociedade brasileira alheia ao que se passa na floresta. Ideia semelhante tem Januário que, preparando uma marcha para aquele que seria o dia do golpe militar, pensa em levar os camponeses para as ruas, mesmo que naquele momento enfrentassem um surto de varíola: “Nando imaginou a cena, a chegada dos empestados às pontes e avenidas, as pessoas fugindo, Januário feito um vingador que enxertasse um distante passado de peste no presente da cidade cruel” (p. 389).

Tanto Ipavu e Vicentino quanto Fontoura não planejam atos de resistência verdadeiros. Os primeiros querem uma cena, agem como se contratassem atores, com o único objetivo de ganhar dinheiro e fazer certa fama. O último, como foi dito, sonha com um sacrifício, tendo em mente muito mais a morte do que a vida indígena. No entanto, em *A expedição Montaigne*, algo escapa do controle de Ipavu e Vicentino, uma revolta genuína irrompe, e o leitor tem acesso a uma potência de luta, de vida, uma indignação legítima. Já Fontoura, em seu sonho sacrificial, parece nem ao menos considerar que talvez os indígenas que ele deseja por nas ruas do Rio de Janeiro, com suas armas em punho, possam, quem sabe, se recusarem a morrer, protagonizando de fato um levante²⁷.

Se o leitor, como afirma Chiappini (2014), tem em mãos a chave da mentira, isto é, que a morte de Vicentino não vai reordenar os fios da História, também sabe que esta morte tem um impacto direto sobre a aldeia, promovendo uma reconexão com Ieropé, o pajé desacreditado pelo coletivo. Não é possível dizer ao certo se a comunhão do grupo perdura, pois o romance acaba logo em seguida. Mas trata-se da única passagem da obra em que a aldeia age harmonicamente, em torno de um ritual, que trata das tradições antes abandonadas, da repetição de ciclos, da aposta no espiritual. Ieropé não tira Fodestaine de mente em nenhum momento porque o identifica como o invasor, porque

27 Bosi (1992) apresenta a leitura de que Alencar representava o papel do indígena na formação nacional sob o paradigma do sacrifício em prol do conquistador. Quando se volta para *O guarani* (1857), ele observa a passagem que os aimoré se movimentam para vingar a morte de uma indígena morta pelo fidalgo. Diz Bosi: “A honra constitui, como se sabe, a pedra de toque das relações pessoais pré-burguesas. Ela demanda todos os sacrifícios, não excetuando o da vida, mas incorpora, na sua dinâmica, a fatalidade da vingança, desde que esta não se manche com a menor indignidade” (BOSI, 1992, p. 189). Interessa observar que a representação da vingança na literatura alencarina passa pelo julgo moralizante cristão que destoa do sentido vivido pelos indígenas, como veremos.

sabe que algo precisa ser feito, estando ele mesmo perdido em fúria. Há não apenas uma recusa em esquecer o passado, como há também a manifestação continuada de sua revolta, de seu conflito consigo e com sua aldeia, em que experimenta uma série de humilhações. Esse sentimento de indignação com a realidade de seu povo encontra ápice e vazão justamente na morte de Vicentino, este homem branco, amante da língua francesa, que em sua alucinada expedição se vê como mártir e herói, se propondo salvar Ipavu e sua comunidade de origem, em um misto de paternalismo e busca por prestígio, que expõe o ridículo do personagem e a ironia final de seu destino. “O libertador dos silvícolas torna-se, após o sacrifício, um totem cultural” (GRAÇA, 1998, p. 126).

O sociólogo francês Pierre Ansart (2004) parte de Nietzsche e Scheler para desenvolver seu estudo sobre o ressentimento e a memória, observando que a história precisa levar em consideração a experiência de humilhação e medo como poderoso motor de ação e reação humana. Os desejos de vingança e os fantasmas da morte podem atuar como forte recusa ao papel de vítima, aproximando-se de uma identidade ligada à ideia de resistência²⁸. Nesse sentido, é valioso o trabalho do historiador sul-africano Jonathan Grossman (2000) sobre o processo de reconciliação nacional em seu país após o *apartheid*. Ele tem como foco o trabalho da Comissão de Reconciliação e Verdade, que atuou no sentido de garantir reparação às vítimas e promoção de uma política de Direitos Humanos.

Grossman (2000) explica que a Comissão ouviu inúmeras pessoas que foram vítimas do regime, que sofreram humilhações, torturas, prisões, maus tratos de todo tipo de natureza. Esse movimento de escuta das vítimas foi um passo importante para o processo de reconciliação nacional, como Grossman (2000) pontua. No entanto ele também sinaliza que um significativo número de pessoas que queriam apresentar seus depoimentos à comissão, não queriam fazê-lo como vítimas. Essas pessoas, principalmente os jovens, queriam dividir seus relatos de luta, de resistência, o que foi dispensado pela Comissão. Não interessavam as histórias de sublevação e contra-ataque, os registros oficiais buscavam apenas as vítimas. Grossman (2000) pontua o custo emocional de relatos dessa natureza: “Eles foram incentivados a narrar minuciosamente

28 Sobre isso, o trabalho de James C. Scott, em *A dominação e a Arte da Resistência: discursos ocultos* (2013), é esclarecedor, em que ele sinaliza que o discurso oculto dos subordinados e seus gestos de vingança e resistência são práticas contra-hegemônicas, e, por isso, de difícil interpretação justamente por sua expressão sutil. A voz que não encontra vazão no discurso público encontra manifestação trás da cena. É uma retaliação reprimida, em um contexto mais seguro, onde as contas são ajustadas simbolicamente. Por isso, podemos falar de ensaios de vingança.

o sofrimento decorrente dos maus tratos a que foram submetidos, porém excluindo o ódio, a provocação e a resistência por ventura atreladas àquela dor” (2000, p. 17).

O apagamento das narrativas de resistência do processo político pós-*apartheid* acabou gerando, segundo Grossman (2000), novos ressentimentos na sociedade sul-africana, chegando ao ponto de até mesmo ameaçar de algum modo o sucesso da reconciliação política daquele país. O testemunho, mesmo que não seja de um levante ou contra-ataque, pode ser encarado pela vítima de uma catástrofe histórica como uma razão em si para sobreviver, conforme o relato de um sobrevivente da *shoah* citado por Primo Levi, que aproxima o relato à vingança: “por certo, teria podido matar-me ou me deixar matar, mas eu queria sobreviver, para vingar-me e para dar testemunho” (1990, p. 28).

No ensaio que dedicou à reconciliação sul-africana pós-*apartheid*, Derrida (2005) pensa o papel do perdão, considerando a decisiva influência de uma visão cristã no processo. Diferente de países como Chile e Brasil, que adotaram uma anistia geral após os regimes autoritários que marcaram a região, e da Alemanha, que, após a Segunda Guerra, implementou o tribunal de Nuremberg, um processo longo e custoso, a África do Sul realizou uma anistia que tinha como condicionante o perdão. As vítimas apresentavam seus testemunhos em comissões, seus carrascos ouviam os relatos e pediam perdão.

O perdão, nesse sentido, pressupõe o reconhecimento da prática e da autoria dos crimes, o que, por sua vez, viabiliza a punição. Todavia, isso está longe de resolver o problema. Derrida (2005) observa que apenas o perdão tem o poder de uma cura efetiva, de uma religação do tecido social, de uma possibilidade de reconstrução do indivíduo sobrevivente, o que, em geral, se dá de forma condicional, isto é, em troca de algo. No imaginário cristão, por exemplo, o perdão é condicionante para a salvação da alma. Muitas vezes, esse tipo de perdão não é suficiente para as vítimas, no sentido de que não promove de fato uma justiça reparativa²⁹ ou não é capaz de curar efetivamente a ferida. Pois em muitos casos, este perdão não é verdadeiramente perdão, mas apenas estratégia política ou economia psicoterapêutica. Derrida (2005) então considera um outro perdão,

29 Primo Levi, responsável por inaugurar uma nova etapa na tradição autobiográfica com sua obra sobre a *shoah*, escreve em *A trégua* sobre a relação entre vingança e justiça, pensando nos limites desta: “Este é o tremendo privilégio de nossa geração e do meu povo, ninguém pôde mais do que nós acolher a natureza insanável da ofensa, que se espalha como um contágio. É absurdo pensar que a justiça humana possa extingui-la. Ela é uma inexaurível fonte do mal: quebra o corpo e a alma dos esmagados, os destrói e os torna abjetos; recai como infâmia sobre os opressores, perpetua-se como ódio nos sobreviventes, e pulula de mil maneiras, contra a própria vontade de todos, como sede de vingança, como desmoronamento moral, como negação, como fadiga, como renúncia.” (2010, p. 11)

de uma pureza incondicional, que dialogue com uma quase transcendência, acima das leis, como uma exacerbação de humanidade. Nesse caso, para de fato existir e produzir efeitos, esse perdão absoluto deve estar em relação com aquilo que nega, ou seja, o perdão condicional.

Ele só se torna realmente perdão “negociando” de algum modo, dentro de determinadas circunstâncias. Pois, como esse perdão precisa sempre da linguagem para existir, devendo ser minimamente compartilhado entre o malfeitor e a vítima, de imediato a reconciliação negociada começa. (NASCIMENTO, Evandro. *O perdão, o adeus e a herança em Derrida. Atos de memória*. In NASCIMENTO, Evandro (Org.) *Jacques Derrida. Pensar a desconstrução*. São Paulo, Estação da liberdade, 2005, p. 27)

É na linguagem que Derrida identifica mais uma vez essa presença colonizadora e cristã do perdoar, em que, não apenas um sistema dominante de crenças serve de baliza para um processo de reparação histórica em um país diverso como a África do Sul, como uma certa língua, notadamente o inglês, se interpõe nesse diálogo, em detrimento dos dialetos locais. O caso a seguir é emblemático nesse sentido.

Convida-se uma mulher negra – cujo marido tinha sido sequestrado e morto – a vir escutar o testemunho dos assassinos. Indagam-lhe se está disposta a perdoar. Ela fala um dos dialetos locais. Tudo isso passa pela mediação de intérpretes, de um modo que eu seria realmente incapaz de dizer como fizeram. Leio no artigo inglês que lhe indagam se “está disposta a perdoar”. Ora, em seu dialeto, ela responde o que leio na tradução francesa da tradução inglesa, portanto com todas as precauções e reservas requeridas:
Nenhum governo pode perdoar. [Silêncio] Nenhuma comissão pode perdoar. [Silêncio] Somente eu posso perdoar. [Silêncio] E não estou disposta a perdoar. (DERRIDA, 2005, p. 75)

Derrida aponta que existem inúmeras razões para que esta mulher tenha afirmado não estar disposta a perdoar os assassinos de seu marido. Para a discussão aqui proposta, destaco dois motivos que me parecem mais relevantes no momento. O primeiro diz respeito à ideia de que apenas essa mulher, e nenhum governo ou aparato governamental, pode garantir esse perdão. Trata-se de uma atitude da esfera humana, do mais intimamente pessoal, que não é passível de ser terceirizada ou burocratizada. Atende portanto a um conjunto de afetos, atravessamentos em que o luto e o ódio podem inclusive se amalgamar. O segundo trata da imposição de uma forma específica de perdão, em seu sentido cristão, ou ainda do perdão como atitude necessária³⁰, como

30 Os versos do poema “The sunlight on the Garden”, do poeta inglês Louis MacNiece, nos lembram que o ato de pedir perdão também encontra seus limites: “When all is told/We cannot beg for pardon”. A linguagem, entendida como ação, em vez de facilitar o caminho para o perdão, como se queria na anistia

imposição estatal sobre um gesto que é em tudo complexo. “A cristianização sub-reptícia é também, no decorrer do tornar-se-perdão da anistia, a imposição intentada de um modelo cristão do perdão” (DERRIDA, 2005, p. 87).

É certo que essa forma de entender o perdão, por bases cristãs, também fundamenta em grande medida a relação da sociedade brasileira contemporânea com as marcas do nosso passado histórico. Antes, porém, de adentrar no debate sobre a ditadura militar brasileira e como as noções de vingança e justiça se atropelam no debate público, proponho mais uma reflexão sobre a vingança e o ato cristão de perdoar. Para tanto, recorro ao estudo que Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro realizaram sobre a centralidade da vingança na sociedade Tupinambá. O resgate desse trabalho antropológico se faz necessário por algumas razões. Primeiro, por ser revelador de como a Igreja atuou junto aos povos indígenas no sentido de impor seu conjunto de crenças, em tudo lembrando as motivações de Nando na primeira parte de *Quarup*, sendo portanto um registro de como essa ideia de perdão foi sendo imposta no país. Além disso, como veremos a seguir, há em *Quarup* elementos narrativos que dialogam com o ritual antropofágico dos Tupinambá. E, finalmente, por promover uma reflexão sobre a própria ideia de vingança, tirá-la de sua acepção vulgar, continuamente lida como um gesto indigno, podendo assim lançar novos olhares sobre o gesto de Ieropé ou o levante pensado por Fontoura.

O ensaio “Vingança e temporalidade: os Tupinambá” (1985) tem início com a marcação da docilidade dos Tupinambá. Ao passo em que eram receptivos à conversão imposta pelos jesuítas, eles também não manifestavam nenhuma constância diante dos novos dogmas, abandonando-os e resgatando-os sem nenhum compromisso. A única constância em que permaneciam obstinados era a vingança. Ela se dava pela morte em terreiro. O inimigo, após passar meses ou até mesmo anos sob a captura do grupo, era ornamentado e abatido com um único golpe de ibirapema, que lhe esmagava o crânio. Todos na aldeia participavam da devoração do corpo, menos o guerreiro responsável por sua morte. A antropofagia é elemento essencial para garantir esta forma permanente de vingança, sendo, este sim, o ponto chave da cosmologia Tupinambá, sobretudo no que diz respeito à compreensão do tempo.

A vingança, portanto, não é de ordem pessoal. Não se trata de vingar uma morte anterior, em que o grupo vislumbre encerrar, porventura, um ciclo de matanças. Trata-se antes de morrer para haver vingança, e assim haver futuro. Pois sendo a herança deixada

sul-africana, pode acabar evidenciando que o bloqueio para se chegar até ele é intransponível.

pelos antepassados, a vingança está diretamente relacionada à memória. Realizá-la não é apenas garantir que o passado esteja vivo, mas que a morte presente será razão para as mortes futuras. Além disso, a vingança tupinambá não trata de um resgate da memória dos mortos do grupo, mas a persistência de uma relação com os inimigos. A vítima passa a ser uma projeção no futuro. E o futuro de cada grupo se dá por inimigos superpostos. Portanto, a memória aqui não está relacionada à origem, mas a destino, que, no caso, é guerrear. Nesse sentido, foi imensamente difícil para os povos tupi abrirem mão de ritualizar as mortes em terreiro, apesar da pressão dos jesuítas e dos governantes, que atuaram em conjunto para acabar com a prática sacrificial do grupo.

Dessa forma, como Renato Cordeiro Gomes (1983) aponta no ensaio “A boca infernal: entre sujeição e rebelião (a antropologia ritual como lugar de resistência)”, a antropofagia é inclusive um dos mecanismos de resistência dos indígenas, que por vezes encontram no colonizador o inimigo. Somado a isso, a superioridade numérica dos indígenas e o forte enraizamento da prática sacrificial na cultura tupi ameaçavam o controle da Companhia de Jesus e da Coroa sobre esses povos, o que só aumentava a urgência em extinguir a antropofagia, pois esta não apenas feria os valores religiosos e culturais dos portugueses como eram uma ameaça a vida destes. Os relatos do período da colonização marcam continuamente o assombro diante da morte em terreiro por parte dos europeus e a profunda incompreensão sobre a prática do canibalismo como rito.

O missionário francês André Thevet, que atuou junto aos Tupinambá no século XVI, empreendendo um esforço de fazê-los abandonar a vingança como prática corrente, guarda como registro o adoecimento de um indígena. Este roga a Thevet para que ele interceda junto a Deus a fim de curá-lo. O francês lhe responde que é necessário que pelo menos três condições sejam atendidas: ser batizado, deixar de crer nos feiticeiros e abandonar a vingança e a antropofagia. Dessa forma, não apenas ele ficaria curado, como sua alma iria para o céu, “destino dos que não se vingam da injúria de seus inimigos” (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 195). Já para os tupinambá era o próprio ato de vingar-se que lhes garantia acesso ao paraíso, um paraíso que privilegia os vingadores, o que leva o indígena a responder que era possível atender as condições do francês, com exceção do abandono da vingança como prática. “A religião do perdão opõe a religião da vingança” (CUNHA; CASTRO, 1985, p. 196).

Como vimos, o perdão, em sua acepção cristã, fala de uma proposta de esquecimento. Para seguir adiante, é preciso perdoar os inimigos, superar os males infligidos. A recompensa para esse gesto é grandiosa, e virá após a morte. Trata-se de

um acordo que beneficia os perpetradores, sejam eles os colonizadores, sejam agentes da repressão. Caso o perdão não venha, a culpa mais uma vez recai sobre as vítimas, acusadas de alimentarem sentimentos menores, envenenando a si mesmos e à sociedade. O desejo de vingança é lido como um sentimento mesquinho que atravanca o progresso histórico. Já na cultura tupinambá, a vingança está fundada sob a égide da força, daquilo que confere vigor ao grupo, numa união entre memória e futuro. A energia do inimigo morto se transmuta em renovação e renascimento, daí os executores tupinambá assumirem um novo nome após o ritual. Nessa esfera, a cultura vinga, ou seja, sobrevive e cresce, defendendo suas marcas, como uma resistência à sujeição do opressor (Cf. GOMES, 1983). A partir disso, é inevitável a pergunta sobre quem tem direito à violência, que – e nunca é demais apontar – é a base de todo o processo civilizatório engendrado pela colonização.

contra todos os fogos, o fogo

“destilam dos peitos malvados
o veneno mortal do furor e do ódio implacável
e nos ameaçam com a guerra o completo extermínio”

De Gestis, José de Anchieta

Em *Quarup*, os maiores temores que os civilizados nutrem sobre os indígenas se revelam durante a expedição ao centro geográfico. À medida que avançam na mata, eles deixam de ocupar o lugar de segurança que gozavam no Posto Capitão Vasconcelos, lidando não apenas com a imprevisibilidade da natureza, mas sobretudo com povos indígenas desconhecidos e todo o conjunto de fantasias sobre eles. “Longe dos rios a floresta amarra a cara” (p. 311). A suspensão dessa segurança ativa nos membros da expedição pavores por vezes difusos, como revela Francisca no momento em que o grupo chega à aldeia txucarramãe em busca de Sônia, após descobrirem que há ali uma mulher branca. No entanto, em vez de Sônia, os txucarramãe mantêm uma suiá albina em cativeiro, e a imagem da mulher aprisionada perturba a todos. Aqui, Francisca é tomada por uma sensação que parece fazer eco ao sentimento dominante entre todos da expedição: o pavor de vislumbrarem Sonia transformada pela “vida selvagem”, como se algo de humano houvesse se perdido nela.

– O que é que acontece se a gente viver durante anos essa vida deles?

- Eu duvido que se dure muito tempo, Francisca.
- Eu teria gostado tanto de encontrar Sônia até hoje – disse Francisca. – Agora tenho um mau pressentimento. Imagine se a gente encontra um... um outro tipo de monstro, Nando. (p. 319)

Logo em seguida, é Lauro que adverte o grupo sobre a monstruosidade indígena:

Não esqueçam por favor que estamos em terra virgem, entrando em contato com um grupo de índios inteiramente desconhecidos. Todos os horrores são possíveis. Não esqueçam que padres jesuítas, nos tempos do descobrimento, descreveram monstros encontrados até nas matas litorâneas. (p. 324)

O apelo de Lauro sobre a memória dos membros da expedição é notável. As narrativas que todos conhecem e que não devem ser esquecidas são aquelas que dão conta do pavor de missionários frente às práticas culturais indígenas, em que o canibalismo é a expressão da monstruosidade, como mais uma vez Lauro pontua: “E quem é que conhece os cren-acárore, Vilaverde? Podem até ser canibais.” (p. 328). A preocupação do etnólogo fala, sobretudo, do que os indígenas podem fazer com seus adversários. Além de canibais, Lauro pensa que talvez os cren-acárore sejam “os tais que encolhem a cabeça do inimigo morto” (p. 328). O inimigo, no caso, como Lauro bem entende, são os membros da expedição, que seguem vacilantes na floresta inexplorada, com poucos recursos, em número reduzido, meio perdidos, meio adoentados, meio famintos, vivendo uma fragilidade até então inédita.

Christian Kiening (2014), em seu estudo sobre o impacto da representação do “selvagem” no imaginário cristão europeu, pontua que os escritos sobre o canibalismo brasileiro, desde a segunda metade do século XVI, tiveram uma ressonância muito maior na Europa, do que o de outras culturas, como a asteca, citada por muitos cronistas espanhóis. Para ele, isso se deve às próprias características da cultura indígena local, cuja antropofagia só podia ser devidamente compreendida considerando seus aspectos cosmológicos, teológicos e antropológicos, o que despertou o interesse de missionários e exploradores. É o caso de Hans Staden, André Thevet e Jean de Léry. Antes deles, os relatos de Américo Vespúcio e Cristóvam Colombo (nestes casos, relatos sobre o canibalismo do “Novo Mundo”³¹, não especificamente sobre o Brasil) foram os primeiros a alcançar o pensamento europeu graças à publicação e à circulação de seus textos. Ele ressalta que existe uma categoria que une os diferentes textos publicados na

31 A expressão Novo Mundo é reveladora de como os europeus viram as Américas como um espelho. A Europa se tornou o Velho Mundo, numa oposição que mostra a intenção de educar, disciplinar, dominar. A expressão é indicativa de que o outro nunca foi entendido por si mesmo, mas a partir da ótica e das necessidades europeias.

época sobre o continente americano, que é o do maravilhoso, em que monstros e experiências sobrenaturais eram amplamente abordados, tendo um significativo impacto sobre a imaginação popular. É o caso dos folhetins alemães e italianos publicados em 1565 intitulados *Do ser Maravilhoso que Surgiu do Mar no Brasil*. Sobre isso, Kiening destaca: “Híbrido não é apenas o ser composto de elementos humanos e animais, mas também a constelação: o Brasil fica no caminho das Índias, europeus e indianos unidos enfrentam o monstro” (2014, p. 70).

Em seus relatos, Colombo representou os indígenas como um “povo agressivo, guerreiro e inacessível” (p. 137) e demonstrou tratá-los com crueldade, a partir daquilo que seria um princípio de equivalência, tendo em vista que faziam uso da prática de devorar os inimigos. Além de mutilações e mortes bárbaras, a escravidão foi uma das formas encontradas pelos colonizadores de lidar com os indígenas e demonstrar controle. Ou seja, a violência primitiva e irracional dos indígenas precisava ser domesticada, civilizada e cristianizada pela violência colonizadora, a única legítima, promulgadora da paz, da ordem e do progresso. Os relatos de Colombo, nesse sentido, nos deixa entrever a centelha de uma mentalidade que hoje crepita em franca expansão nas sociedades ocidentais

Vespúcio, por sua vez, defendeu a anormalidade dos povos indígenas, estendendo a concepção de canibal para todos os habitantes do continente. Cinquenta anos depois de Colombo e Vespúcio, o alemão Hans Staden³² foi o primeiro a apresentar um olhar nuançado sobre o canibalismo. Elementos já presentes nos relatos mais antigos, como a reiteração do prazer indígena em comer carne humana, em que a bestialidade era a tônica, passou a dividir espaço com o reconhecimento da antropofagia como expressão de práticas culturais.

Staden permaneceu um período entre os Tupinambá e por isso foi capaz de descrever o ritual, destacando a centralidade da vingança para aquele povo. Sua estada entre os indígenas foi lida por ele como uma situação de constante ameaça, e o medo da perdição de si próprio é um dos pontos do relato do alemão. Já Thevet e Léry produzem relatos muito semelhantes do ponto de vista do conteúdo, diferenciando-se mais quanto à organização. Conforme Kiening (2014), Léry foi capaz de produzir uma descrição detalhada e sistemática não apenas dos indígenas brasileiros, como também da fauna e

32 O relato de Staden foi publicado pela primeira vez em 1557, em Marburgo, com o título: *História verdadeira de um país de selvagens, nus, ferozes e cannibaes, situado no novo mundo América, desconhecido da terra de Hesse antes e depois do nascimento de Cristo, até que, há dois ano, Hans Staden de Homberg, em Hesse, por sua própria experiência, o conheceu e agora o dá à luz.*

da flora locais. Coube a ele uma apresentação mais ambivalente do canibalismo, pois ao mesmo tempo que o entendia cruel e repugnante, também lhe parecia fascinante e genuíno. Esteve entre os Tupinambá e, diferente de Staden, não tomou a experiência necessariamente como uma ameaça³³, o que lhe facilitou colocar a si próprio também como ser observável para os indígenas.

Com a visão do canibalismo como prática cultural, o próprio conceito de bárbaro se complexifica. Sem dúvida, a maior expressão disso é o ensaio “Dos canibais”, de Montaigne. Publicado em 1580, o texto apresenta a ideia de que o outro, aqui o indígena, deveria ser compreendido totalmente a partir de si mesmo, e fazer isso significava compreender a si próprio. Essa é a grande singularidade dos textos de Montaigne, em relação aos relatos de Staden, Thevet e Léry, uma reflexão sobre as próprias práticas culturais europeias, como o assassinato em praça pública como forma de efetivação de justiça, dando outras camadas à noção de barbárie.

Montaigne não permanece preso àquilo que Staden, Thevet ou Léry provaram. Para ele o canibalismo possui, do mesmo modo, possibilidades de ligação para a crítica da própria sociedade. Mas ele também se torna um canal central no debate da relação de natureza e cultura, assim como do outro e do si mesmo. Representa uma lógica cultural em duplo sentido: a expressão de uma racionalidade específica como metonímia de outras possíveis racionalidades. (2014, p. 187-188)

O estudo de Kiening tem o mérito de refletir sobre o poder da representação dos povos indígenas e seu impacto no imaginário cristão europeu, apontando que o “selvagem” se estabelece como um dos grandes temas a partir do século XVI, desempenhando um crescente papel na própria definição de cultura na Europa. Esse olhar que oscila entre o paradisíaco e o infernal acompanha a população indígena desde os relatos coloniais até hoje, ajustando-se em novos formatos, ganhando talvez certas nuances, mas definitivamente ainda refletido na luz da ameaça. No romance de Callado, os indígenas, sobretudo no momento em que a expedição avança na floresta, se convertem em inimigos. É nesse sentido que a fala de Lauro lança memória – a de

33 Kiening (2014), no entanto, descreve pelo menos um episódio em que Léry experimentou sentir-se ameaçado pelos indígenas: “Léry mostra um episódio que lembra situações semelhantes em Staden e em Thevet: ele chega ao vilarejo Euramiri exatamente no mesmo momento em que os índios celebram uma refeição antropofágica; as partes do corpo de um prisioneiro morto momentos antes estão colocadas sobre a grelha. Enquanto duram as danças e cantos ele se deita para dormir até que um dos índios vem até ele – com um pé cozido e defumado do prisioneiro nas mãos. Léry não entende isso como uma oferta e sim como uma ameaça. Ele se vê traído por seu intérprete e entregue aos ‘bárbaros’; a noite se torna uma tortura para ele. Somente de manhã a situação se resolve: ‘Meu consolo foi uma risada estridente que eles desferiram (pois são grandes brincalhões), porque eles – sem saber – me pregaram uma peça direitinho’”. (2014, p. 164)

tantos relatos que construíram o imaginário do “selvagem” – e pavor para acender a mesma fogueira.

O encontro com os cren-acárore se dá em meio a um eclipse lunar e uma chuva de flechas com as pontas em chamas. Com a sombra da noite ainda mais viva, os grandes temores dos expedicionários parecem que finalmente podem se tornar realidade. No entanto, o que a luz da lua, já restituída ao céu, revela é um grupo de indígenas adoentado, morrendo aos poucos por causa do sarampo. Ainda assim, após ter sido feito refém pelo fragilizado grupo cuja principal necessidade era a de se alimentar, Lauro propõe um ataque aos cren-acárore: “Quem for a favor da resistência armada aos índios que levante a mão” (p. 333). A ironia da sequência se espalha em todas as direções. Enquanto debatem a ridícula proposta de Lauro em meio à floresta brasileira, Jânio Quadros renuncia à presidência após pressão dos militares. Dali a três anos, o golpe de 1964 estoura, e caberá a Nando a decisão de participar da resistência armada aos militares.

Está certo que *Quarup* é um romance que se vale de alegorias, principalmente no que diz respeito aos indígenas, para pensar o país. Exemplo notável está presente nas últimas páginas do capítulo “A maçã”, em que os personagens ficam sabendo da morte de Getúlio Vargas enquanto se dá o quarup, numa noite profunda que vai se transformando em dia à medida que os indígenas se engajam ainda mais no rito, num transe incendiário. Para Francisco Venceslau dos Santos (1999), por exemplo, “o quarup dos índios assegura no plano alegórico a continuidade do messianismo populista” (p. 131). Movimento semelhante se repete na renúncia de Jânio Quadros. Sobre isso, Edson da Costa, em seu *Quarup: tronco e narrativa* (1998), diz:

O eclipse lunar revela para Nando e seus companheiros os crenacarores moribundos, atacados de disenteria e sarampo, malcheirosos, impotentes diante do mal trazido pelo homem civilizado. O estado de crise por que passa a vida nacional, assinalado pela renúncia do Presidente Jânio Quadros, formula-se, metaforicamente, nesse quadro que se compõe, na noite de 25 de agosto de 1961, às margens do Rio Xingu, em território vizinho do sítio onde repousa o coração do país. (p. 141)

Sem deixar de observar o jogo alegórico construído pela narrativa, que apresenta a relação entre os expedicionários e os cren-acárore adoentados como símbolo do caos político vivido pela nação, proponho, junto a isso, não perder de vista a relação em minúcia, em sua perspectiva humana e social, em que brancos e indígenas possam ser lidos não apenas como símbolos de um país, mas em suas dinâmicas próprias. Como

veremos mais atentamente adiante, esse movimento nos permite observar, por exemplo, o modo como os cren-acárore são representados, em seu processo de deterioração pela doença, de forma a terem esse sofrimento banalizado na narrativa.

Vale destacar que quando se fala, pela primeira vez, de luta armada no romance, os inimigos são os indígenas. Há nessa interação um jogo metafórico de devoração, em que os “civilizados” resistem em serem assimilados pelos indígenas, chegando ao ponto de esse ser o incentivo de seguirem viagem.

Os caraibas emagreciam a poder de alimentar os cren que emagreciam de diarreia, todos crescendo em ossos e minguando em carnes. (...) Os índios andavam atrás dos brancos e os brancos só andavam porque sabiam que se parassem iam virar índios (p. 341).

Na leitura que Homi Bhabha (2013) faz de *Peles negras, máscaras brancas* (2008), de Frantz Fanon, são apresentadas três condições do processo de identificação na análise do desejo, tendo em mente a dinâmica entre colonizado e colonizador. Destaco aqui apenas a segunda dessas condições, sendo aquela que dá conta de uma espécie de remodelação de si vivida pelo colonizado, em que este vive o desejo de ser o colonizador. Nas palavras de Bhabha: “a fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor enquanto mantém seu lugar no rancor *vingativo* do escravo” (2013, p. 84). O pensamento de Bhabha estaria em diálogo com as reflexões que Fanon elabora em seu livro, quando diz, por exemplo, que “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará de sua selva” (2008, p. 34). No entanto, como observa Suzi Frankl Sperber, nesta leitura, Bhabha parece adotar a imagem construída pelo colonizador, sobretudo quando estabelece a identificação entre concorrente e escravo.

Parece que é extremamente difícil escapar das malhas das imagens de identidade do Outro e, em certa medida, do eternizado confronto entre dominadores e dominados. Ainda vale considerar que a “a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem”, é tão verdadeira, tão recorrente, que Bhabha mesmo desliza para a imagem feita pelo colonizador (1992, p. 258).

Em *Quarup*, no medo dos expedicionários em serem devorados pelos indígenas, mora sem dúvida a ideia de eles mesmos virarem monstros, acabarem desprovidos de sua humanidade – implicitamente, como os indígenas. Mas há também a sugestão subjacente de que estes os querem mortos, pois são seus inimigos e, conseqüentemente,

querem tomar seu lugar. Para Lauro, por exemplo, não parece possível estabelecer outra relação com os indígenas, que não seja a de dominância³⁴. Ressalte-se que, em *Quarup*, não há referência, na passagem dos cren-acárore ou em qualquer outra, de um desejo de algum personagem indígena de tomar o lugar dos brancos. A ideia mesma de invadir o Rio de Janeiro parte de Fontoura e, ademais, atende a outros propósitos. Em *A expedição Montaigne*, Ipavu quer assimilar a cultura dos caraíba, mas não recorre à vingança para tal. Ieropé, por sua vez, mata ritualisticamente o inimigo em busca de restituição, não para tomar o lugar de outro. Enfim, trata-se mesmo de uma imagem de desejo produzida pelo colonizador, não encontrando eco nos personagens indígenas.

Sperber (1992) reflete também em seu ensaio sobre a palavra vingança que Bhabha (2013) utiliza, entendendo-a problemática, por seu teor negativo e potencialmente violento. Assim ela diz: “A reação não é e não precisa ser de agressão – e de negatividade. (...) Basta que num certo momento ele [o colonizado] reaja intempestivamente para que aquele momento seja interpretado como característico de sua natureza e essência” (1992, p. 258). A vingança é lida por ela como um ato impensado, um gesto violento, valorado negativamente, que poderia se voltar contra o colonizado. No entanto, como tentei mostrar até este momento, os ensaios de vingança experimentados pelos personagens de Callado são antes gestos de resistência, e que muitas vezes ficam apenas no plano das ideias, por isso, são ensaios. Ainda assim, representam a expressão de sentimentos legítimos como a raiva, que podem funcionar como um sistema de defesa poderoso. Atribuir negatividade à autoproteção que é possível ao sujeito colonizado é mais uma vez, de um outro modo, culpabilizá-lo pelos efeitos do crime do qual foi vítima.

Antonio Candido (2012), em “Da vingança”, faz uma leitura de *O conde de Monte Cristo* a partir deste elemento que, como ele mesmo destaca, é tão velho quanto a própria literatura e que recebeu do Romantismo toques especiais, que é a vingança. Tomando como base o livro de Dumas, o crítico identifica na obra romântica uma estreita relação entre providência e vingança. O aspecto divino acaba sendo um recurso de explicação para aquilo que pode ser apenas uma projeção de problemas individuais e um alibi conveniente. Além do mais, serve na economia interna da obra como mote para investigação psicológica e análise sociológica.

34 Kiening, ao analisar relatos de colonizadores espanhóis, observa que eles oscilam justamente entre o papel de dominância ou do medo absoluto em serem devorados, não existindo outra possibilidade de interação com os indígenas: “ou penetram no país e o conquistam de modo bem-sucedido pelo uso das próprias técnicas de cultura (escrita) e pelo saber local, ou são incorporados pelos indígenas no mais verdadeiro sentido da palavra, a saber: devorados” (2014, p. 75)

Identificado o vínculo entre vingança e a estética romântica, Candido, em seguida, dispara:

O homem que vinga a si mesmo abertamente acredita poderosamente em si mesmo, e considera as violações de outrem à sua própria integridade como outros tantos atentados ao equilíbrio do universo. Uma autovisão parecida com a do grande industrial, que justifica o desencadear de uma guerra se for útil ao movimento de seus negócios. (...) Sem pilhéria, é claro, pois *O conde de Monte Cristo* é um retrato completo da vingança pessoal; a vingança pessoal é a quinta-essência do individualismo; o individualismo foi e, de certo modo continua querendo ser, o eixo da conduta burguesa. (2012, p. 24-25)

Certamente não está sendo tratada aqui a vingança burguesa, cuja imagem o crítico resume na figura de um grande industrial ganancioso. A vingança que crepita na obra de Callado ilumina uma possibilidade de sobrevivência em uma realidade em que a justiça está ausente e que, quando se manifesta, é pelo estrondo da pólvora, nas mãos de fazendeiros ou agentes do Estado. O universo já está em desequilíbrio, e a vingança é uma tentativa de manter-se de pé. Em *Quarup*, no que concerne especificamente aos personagens indígenas, surgem elementos discretos nesse sentido, mas que são fundamentais a fim complexificar a obra. Trata-se de um movimento crítico de identificar no romance, para além da docilidade ou da monstrosidade aventadas por tantas crônicas e relatos europeus que encontram eco em nossa literatura, sobretudo a produzida no Romantismo, a chama da indignação dos povos indígenas.

Assim sendo, a vingança entre os Tupinambá não perdia de foco os inimigos. É considerando que sempre existem inimigos, que sempre é preciso guerrear. Ieropé realiza um ritual ao matar Vicentino. A necessidade daquela morte, sua significação, é o que reúne novamente a aldeia. Não é o perdão que restitui os laços entre os aldeados, mas a morte, lida aqui como vingança. Assim, as histórias de contra-ataque merecem ser contadas. Como veremos a seguir, são contundentes os registros em *Quarup* dos corpos indígenas adoecidos, enfraquecidos. Isso certamente não deve ser esquecido. Mas esses personagens também guardam em si uma fagulha de levante, que, sem dúvida, não estão expostas no romance com a mesma clareza que suas chagas e os ossos que lhes saltam a pele devido à fome, mas seus indícios estão lá. Se isso não é amplamente explorado, por certo não é esquecido. Por fim, já que o romance adota majoritariamente o ponto de vista dos não indígenas sobre o mundo, é importante ressaltar que eles têm medo dos indígenas. O medo que vivenciam é o de serem devorados, assimilados. Medo de que não serão eles os devoradores.

Para seguir pensando os símbolos da devoração, é necessário considerar, por fim, o caso de Levindo, o personagem a quem será oferecido um jantar que mescla elementos do quarup, do ritual antropofágico tupinambá e do catolicismo. Em certo ponto, quando Francisca está no Xingu, ela resgata a morte de Levindo falando de vingança:

Acho que eu nunca teria tido força de sair de lá, se um outro braço não me ajudasse. E falando de vingança. Era Januário me dizendo: “A família de Levindo está apavorada. Se me entregasse o corpo eu botava cinco mil camponeses para enterrar Levindo. Vão levar ele para casa como se tivesse sido atropelado por um jipe”. Depois acompanhei Levindo fechado no caixão. Um enterro discreto, de menino que ficou embaixo de carro. (p. 310)

A morte de Levindo é anunciada como potência de luta pela voz de Januário³⁵. Anos depois, o jantar promovido por Nando confere ao assassinato as feições que sempre teve, de uma disputa política, em que os inimigos ocupam as forças do Estado ou com elas se associam historicamente, como no caso dos fazendeiros. Permitir que Levindo permaneça fechado no caixão é encerrar com ele as violências que culminaram nesta última e a vivência de um luto coletivo. Cinco mil camponeses a velar uma jovem liderança é a centelha da vingança proposta por Januário, que ganha outra dimensão ao considerarmos a relação que as mulheres e os homens do campo travaram ao longo dos anos com a justiça. Nesse sentido, a fala de Manuel Tropeiro, que resgata sua ancestralidade para apresentar as interposições entre justiça e vingança, é assertiva:

Meu tio pai dele, e o tio dele, quer dizer meu pai, e meu avô e o avô dele era gente desembestada, seu Nando. Gente boa e temente de Deus, seu Nando, disso não tinha dúvida não. Mas era gente jagunça, gente de a-cavalo. E quando tinha um torto a endireitar não adiantava botar a polícia atrás dele não. Era gente de fazer o que tinha de fazer e sumir com a família inteira. Naquele tempo ninguém achava ninguém na caatinga não. A gente acabava botando a justiça de Deus nesta terra, a cavalo. (p. 372-373)

Em seguida, é o próprio Nando que, ao considerar a relação histórica dos camponeses com a justiça, acaba por levantar outro aspecto que se soma ao relato de Manuel Tropeiro: “É que eles não acreditam na Justiça – disse Nando. E por que é que haviam de acreditar? Justiça nessa terra é coisa nova. Quando a palavra aparece na

³⁵ A proposta de tornar o enterro de Levindo um evento político faz menção à morte de João Pedro Teixeira, líder da Liga Camponesa de Sapé, assassinado por latifundiários em 1962. Sua morte teve tanta repercussão que em seu enterro compareceram 5 mil pessoas. Callado escreveu uma reportagem sobre sua viúva, Elizabete Teixeira, líder camponesa da Paraíba. O título da matéria é “História Trágica de Elizabete Teixeira”. Eduardo Coutinho filmou *Cabra marcado para morrer* com Elizabete, o projeto foi interrompido pelas forças do Estado e anos depois concluído.

Lição 77 o camponês sempre fala por associação de ideias em sabre, soldado, fuzil” (p. 387). Se a ausência de justiça os empurra para a vingança, como pontua Manuel Tropeiro, Nando lembra que, para os camponeses, justiça está relacionada à violência do Estado. No primeiro capítulo, Lázaro, um camponês que trabalha no Engenho Nossa Senhora do O., conta que um sargento lhe cuspiu na cara, como se ele fosse “uma poça d’água na rua que a gente cospe assim de desafogo, pra ver se acerta” (p. 34). Humilhado, o homem tem vontade de cortar de peixeira o sargento, ao que Nando, que, àquela altura, está visitando pela primeira vez o engenho, completamente alheio à exploração dos camponeses, lhe diz: “Você não deve lutar com as mesmas armas. Lute pelos seus direitos mas perdoe quem lhe ofendeu” (Idem). Poucas páginas depois, Januário resume como a violência ocupa espaço na constituição da nossa sociedade, e suas palavras são um questionamento sobre quem tem direito a se valer deste expediente.

O engraçado é que quando se fala em violência no Brasil é como se a gente pudesse decidir contra ou a favor da violência quando a verdade é como diz o Levindo: *eles* escolheram a violência há muito tempo. A violência de Belmiro não é dele só. A violência contra é do sistema inteiro. (p. 39)

O jagunço ou o cangaceiro, lembrado principalmente por Manuel Tropeiro, passa a ganhar outra significação na literatura brasileira a partir de *Grande Sertão: veredas*, em que os dilemas sociais que forjaram estes homens é considerado ao tratar de sua violência. Há no romance de Guimarães Rosa a compreensão de que o sertão é também um lugar em que as contradições do país se fazem presentes. Trata-se de uma obra que confronta a visão exótica do sertanejo, visto não raramente como a representação do bárbaro. Ana Paula Pacheco (2008), ao analisar o tribunal jagunço que se forma para decidir o destino de Zé Bebelo no romance de Rosa, entende que os jagunços “buscam na guerra local uma ordem mais justa do que a ordem estabelecida e do que a desordem que atua a serviço da manutenção dessa ordem (a saber, a de coronéis, políticos e outros jagunços)” (PACHECO, 2008, p. 185). A justiça pelas próprias mãos passa ser a imagem de uma luta contra a barbárie, essa sim engendrada pelos ditos civilizados.

Ana Paula Pacheco (2008) considera ainda que a formação do jagunço no romance de Guimarães Rosa encontra verossimilhança porque, por um lado, se baseia nas dificuldades históricas da vida sertaneja, e por outro, porque dialoga com a

idealização literária das possibilidades de reagir a elas, o que significa escapar da dependência e da miséria por uma elevação do caráter sertanejo. No romance de Callado, a imagem do jagunço, quando surge, é pela via da memória, como indica a fala de Manuel Tropeiro, como uma referência ou vínculo ancestral, que serve de essência para a decisão de Nando de partir para a luta armada. Já nas frases finais do romance, antes de perguntar a Nando que nome ele vai assumir na clandestinidade, Manuel diz: “Sempre ouvi meu pai falar num tal de Adolfo Meia-Noite, cangaceiro importante” (p. 555). É o espírito deste homem que Manuel sabe que precisa encarnar daí em diante, nesta noite adentro. Já Nando assume o nome de Levindo e veste um gibão de couro, ao que Manuel observa com ironia: “Com seu perdão, seu Nando, a roupa preta não fez o senhor padre. Esse gibão de couro não vai fazer o senhor cangaceiro não” (idem). As palavras de Manuel e a resposta que Nando dá a elas – “Não se assuste, Manuel. Eu agora viro qualquer coisa” – foram lidas como o despreparo e o voluntarismo da classe média urbana na luta armada (Cf. CRUZ, 2017).

A discussão sobre a guerrilha mobilizou os intelectuais de esquerda nos anos seguintes à publicação de *Quarup*, ganhando representação na própria produção de Callado, o que levou parte da crítica a entender o romance como a primeira parte de um projeto literário que veio a assumir o desengano e a autocrítica como marcas. Compreensivelmente, a leitura de *Quarup* se manteve por muito tempo vinculada a isso, no entanto, hoje, me parece de extrema relevância pontuar que Nando busca uma transformação e uma preparação de luta a partir de uma tradição sertaneja, de sobrevivência por seus próprios termos. Impossível não ouvir os ecos de Canudos enfrentando o exército brasileiro, dos camponeses vietnamitas contra a França e os Estados Unidos. Não é uma proposta ingênua de vestir um gibão de couro como uma criança, mas assumir que esta luta é histórica, se dá há séculos, que é preciso assumir lados, o que em última medida requer conhecimento e vivência do que seja a nação – afinal é este um dos grandes temas da obra, a identidade nacional. Trata-se de um chamado para nosso passado histórico, de uma transformação social a partir dos valores e da experiência do sertão e da floresta, incansavelmente lidos como símbolos, nunca como propostas de fato, o que só revela o olhar de arrogante superioridade de nossa elite intelectual sobre estes povos e suas culturas.

No mais, os camponeses buscam se libertar do jugo paternalista e explorador dos latifundiários pela luta política, na organização das Ligas Camponesas. Neste ponto, é preciso destacar que um dos aspectos mais importantes das Ligas Camponesas para

Callado era a possibilidade de fazer uma revolução social, a nível nacional, sem violência. Em *Tempos de Arraes* (1973), livro que reúne as reportagens³⁶ sobre o tema publicadas no *Jornal do Brasil*, entre dezembro de 1963 e janeiro de 1964, fica evidente o encantamento de Callado diante da movimentação dos camponeses em Pernambuco. No entanto, logo na nota introdutória, o autor deixa claro sua decepção frente aos acontecimentos que levaram a possibilidade de transformação social aventada pelas Ligas Camponesas às cinzas: “Estas reportagens, tão recentes, não se referem a mais nada que exista. Nada. Os fatos aqui narrados deixaram de ser” (1973, p. 13). No epílogo, Callado apresenta a seguinte reflexão sobre a ideia de se fazer uma revolução social sem conflitos:

O sistema brasileiro, de procurar fazer História sem violência, sem derramamento de sangue, é excelente em si mesmo. Resta saber se, para evitar a violência, não estamos o tempo todo evitando fazer História. Será possível entrar nessa maioria das nações que é a fase histórica sem derramar uns pingos de sangue? Quem fazia a experiência para o Brasil era o Estado de Pernambuco, sob o governo de Miguel Arraes. (p. 179)

É com indisfarçado desgosto que ele reconhece que o autoritarismo que tomou de assalto o poder, sustentado por uma elite retrógrada, obrigava a uma conquista social e política “na marra”. Em *Quarup*, o caminho para a luta política passa pelo coração do Brasil. Francisca, em dado momento, pergunta intrigada a Nando: “Pois você então não acha incrível que ainda exista um país em busca do seu coração?” (p. 263). É nesse sentido que chegar à civilização indígena é fundamental para se refundar o país. Eduardo Jardim (2017) pondera: “Talvez o escritor já não esperasse mais nada das revoluções dos brancos e pensasse que a intromissão de um outro mundo, o dos indígenas, mesmo na forma de uma fantasia, pudesse sugerir uma alternativa a tudo o que se passava” (JARDIM, 2017, p. 50). É por isso que o rito xinguano de festejar a memória do líder morto, abrindo espaço para o novo, se soma à antropofagia Tupinambá, para quem não se deve perder de vista os inimigos.

Assim, o jantar em homenagem a Levindo é um espelhamento do ritual do quarup dedicado a Uranaco. Luiza Aparecida dos Santos (2009) observa que além da comida farta, em que os peixes são o ponto central do jantar, há a presença da música e do embate corporal como características do rito xinguano presentes na celebração

36 Os relatórios da CNV fazem menção às reportagens publicadas por Callado em 1959, no *Diário da manhã*, em que ele denuncia a indústria da seca. Segundo a comissão, as reportagens de Callado atendiam a interesses de JK, então presidente, que buscava dar origem à Sudene (na época sob o nome de Operação Nordeste), elaborado por Celso Furtado para acabar com a grande seca de 1958.

promovida por Nando. Dessa forma, os cantos e o uso do maracá são substituídos na versão de Olinda por violas e sanfonas. E a *huka-huka*, esta luta ancestral que atualmente funciona como um dos garantidores da paz interétnica no Xingu, se transforma na luta entre os pescadores, as prostitutas e os demais apoiadores do jantar contra os participantes da marcha pela família.

O chefe do bando invasor deu um tapa em Peito de Pomba que passou a mão numa terrina de vatapá e despejou na cara dele. Diacuí do seu canto bombardeou os invasores com bola de inhame, aberém, ebó e amori. Vieram reforços de homens e mulheres da marcha armados de círios e cassetetes, rosários e soco inglês e as mulheres e os jangadeiros de cima das mesas, de cima do muro pareciam antigos vertedores de azeite quente em defesa da muralha da cidade atacada só que vertendo pirões de farinha, pimenta e cebola, moquecas vermelhas de dendê, canjirões de garoupa com angu, cascatas de siris. [...] Manuel Tropeiro meteu uma frigideira de camarão pelo blusão do chefe do bando. Jandira escoou um tacho de baba-de-moça pela opa dum sacristão. Zeferino rabeou de arraia dois cabras de cassetete. Amaro em cima da mesa com a travessa de dourado foi partindo umas cabeças. Severina tomou a vela acesa de uma dona toda arreiada de fitas de irmandade e tocou fogo em duas opas com álcool da espriteira. (p. 517)

O confronto com a sociedade ressalta nos participantes da marcha a união de símbolos católicos a armas, como cassetete e soco inglês. Nando e a comunidade que criou em torno de si se valem do que possuem, daquilo que a natureza lhes ofertou, transformando o embate em um transbordamento do que em grande medida alimenta a cultura brasileira. Diferente do quarup, o jantar não busca celebrar um chefe existente, mas um jovem revolucionário cuja memória serve de referência para uma sociedade futura. Assim, não apenas há o resgate da memória de Levindo, como também é a partir desse momento que emergem novas perspectivas de luta. Nesse sentido, além de semelhanças com o quarup, a celebração também reserva elementos antropofágicos: “Estamos hoje aqui para comer o sacrifício de Levindo, comer sua coragem e beber seu rico sangue de brasileiro novo” (p. 511). A assimilação do outro, aqui não o inimigo mas o ideal de luta que se constrói em torno da memória de Levindo, é absorvido por Nando e os demais pescadores. No jantar, quando atacado por manifestantes e agentes da repressão infiltrados, Nando fica entre a vida e a morte. Sobrevive, por fim, mesmo

sem a visão de um dos olhos. Renascido³⁷, ele é renomeado, assumindo o nome de Levindo, como no ritual Tupinambá, e parte para a luta armada.

Está posto o aceno à antropofagia modernista que Callado realiza. O *Manifesto Antropofágico*, de Oswald de Andrade, propunha a volta ao passado para exercitar a releitura da história, adotando o primitivismo como ponto de partida para se pensar a constituição do povo brasileiro. O pensamento selvagem ganha aqui a acepção de originalidade e libertação, opondo-se ao pensamento e à arte utilitários, cultivados no país por uma elite que tinha como bússola apenas a Europa. A antropofagia, enquanto signo, serve à ideia de uma enorme deglutição de todos os estilos e culturas, de uma alimentação generosa e variada, para daí surgir uma cultura verdadeiramente brasileira. Somado a isso, há também nessa metáfora um instrumento de agressão a fim de atingir canibalisticamente a um regime de opressão do pensamento e da cultura brasileira. “Tínhamos a justiça codificação da vingança. Nunca fomos catequizados” (ANDRADE, 1976).

O indianismo aventado pelos modernistas vem às avessas, “inspirado no selvagem brasileiro de Montaigne, de um ‘mau selvagem’, portanto, a exercer sua crítica (devoração?) desabusada contra as imposturas do civilizado” (CAMPOS, 1977, p. 59-60). Sem dúvida, a grande representação disso é Macunaíma, o anti-herói que encarna o desvario antropofágico, numa narrativa rapsódica em que outro falar, outra forma de dizer, é adotado, distanciando-se da circunspeção europeia. Macunaíma acaba sendo a imagem do indígena do século XX em nossas letras, aquele que não foi catequizado e que se move basicamente por meio da vingança contra Venceslau Pietro Pietra, a fim de recuperar seu muiraquitã. É um personagem que está em diálogo com o negro e o branco, misturando-se, transformando-se, assumindo constantemente novas e outras faces, com a ambição de carregar em si um pouco do muito que é Brasil.

O artista plástico Denilson Baniwa, na exposição *ReAntropofagia* (2019), a primeira curada por um indígena composta apenas por artistas indígenas³⁸, abre este

37 Em muitos aspectos, a passagem lembra Nhô Augusto, personagem da novela “A hora e a vez de Augusto Matraga”, de Guimarães Rosa. No texto roseano, o personagem sobrevive a um brutal espancamento, sendo cuidado por mãe Quitéria e pai Serapião. Em seu processo de recuperação, Nhô Augusto decide mudar de vida e se dedicar ao trabalho. A aproximação entre ambos se dá na reconstrução de si, a partir de uma experiência de renascimento. A novela de Guimarães começa com essa transformação, já o romance de Callado se encerra com a promessa de uma nova vida entregue à luta contra a opressão.

38 São eles: Jaider Esbell, Daiara Tukano, Sueli Maxakali, Denilson Baniwa, Aredze Xukurú, Salissa Rosa, Edgar Kanaykô, Graça Graúna, Naná Kaigang, Moara Brasil, João Nyn, Gustavo Caboco, We’e’ena Tikuna, Larici Morais, além dos coletivos Movimento dos Artistas Huni Kuin (MAHKU) e Associação Cultural de Realizadores Indígenas (ASCURI).

trabalho com uma tela que apresenta uma cabeça, a fusão de Mario de Andrade e Grande Otelo, que interpretou Macunaíma no cinema, ofertada em uma bandeja de palha. Junto a ela, há um exemplar de *Macunaíma* e um bilhete, em que se lê: “Aqui jaz o simulacro Macunaíma, jazem juntos a ideia de povo brasileiro e a antropofagia temperada com bordeaux e pax mongólica. Que dessa longa digestão renasça Makunaimi e a antropofagia originária que pertence a nós, indígenas”. Próximo à cesta de palha também há milho, urucum, mandioca e pimenta, para temperar essa oferenda direcionada aos indígenas, em que nada fica de fora dessa devoração, sobretudo a antropofagia modernista, tendo em vista que todas as obras, conforme Danilo Dinato (2019), fazem uso de algum modo de técnicas e referências não indígenas.

Dinato (2019) classifica ainda o trabalho de Denilson Baniwa como uma exposição-retomada, e assim o faz a partir de uma fala do próprio Baniwa que convoca os artistas indígenas para uma “retomada territorial da arte”. Se a antropofagia modernista funcionou como um mecanismo de libertação da representação indígena, e, no caso de *Quarup*, dá bases para uma atuação política do protagonista, uma obra como a de Baniwa atualiza essa análise, perturbando a ideia de identidade, rediscutindo a própria noção de libertação. Trata-se, é claro, de um ato de resistência dos artistas indígenas, que assumem o lugar de devoradores, que não perdem de vista os inimigos.

“por que vocês só veem mortos e desaparecidos e não os índios?”

“O quarup olhado de longe era uma bola de fogo acesa dentro da noite”.

Antonio Callado, *Quarup*

Enquanto em *Quarup*, a vingança aparece como elemento pouco nítido, conferindo antes uma base histórica e cultural para a atuação de Nando, no romance *Sempreviva* (1981), de Antonio Callado, ela ganha centralidade, concretude e um caráter pessoal. Quinho, o protagonista da obra, volta de um exílio de dez anos em Londres para vingar a morte de Lucinda, sua companheira. Ele encontra os assassinos em uma fazenda, em Corumbá, atuando como fazendeiros e caçadores, porém ainda praticando atos bárbaros de violência na região. Há, sem dúvida, uma ligação entre Quinho e João, personagem de *Bar Don Juan* (1972), cuja companheira fora violentada por agentes da repressão. No entanto, para João, a vingança não se realiza, pois este acaba entendendo que isso seria uma espécie de desvio de sua missão revolucionária. Quinho, por outro

lado, tem toda sua ação e construção enquanto personagem a partir da vingança. Mesmo quando busca expor ao mundo a violência dos assassinos de Lucinda, visando denunciá-los à Anistia Internacional, há, ainda assim, um projeto pessoal em torno dessa vingança.

Alcmeno Bastos considera que Quinho

já tem a amarga experiência de saber no que deram tanto o impulso heroico de Nando quanto o visionarismo dos guerrilheiros do *Bar Don Juan*, ou a violência cega dos terroristas de *Reflexos do Baile*, pois a ação se passa nos anos 70, pouco antes da abertura política. (...) A vingança engendrada por Quinho é uma resposta voluntarista e singularizada à violência de que foi vítima no passado. (BASTOS, 2000, p. 34)

Publicado em 1981, *Sempreviva* carrega em si um tom de desesperança que encontra representação na morte de Quinho, que recebe uma coronhada fatal de um dos capangas de Claudemiro Marques, o assassino e torturador de Lucinda, inspirado em Sérgio Fleury, segundo Callado reconheceu em entrevista (Cf. FIGUEIREDO, 2017). Antes de morrer, Quinho consegue efetivar sua vingança, fazendo Claudemiro ser trucidado por seus cães, após tê-lo envolvido com sangue de onça. Embora a morte do protagonista promova um reencontro com Lucinda, a *sempreviva* do título, esse desfecho em tudo se contrapõe ao final luminoso de Nando, em *Quarup*, cujo gesto de luta indicava esperança. Bastos pondera que a volta de Quinho do exílio tem valor alegórico, indicando que a pátria “ainda não estava preparada para receber de volta seus filhos, violentamente expelidos” (BASTOS, 2000, p. 35). Assim, a radicalização do gesto de Quinho, em buscar vingança pela morte de Lucinda, também deve ser lida em sua força alegórica. Se em *Quarup*, publicado apenas três anos após o golpe militar, Callado buscava pensar em estratégias de luta e sobrevivência, em *Sempreviva*, de 1981, parecia interessar-lhe então saber o que afinal seria feito dos torturadores e assassinos que, àquela altura, atuavam no país há quase vinte anos, numa prospecção de como seria possível seguir enquanto nação sem um vislumbre de justiça.

A vingança de Quinho, aparentemente de cunho pessoal, parece representar o olhar pessimista de Callado para o curso da história, a descrença que mecanismos dignos de justiça pudessem se efetivar. Para ajudar a refletir sobre essa questão, resgato uma obra de 2003, estabelecendo portanto um avanço temporal significativo quanto às consequências da ditadura. Trata-se da novela *Prova Contrária*, de Fernando Bonassi. O livro conta a história de uma mulher, cujo marido desapareceu durante a ditadura

militar. Ela recebe uma indenização do governo brasileiro e com o dinheiro compra um apartamento. Enquanto realiza a mudança para a nova casa, recebe a visita do companheiro desaparecido. O leitor é mantido em suspense sobre a natureza da volta desse homem, podendo ser delírio da personagem, uma experiência de ordem sobrenatural ou até mesmo, quem sabe, a volta real dele. De todo modo, esse reencontro, não importando nesse momento se de fato ou imaginado, desperta na mulher uma série de questões sobre seu passado. Em dado ponto, considerando que acabou de ser indenizada na justiça pelo desaparecimento do marido, ela questiona: “O que será da justiça se não houver alguma forma de vingança?”. Rebecca Atencio (2014), na análise que promove da novela, considera que para a personagem está evidente que justiça não equivale à vingança, mas ela também entende que a justiça negada fomenta o desejo de vingança. E certamente a justiça que essa personagem vislumbra não se reduz a uma soma de dinheiro, mas à punição dos perpetradores.

Agamben (2008), em uma breve leitura de *O processo*, de Kafka, observa que, como o julgamento é em si mesmo o seu objetivo central, a pena resultante não é a consequência do julgamento, mas que ele mesmo é a pena. Ou seja, tomando a lição kafkiana para pensar a *shoah*, seria possível dizer que a pena só estaria completa com a existência do julgamento. Portanto, Agamben reconhece que os processos do tribunal de Nuremberg foram necessários, mas não deixa de sinalizar que, por outro lado, acabaram por difundir a ideia de que o problema estava resolvido com as condenações, interditando, em alguma medida, o debate sobre a *shoah*. O problema não apenas não se esgotou com os processos, mas, segundo Agamben (2008), colocou o próprio direito em questão. No caso do Brasil, essa experiência dos limites da justiça são experimentados de outra forma, tendo em vista a opção pela lei da anistia, restando-nos, além da lei dos desaparecidos, relatórios da verdade tardios.

No estudo que realizou sobre o relatório *Direito à memória e à verdade*, produzido pela Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP) e publicado em 2007, Rebecca Atencio (2014) investiga em que medida a reivindicação por justiça está presente no texto, apontando um apagamento da questão em favor da reconciliação nacional. O relatório se apresenta como narrativa de fundação da nova política de memória do Estado brasileiro³⁹, mantendo seu foco na memória e na verdade,

³⁹ *Direito à memória e à verdade* (2007) é o primeiro relatório da verdade do Brasil. Porém, muito antes dele, um importante documento produzido por iniciativa da sociedade civil reuniu 710 processos, que envolviam 7367 acusados em processos criminais e 10034 em inquéritos policiais no período da ditadura (Cf. FIGUEIREDO, 2017). Trata-se do livro *BRASIL: DITADURA NUNCA MAIS*, publicado em 1985, que apresenta de maneira sucinta o material coletado, sendo um arquivo pioneiro que ajuda a contar a

relegando, por sua vez, a justiça ao esquecimento, como o próprio título já indica. O relatório promove ainda um apagamento da luta de familiares de mortos e desaparecidos políticos, suprimindo que exista uma demanda por punição em parcela da sociedade civil. Quando muito há no texto referências breves, superficiais e brandas à questão da impunidade, e as críticas mais severas estão em forma de citação, assinadas por personalidades sem vínculo com o Estado brasileiro. Conforme Atencio, a palavra justiça é usada uma única vez no relatório e ainda assim está vinculada à memória. Dessa forma, ela identifica a invisibilização da demanda por justiça no relatório: “Os autores, portanto, não associam *justiça* à punição criminal (nem mesmo à identificação dos criminosos). Além disso, eles redefinem justiça como sinônimo de restauração de um passado penoso” (ATENCIO, 2014).

Desde já fica patente que a própria concepção de justiça está em disputa. *Direito à memória e à verdade* (2007) não omite que exista na sociedade brasileira uma polêmica viva sobre a Lei da Anistia, mas não se detém em análise profunda do debate, retomando rapidamente a retórica da reconciliação pela memória. Ainda no prefácio, os autores afirmam: “Nenhum espírito de revanchismo ou nostalgia do passado será capaz de seduzir o espírito nacional...” (p. 9). Ao passo em que adota o termo revanchismo, o relatório também traz à tona a convicção de parte da sociedade e certamente de parte dos militares de que justiça aqui, nesse contexto, se confunde com vingança. Atencio (2014) retoma Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Hollanda para identificar a cordialidade como característica definidora da identidade nacional, o que a leva a argumentar que os pedidos de justiça, ou seja, de punição de assassinos, sequestradores e demais violadores dos direitos humanos, sejam compreendidos não apenas como uma vingança mesquinha, mas como um gesto antibrasileiro.

Assim, se instaura a confusão entre justiça e vingança no debate público. Não havendo possibilidade de justiça para os perseguidos e mortos na ditadura, fomenta-se o desejo de vingança, como nos lembra a personagem de *Prova contrária* e como parecia sinalizar Callado em *Sempre viva*, ainda que alegoricamente. Para parcela da sociedade e parte dos governos de Lula e Dilma (período em que foram lançados *Direito à memória e à verdade* e os relatórios da Comissão Nacional da Verdade), a própria efetivação de justiça, ou seja, a punição de assassinos e torturadores, por si mesma já seria um ato de vingança. Atencio (2004) nos lembra as dificuldades enfrentadas pelo ministro dos Direitos Humanos do governo Lula, Paulo Vannuchi, em inserir a memória da ditadura

história das torturas do período.

no debate nacional, encontrando, por fim, fortes resistências à proposta inicialmente apresentada de uma comissão nacional da verdade. O então ministro da Defesa Nelson Jobim e chefes dos três setores das forças armadas chegaram a ameaçar o governo com uma demissão em massa, caso mudanças não fossem feitas.

Na época, Dilma Rousseff, que era ministra da Casa Civil, se somava a Vannuchi e Tarso Genro, ministro da Justiça, em uma defesa da revisão da Lei da Anistia, apontando que os crimes cometidos na ditadura por agentes do Estado eram imprescritíveis. Ao fim e ao cabo, a Advocacia-Geral da União, do governo Lula, deu um parecer no qual defendeu a prescrição dos crimes cometidos no regime militar. Quando Rousseff assumiu a presidência, foi sua vez de desistir da revisão da Lei da Anistia, chegando a afirmar em evento que marcava os 50 anos do golpe de 1964 o seguinte: “Assim como reverencio os que lutaram pela democracia, também reconheço e valorizo os pactos políticos que nos levaram à redemocratização”⁴⁰.

Eurídice Figueiredo, a partir de uma leitura de Ricoeur, pontua que anistia é a caricatura do perdão (2017, p. 24). Os pactos políticos ajudaram a proteger e esconder assassinos e torturadores e, apesar da proposta de revisão da lei da anistia, feita pela OAB em 2010, não ter obtido sucesso no Supremo Tribunal Federal, diversas cortes internacionais tem pressionado o Brasil a punir os culpados pelos crimes da ditadura. O governo de Fernando Henrique Cardoso aprovou a Lei dos Desaparecidos, mas não publicou nenhum relatório da verdade. Lula e Dilma se curvaram às alianças em prol da governabilidade passando por cima das próprias convicções. O medo de incentivar a discussão e a memória da ditadura já estava presente ainda em seus estertores, em que líderes opositoristas ao regime atenuavam seus discursos visando garantir a redemocratização. Daniel Aarão Reis (2019) observa que os governadores opositoristas que saíram vitoriosos na eleição de 1982, como Tancredo Neves, de Minas Gerais, e Franco Montoro, de São Paulo, mantinham diálogos com chefes militares em busca da melhor estratégia para a transição. Até mesmo Leonel Brizola, governador do Rio de Janeiro, surge com uma abordagem apaziguadora, prevendo inclusive a prorrogação do mandato do general João Figueiredo.

Nesse espaço de negociação, a lei da Anistia acaba encerrando o mesmo tratamento para torturadores e torturados. Numa falsa simetria de forças, o dispositivo ignora que as vítimas não apenas já eram conhecidas, como haviam sido submetidas a julgamentos, foram fichadas, presas, exiladas; enquanto os agentes da repressão

40 <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/dilma-rousseff-e-contra-a-revisao-da-lei-da-anistia-5041/>

permaneceram irremediavelmente poupados. Assim, desde sua origem, temos lidado com a ideia de que a luta por justiça é um apelo inconveniente ou um gesto mesquinho. “Na alegria da abertura, falar dos crimes da ditadura civil-militar era quase uma atitude de mau gosto. Ou uma provocação” (REIS, 2019, p. 275).

Se *Direito à memória e à verdade* promoveu um apagamento do apelo por justiça, os relatórios da Comissão Nacional da Verdade se posicionaram no sentido de reivindicar a imprescritibilidade das graves violações aos direitos humanos na ditadura⁴¹. A criação de uma comissão da verdade é uma das típicas medidas de justiça transicional, no entanto ela não é aceita pelo direito internacional dos direitos humanos como substitutiva dos órgãos judiciários de investigação e tampouco suprimem a necessidade de promoção da responsabilidade penal. Sua função principal, portanto, é a de publicizar os processos em que o Estado violou os direitos fundamentais de cidadãos e revelar atos considerados abusivos para que eles não venham a se repetir na sociedade brasileira.

Os relatórios da Comissão Nacional da Verdade estão estruturados em três volumes. No primeiro, que conta com 976 páginas, há uma descrição dos fatos relativos às violações aos direitos humanos e a apresentação da conclusão e das recomendações da CNV. O segundo volume – 416 páginas – é composto por nove textos individuais produzidos por membros da comissão, denominados no corpo dos relatórios de textos temáticos, em que são abordadas as violações aos direitos humanos dos povos indígenas, dos trabalhadores, dos camponeses, a perseguição a homossexuais, entre outros. Por fim, no terceiro volume – 1996 páginas –, há um relato circunstanciado de fatos relacionados a 434 casos de morte ou desaparecimento forçado.

O relatório chegou a quatro conclusões. As três primeiras estão interligadas e se referem à confirmação de que o Estado ditatorial praticou graves violações aos direitos humanos, se enquadrando como crimes contra a humanidade. E a última é a de que há perpetuação dessas violações por parte do Estado brasileiro. Trata-se, portanto, de um

41 “A caracterização como grave de uma violação de direitos humanos impõe, ao Estado, uma série de obrigações. Cabe destaque para o dever estatal de investigar, julgar e sancionar os responsáveis, mesmo que a conduta não se encontre refletida nos tipos penais positivados no país. Trata-se de obrigação com respaldo em norma imperativa, materializada em convenções de direitos humanos, bem como nos precedentes formulados pelos órgãos responsáveis por sua interpretação. Nesse sentido, conforme o entendimento da CIDH e a jurisprudência da Corte IDH, em casos de execuções extrajudiciais, desaparecimentos forçados e outras graves violações de direitos humanos, o Estado tem o dever de promover, por iniciativa própria (*ex officio*) e sem demora, uma investigação séria, imparcial e efetiva, a ser realizada por todos os meios legais disponíveis e que esteja orientada à determinação da verdade. Como consequência dessa obrigação, são inadmissíveis as disposições de anistia, de prescrição e o estabelecimento de excludentes de responsabilidade que pretendam obstruir a investigação e punição dos responsáveis por graves violações de direitos humanos” (BRASIL, p. 38).

avanço político relevante – sobretudo a partir de *Direito à memória e à verdade* –, tendo em vista que esses relatórios devem ser lidos pelo o que de fato são, uma narrativa oficial do Estado brasileiro sobre os crimes cometidos na ditadura, ajudando a constituir uma nova política de memória no país. Isso posto, é preciso considerar que, diferente de outras experiências, sobretudo na América Latina, a CNV brasileira levou quase 30 anos para ser implementada.

Na contramão do que se deu em outros países, em que a comissão da verdade foi instituída logo após os regimes ditatoriais, no Brasil esse lapso acarretou em aspectos negativos. O tempo dificultou, por exemplo, o trabalho de reunião de evidências documentais e de testemunhos, assim como de restos mortais de desaparecidos. Além disso, o impacto restaurador e reconciliador, que é o objetivo primeiro de uma comissão da verdade, resultou prejudicado, uma vez que muitas vítimas e parentes estão muito velhos ou faleceram. Malon Alberto Weichert (2014) aponta que somado a esses fatores negativos há também elementos positivos nesse atraso. Para ele, a passagem de tempo possibilitou que a CNV trabalhasse longe de disputas ideológicas, fazendo com que a revelação da verdade não trouxesse temores de retrocessos. Weichert considera ainda que o tempo facilitou “a identificação do que restou de legado autoritário nas estruturas estatais e, portanto, a proposição de recomendações para superá-lo” (2014, p. 89).

A análise de Weichert, que é procurador há mais de vinte anos, atuando na promoção e proteção dos direitos humanos, foi publicada em 2014, portanto logo na sequência da divulgação dos relatórios. Já naquele momento, os avisos de incêndio soavam na sociedade brasileira, como os apelos públicos pela volta da ditadura. Avisos esses que se não eram indisfarçáveis como hoje, por certo já emitiam seus ruídos.

Assim, antes de seguir a leitura dos relatórios da CNV é preciso marcar que atualmente o governo de extrema-direita de Jair Bolsonaro tem realizado uma série de ações que põem em risco o lento trabalho de justiça de transição realizado no país. Em agosto de 2019, o presidente alterou a composição da Comissão de Mortos e Desaparecidos Políticos, indicando militares e membros⁴² de seu partido político. Em

42 Segundo reportagem de *O Globo*: “A presidente da comissão Eugênia Augusta Fávero foi substituída por Marco Vinicius Pereira de Carvalho, advogado, filiado ao PSL e assessor da ministra da Mulher e dos Direitos Humanos Damares Alves. Ex-integrante da Comissão da Verdade e defensora de perseguidos políticos, Rosa Maria Cardoso da Cunha dará lugar a Wesley Antônio Maretti, coronel reformado do Exército. Já João Batista da Silva Fagundes, coronel da reserva e ex-deputado, deixará o posto para Vital Lima Santos, oficial do Exército. O deputado federal Paulo Roberto Severo Pimenta (PT-RS) foi trocado pelo parlamentar Filipe Barros Baptista de Toledo Ribeiro, do PSL”.

<https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-poe-militares-integrantes-do-psl-na-comissao-de-mortos-desaparecidos-politicos-23847049>

março do mesmo ano, a ministra Damares Alves ampliou o número de integrantes da Comissão da Anistia, de 20 para 27, propondo a revisão das indenizações já concedidas. Além disso, Bolsonaro desacreditou o trabalho da CNV, sugerindo que os 434 casos de vítimas de desaparecimento forçado e execução identificados no relatório eram falsos. Dentre outros ataques, sugeriu também que tinha informações sobre o assassinato não resolvido de Fernando Santa Cruz, afirmando que ele teria sido morto por seus companheiros de militância. No entanto, documentos produzidos pelo então Ministério da Aeronáutica confirmam que Santa Cruz foi preso em 22 de fevereiro de 1974, nunca mais tendo sido visto. Conforme depoimento do ex-delegado Cláudio Guerra, uma das hipóteses é que ele tenha sido assassinado por agentes da repressão e seu corpo incinerado em uma usina de açúcar em Campo dos Goytacazes (RJ).

Sobre as falas de Bolsonaro, o Centro de Estudos sobre Justiça de Transição, da UFMG, afirma que

Embora se tratem de alegações sem qualquer embasamento factual, não devem ser lidas apenas como falas despropositadas. Os pronunciamentos podem ser eventualmente entendidos como crime de responsabilidade, nos termos da [Lei 1.079/1950](#). Isso porque agridem a Convenção Americana de Direitos Humanos e violam tratado legitimamente celebrado (crime contra a existência da União, art. 5º, 11, da referida lei) e são incompatíveis com a honra e decoro do cargo (art. 9º, 7). Constituem, ademais, violação ao direito à memória e à verdade e demais obrigações assumidas pelo Estado brasileiro, tanto internacionalmente quanto na Constituição de 1988⁴³.

A história se faz à medida que escrevo essas páginas, e essa é a tônica da pesquisa sobre o contemporâneo. Como não lembrar, nesse ponto, da imagem aventada por Agamben do facho de trevas, proveniente do tempo, que o poeta recebe em pleno rosto? Ele fala da capacidade do poeta realmente entregue a seu tempo de ler a escuridão do presente. Trata-se de um movimento que percebe a escuridão na luz que se dirige a nós e que, ao mesmo passo, se distancia de nós. É o inapreensível do tempo, as marcas do futuro que já estão postas e latentes no agora. Ecoa aqui também o pensamento de Benjamin para quem a história da arte é uma história das profecias. Talvez seja sobre isso que, em alguma instância, fala André, o padre que enlouqueceu em *Quarup*: “Quando a profecia vira história não é mais sequer pecado ignorá-la. É a bestialidade das bestas” (p. 385).

A meu ver, não há como apartar a leitura da escuridão, que Agamben (2009) pensou para o poeta, do trabalho do crítico. Dito isso, tão importante quanto conseguir

43 <https://cjt.ufmg.br/2019/08/14/da-comissao-da-verdade-as-mentiras-de-bolsonaro-ataque-a-democracia-em-tres-tempos/>

vislumbrar o futuro que já vive conosco nestes tempos sombrios, é entender que este governo e, evidentemente, sua eleição, representa o passado não superado. A sequência de ações tímidas dos governos FHC e Lula quanto à efetivação de uma justiça de transição, o constrangimento do governo Dilma, que recebeu os relatórios da CNV – em dezembro de 2014, quando já sofria todas as pressões para cair – quase desejando não recebê-los, temendo perder mais apoio político e popular, apenas mostram que a sociedade brasileira, de fato, não realizou um movimento de autorreflexão crítica sobre a ditadura militar. E, precisamos dizer, não parece interessada em fazê-lo. Pensar o futuro importa, claro. O problema é que o passado nunca nos deixou, supurou como ferida ignorada.

Os relatórios da Comissão Nacional da Verdade não se furtaram em apontar como as forças armadas continuamente se ausentaram em colaborar⁴⁴ com a revelação da verdade, em alguns casos chegando a contraditar documentos oficiais. Segundo a CNV, em 2014, foram realizadas sindicâncias para investigação da prática de graves violações de direitos humanos nas instalações das Forças Armadas. As três sindicâncias – exército, aeronáutica e marinha – concluíram que não houve nenhum desvio de finalidade quanto ao uso de suas instalações. No entanto, por meio da Lei nº 9.140, 4 de dezembro de 1995, o Estado brasileiro já reconheceu oficialmente sua responsabilidade pelas graves violações de direitos humanos ocorridas naquelas instalações militares, tendo, inclusive, pagado indenizações por isso (Cf. BRASIL, 2014). Além de ignorarem a lei, a conclusão homogênea das três sindicâncias foi de encontro ao testemunho de Dilma Rousseff, então presidenta da república, que havia afirmando, em depoimento, ter sido mantida presa e sofrido torturas nessas mesmas instalações. O episódio me lembra as palavras da historiadora Heloísa M. Starling, a partir de Paul Celan, quando afirma que “a testemunha está só: entre aquilo de que foi testemunha e os outros, não existe nada senão ela” (2018, p. 12). Isso irá se revelar, como veremos a seguir, particularmente tocante no caso dos povos indígenas, cujo testemunho sobre os crimes da ditadura foi ignorado por tantos anos pelo conjunto da sociedade.

Voltando aos relatórios da CNV, outro ponto que merece consideração é o próprio formato escolhido de apresentação dos resultados do trabalho. A comissão

44 Segundo os relatórios da CNV, apenas cerca de um quarto do total de ofícios enviados pela comissão foi objeto de atendimento por parte do Ministério da Defesa e das Forças Armadas, e ainda assim em caráter parcial. Ainda conforme os relatórios, em 2012, a CNV expediu ofício solicitando o recolhimento de documentos produzidos pelos extintos serviços secretos CIE e Cenimar durante o regime militar no Arquivo Nacional. Exército e Marinha responderam ao pedido informando não terem localizado os documentos.

priorizou a produção de um material extenso, fruto de análises documentais. As 4.300 páginas, por certo, não ajudam a CNV a alcançar um de seus mais valiosos objetivos que é o de se comunicar com a população, dando visibilidade a crimes antes desconhecidos pelo conjunto da sociedade. Não existe uma versão compacta do material, fazendo com que ele acabe sendo lido majoritariamente por estudiosos do tema. O próprio processo de construção dos relatórios não conseguiu incorporar a sociedade civil. A comissão trabalhou em isolamento, perdendo a oportunidade de liderar um debate com a sociedade sobre autoritarismo e direitos humanos.

O texto produzido por Maria Rita Kehl sobre indígenas e camponeses, destacado no segundo volume, é indiscutivelmente inovador, tendo em vista que se trata de um tema geralmente ignorado por comissões da verdade. Sobre esse ponto, Weichert considera que a visão ampla adotada pela CNV sobre as vítimas da ditadura foi fundamental para que essa temática pudesse encontrar espaço nos relatórios finais:

ao não exigir a comprovação de que mortos e desaparecidos tivessem participado ou sido acusados de participar de atividades políticas, a avaliação da CNV viabilizou um incremento qualitativo e quantitativo para a verificação daqueles que morreram e desapareceram no período entre 1964 e 1988. Nesse sentido, o trabalho da CNV foi capaz de fazer justiça a trabalhadores rurais, indígenas e clérigos assassinados durante a ditadura, o que em regra não pôde ser apreciado pela CEMDP. (WEICHERT, 2014, p. 27)

Por esse meio se chegou ao número de 8.350 indígenas mortos durante a ditadura⁴⁵. Considerando os dados alarmantes levantados pela CNV, surpreende a matéria não ter sido incluída no primeiro volume do relatório, nem nas conclusões finais sobre números de mortos e desaparecidos. Com isso, vale dizer que a CNV em momento nenhum buscou dar prioridade à questão indígena, mesmo que seguramente

45 Rubens Valente, em seu *Os Fuzis e as flechas* (2017), questiona esses números, apontando possíveis falhas na metodologia usada pela CNV no que diz respeito ao caso específico dos waimiri-atroari, indicando que o número total de mortos poderia ser menor. O debate proposto sobre a precisão do número de mortes nos encaminha em direção à verdade, e por isso se credencia como relevante. No entanto, não é possível fazer pesquisa, sobretudo nessa área, atualmente, com voluntarismo, cego às movimentações políticas. O momento histórico que atravessamos no país não nos dá segurança para levantar uma revisão desses dados, tendo em vista as forças dispostas a negar, inclusive, a existência da própria ditadura e as mortes de políticos e pessoas proeminentes na sociedade brasileira, o que dizer então dos povos indígenas. A discussão entre centenas e milhares perde sua razão de ser, pois de todo modo se trata de uma mortalidade absurda, e o próprio Valente destaca isso em seu livro. O debate fazia parte deste capítulo, mas decidi subtraí-lo tocado pelas palavras do pesquisador Marcelo Zelic, em entrevista ao periódico acadêmico *Mediações*. Ademais, esta é uma pesquisa em Literatura, afinal. Falta-me o domínio técnico para lidar com a questão das estatísticas, correndo o risco de abordá-la de forma irresponsável. O livro de Valente está disponível para consulta, e a indicação me parece suficiente.

comunidades inteiras tenham sido eliminadas durante o regime militar. O pesquisador Marcelo Zelic, do Grupo Tortura Nunca Mais, foi um dos responsáveis por introduzir a questão indígena nos trabalhos da CNV. Segundo ele, na verdade, seus esforços atenderam a um *e-mail* enviado por um líder marubo, do Amazonas, cujo conteúdo era um único questionamento: “por que vocês só veem mortos e desaparecidos e não os índios?”.

O chamado levou Zelic, que desconhecia a questão do genocídio indígena durante o regime militar, a realizar uma pesquisa nos arquivos do Congresso Nacional buscando denúncias de violações de direitos humanos no período. O resultado preliminar foi um apanhado de diversas denúncias, que o levou a pressionar a CNV para que se investigasse o tema. Zelic relata em entrevista ao periódico *Mediações*, da Universidade Estadual de Londrina, que “o ambiente na Comissão sempre foi um ambiente de questionar que a violência contra os indígenas não era uma violência da Ditadura, e era claramente um caso de violência de Estado” (2017, p. 355). A resistência dos membros da comissão, ainda segundo Marcelo Zelic, impediu que certos episódios fossem investigados a fundo como o caso da GRIN, a Guarda Rural Indígena. Há apenas um parágrafo sobre a GRIN no relatório da CNV, em que é apontada a necessidade de investigações aprofundadas sobre o tema. O mesmo se dá com as prisões voltadas para os indígenas, como o “reformatório” Krenak. Por isso, para ele, a “CNV fez apenas um apontamento do problema indígena, acabou não se aprofundando” (2017, p. 358). Entre as recomendações finais apresentadas pelo relatório, está a criação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade e de um grupo de trabalho para investigar exclusivamente a GRIN e o “reformatório” Krenak.

Kadiweu, Guarani, Kaiowá, Kaingang, Cinta Larga, Waimiri Atroari, Nambikwara, Parakanã, Krenak, Kayapó, Tapayuna, Kinikinau, Ofaié, Xavante, Xokleng, Pataxó-Hãhãhãe, Mamaindê, Negoretê, Alantesu, Wasusu, Panará, Yanomami, Xetá, Aikewara, Akrãtikatejê, Arara, Kanamari, Tsuhum Djapá, Korubo, Karajá, Terena, Xerente, Bororo, Krahô, Guajajara, Canela, Fulniô, Urubu, Campa, Xakriabá, Tupinikim, Javaé, Akuntsu, Aparai, Apinajé, Enawewê-Nawê, Jamamadi, Juma, Kanoê, Makuxi, Oro Win, Potiguara, Surui Paiter, Tenharim, Uru-Eu-Wau-Wau, Wajãpi, Xicrin Kayapó, Avá-Canoeiro, Sateré-Mawé. Todas essas comunidades são referidas no relatório da CNV, tendo sido desrespeitadas em seus direitos básicos pelo Estado brasileiro durante a ditadura ou contando com sua omissão para tal. Cada grupo étnico viveu o período de uma certa forma e lida com as consequências disso também

de maneira singular, de modo que é impossível generalizar suas histórias. Infelizmente, neste espaço, não é possível olhar com a devida atenção para cada grupo étnico, o que só indica a necessidade de novas pesquisas sobre o tema.

O relatório dedica um pouco mais de atenção aos casos Xetá, Tapayuna, Avá-Canoeiro, Waimiri-Atroari, Sateré-Mawé, Cinta Larga e Aikewara. São casos de estupros; trabalhos forçados; cremação de indígenas ainda vivos; separação de famílias; transferências compulsórias para áreas habitadas por inimigos; casamentos forçados com povos inimigos; sequestro de crianças; contaminação proposital de doenças infecciosas; envenenamentos; esbulho de terras; confinamento; remoções forçadas; contatos com povos isolados sem as devidas precauções, levando a um grande número de mortos; assassinatos, perseguições e humilhações de toda ordem. Enfim, trata-se de um sem fim de crimes que a CNV, sem dúvida, não teria tempo e recursos suficientes para se aprofundar não fosse a descoberta do Relatório Figueiredo, em 2012.

A pesquisa de Marcelo Zelic, iniciada a partir do contato do líder marubo, acabou levando-o a encontrar uma cópia do Relatório Figueiredo, em meio ao arquivo morto do Museu do Índio, no Rio de Janeiro. O relatório é uma produção do Estado brasileiro sobre as violências promovidas pelo Serviço de Proteção ao Índio e que ficou desaparecido por 44 anos. A alegação oficial era de que o relatório havia sido destruído em um incêndio, não existindo cópias. Sua descoberta impactou os trabalhos da CNV, no tocante à questão indígena, e sua produção pelas mãos do estado ditatorial é significativa do projeto do governo em lidar com a população indígena e a floresta; projeto esse que, como já vimos, ecoa nas práticas atuais.

O Relatório Figueiredo é resultado do desejo de limpeza ética na administração pública, promovida pela linha dura do regime, representada pela posse de Costa e Silva, em 1967. O ministro do interior do governo, o general Albuquerque Lima, cuja nomeação indicava esse endurecimento, ordenou uma investigação sobre possíveis corrupções no SPI, dando prosseguimento a uma CPI do Índio, de 1963, que não havia chegado a grandes conclusões. Para tanto, ele designou que a comissão seria conduzida por servidores que não fizessem parte do SPI e chefiada pelo procurador do Estado Jáder de Figueiredo Correia, que não possuía nenhum conhecimento da causa indígena. Segundo Valente (2017), sua inexperiência na área fez com que ele se horrorizasse com a situação dos povos indígenas que já havia se tornado rotina no SPI. Figueiredo fez uma pesquisa extensa, visitando diversos postos, mas, conforme ele mesmo reconheceu à CPI decorrente de seu trabalho, não chegou a um terço do necessário. Seu relato dá

conta de verdadeiras caçadas aos indígenas, com uso de armas de guerra, como metralhadoras e dinamites atiradas de aviões, além de envenenamento de grupos inteiros, com a disseminação proposital da varíola. Seu trabalho final contou com 7 mil páginas e 30 tomos – a cópia encontrada por Zelic tinha 5 mil páginas e 29 tomos.

É preciso observar que Figueiredo sempre atuou em sintonia com o Ministério do Interior e o Serviço Nacional de Informações (SNI). Era apadrinhado político do ex-governador do Ceará Virgílio Távora, de quem fora secretário de Educação, sendo ambos apoiadores do regime. Portanto, Figueiredo não se rebelou contra a ditadura. Na verdade, a limpeza ética pretendida pela repressão não visava salvar a vida e a cultura indígenas, mas levar o SPI a cumprir sua função institucional com excelência, qual seja, integrar os povos indígenas ao instrumento de desenvolvimento nacional. Como pontua o procurador da República Álvaro Ricardo de Sousa Cruz, em seu livro *Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro*, o próprio Figueiredo, em depoimento à CPI, de 1968, afirmou que “acreditava que o ensino faria com que fosse possível o desaparecimento de qualquer distinção entre o ‘índio’ e o caboclo do interior do país” (2018, p. 47). Essa mentalidade está presente no próprio relatório, ainda conforme Cruz:

Quando se lê o Relatório Figueiredo, percebe-se claramente um discurso construído em bases positivistas, metódico e racionalista, que espelha o conceito/ideia de ‘civilização’. O discurso dos povos originários, em torno de uma coabitação com o seu habitat, fazendo com que o homem se adaptasse à natureza e não o inverso, nunca foi levado em conta nos trabalhos da Comissão [de Inquérito]. Para seus integrantes, era necessário que a natureza se amoldasse aos interesses econômicos do homem e não o contrário. Dessa forma, as alternativas, que o SPI dava aos povos originários, eram justamente a exploração da agricultura e da pecuária, todas elas atividades predatórias do ambiente. A dificuldade de adaptação do nativo, seja no século XVI ou na década de 1960, tinha origem similar (CRUZ, 2018, p. 49).

Ainda assim, a importância do Relatório Figueiredo e de sua descoberta logo no início dos trabalhos da CNV é inquestionável. Destaca-se, por exemplo, o massacre dos Cinta Larga, no Mato Grosso, exterminados a dinamites atiradas de aviões. Observemos um trecho que trata desse caso e de outros:

Mais recentemente os Cinta-largas, em Mato Grosso, teriam sido exterminados a dinamite atirada de avião, e a extrínica (sic) adicionada ao açúcar enquanto os mateiros os caçam a tiros de ‘pi-ri-pi-pi’ (metralhadora) e racham vivos, a facão, do pubis (sic) para a cabeça do sobrevivente!!! (...) A falta de assistência, porém, é a mais eficiente maneira de praticar o assassinato. A fome, a peste e os maus tratos, estão abatendo povos valentes e fortes. São miseráveis as condições dos Pacaás Novos, enquanto os

orgulhosos Xavante resumem-se a uma sombra do que foram até sua pacificação. (Relatório Figueiredo, p. 4917)

O texto de Figueiredo não se furta em apresentar verdadeiro espanto ao relatar estupros, assassinatos bárbaros e outras tantas violências a diversos grupos étnicos. A CNV, portanto, age em sequência às informações apresentadas pelo relatório, sendo neste sentido tributária a ele. No entanto, mais uma vez, me sinto compelido a reforçar que o Relatório Figueiredo é, sem dúvida, um arquivo da repressão. Entender isso é fundamental para a compreensão crítica dos mecanismos políticos muitas vezes referendados pela própria sociedade brasileira para lidar com os povos originários. O pensamento que sustenta essa prática genocida é o mesmo que conduziu os esforços de Figueiredo em relatar tantos episódios tenebrosos com o fim de “civilizar” o indígena, integrá-lo à produção nacional, modernizar a floresta. Em seu próprio texto, ele entende a tortura como um método eficaz nesse processo:

Tanto sofreram os índios na peia e no “tronco” que, embora Código Penal capitule como crime a prisão em cárcere privado, deve-se saudar a adoção desse (sic) delito como um inegável progresso no exercício da “proteção ao índio”. (Relatório Figueiredo, p. 4913)

Álvaro Cruz (2018) chama a atenção para a gravidade destas palavras, pois se trata, até então, do único documento produzido pelo Estado brasileiro que reconhece a prática de tortura por agentes públicos durante a ditadura civil-militar. Além disso, se escancara de vez que o argumento de proteção ao indígena significa antes uma salvaguarda para a violência física, o atropelamento cultural e o sequestro espiritual desses povos pelo Estado. Figueiredo certamente não objetivava expor o regime com seu relatório. Talvez nem mesmo entendesse, assim como o próprio governo, a gravidade política do que estava posto, pois não estavam preparados para a repercussão das denúncias, que acabou levando ao fechamento do SPI e a criação da FUNAI. Valente (2017), na verdade, aponta faltas graves do relatório, indicando que propositalmente Jäder Figueiredo não tenha se detido em certas questões a fim de preservar os militares:

Sua comissão, por exemplo, jamais interrogou qualquer pessoa sobre a transferência dos Xavante de Marãiwetsede, que havia ocorrido apenas um ano antes e provocado impressionante mortalidade. Também nada falou a respeito da catástrofe kararaô nem contestou as decisões do SPI de transferir os índios ikpeng e kayabi para dentro do Xingu. Em relação à chamada renda indígena, a comissão se preocupou com o controle e a venda do patrimônio,

mas jamais contestou o fato de que o dinheiro dos índios era revertido para um fundo sob o controle da União e não direto para as comunidades indígenas. O procurador tampouco contestou as decisões dos militares de abrir estradas e picadas na Amazônia sem antes fazer um completo e correto levantamento dos índios isolados, para prevenir as doenças e as mortes que vinham ocorrendo com frequência assustadora nas últimas décadas. (VALENTE, 2017, p. 37-38)

Com base no Relatório Figueiredo, importantes trabalhos no âmbito dos direitos humanos vieram à luz a fim de tipificar o massacre indígena como genocídio. Além do já citado Álvaro Cruz (2018), destaco também o livro *Genocídio Indígena no Brasil* (2018), do professor de Direito Flávio de Leão Bastos Pereira. Ambos os trabalhos fazem um resgate da criação da palavra genocídio, pelo jurista Raphael Lemkin a propósito da perseguição aos judeus durante a Segunda Guerra, e consideram ainda a dificuldade das cortes internacionais de tipificar diversos crimes como genocídio. Tal como foi concebido legalmente por Lemkin, o genocídio não diz respeito apenas à destruição em massa, ou seja matar fisicamente um grande número de pessoas. Trata-se de um crime que compreende ainda a destruição das bases essenciais da vida de um certo grupo, a fim de buscar seu extermínio, ou seja, estamos falando da cultura, das crenças, das formas de sociabilidade. Ele também é marcado por duas fases: a primeira é a destruição da forma de vida daquele grupo, e a segunda é a imposição do padrão do grupo opressor. Por fim, o genocídio exige uma coordenação prévia para que esta destruição ocorra, isto é, deve estar clara a intenção de executá-la (Cf. CRUZ, 2018; PEREIRA, 2018).

Todos esses elementos, como vimos até aqui, estão presentes no massacre indígena durante a ditadura. O Relatório Figueiredo, textualmente, explicita isso diversas vezes, condensando no seguinte trecho a intenção da prática continuada, que, no mínimo, contava com a omissão do governo: “O SPI degenerou a ponto de persegui-los até ao extermínio. Relembrem-se aqui os vários massacres, muitos dos quais denunciados com escândalo, sem, todavia, merecer maior interesse das autoridades” (Relatório Figueiredo, p. 4916).

Flávio de Leão Bastos Pereira (2018) aponta que uma das formas de perpetuação do genocídio é o negacionismo⁴⁶, funcionando como mais uma etapa desse crime, uma

⁴⁶ Pereira (2018) cita o especialista em genocídio Gregory Stanton para classificar o negacionismo: “é a etapa final que se segue ao cometimento de um genocídio. Está entre os indicadores mais seguros sobre a futura ocorrência de novos massacres genocidas. Os perpetradores do genocídio desenterram as covas, queimam os corpos, tentam encobrir as evidências e intimidar testemunhas. Eles negam que cometeram crimes e, muitas vezes, culpam as vítimas pelo que lhes ocorreu. Bloqueiam investigações sobre os crimes e continuam a governar até serem expulsos do poder pela força, quando fogem para o exílio. (...) A resposta ao negacionismo é a punição por um tribunal internacional ou por tribunais nacionais” (p. 44).

vez que, do ponto de vista criminal, negar o genocídio tem como objetivo ocultar as provas para evitar a punição dos responsáveis, além disso nega a cidadania e a emancipação de grupos vitimados. Como já apontado, os relatórios da CNV mostram que autoridades militares se recusaram a cooperar com as investigações, chegando ao ponto de negarem que suas instalações tenham sido utilizadas para praticar crimes durante a ditadura. E vimos também que a eleição de Bolsonaro nos parece uma evidência de que a própria sociedade brasileira vive uma negação da verdade sobre o período, relativizando inúmeras mortes. Álvaro Cruz (2018) nos lembra ainda que admitir que o Brasil praticou um genocídio esbarra em um outro ponto de resistência, que seria também admitir o preconceito que se reproduz há mais de quinhentos anos, que insiste em colocar o indígena como incapaz – segundo o Estatuto do Índio (lei nº 6001/73), o indígena deve ser considerado incapaz, exceto quando integrado à “sociedade” –, forçando-o a um processo civilizatório, que na verdade significa enquadrá-lo aos padrões da sociedade branca.

A destruição de documentos e registros é apenas uma das formas de se negar a história, talvez seu modo menos sofisticado, mas que tem sua eficiência. O material reunido pela CPI de 1963, que funcionou como base para os trabalhos da Comissão de Inquérito liderada por Jäder de Figueiredo, em 1967, foi parcialmente destruído por um incêndio no Ministério da Agricultura, assim que foram iniciados os trabalhos da nova comissão. O fogo consumiu sete andares do prédio, destruindo parte da documentação administrativa e outros documentos, como fotos, mapas, gravações e filmes. Quase 60 anos de atuação do SPI estavam armazenados naquele prédio, forçando a equipe de Figueiredo a realizar as viagens para captar *in loco* o que se passava no órgão. Figueiredo morreu em 1975, num acidente que não possui muitas explicações, atropelado por um veículo sem identificação, ao descer de um ônibus em Fortaleza. Como dissemos, o resultado de seu trabalho passou 44 anos desaparecido, após, alegadamente, ter sido destruído em um incêndio.

Didi-Huberman (2012), pensando a partir de Benjamin, observa que cada memória está sempre ameaçada pelo esquecimento. Lembrando os diversos obstáculos que se interpõem entre um livro e seu leitor, as tantas bibliotecas e obras que já foram queimadas ao longo da história, ele propõe que pensemos por instantes nas condições que tornaram possível o simples milagre de que um certo texto tenha chegado às nossas mãos.

É ao descobrir a memória do fogo em cada folha que não ardeu, onde temos a experiência – também descrita por Walter Benjamin, cujo texto mais querido, o que estava escrevendo quando se suicidou, sem dúvida foi queimado por alguns fascistas – de uma barbárie documentada em cada documento da cultura (2012, p. 211).

É nesse sentido que se estabelece uma aproximação entre o artista e o historiador, condensada na proposta benjaminiana de escovar a história a contrapelo. Trata-se de um movimento que se propõe apontar a tragédia que há na cultura, para não desconectá-la da sua história, e a cultura que há na tragédia, para não apartá-la de sua memória (Cf. DIDI-HUBERMAN, 2012). Apenas assim, seria possível ouvir os avisos de incêndio, a que se refere Benjamin em *Rua de mão única*. Trata-se de uma imagem que faz referência a uma espécie de premonição histórica das ameaças do progresso, apoiada em um pessimismo revolucionário que marca toda sua obra. O pessimismo benjaminiano não tem a ver com resignação ou alguma noção de conservadorismo, mas está a serviço da emancipação das classes oprimidas. Para ele, é preciso manter desconfiança em relação ao futuro e às forças que se formam a fim de impedir a reiteração das derrotas históricas. Os avisos de incêndio seriam os sinais desse retorno do desastre.

A cultura indígena, eminentemente oral, também teve que lidar com movimentos de destruição de suas narrativas, cantos e saberes medicinais. Nesse caso, ao invés de livros e bibliotecas incendiados, eram seus corpos e suas aldeias que ardiam. Diana Taylor (2013) faz uma distinção entre arquivo e repertório, ao entender que o primeiro está fundado na escrita, como resquício da colonização jesuítica, enquanto o segundo se dá nas performances do corpo, em que o efêmero e o não registro são incorporados, aspectos fundamentais para a cultura indígena, e um ritual como o quarup nos lembra dessa condição.

A noção de arquivo se coloca como fundamental nesta questão, e, antes de seguir, interessa pensar por que ela é tão acessada quando se trata dos documentos da ditadura. Antes de mais nada, é preciso considerar a natureza complexa – ou ardente – do arquivo. Ele acende verdades doloridas e, por isso, indesejáveis, ao mesmo tempo que omite ou mesmo mente. Na ânsia burocrática de guardar, catalogar, sistematizar ou na infinita capacidade de armazenamento da nuvem virtual sob a qual, hoje, enorme parte do mundo vive, o arquivo tem encontrado solo fértil para existir e proliferar. Ao mesmo tempo, sobre ele recai a censura e a destruição, inclusive, atualmente, na lógica dos algoritmos, que escondem o que quiserem de nós. Para seguir o diálogo com Didi-

Huberman (2012), o arquivo arde em seu contato com o real, daí as disputas em torno dele, em que sofre execrações moralizantes, dilaceramentos, rejeições e manipulações. É nesse sentido também que o impulso arquiviológico da ditadura – na fabricação de dossiês, na produção de relatórios minuciosos sobre suas próprias práticas e em toda a extensa documentação burocrática que conta com expertise organizacional do treinamento militar – fala de seu movimento oposto, da obstinação em destruir a memória documental.

Se o contato entre o arquivo e a realidade promove uma espécie de incêndio, não é possível então deixar de olhar para as cinzas. Jacques Derrida (2001) não nos deixa esquecer o caráter lacunar de todo arquivo, e o relatório Figueiredo é um grande exemplo disso. Não apenas faltam quase 2 mil páginas do material original, como há diversas ilegíveis. A própria estrutura do documento é caótica, sem uma ordenação própria, em que muitas vezes só é possível entrever rápidos flechas de uma imagem maior e inapreensível. A atuação de Figueiredo, o arquivologista do nosso exemplo, que se furtou em relatar certos episódios, indica os silêncios da memória, as interdições do arquivo ainda em sua origem. Tudo isso, como já vimos, atinge inevitavelmente o próprio relatório da Comissão Nacional da Verdade, sem contar suas próprias faltas e censuras, aquelas admitidas ou não. O mal de arquivo de que fala Derrida (2001) está nessa dança entre conservação e destruição.

Em contextos ardentes, os arquivos do mal nos exigem saber enxergar onde queima, a crepitação de uma crise não apaziguada, ali naquele lugar em que as cinzas ainda estão quentes. É nesse sentido que Eurídice Figueiredo (2017) diz que a literatura sobre a ditadura cumpre um papel que os arquivos documentais não dão conta de desempenhar. Tratam-se de atravessamentos mais vivos e sentidos, que só a literatura com seus meios específicos pode oferecer, em que as pessoas possam sentir de maneira única as chamas, reconhecer as cinzas que ainda não se apagaram. A literatura, no entanto, não é a vida, e, por mais que arda, em sua vibração de revolta contra o esquecimento e a paz⁴⁷, tem ela mesma uma série de interdições e lacunas. E está sujeita às leituras que fazemos dela, em tensão com as chamas. Inclusive este trabalho, sendo mais um arqui-

47 Penso a paz a partir do texto “Da paz”, de Marcelino Freire, cujo trecho destaco a seguir: “A paz é uma bosta. Não fede nem cheira. A paz parece brincadeira. A paz é coisa de criança. Tá uma coisa que eu não gosto: esperança. A paz é muito falsa. A paz é uma senhora. Que nunca olhou na minha cara. Sabe a madame? A paz não mora no meu tanque. A paz é muito branca. A paz é pálida. A paz precisa de sangue”. <https://www.geledes.org.br/da-paz-de-marcelino-freire-por-naruna-costa/>

escavações geológicas ou arqueológicas sobre suportes ou sob superfícies de peles, novas ou velhas” (DERRIDA, 2001. p. 35)⁴⁸.

inferno verde

Naqueles primeiros dias, a Operação Marajoara prendeu muitos moradores, enlouqueceu alguns de tanto bater neles, queimou casas e roças. Quem se negava a colaborar apanhava. Às vezes era colocado de cabeça para baixo dentro de tambores cheios d’água. Enfiado dentro de um daqueles *buracos do Vietnã*, com arame farpado por cima. Pendurado pelos testículos.

Azul-corvo, Adriana Lisboa

A Operação Marajoara foi a terceira etapa da investida do Exército brasileiro sobre a população do Araguaia, em 1973. O movimento guerrilheiro criado pelo PCdoB estava na região desde meados dos anos 60 e tinha como objetivo lutar contra a ditadura, instituindo uma democracia popular no Brasil, a exemplo de Cuba e China. Na operação, foram presos 203 camponeses suspeitos de apoiar os guerrilheiros. Muitos foram torturados e aprisionados nos chamados “buracos do Vietnã”, valas de três metros de comprimento por dois de profundidade, sem latrinas e sem telhado, e cobertas com grades de ferro (Cf. BRASIL, 2014). *Azul-corvo* (2010), de Adriana Lisboa, tem como protagonista a adolescente Vanja que busca encontrar seu pai biológico que mora nos Estados Unidos. Para tanto, conta com a ajuda de Fernando, um ex-militante que atuou na Guerrilha do Araguaia. A narrativa se movimenta entre a experiência traumática de Fernando e a percepção morna e distante de Vanja que sempre entendeu a ditadura como um conteúdo escolar, longe de sua realidade. O romance, portanto, quando aborda

48 Teorização e experiência estética andam juntas. Qualquer ensaio de Walter Benjamin nos mostra isso. O trabalho de Lukács sobre o ensaio nos explica o poder revolucionário da forma e de sua essência. Octávio Paz faz poesia quando teoriza. E Cortázar, sobretudo em seu *A volta ao dia em 80 mundos*, se vale de desenhos, cartas de tarô, fotografias e colagens para falar de Lezama Lima, melancolia, Mallarmé, do sentimento de não estar totalmente presente. De modo que falar de literatura pede de nós falar também de um modo literário, ou pelo menos fazer um movimento em direção a. Trata-se de um compromisso político. Não precisamos ser Benjamin nem Cortázar, basta saber que há certos caminhos possíveis de percorrer pela experiência estética. Além do mais, pertencemos a uma geração que nunca viveu tão de perto a conversão da arte e da pesquisa em vilãs sociais. Façamos as duas coisas então. Tirar a sensação de absoluta segurança do leitor de que, ao virar a página, por certo a seguinte lhe dará a continuação da frase é lançar-lhe aos olhos, ao corpo, a interdição do arquivo. Neste caso, a suspensão da argumentação – ou pelo menos a ilusão disso – é a argumentação em si. O resultado pode ser uma ausência de texto, quando na verdade prefiro pensar que é um texto que pode ser lido de outros modos. Este trabalho é ele mesmo um arquivo, resultado da leitura de tantos outros, tratando de um tema que arde em silêncio na sociedade brasileira. Derrida diz que o arquivo vive sempre sob a ameaça de destruição. Estamos em perigo, inclusive este trabalho e muitos outros, passados e futuros. É o que esta página representa ao fim e o que mais o leitor quiser. Para compô-la, sobrepos trechos dos seguintes textos: *Diante da dor dos outros*, de Susan Sontag; “A biblioteca de Babel”, de Jorge Luis Borges; Relatório Figueiredo; e uma página deste trabalho que havia sido excluída da versão final. Acredito que a escolha dos textos fale por si só.

o Araguaia o faz a partir desse homem urbano que recebeu treinamento na China para estar na região. No entanto, como vimos na epígrafe, os camponeses que moravam ali tampouco foram poupados da violência militar, e *Azul corvo* não esquece disso. Mas acaba deixando de lado o que viveram, naquele contexto, os povos indígenas, moradores originários daquela região.

O relatório da CNV documenta a experiência perturbadora dos Aikewara⁴⁹, que foram obrigados a servir de guias para os militares durante a Guerrilha do Araguaia, sendo mantidos prisioneiros em suas próprias terras. O apagamento em nossa ficção da história de povos como os Aikewara, que tiveram suas aldeias convertidas em verdadeiros campos de prisioneiros de guerra, não é caso isolado na literatura brasileira. Por isso, *Quarup* precisa ser debatido também a partir desse viés. Está posto que os personagens indígenas surgem na obra no período que antecedeu a ditadura. A crítica, em geral, os percebe em seu caráter alegórico, como símbolo do passado colonial. Nada disso, estando errado. No entanto, aqui pretendo pensar suas aparições também como avisos do incêndio do que estava por vir. E mesmo entendendo o crime de genocídio em seu sentido amplo, é preciso, por fim, pensar a vida indígena, seus corpos, e os modos de narrar suas dores.

Para dar início à interpretação da destruição dos corpos no romance de Callado, parto do filme *O fogo inextinguível* (1969), de Harun Farocki. O documentário de 21 minutos trata do uso do napalm na guerra do Vietnã, uma arma de guerra também usada pelo exército brasileiro na Guerrilha do Araguaia (Cf. BRASIL, 2014). O napalm, conhecido como fogo líquido, é uma combinação de ácidos misturada à gasolina que queima profundamente. Em contato com o corpo, o napalm adere muito rapidamente à pele e derrete a carne. Não é fácil apagá-lo, dada sua natureza líquida. Muitas vítimas, em desespero, ao tentarem extinguir as chamas, acabavam por espalhar o fogo, expandindo a área queimada. A única forma de extingui-lo é por sufocamento das chamas, o que causa dor insuportável.

No filme, Farocki aparece, logo em seu início, sentado a uma mesa, com uma papel em mãos, lendo o depoimento de um vietnamita cuja aldeia foi atacada pelos americanos com napalm. Ao terminar a leitura, ele olha para a câmera e, se dirigindo aos espectadores, diz:

49 Nos relatórios da CNV, consta um anexo de 52 páginas produzido pelos antropólogos Iara Ferraz e Orlando Calheiros juntos aos aikewara Tiapé Surui e Ywynuhu Surui, intitulado “O tempo da guerra – os Aikewara e a guerrilha do Araguaia”, em que se relata, por meio de testemunhos orais, as violências praticadas pelos militares contra este povo.

Como lhe poderemos mostrar napalm em ação? E como lhe poderemos mostrar as feridas de napalm? Se lhe mostrarmos queimaduras de napalm você fechará os olhos. Primeiro fechará os olhos por causa das imagens. Depois fechará os olhos por causa da recordação das imagens. Depois fechará os olhos perante os fatos. Depois fechará os olhos a todo o contexto. Se lhe mostrarmos uma pessoa com feridas de napalm feriremos os seus sentimentos. Se ferirmos os seus sentimentos, sentir-se-á como se tivéssemos feito uma experiência à sua custa. Só lhe poderemos dar uma leve impressão dos efeitos do napalm.

Em seguida, Farocki segura um cigarro aceso e apaga no próprio braço. Uma voz em *off*, acrescenta: “Um cigarro queima a 400°C. Napalm queima a 3000°C. Se os espectadores não quiserem ter nada a ver com os efeitos do napalm, então é importante determinar o que é que eles têm a ver com as razões do uso do napalm”. O documentário-performance nos coloca duas questões centrais. Uma diz respeito à exibição dos corpos. Farocki faz um filme sobre o uso do napalm na guerra do Vietnã sem mostrar uma imagem sequer de suas vítimas. Para tanto recorre à performance sobre o próprio corpo para ativar no espectador uma dimensão do poder destrutivo dessa arma de guerra. O que nos leva à pergunta inescapável de como falar sobre um corpo ferido. A outra questão trata da participação dos espectadores sobre o uso do napalm. Diante da recusa em ver, em compreender, em pensar os efeitos terríveis sobre o corpo humano, não é possível fugir da pergunta sobre até que ponto a sociedade compactua com este expediente.

A partir de *Quarup*, tentaremos refletir sobre essas questões. Detenhamo-nos na primeira, definindo nosso campo de análise. Mais do que pensar os modos de violência, nos interessa aqui discutir como a obra expõe o corpo indígena em sofrimento. A escolha por esse caminho busca atender a necessidade de não apenas entender a importância da presença de personagens indígenas na ficção brasileira contemporânea, suas histórias de luta e os massacres a que foram submetidos ao longo da história, mas sobretudo a maneira como esses personagens são apresentados ao vivenciarem uma situação de dor, de vulnerabilidade diante do outro.

É o caso de Aicá, um jovem indígena que possui uma doença incurável, chamada fogo selvagem, que lhe deixa coberto de feridas. Aicá aparece em dois momentos na narrativa. A princípio, ele é apresentado pela psicanalista Lídia a Nando, que havia chegado a pouco tempo ao Xingu com seu propósito de “pacificar”, alfabetizar e catequizar os indígenas. Nando, maravilhado com o modo com que eles lidam naturalmente com a nudez, aceitando o toque do outro, revelando, ao que lhe

parece, uma inocência celestial, está neste ponto convencido de que os indígenas vivem no paraíso, livres de pecados e sofrimentos. Nesse momento, Lídia – que já havia preparado a cena de Adão e Eva para receber Nando em seu primeiro dia no Xingu – lembra de Aicá, leva Nando até ele, mostra suas chagas, relata seu périplo por diversos hospitais, inclusive do Rio de Janeiro e de São Paulo. Horrorizado, Nando evoca Jó, os santos e as santas a beijar os leprosos; a própria Lídia fala de “calvário”. Aicá e seu sofrimento são lidos pelo viés cristão. E em sequência surgem as metáforas animalizadoras.

Por meio do discurso indireto livre, o narrador sonda os conflitos de Nando diante das feridas de Aicá: “Sofrimento, sim, dor, mas provavelmente sem noção de mais coisa nenhuma. Uma onça ferida para sempre, talvez, e para sempre a lambar a ferida. Mas sem saber. Imaginando que vai desaparecer um dia” (p. 162). O sofrimento de Aicá ganha representação a fim de levar Nando a mudar sua visão sobre o indígena. Em outras palavras, o personagem de Aicá não ganha dimensão por si mesmo. Não sabemos como ele entende sua doença, quais são seus conflitos. A tudo isso, o leitor tem acesso pelo olhar de Nando e Lídia. As metáforas animalizadoras funcionam para marcar um estágio inferior de humanidade desse homem. Não são a dor e o sofrimento que de tão terríveis o animalizam, fazendo-lhe, por exemplo, urrar de dor, como se costuma usar em casos como esse. Para Nando, parece faltar a Aicá justamente a inteireza humana para viver essa chaga, como se ele estivesse aquém do próprio sofrimento, nunca apreendendo-o de fato. Segue o diálogo:

- Deus me livre de achar que Aicá não sofre, mas sofrerá como um de nós? Com a mesma sensibilidade? E com o mesmo horror da chaga em si e da chaga vista pelos outros?
- Não sei o que possa ser a mesma sensibilidade – disse Lídia dando de ombros. – Aicá, por exemplo, nunca pôde se casar.
- Não deixam ele se casar?
- Não sei se não deixam ou se são as mulheres que não o aceitam, mas Aicá sabe que a doença não só faz ele sofrer tormentos de dor, coceira, descamação e feiura como o torna diferente. Um pária. (p. 162)

De novo, Aicá cumpre uma função na narrativa de ampliar a visão de mundo de Nando, afinal, como se sabe, neste aspecto, trata-se de um romance de formação. Aicá não existe por ele mesmo, mas a partir do outro. E quando Nando finalmente parece entender que Aicá é gente, e não um anjo livre das dores do mundo, ainda revela dificuldade em deixar de vê-lo como um bicho: “Afastava qualquer consolo de tapeação

que se pudesse derivar da ideia de que Aicá sofria como um cão ou um gato. Sofria um sofrimento de gente, complicado com o social” (idem).

A segunda aparição de Aicá se dá no capítulo seguinte, após Nando regressar de Pernambuco, agora já sem a batina, com a decisão de trabalhar junto a Fontoura. Aicá está em sua rede, ardendo em febre, quando Nando entra na maloca com o coração quente contrastando com a noite fria. Aicá havia acabado de voltar de um período de tratamento no Instituto Oswaldo Cruz e tinha a doença controlada. O narrador diz que as cascas de ferida pareciam mostrar que ele sarava e, ao contrário de Nando, sua pele aparentava não arder, apesar da febre. Mais uma vez vem a Nando, “histórias de santos, de leprosos, de unguentos” (p. 253). Ele põe a mão na testa de Aicá, sente “a pele grossa como a de um lagarto” (idem) e, buscando proteger-lhe do frio da febre, tira a blusa, se deita junto a ele, abraçando-o, peito nu contra peito nu, seus lábios contra o pescoço de Aicá, sentindo bater seu coração e o do outro. É quando o jovem rompe a imobilidade do momento: “Finalmente Aicá sorriu vago e se desvencilhou de Nando, sentando-se na rede, tiritante. Nando se levantou, apanhou a camisa e saiu ligeiro como um ladrão” (p. 254).

Nando, mais uma vez, age para si, atendendo necessidades próprias, sem, no entanto, revelar total consciência disso, se valendo da doença do outro para buscar o conforto que seu coração ardente discrepante com a noite fria carecia. O gesto de recusa de Aicá mostra agência do personagem, que, mesmo debilitado, não se deixa ser usado. Callado, através de seu narrador, denuncia o gesto de Nando, que escapa da rede de Aicá, como se estivesse roubando algo. As metáforas animalizadoras partem do personagem e quem as expõe é o narrador, que conduz o leitor à mente de Nando, não poupando ninguém do que ali encontra. Vale pontuar que para os povos indígenas a profunda integração com a natureza é intrínseca a sua cultura. Kopenawa explica, a partir da cosmovisão yanomami, que os animais são seus antepassados, não estabelecendo, portanto, distinção com os humanos. Os bichos e as plantas são habitantes da floresta tanto quanto eles. Para os indígenas, isso significa dizer que todos os seres têm o mesmo direito à vida, e a relação entre eles é condição garantidora de harmonia da floresta.

Assim sendo, as metáforas animalizadoras que Nando utiliza para compreender Aicá não representam a visão de mundo tal como é vivida pelos povos indígenas. Na verdade, se revela aqui o olhar ocidental, dito “civilizado”, de hierarquização superior dos seres humanos frente às demais formas de vida. Ao entender que os outros seres

vivos são inferiores aos humanos, o que significa em última instância que podem ser explorados e destruídos, é que Nando os aproxima de Aicá. Em outras palavras, a comparação não existe para conferir dignidade aos animais, nem ao jovem indígena, pelo contrário, cumpre o efeito final de coisificá-lo. Nando parece não possuir total consciência do processo de desumanização que perpetua com seu discurso, e assim seu olhar ingênuo e por isso perigoso é mostrado com ironia. Em geral, há sempre um personagem, seja Fontoura ou Lídia, para contrastar essa visão.

A bem da verdade, as metáforas animalizadoras por vezes também são atribuídas a personagens não indígenas, como é o caso de Ramiro, na passagem em que este vai ao rio, nu, com máquina fotográfica na mão, enquanto os indígenas também se banham. O narrador diz que ele “parecia o próprio desalento brotando como um cogumelo na era paleolítica” (p. 178) e, sem coragem de entrar na água, ficou na margem “cismarento como uma cegonha” (idem). Ramiro é um personagem ridículo, mesquinho, de ideias despropositadas, frequentemente conservadoras, e a aproximação que o narrador lhe confere ao mundo natural serve para evidenciar justamente seu caráter risível. O resultado, portanto, não é a de uma leitura edificante sobre ele, funcionando, antes, como um elemento que o apequena enquanto ser humano digno de respeito. E, é preciso que se diga, se há episódios como este em que os personagens não indígenas são sujeitos a comparações com plantas e animais, tratam-se de casos pontuais, enquanto para os personagens indígenas é quase uma regra.

Ainda na beira do rio, enquanto vê os demais se banhando em liberdade, Ramiro inicia uma reflexão sobre as genitálias dos indígenas.

A verdade, porém, é que Paulo Prado, sem dúvida baseado na autoridade de Varnhagen e de Gabriel Soares de Souza, disse que as índias em seus amores davam preferência aos europeus “por considerações priápicas”. Tanto assim que os índios chegavam a amarrar o pelo de um bicho peçonhento ao membro viril, para fazê-lo inchar e depois encruar. Reparem que em comparação conosco, que somos aqui os “europeus”, os índios ganham ou na melhor das hipóteses empatam. E têm os membros muito naturais. Acho muita duvidosa a interferência de bichos peçonhentos. Você sabe de algum costume que tenham para assim se avantajarem aos brancos, Fontoura?

A nudez dos indígenas é tema desde Pero Vaz de Caminha. E, por isso, a este ponto, estamos cientes de que a ausência de vestimentas ocidentais sempre foi lida como evidência de brutalidade. Aqui, no entanto, interessa pensar a exposição dos corpos. Já que se trata de uma comparação, mais uma vez ridícula e risível, vale marcar que o corpo indígena resulta mais exposto do que o dos “europeus”, sobre ele recai mais

considerações, e a interferência da natureza surge como um indício de barbaridade. Sem contar o pressuposto da inveja do colonizado sobre o europeu, que já discutimos anteriormente. É evidente que Callado está consciente do absurdo dito por Ramiro, e o permite dizer a fim de ridicularizá-lo, atacando o preconceito pela via do deboche. Ainda assim, no final das contas, trata-se mais uma vez da exposição violenta do corpo do outro. Não podemos deixar de observar, em oposição a isso, a forma carinhosa que Lídia se refere ao pênis de Nando, ajudando-o a lidar com a ejaculação precoce: “Lídia se curvou para o membro de Nando, examinou-o, beijou-o depois com um beijo estalado. – Lindo. – disse Lídia – Você nunca fez fimose mas não precisa. Tudo lindo” (p. 166). Nando é ele também ridicularizado em alguns momentos, em sua ingenuidade, em sua visão limitada. Mas nesse ponto é poupado. Seu corpo pode até ser exposto, como nesse trecho, porém de forma empática.

Para pensar essa questão, resgato o trabalho *Uma poética do genocídio* (1998), de Antônio Paulo Graça, que se propõe a investigar romances nacionais que têm indígenas como protagonistas, a partir do que ele chama de poética do genocídio. São construções e marcas textuais recorrentes na abordagem dos personagens indígenas que indicam o preconceito e o racismo arraigado na sociedade brasileira, como as metáforas animalizadoras das quais estamos tratando. Ele pondera que séculos de extermínio de nações, povos e culturas estão de algum modo arraigados no imaginário nacional. Quer dizer, há algo de significativo poder que autoriza a sociedade brasileira a tolerar ou a recorrer a práticas genocidas desde sua fundação até hoje. Em geral, a literatura comprometida – ou literatura engajada, para usar o termo de Sartre – apresenta personagens que representam os agentes do genocídio, ou, pelo menos, deixam suas motivações às claras, indicando que há aqueles que têm consciência dos atos bárbaros que praticam e não os consideram crime. Em *Quarup*, esse papel cabe aos torturadores e aos fazendeiros. No entanto, como já vimos, eles não estão em contato com os personagens indígenas na obra, cabendo a intelectuais, políticos e servidores do SPI o discurso de violência, o que resulta em personagens complexos que ora se aproximam, ora se afastam desse discurso.

Entretanto, o que interessa, pontua Graça (1998), não são esses personagens, que muitas vezes exercem um papel denunciador, mostrando a consciência política do escritor. São nos desvãos menos suspeitos que se esconde o inconsciente genocida. Trata-se de um campo minado em que o escritor, sem se dar conta, se coloca, revelando seus preconceitos, vivos e alimentados socialmente, apesar de suas intenções generosas,

em geral a favor das lutas indígenas e da autonomia e liberdade desses povos. “A poética do genocídio, por isso mesmo, não pertence a um único escritor, não é particular e subjetiva, ao contrário, se vem desenvolvendo desde Alencar” (GRAÇA, 1998, p. 26).

Com isso, é preciso que fique claro, não pretendo jogar Antonio Callado e sua obra na fogueira do cancelamento. Como já pontuei algumas vezes ao longo deste trabalho, Callado desempenha um papel de enorme importância na abordagem literária da ditadura e – nunca é suficiente repetir – até hoje continua sendo um dos poucos autores a escrever sobre a relação entre os povos originários e o regime militar, mostrando profunda consciência sobre o que estava em jogo aí. Este trabalho tem origem justamente por compreender que este aspecto ainda não está suficientemente debatido em nosso meio, e a obra de Callado ilumina a discussão.

No caso de *Quarup*, especificamente, há um elemento interessante, pois a evolução de Nando, enquanto personagem, se dá a partir da desconstrução de uma visão conservadora, notadamente cristã. Isso está, na verdade, mais presente na obra que qualquer outra coisa, mostrando a clareza de Callado sobre a gravidade do atraso intelectual em relação aos modos de vida dos povos indígenas. Olhar, portanto, para a obra de Callado em busca dos vestígios de uma poética do genocídio, como se refere Graça (1998), é assumir que não estamos em busca de um herói, ser imaculado, que conseguiu manter seu imaginário ileso a nossa história de violências. Significa assumir a literatura como uma manifestação cultural, desaturizada, lacunar, viva no tempo, submetida às flutuações estético-políticas. Daí Benjamin (2013) dizer que a verdade não aparece no desvelo, mas no incêndio do véu, um incêndio da obra, onde a forma alcança seu grau maior de luz.

Nenhuma passagem de *Quarup*, portanto, é mais reveladora dessa poética do que aquela que dá conta do encontro dos cren-acárore com a expedição. Conforme Luiza Aparecida dos Santos (2009), considerando as mortes por sarampo entre os membros daquela comunidade, “a situação não é tratada como um comportamento trágico, e sim, como uma forma grotesca da morte” (SANTOS, 2009, p. 291). A descrição absolutamente livre de empatia não cabe apenas a personagens como Lauro e Ramiro, mas o próprio narrador é aquele que apresenta as imagens mais cruéis das mortes daquelas pessoas, como mostram os trechos a seguir:

Lanterna elétrica na mão Ramiro passava os cren-acárore em revista, procurando e procurando entre *as mulheres horrendas e chupadas pela*

moléstia, em cada peito de osso dois canudos de pelanca terminados em bico de seio. (p. 331)

Um cren meio morto, de olho revirado, ia se *afastando de quatro* para o mato mais perto mas não teve tempo de chegar, se aliviou assim mesmo, joelhos e mãos no chão, *e ali ficou de rabo pingando*, olhando Ramiro e Olavo que se afastavam carregando os rifles. (p. 335)

De vez em quando um cren-acárore se atrasava para se acocorar no mato em mais uma sessão de diarreia. E às vezes não reaparecia, *como se finalmente tivesse conseguido cagar-se a si próprio*. Ninguém ia ao mato saber o que tinha acontecido, nem mesmo a família do desaparecido. Nem mesmo Fontoura que marchava sem olhar para lado nenhum, sonâmbulo, meio febril de novo. Alguns índios ficaram no caminho literalmente, agarrados a uma árvore, sem força para caminhar, olhando a Expedição que andando *se despregava deles como um cavalo de sua bosta*. (...) Os vinte, vinte e poucos cren-acárore que sobraram foram tocando para frente *como engenhocas de transformar disenteria os estoques de comida* da Expedição. A um Lauro magro e fero que se queixava de gigolotagem dos cren respondeu Fontoura que eram batedores à altura da Cloaca Central de que se aproximavam todos: os cren acorriam com sincera pressa à Latrina. (p. 338-339, destaques meus)

Como já foi apontado no capítulo “Terra”, a passagem é reveladora dos diversos casos de contaminação que grupos isolados viviam, propositais ou não. Mais uma vez, trata-se de uma denúncia, e o momento é usado para se debater entre os expedicionários os métodos de Rondon, de poupar a vida indígena acima de tudo. O grupo, ainda que em conflito, entende que, mesmo reféns, não podem e não devem atirar nos cren-acárore, passando a alimentá-los. Jaime Ginzburg (2013), quando pensa a representação da violência na literatura brasileira, entende que há uma conexão entre agressão corporal e autoritarismo institucional. E, afinal, como já vimos até aqui, essas mortes brutais de uma forma ou de outra estão relacionadas ao Estado brasileiro, tendo, durante a ditadura, uma abundância considerável de casos nesse sentido. Ainda assim, Ginzburg (2013) aponta que alguns elementos são fundamentais na análise de uma narrativa da violência, como, por exemplo se há questionamento dentro da narrativa sobre o horror vivido, apresentando uma contraposição à naturalização da violência; ou se há empatia expressa na escolha vocabular de um narrador em terceira pessoa; ou se as vítimas podem dividir seus relatos; ou ainda se os agentes da agressão são identificados.

As respostas para todas essas questões são negativas neste caso. Não sabemos como os cren-acárore foram infectados; o narrador parece desprezar-lhes mais que todos; ninguém pensa em salvá-los ou aliviar suas dores, nem mesmo Fontoura. Logo em seguida, o narrador indica que, com a ausência de comida, os expedicionários estão cada vez mais parecidos com os cren-acárore. No entanto, ainda assim, recebem descrições mais dignas. Lauro está “magro e fero”; Fontoura, que está à beira da morte, anda apenas “sonâmbulo, meio febril de novo”. E Francisca, aqui, aos olhos de Nando,

é verdade, está completamente descolada da realidade, alçada aos céus: “Nando olhava Francisca que ia e vinha entre as barbudas sombras dos caraíbas ou entre os índios esqueléticos e evocava imagens de santas levadas em procissões pelos pestilentos de outras eras” (p. 340).

Há pelo menos um episódio, ainda que breve, em que o sofrimento dos camponeses segue um modelo similar ao tratamento dado aos indígenas. Quando Nando volta a Pernambuco descobre que há um surto de varíola no Engenho Nossa Senhora Auxiliadora. Segue o trecho do diálogo que mantém com padre Gonçalo:

Nando, ao lado de Gonçalo, olhou com um arrepio de horror os oito filhos de Totonho Viegas, embotados de bexigas, barrigudos, sinistros, inchados de um mal vindo de fora mas que agora lhes corrompia a natureza.

– O que é que vai acontecer com eles? – disse Nando.

– O melhor provavelmente seria a morte – respondeu padre Gonçalo. – Se sobreviverem vão ficar desfigurados. (p. 386)

Nando se mostra horrorizado diante das marcas no corpo dos oito filhos de um camponês. À semelhança do que ocorre com os cren-acárore, aqui eles, mais uma vez, estão diluídos no grupo, excluídos de singularidade. O horror também estava vivo nos olhos de Nando quando encontrou os indígenas adoecidos na floresta, mas isso não gerou nenhum sentimento a mais no ex-padre, a não ser certa piedade misturada ao desejo de se afastar. Na passagem em destaque, é mesmo incrível a naturalidade com que padre Gonçalo afirma que a morte seria o melhor para essas pessoas, enquanto Nando recebe a ideia em silêncio, sem mostrar surpresas ou desconfortos. Já o narrador se ausenta para voltar apenas páginas depois com a seguinte descrição do quadro geral:

Em todo o Auxiliadora que mais uma vez Gonçalo percorreu em companhia de Nando havia um cheiro adocicado de cana e *de gente que apodrece ao sol*. Nando se via diante de uma experiência de hecatombe que fizessem a título de escarmento os países que temem o lento fim do mundo depois de uma guerra apocalíptica. Sentada sobre sua colina como uma sinhá irada que tivesse mandado envenenar os campos e as senzalas, a casa de moradia dos Barreto fechada, trancada, carrancuda. Cá embaixo, das palhoças, saíam os camponeses estrangulados pelo lock-out, *pálidos, magros, com apenas de humano um vago ar idiota* de comunidade exausta de trabalho que de repente descobre que pode morrer de inércia e que de qualquer forma tal espécie de morte é um meio de enganar o patrão. Os grandes tinham um *ar obscuro e torvo de mortos que se recusassem a ficar debaixo da terra* e diante de uma meninazinha de imensos olhos na *cara escaveirada* e com o ventre arredondado de hidropisia Nando teve a impressão de que estava *grávida de um monstro ainda menor e mais lamentável*. (...) Nando já avistara com o horror que sentira da primeira vez os meninos empestados, *com seus calombos e suas úlceras*. Dois deles faziam bolinhos de terra molhada e *não havia compaixão* por aquela inocência que afastasse a ideia de que

preparavam algum abominável *quitute de varíola* para distribuir ao mundo inteiro. (p. 388, destaques meus)

A passagem, em parte, revela o que tenho pontuado até aqui: a representação da consciência social e política de Callado sobre a realidade de exploração, de raiz colonial e escravocrata, dos camponeses no sertão nordestino. No entanto, mesmo adotando uma linguagem mais branda em comparação à descrição do sofrimento dos cren-acárore, há ainda a presença do tom desumanizador, aproximando essas pessoas a monstros, cadáveres apodrecidos, e cuja dor – na visão de Nando – está interdita de gerar compaixão no outro. Além do mais, a exemplo dos indígenas, os camponeses infectados por varíola apenas sofrem fisicamente; o leitor não possui o mínimo acesso ao que pensam, ou sentem. Não sabemos se preferem morrer ou se estão dispostos a viver mesmo com as sequelas da doença, restando ao leitor se contentar com a perspectiva dos brancos.

Como já vimos, o corpo de Nando é, de modo geral, preservado de descrições desumanizadoras. No começo do romance, quando fica doente, sendo cuidado por Winifred, o leitor sabe que a fragilidade do personagem é decorrente do aspecto psicológico, devido a seu medo de ir ao Xingu e lidar com a nudez das mulheres. O corpo sucumbe, mas graças à complexidade psicológica do personagem, que ganha mais destaque que seu físico nesta situação. Há, no entanto, pelo menos dois momentos na narrativa em que o corpo de Nando ganha centralidade quando em sofrimento. O primeiro deles é ao ser torturado pelo agente chamado de eletricista, e o segundo é ao ser espancado por agentes da repressão no litoral durante o jantar em homenagem a Levindo. Os dois episódios têm elementos semelhantes, por isso nos deteremos apenas no primeiro, posto que é suficientemente representativo do modo com que o corpo do personagem é apresentado na obra, a fim de não recairmos em repetições.

De repente a dor como de imensa agulha finíssima que o dilacerasse todo da ponta do dedo ao centro do cérebro. Nando só conseguiu sufocar pela metade. (...) Ainda com um tremor no braço direito Nando foi entrando com o tenente pelas sombras do fundo da sala. Lá se abriram as portas pesadas de uma câmara frigorífica. Nando foi empurrado para dentro enquanto as portas se fechavam às suas costas. Dentro da câmara frigorífica iluminada Nando só viu a princípio carcaças de boi pendentes de ganchos e aquele grande frio, não de todo desagradável durante alguns segundos, insidioso e ativo logo a seguir, entrando pelas juntas do corpo como um líquido, dos artelhos às vértebras do pescoço. Primeiro Nando só viu o seu pavor, só sentiu o seu frio de bicho colocado vivo numa geladeira. Depois viu a um canto contra a parede uma figura humana vibrando em si mesma de tanto tiritar, cara roxa e lábios negros, olhos arregalados. O homem marchou em sua direção e Nando

em puro instinto de defesa, punhos fechados, mas o outro abriu os braços à medida que se precipitava para ele. Antes mesmo de reconhecer Bonifácio Torgo, Nando compreendeu o gesto. Bonifácio buscava seu calor. Não o calor de Nando, de um amigo, mas apenas o calor de outra pessoa, de outro animal. Nando abriu os braços, estreitou contra o peito o corpo gelado. Assim ficaram um instante, até que Nando tremeu convulsivamente, do frio da câmara, do frio de Bonifácio que ainda vestia sua roupa da Marcha, os pés enregelados nas sandálias japonesas, as duas canetas esferográficas no bolso da camisa queimando o peito de Nando como fusos de gelo. Nando relanceou os olhos em torno em busca não sabia bem de quê, de algum calor em alguma coisa e num relâmpago de delírio quase se desvencilhou do outro para ver se estreitava Aicá ou o Torgo. Os dois abraçados se encaminharam para a carcaça mais próxima e se meteram entre as costelas geladas do boi esfolado. Ficaram assim engalinhados um no outro feito gêmeos num ventre. (p. 427-428)

Identifica-se de imediato a diferença de tom do narrador frente ao sofrimento do protagonista. Primeiro de tudo, o corpo ganha aqui materialidade e, escapando de adjetivações, é descrito pelo que é, e não pelo que parece ser, daí a referência a dedos, cérebro, braço, juntas, artelhos, vértebras, lábios, olhos, pés, peito. A sobriedade da descrição dá gravidade à cena e não deixa o leitor esquecer que, afinal de contas, se trata de um ser humano vivendo uma situação de extrema crueldade e dor física. Por isso também acompanhamos as sensações de Nando, que sente frio e pavor, chegando ao ponto do delírio, em que reencontra Aicá nos braços de Torgo. Há ainda este encontro com o outro. Nessa situação horripilante, em que calor e frio são uma coisa só, Nando partilha o momento com um companheiro de luta, aninhando-se num abraço que, mais que calor, lhe dá afeto. Só a partir disso, estando evidentes suas marcas de humanidade, é que o sofrimento causado pelos agentes da repressão finalmente lhe arremessa à condição de animal, fundindo-se a um boi esfolado, mas que ainda assim lhe serve de ventre. Observe-se aqui, mais uma vez, que é a dor desumana que lhe conduz à animalidade. Muito diferente dos cren-acárore que nem a isso tiveram direito, sendo comparados a bosta presa na pata de um cavalo.

Jaime Ginzburg (2012) quando pensa a representação da tortura na literatura identifica a presença de um de seus aspectos mais contumazes, qual seja, a cisão entre corpo e mente. Márcio Seligman-Silva (2008), pelo viés da psicanálise freudiana, olha para o sobrevivente de uma “catástrofe histórica”, como a *shoah*, e pensa “a circulação das imagens do campo de concentração que se inscreveram como uma queimadura na memória do sobrevivente” (p. 66). A mente, a memória, o trauma, são todos aspectos ausentes do sofrimento indígena em *Quarup*, ponto que não se repete, aliás, é preciso que se diga, em outras obras do autor, como *A expedição Montaigne* e *Concerto*

Carioca. O livro *Brasil: nunca mais* estabelece o vínculo entre a tortura e nossa herança colonial, apontando como essa continuidade vibra nas forças repressivas do país durante a ditadura. É por isso mesmo que a criação da Comissão Indígena da Verdade é uma das principais demandas apresentadas pela CNV no que concerne especificamente ao genocídio indígena. A justiça é um imperativo, e ela não poderia vir a termo sem o relato do trauma, que, conforme Seligman-Silva (2008), tem o sentido primário do desejo de renascer.

Não é possível encerrar esta análise dos corpos em sofrimento em *Quarup* sem olhar mais uma vez para a morte de Fontoura, aqui, agora, a partir de sua dinâmica com o movimento maior do romance, estabelecido pelo próprio rito fúnebre que dá título à obra. Fontoura, além do mais, acaba representando um ponto de interseção entre os povos xinguanos e a sociedade não indígena, e, como já dissemos em outro momento, parece reservar em seu corpo todas as imensas contradições disso. Sua morte, no centro geográfico, ouvindo o coração do país pulsar no “maior panelão de saúva do Brasil” (p. 347), é apresentada pelo narrador por meio da elipse quase total de seu corpo, reforçando o caráter alegórico da passagem.

O efeito é a exposição de um outro corpo, maior, sobre o qual se caminha e que se pode ouvir o coração, que amarra a cara à medida que a expedição avança por ele. *Quarup*, afinal de contas, é uma obra em busca de uma identidade nacional, livre de noções puras e ideais de país. O romance problematiza, interroga, ironiza os discursos da nação sobre si mesma e suas práticas, ainda que o faça, sobretudo no final, com certa dose de esperança. Ao pensar a obra de Callado, Schwarz (1978) entende que é o interior do país, distante das fronteiras e do oceano, tradicionalmente associado como porta de entrada para o estrangeiro, que representa o passado pré-colonial como símbolo da nação autêntica, enquanto em *Triste fim de Policarpo Quaresma*, de Lima Barreto, por exemplo, isso se dá pela ideia do protagonista em adotar o tupi como língua oficial.

Policarpo Quaresma nos mostra, sem ter consciência disso, é claro, que a ideia de nação também é construída pelos discursos ditos esclarecidos e civilizados, dos quais a literatura faz parte. Quaresma paga com a própria vida para nos mostrar que o discurso sobre a pátria é um mito, esta palavra que em nossos dias ganhou acepção tenebrosa, expondo o falseamento da coisa. Um mito que nega a colonização e o problema estrutural da escravidão.

Quando Policarpo se recolhe em uma cidade interiorana e tenta iniciar uma revolução social através da agricultura familiar, seu objetivo de acabar com a fome no

Brasil por meio do plantio doméstico é frustrado pelas formigas que devoram a pequena plantação. Aqui, como no romance de Callado, as formigas funcionam como metáforas de morte e deterioração nacional. Nesse sentido, soma-se também *Macunaíma*, de Mario de Andrade, cujo herói sentencia: “Pouca saúde e muita saúva, os males do Brasil são” (2008, p. 51).

No coração do país habita um imenso formigueiro e nele sucumbe o personagem que melhor encarna a participação ativa da sociedade não indígena na luta pela sobrevivência dos povos originários e a defesa de seus direitos, mesmo que, como já apontamos em outro momento, ele mesmo não seja um personagem livre de contradições. No momento de sua morte, o narrador diz: “Francisca esfregou a cara e o pescoço de Fontoura negros de saúvas, passou a mão no próprio rosto, arrastou Fontoura para fora do formigueiro que agora fervia como um fogo negro-fulvo de cabeças e ferrões” (p. 350). A vida do fogo, feita de faíscas e sacudidas, lembra a vida do formigueiro (Cf. CHEVALIER, 1986). Quando Nando desperta, vê Francisca e Fontoura contra um tronco de árvore. Ele, caído entre as pernas dela, parecia que havia acabado de nascer, banhado de todos os líquidos de um nascimento, mas estava morto.

As formigas do centro do país⁵⁰ que devoram Fontoura também são fogo, nelas estão a capacidade regenerativa, intrínseca a seu poder de destruição, e aqui mais uma vez retomamos a ideia de morte do rito xinguano que o romance traz para si, uma morte impregnada de vida, que se confunde com o nascimento, uma simbiose entre princípio e fim. O quarup, depois de exposto ao sol, este fogo cósmico que tudo regenera e purifica, comunica que o mundo está, por fim, repovoado. Neste rito de morte e renascimento, o tronco de madeira, após passar pela purificação por fogo, que simboliza luz e verdade, se associa a seu principal antagonista, a água. Para marcar o retorno à vida, o quarup é lançado aos rios, de onde vêm os peixes que alimentam a aldeia e seus convidados. Se os exemplos apresentados anteriormente expõem a degradação da cultura indígena na obra, é preciso considerar que é na celebração do quarup, enquanto rito de morte e renascimento, que o romance encontra seu coração.

Uranaco, Getúlio Vargas, Fontoura, Levindo, Nando funcionam como símbolos de um país diante da morte. Em última instância essa ferida mortal vai encontrar

50 Em *O esqueleto na lagoa verde*, Callado conta que o escritor francês Paul Gaffarel escreveu sobre uma ilha chamada Brasil e que no centro de suas cidades havia uma luz que nunca se extinguía. Segue o trecho: “Paul Gaffarel diz que a ilha Bracil, Berzil ou Brasil, situada no meio do Atlântico, figura no portulano mediceano de 1351 e nas cartas de Picignano, de 1367. Quanto ao facho do Sr. Wilkins, haveria no centro de uma ou mais cidades abandonadas do Brasil uma luz que jamais se extinguía, possivelmente um estranho cristal”

complexidade e representação maior em meio a floresta, indicando possibilidade de re-existir. Eduardo Viveiros de Castro (2017) nos lembra que a terra é o corpo indígena, e os indígenas, por sua vez, fazem parte do corpo da terra. No romance, este corpo enorme sangra pelo peito, aquilo que parece fim guarda a potência dos recomeços. A relação entre terra e corpo é crucial e, portanto, “a separação entre comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas”. Ao fim, a investigação sobre a nação em *Quarup* se dá a partir dos controles do Estado sobre os indígenas, os camponeses, os torturados políticos – que hoje encontram eco em diversas populações vítimas da tortura do Estado –, ou seja, trata-se de uma reflexão a partir das chagas históricas do país.

Quando Adorno afirma que “escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro” (p. 18, 1993), ele diz que a literatura, com todos os seus meios, não pode promover uma contemplação anódina do mundo; é preciso incendiar o véu, e não apenas removê-lo, para mais uma vez lembrar Benjamin. Callado está interessado no fogo, no formigueiro em ebulição, no coração do país. Trata-se, é verdade, de uma aposta no futuro, de que depois venha a vida, em correnteza. Sabemos o rumo que o país tomou em sequência da publicação de *Quarup*. Sabemos o tom de profunda desilusão que a própria obra de Antonio Callado assumiu com o tempo. De todo modo, a meu ver, a aposta na vida que há em cada morte, morte das coisas, dos sistemas, das pessoas, das formas de pensar e modos de viver, é um gesto de coragem, um movimento ético de recordar a história, de não perder de vista o passado, entender a violência ainda viva, e falar sobre. A morte como duplo da vida, afinal, não é interrupção, mas continuidade; e pensar essa dinâmica é um modo de compreendê-las mutuamente, em sua relação com o movimento cíclico do tempo e da ética ancestral (Cf. SIMAS; RUFINO, 2020). Além do mais, como não se trata de um amor pela destruição passada, o romance faz uma aposta no futuro, a regeneração das chamas, e expõe a história, a fim de revolucioná-la, o calor da iluminação. *Quarup*, portanto, ajuda a contar uma história do fogo.

Um país com uma longa história de violência que assume para si uma narrativa de paz tem o coração em chamas. Essa imagem, do formigueiro no peito da nação, foi vista pela crítica como símbolo de destruição e desesperança. Já falei aqui sobre seu poder complementar, de regeneração, mas, ainda tendo em mente o poder destrutivo do fogo, parece ter escapado a seguinte pergunta: de que destruição estamos tratando? Um

corpo-nação fervilha em fúria sobre os projetos de paz. Quem tem direito ao ódio, à revolta, à violência? O que as chamas da terra querem devorar nessa brasa incendiária que estala no nome dado a esta nação?

No romance, indígenas e sertanejos falam de táticas de resistência, da possibilidade de derrota de forças opressivas. Tudo na obra culmina para esse momento em que o autoritarismo de Estado revela que a colonização perdura. Antes disso, no centro da obra, o corpo da terra, que é também o corpo indígena, o corpo sertanejo, converte-se em imagem incendiária, uma imagem que é ao mesmo tempo presságio, conselho e dor. Isael e Sueli Maxakali denunciam as dificuldades que sua comunidade vive hoje recorrendo ao calor das chamas: “O corpo da terra está quente. Plantamos sementes e mudas, mas elas não crescem mais como antes. A terra está quente por dentro e por isso as sementes se queimam antes de brotar”. A fala dos Maxakali lembra aquilo que Isabelle Stengers chama de “intrusão de Gaia”, em que a terra viva volta-se furiosamente contra seus habitantes como um alerta para a necessidade de se refazer os vínculos com a Terra. Na mitologia grega, Gaia, filha de Caos, está ligada à Terra e tem como marca o espírito vingativo e de fúria em relação à tirania. Esta irrupção, que é sua resposta raivosa, nos impõe a necessidade de reflexão e ação (Cf. SZTUTMAN, 2018).

O autoritarismo do governo militar traz para o campo político, econômico e social essa lógica de destruição da floresta, da demonização de outras culturas e saberes, da implementação de um capitalismo doentio, da modernização do genocídio indígena. Por isso, nesse ponto, é que ainda perdura nestas páginas a questão apresentada anteriormente a partir do filme de Harun Farocki e que é essencial para o romance de Callado. Diante da recusa em ver as queimaduras da memória, em compreender as lutas históricas de sobrevivência dos povos indígenas, em pensar os efeitos terríveis da destruição sobre o corpo humano e a terra, então é importante saber até que ponto a sociedade dita civilizada compactua com as razões dessa violência.

Somos gratos aos poderes conhecidos como Quatro Ventos. Nós ouvimos suas vozes no ar que se movimenta e eles nos refrescam e purificam o ar que respiramos. Eles ajudam a trazer a mudança das estações. Das quatro direções eles vêm, trazendo mensagens e nos dando força. Com um só pensamento, nós mandamos nossa saudação e gratidão aos Quatro Ventos. Agora nossos pensamentos são um⁵¹.

51 As saudações que Graça Graúna (2017) apresenta em seu ensaio são extraídas do livreto *Palavras antes de tudo* (1993), publicado por *Native Self- Sufficiency Center, Six Nations Indian Museum*.

AR

Vivamos acima deles como fortes ventos,
vizinhos das águias, vizinhos da neve, vizinhos do sol.

Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*

A primeira frase de um romance projeta o céu em constelações. “Vivos ali só Nando com a lamparina de querosene e Cristo na luz de sua glória” (p. 7). A imagem dos céus é uma imagem das sombras. Sob a glória de Cristo, a lamparina na mão de Nando revela a escuridão. Com o ar, pelo ar, criam-se a luz, a cor e as vibrações. Em espaços de confinamento, como uma cripta, este elemento se recolhe ao indispensável e sua tímida existência deixa marcas, feitas de pó, de cinzas. Nos porões de uma igreja, um padre medita diante da ossada de seis monges franciscanos e Cristo crucificado. Mesmo diante dos signos que aventam o julgamento final, prontos os esqueletos a se moverem ao som da trombeta da chamada, tudo é imóvel, nada se interroga. É uma imagem de comunhão, de solidão física e encontro espiritual. A mobilidade aqui é ameaça. A marca fantasmática de objetos tirados do lugar mostra a falta como potência⁵². Pela ausência faz-se uma imagem. O pó assentado em volta do vazio é signo de movimento. Nando não quer mover nada de lugar, evita a dispersão da poeira⁵³, esta substância de origem cósmica que vive tão perto de nós, que dança a nossa volta, suspira na pele, entra em nossa boca, sem que ao menos possamos percebê-la, e que ainda assim vem de muito longe. Nesse subterrâneo, mesmo que uma leve brisa agitasse

52 A imagem é desenvolvida por Joana Corona no texto intitulado “Naufrágio da biblioteca queimada – cartografia de sombras” (2015), em apresentação ao trabalho do artista plástico e poeta italiano Claudio Parmiggiani, que realiza uma série de imagens a partir do fantasma como símbolo, explorando sombra, feitas de fuligem, fumaça e cinzas.

53 A imagem da poeira que se movimenta ao sabor do vento em contraposição ao pó estático é da portuguesa Maria Filomena Molder, apresentada em entrevista a Eduardo Jorge, cujo título é “A alegria é breve”. Molder lembra da presença da poeira na sua casa de infância e identifica nela uma origem cósmica, por pertencer a tudo o que está perto, mas que vem de muito longe. Nada me parecia mais próprio para apresentar o ossuário, não apenas enquanto matéria em sua relação misteriosa – ou cósmica – com a morte e, portanto, a vida humana, o grande tema de *Quarup*, quanto como símbolo de uma história que se move ou permanece estática, sufocada em um calabouço. Ver em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno-n-35-a-alegria-e-breve-uma-conversa-com-maria-filomena-molder/>

essas partículas finíssimas, fazendo-as correr no ar, só a luz poderia denunciá-las. Estamos, contudo, em uma escuridão quase completa. O pó, imóvel, contornando os ossos, imóveis, é a imagem de uma história estabelecida, sem solavancos, sufocada por janelas e portas cerradas. É nesse ambiente que Nando respira melhor.

Então surge Levindo, manchando de sangue uma das caveiras franciscanas. Sua mão sangra, resultado de um tiro disparado em um conflito com donos de engenho, e aqui está a invasão da luta social no romance representada por esse personagem em contraste com a reclusão do padre. Apesar da marca de sangue, Levindo não tira nada de lugar e, mesmo que não chegue a tanto, ele pode ser lido aqui como uma alegoria do vento, a marca de uma respiração. Atravessa o silêncio, cantarolando uma música popular, acende um cigarro, exalando num sopro as marcas da vida. “Levindo deu uma tragada funda e espalhou uma nuvem de fumaça pelos esqueletos e pelo Cristo” (p. 11).

As paredes do mosteiro são revestidas de azulejos azuis com a história de Santa Teresa de Ávila. No dia seguinte, é Francisca que surpreende Nando no claustro. O amor mundano, o desejo e o medo do pecado estão junto dela, ou melhor, por ela se revelam ao padre. Convidada por D. Anselmo a desenhar os azulejos, a fim de preservá-los, Francisca é quem percebe que faltam quinze peças. A falta como potência. Nando fica surpreso, mas a este ponto já está arrebatado de encanto por Francisca. Os azulejos foram removidos, e, nesta imagem, o gesto de tirar é o de fazer. Em outras palavras, a imobilidade que Nando julgava absoluta já não existe, a ausência é sinal de movimento. E, por fim, é o mover-se que põe a versão da história imaculada, tal como Nando a concebe, em risco. É preferível lidar com o silêncio e com os mortos, sobretudo para ele que, ao aspirar o ar viciado do ossuário, encontra paz. Com isso, é possível afirmar que a marca lacunar nesse ambiente de absoluto controle, ou antes ainda o símbolo desse vazio imperceptível, pautava a trajetória do personagem enquanto intelectual no romance.

Aspecto semelhante encontramos na “imagem mariposa”, de Didi-Huberman (2007). Ele chama a atenção para o próprio movimento da mariposa, o bater de asas frenético que faz tremer o ar, o debater-se, em avanços e recuos rápidos⁵⁴. A natureza da

54 Há algo dessa imagem nos beija-flores de *Reflexos do Baile*: “Esvaziei inteiramente o Brasil de gente e enchi-o de beija-flores. Havia um elemento de receio (Hitchcock?), um meio receio diante da chusma de passarinhos que zuniam, zumbiam, furavam os ares com os bicos longos, cruzando e recruzando sem cessar os céus azuis do Rio, entrando e saindo à vontade pelas janelas e portas das casas e edifícios abandonados. *Ars amatoria*: antes de convencer a fêmea a dar para ele, o beija-flor, incansável e eloquente, voa e revoa, sem pouso ou repouso, para exibir a plumagem, executando, em meia hora, umas setenta mil vibrações de asa. Não contei não. Comprei um livro” (CALLADO, 2014, p. 55). As aves aqui lembram a idealização de símbolos românticos que, na experiência prática, revelam-se incontroláveis, lembrando o clima de terror de *Os pássaros* (1963), de Hitchcock.

mariposa impossibilita que se possa conhecê-la em integridade, a não ser que esteja submetida ao éter, presa em um painel de cortiça. Neste caso, resta apenas a ilusão da integridade, pois lhe falta a vida. Nando, no subterrâneo da igreja, encara a ossada de monges como se examinasse uma mariposa espetada em uma superfície fria, pensando estar contemplando sua inteireza. Leslie condensa esta imagem nas seguintes palavras: “Não sei como D. Anselmo pode despender tanta e tão boa energia desobstruindo túneis quando nos campos em torno nasce um mundo inteiro” (p. 33). O imóvel é segurança. A mancha de sangue sobre a caveira, a falta dos azulejos de Teresa de Ávila são como o importuno bater de asas de quem já devia estar morto, ou a evidência das lacunas de uma história sem faltas.

Como sabemos, *Quarup* também é um livro sobre renascimento e, por mais que o ritual xinguano o conceba de um modo próprio, neste ponto ainda, para Nando, está unicamente vinculado a Cristo. Didi-Huberman (2007) pontua que, apesar do encanto que a mariposa desperta ao nosso olhar, há algo de sinistro em sua evolução porque contradiz a experiência de outros seres vivos. Enquanto o ser humano, ao morrer, é encerrado em um caixão e por fim apodrece na terra com os vermes, a mariposa traça movimento oposto. Ela surge dos vermes na terra, se encerra em um casulo e, ao fim, está livre. “Criatura da terra, isto é, da carne, desde o momento em que começa sendo um verme informe, a mariposa se converte ao final em criatura do ar e da forma por excelência” (DIDI-HUBERMAN, 2007, p. 14).

Teresa de Ávila, a santa cuja vida está representada nos azulejos da igreja de Nando, identifica movimento semelhante na morte de Cristo. Em seu *Castelo interior*, ela indica que Cristo foi verme, por sua humildade; larva, pela humilhação na cruz; casulo, na mortalha que o envolveu; e, por fim, glória na ressurreição (Cf. DIDI-HUBERMAN, 2007). Esse é o processo, ainda segundo Teresa de Ávila, a partir do qual o devoto deve se moldar, um caminho que se afasta da experiência humana, que se desprende da terra, buscando os céus. Nas páginas iniciais de *Quarup*, há um aparente jogo de opostos, já que Nando está em uma cripta, junto aos mortos, naquele que seria o reino dos vermes, ao mesmo tempo em que nunca se sente mais próximo do céu. Essa oposição é apenas aparente, no entanto, posto que o resultado final é uma comunhão dos dois cenários, em um impulso de potencialização do que representam. A própria Teresa de Ávila se harmoniza com os monges sepultados, quando o narrador se refere a ela como “monja branca”, associando-a, por fim, à colonização com ironia debochada: “Só

homens são admitidos à história azul da *vamp* de Deus nascida quando seu crucificado amante desembarcava das naus do Brasil” (p. 11).

Zaratustra, nas palavras que aqui usamos como epígrafe, almeja estar no alto, em uma posição acima; sempre, é claro, em relação aos outros. Daí, mesmo que ele se valha do plural na convocação “vivamos”, está implícito que se trata de um movimento solitário. E mais, trata-se de um gesto em reação a um grupo determinado, que John Carey (1993) identifica como a massa, ou ainda o povo. Zaratustra é o intelectual resumido na imagem de um escalador de montanhas, em meio ao ar alto e frio. O trecho selecionado para a epígrafe possui uma continuação que vale resgatar: “Vivamos acima deles como fortes ventos, vizinhos das águias, vizinhos da neve, vizinhos do sol. Seus corpos e espíritos chamariam nossa felicidade de caverna de gelo” (NIETZSCHE *apud* CAREY, 1993, p. 75). Aqui, como acontece para Nando, há a fusão do alto com o subterrâneo. O cume de neve e a caverna de gelo que, mais uma vez, aparentemente estariam em campos opostos, revelam-se uma coisa só. Quanto mais se escala uma montanha ou quanto mais fundo se desce na terra, mais se falta o ar.

Como as metáforas sobrevivem na relação com o real, não custa pontuar que muitos alpinistas ocasionais sofrem de dificuldade de respirar, fortes dores no peito, letargia e confusão mental quando submetidos a altitudes elevadas. A isso dão o nome de “mal da montanha”. Já aqueles que passam meses ou anos em locais muito altos podem com frequência ser acometidos pelos mesmos sintomas, porém de forma mais intensa, correndo risco de vida, pois nesses casos é a função cerebral que é comprometida. Essa condição é chamada, observem, “doença de monge”. E por mais que a experiência prática de escaladores de montanhas nos lembre todas as dificuldades que a vida em locais de altitude elevada impõe aos humanos, a imagem permanece signo de supervisão, clareza de raciocínio, disposição.

O elemento desconsiderado na metáfora do intelectual solitário encarnado por Zaratustra passa a ser aspecto chave em nossa leitura, visto que *Quarup* não hesita em escancarar a miopia social de Nando, a confusão de suas ideias, o sufocamento histórico de uma vida no claustro, só depois rompido pelo amor das mulheres e a vida na floresta. Correr às montanhas era uma imagem que cabia ao cenário pensado por Nietzsche, o intelectual urbano que vivia junto ao povo, mas que desejava evitá-lo, escapando do barulho das ruas, da confusão da vida. Michel Serres (1991) lembra que modernamente o intelectual não está escalando montanhas, mas, em geral, está isolado em interiores, sejam eles laboratórios, bibliotecas, escritórios, ateliês, estúdios, entre outros.

No caso de *Quarup*, o outro a que os intelectuais se opõem, em geral são os indígenas e os camponeses. Nesse caso, a montanha é a cidade grande ou os elementos imateriais da dita civilização. Como se trata de um romance quase completamente ambientado na floresta e no campo – à exceção do capítulo “Éter”, que discutiremos mais adiante –, o intelectual não encontra sua montanha para escapar, por isso o romance de Callado é também uma obra sobre o desconforto do intelectual em mobilidade. Quando este sujeito é atraído para o chão, ao mesmo nível dos demais, é que o leitor pode enxergá-lo, notar suas contradições, avaliar seu corpo, considerar se suas ideias têm envergadura para alçar voo no turbilhão da realidade, em outras palavras, se elas sobrevivem fora da solidão. No romance de Callado, o observador ativo e distante passa a ser observado.

O estudo de John Carey (1993) sobre os intelectuais, em que analisa a obra de Nietzsche, pauta-se nas transformações urbanísticas da virada do século XIX para o XX, em que as multidões começaram a fazer parte da vida urbana, expondo o desprezo de alguns escritores pelas pessoas de diferentes classes que se avolumavam nas ruas europeias. Ortega y Gasset, por exemplo, defendia que as multidões eram a mais grave ameaça à civilização. Flaubert escreveu que “a turba, a massa, o rebanho será sempre desprezível” (CAREY, 1993, p. 12). Já o francês Gustave Le Bon entendia as multidões como intelectualmente inferiores, aproximando-se das mulheres e das crianças, por sua irracionalidade, inconstância e impulsividade. Para ele, as multidões também se assemelhavam aos “selvagens”, pois, além de representarem um ataque à civilização, eram violentas, ferozes e agiam por instinto. E, por isso mesmo, respondiam bem ao uso da força.

Para Carey (1993), estava claro que o crescimento das modernas sociedades de massas era o grande inconveniente para os intelectuais europeus. Edward Said (2005), em contraponto, observa que mais importante que isso é estar atento ao que se passa dentro do sistema, em que grupos de interesses “moldam a opinião pública, tornando-a conformista e encorajando a confiança num grupinho superior de homens que sabem tudo e estão no poder” (SAID, 2005, p. 13). Descolados do conflito da gente, ausentes, ainda que pretensamente, dos dramas sociais que têm movido populações marcadas pela colonização ou pelo crescimento desumano do capitalismo, como na virada do século XIX para o XX, na Europa, os intelectuais têm exercido papel fundamental na consolidação do sistema vigente. *Quarup* representa esse duplo movimento, apontado por Carey e Said, de isolamento social dos intelectuais e sua participação nas

engrenagens de poder. Nando, afinal, se introduz na obra em profunda reclusão. Seu espaço de apresentação, no interior de uma igreja, junto à ossada de monges franciscanos, representa também, é claro, sua posição de poder, pois integra, preserva e trabalha ativamente na expansão de um dos maiores e mais implacáveis braços do colonialismo que é o cristianismo.

É a partir da condição de padre, que Nando se reúne com ministros de Estado, vai ao Xingu com apoio do governo Vargas e tem legitimidade para exercer sua função de alfabetização e catequização dos indígenas. Ele ocupa uma posição singular, que alia os projetos de acumulação de almas pela igreja e de implementação de uma cultura única em solo nacional pelo Estado. Não é apenas uma alegoria da colonização. Callado expõe a colonização ainda viva. Substancialmente pouco mudou, e a presença de Nando no Xingu mostra isso. Em uma obra que trata de morte e renascimento, está posto, logo de início, que a colonização tem encontrado meios de se manter viva, suas bases estão calcificadas no país, como o esqueleto dos monges preservado na cripta de uma igreja no nordeste brasileiro.

Nando surge no romance e, da mesma forma, chega à floresta para garantir que não há bater de asas possível, que a mariposa deve permanecer espetada em um painel de cortiça, embebida em éter. O ossuário representa o trabalho do padre, que é o de guardião de uma memória. Em seu confinamento, ele se volta sempre para o passado colonial, a história livre de lacunas, em que as missões jesuíticas representavam o verdadeiro processo civilizatório. Esse, inclusive, é nomeadamente o desejo pessoal de Nando, como afirma: “Quero ir em busca dos índios ferozes e trazê-los ao contato da civilização por meio de Cristo” (p. 23). O indígena é, em suas palavras, o segundo Adão – nada de Eva, no imaginário do padre. Para Nando, era evidente que “os jesuítas sentiram que Deus lhes entregava, em condições históricas, o homem em branco, o homem a ser escrito” (p. 26), a partir do saber europeu, claro. Sintomático aqui o conjunto de palavras escolhido pelo padre para designar o presente de Deus: homem, branco, escrito.

Logo em seguida, Nando se mostra excitado enumerando episódios em que europeus partilham seus saberes com os indígenas, naquilo que lhe parece um gesto de doação e verdadeiro empenho a fim de salvar o outro de sua própria cultura: “O alemão Baucke chorou em plena lavoura no dia em que timidamente o primeiro índio começou a cavar a terra ao seu lado. O francês Berger convertia os índios tocando violinos. O espanhol Mansilla espremia uvas para que os selvagens provassem o vinho” (p. 26).

Trata-se para ele de um processo cultural em evolução. E, caso ainda restassem dúvidas sobre isso, nas linhas seguintes, ele afirma que gostaria que biólogos pesquisassem os indígenas submetidos à cultura branca, pois, na sua visão, certamente as intervenções dos europeus “aceleraram a evolução da espécie” (p. 27).

O discurso científico adotado por um religioso não é motivo de surpresa, tendo em vista que Nando dialoga aqui com as correntes de pensamento mais preponderantes no debate nacional no final do século XIX, como o determinismo e o darwinismo. O que está subjacente em sua fala é que não apenas a cultura europeia é superior, como o próprio homem europeu também o é. O racismo científico do qual se vale Nando teve no Brasil uma importância decisiva na aposta da miscigenação para o embranquecimento do povo. Os intelectuais da época basicamente se dividiram em duas correntes hegemônicas. Enquanto para uns, a miscigenação representava uma escalada da degeneração e a impossibilidade da constituição de um povo civilizado, para outros era uma oportunidade para o desaparecimento paulatino dos pretos e indígenas no país, um caminho para uma regeneração social. *Casa grande & senzala*, de Gilberto Freyre, surge em 1930 falando a favor da miscigenação, defendendo a ideia de uma convivência harmoniosa no país entre os indivíduos de diferentes camadas sociais e grupos étnicos. Em última instância, esse pensamento autorizava que as elites dominantes pudessem dissimular as desigualdades sociais latentes, ao passo que impedia que os membros de comunidades não-brancas acessassem consciência dos mecanismos de exclusão a que estavam submetidos.

Nando reforça essas ideias tantas vezes ao longo da primeira parte do romance, que expô-las aqui resultaria apenas nisso, em uma apresentação continuada de seu pensamento colonialista. Interessa-nos mais entender como esse raciocínio atua no romance, a fim de reforçar, como indica Said, o sistema vigente, funcionando como um catalisador em meio a uma constelação de personagens que se aproximam da figura do intelectual. Nesse sentido, o primeiro capítulo do romance apresenta uma extensa lista de referências que estruturam o pensamento de Nando, como Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Dante, Plutarco, São Mateus, São Lucas, São Jorge, Virgílio, Adriano, Suetônio, Antonio Vieira. São autores não apenas ligados ao catolicismo, mas a realidades históricas muito distintas da que o padre passará a viver no Xingu e no interior pernambucano, expondo o conservadorismo da vida monástica e a desconexão com as necessidades do país.

Com relação aos indígenas, três fontes são citadas por Nando: Clóvis Lugon, Aurélio Porto e Karl von den Stein. Os dois primeiros se dedicaram a estudar a experiência jesuítica da República Guarani, desenvolvida nos séculos XVII e XVIII, no território localizado nas bacias dos rios Paraná e Uruguai. O interesse de Nando por essa iniciativa fala, antes de mais nada, da idealização do indígena, uma vez que a empreitada jesuítica lhe parece destinada a recuperar o homem edênico. A ingenuidade de Nando sobre a República Guarani o impede de perceber que os guarani eram oprimidos e ameaçados pela estrutura colonial, e que a atuação dos jesuítas se prestou a organizar e fortalecer esse modelo. Por isso, no início do romance, Nando é um personagem perigoso, posto que é incapaz de perceber as forças colonialistas, comprometido que está com uma visão romanceada do indígena.

Sabe-se que *Quarup* se constrói em grande medida a partir da transformação de Nando, que inclui, é evidente, sua ideia de país, impactando diretamente sua relação com os indígenas e os camponeses. Essa mudança, de alguma forma, representa também um importante momento da igreja católica que foi o Concílio Vaticano II, de 1964, que instituiu uma alteração de perspectiva da igreja quanto à atuação junto aos povos indígenas, ficando estabelecido que os missionários teriam que respeitar os costumes e as crenças dos povos originários, prestando apenas auxílio humanitário, sem exercer qualquer influência sobre sua cultura⁵⁵. No entanto, o atraso de séculos nessa medida teve um impacto gigantesco sobre a cultura indígena, tendo em vista que diversas comunidades hoje são cristãs. O romance, portanto, foi publicado no momento em que as missões jesuíticas que ainda atuavam no Brasil tiveram que passar por uma remodelação profunda.

enterrado vivo

“Toda viagem é introspectiva”.

Antonio Callado, *O esqueleto na lagoa verde*

O debate sobre o papel do intelectual nas lutas sociais que pautou a década de 60, assim como a conjuntura histórica da Guerra Fria, por certo tiveram impacto sobre a constituição de Nando e sua transformação ao longo do romance. Nesse ponto, todavia, é importante olhar um pouco para a própria trajetória de Antonio Callado. Não pretendo

⁵⁵ A missão jesuítica de Utiariti, no interior do Mato Grosso, que durou entre as décadas de 1930 e 1970, foi a última experiência vivida no Brasil que se aproximava dos moldes imaginados por Nando.

aqui fazer uma leitura biográfica. Continuo me pautando na produção de Callado, inclusive para pensar Callado. Para tanto, resgato duas reportagens que marcam pontos de virada importantes na produção do autor. Na primeira delas, *O esqueleto da lagoa verde*, publicada em 1953, é possível identificar ali um pouco da substância de *Quarup* e a germinação da reflexão sobre o intelectual como representante da ideologia colonizadora.

A reportagem trata do desaparecimento do coronel britânico Percy Harrison Fawcett, que viajou ao Xingu junto com seu filho Jack e um amigo deste, chamado Raleigh Rimmel, em 1925. Fawcett buscava uma fabulosa cidade perdida no interior da Bahia, que teria sido descoberta por um bandeirante em 1753. Os três britânicos acabaram desaparecendo misteriosamente em sua busca pela cidade lendária, e o paradeiro de seus corpos permanece desconhecido até hoje. Em 1952, Callado foi ao Xingu, onde Fawcett teria sido morto pelos calapalo, segundo havia sido informado Orlando Villas Boas no ano anterior, após décadas de buscas. Callado estava na condição de repórter do *Diários Associados*, acompanhando Brian Fawcett, filho mais velho do explorador desaparecido. Após muita insistência e diversas abordagens ao longo dos anos sobre a passagem de Fawcett na região, os calapalo, por fim, relataram de forma confusa uma morte que havia ocorrido ali há muito tempo, misturando acontecimentos de diferentes épocas com mitos de formação. Eles levaram a expedição até às margens de uma lagoa próxima ao rio Culuene, formador do Xingu, onde a ossada estaria enterrada. A equipe encontrou o esqueleto, numa região por onde haviam passado os ingleses, indicando, portanto, que pelo menos parte do mistério estava para ser resolvido. No entanto, logo depois se comprovou que os ossos não eram de Fawcett, nem de seus companheiros de viagem.

Callado escreve na reportagem pela primeira vez sobre o ritual xinguano do quarup, descrevendo o mito da recriação do mundo por Mavutsinim. Relata ainda seu encontro com Anta, um jovem indígena que mais tarde seria convertido em personagem de *Quarup*. Porém nada nos remete mais ao romance que as próprias inquietações de Callado enquanto escritor na selva, como mostra esse trecho de seu diário de viagem: “Será que o contato com a natureza destrói o espírito cristão da gente? Ou será que o meu espírito cristão depende em primeiro lugar do meu absoluto conforto?” (CALLADO, 2010). Como já apontamos, esse é um dos pontos sobre o qual o romance se debruça, o desconforto dos intelectuais em mobilidade, funcionando como um importante agenciador de mudanças internas.

Nando vibra nas páginas de *O esqueleto na lagoa verde*, sobretudo quando Callado divide as suas próprias reflexões sobre o papel da “civilização” diante da cultura dos povos originários.

Assim, os selvagens só se integrarão muito lentamente em nossa civilização, mas virão conscientes, terão eles mesmos interesse em conservar seus traços básicos, não entrarão como uns mendigos, pela porta da libertinagem em barranca de rio e capoeira de mato, mas como algo semelhante a um “povo” que se acerca de outro.

Alguém poderá perguntar: Mas para quê? Para que educar esses índios que mal sabem trabalhar, que não nos trazem uma cultura útil? A escassa cultura que tínhamos já foi aguada, já a dividimos com o preto, já a repartimos como um pobre pedaço de pão. Se continuarmos a cortá-la em fatias não ficaremos todos, afinal, com um punhado de migalhas entre nós? Dez imigrantes alemães e dez imigrantes italianos não trariam mais medula ao Brasil do que toda a tribo dos jurunas e dos calapalos?

A resposta única que se pode fazer é: Mas os índios estão aí, rapaz. Importemos alemães e italianos, o que está muito bem, mas os índios não vêm de lugar nenhum, estão no mato, estão vivos, estão rindo, estão comendo beiju, estão a sete horas de São Paulo. Por que não perguntamos ao pai de família por que não abandona a filharada miúda e não adota crianças já grandes e educadas, para ajudá-lo a ganhar dinheiro? (CALLADO, 2010)

Callado fala a favor do empenho em “civilizar” os indígenas, imaginando que isso possa se dar com alguma dignidade, uma vez que aposta na consciência daqueles diante do processo. Dignidade que não dura até o final da frase como demonstra o uso das aspas na palavra povo. Em diálogo com o leitor, expõe o argumento dominante na sociedade brasileira de que, sendo indiscutível a superioridade da ascendência europeia, o embranquecimento, portanto, seria um sinal de evolução. O escritor, ao recorrer à comparação final que reforça um dos maiores equívocos ainda vivos no imaginário ocidental sobre os indígenas, o de que são incapazes e por isso precisam ser tutelados, como crianças, defende que não é possível ignorar a existência dos povos originários. “Eles estão aí”, diz o escritor, “a sete horas de São Paulo”. “Estão vivos”, escreve Callado, “estão no mato”. Essa sequência final, em que o autor parece querer assegurar que os indígenas são reais, que não se tratam de fantasmas ou de lendário tesouro perdido, como o que buscava Fawcett ao morrer na floresta, marca quão distante a vida indígena estava da sociedade imaginada civilizada e como a percepção do autor desde já apreendia esse aspecto.

Quando publica *Quarup*, mais de dez anos depois da viagem que resultou em *O esqueleto na lagoa verde*, Callado apresenta diversas problematizações da mentalidade que vigorava na época e à qual ele mesmo acabou revelando, na reportagem, se coadunar. Trata-se de movimento crítico que frustra um conjunto de valores culturais

celebrado pelo meio em que atuava como jornalista e escritor. Assombrado pelo espírito cristão em meio à floresta, Callado revela, anos depois, em seu romance, que teve disposição para questioná-lo. Ele traz para o centro de sua obra, no personagem de um padre, o peso do cristianismo em nossa cultura como uma força colonialista ainda viva. Ainda assim, a igreja católica participou de importantes iniciativas em defesa dos povos indígenas. Nando representa também essa contradição.

Antonio Callado, este homem de classe média, branco, que morou na Inglaterra, trabalhando como jornalista para a BBC, revela no trecho selecionado de *O esqueleto na lagoa verde* ser aquilo que de fato era, um indivíduo próximo ao poder, trabalhando junto às classes dirigentes. Interessa-nos considerar as mudanças internas, que envolvem uma percepção crítica de si e da sociedade brasileira. Sobre isso, Ana Arruda diz:

Branco, urbano (não conseguia sequer andar descalço), classe dominante, Antonio Callado traiu com determinação e amor suas origens. Dedicou sua obra – que se confunde com sua vida – aos camponeses, aos negros e aos índios, aos revolucionários e às mulheres. Amou a natureza e os prazeres da vida, como amou os despossuídos e injustiçados. (ARRUDA, 2013, p. 35)

Para pensar um pouco esse aspecto resgato o livro *Ensinando a transgredir* (2013), de bell hooks, em que ela trata da educação libertária e a importância da experiência prática no ensinar/aprender. Paulo Freire evidentemente está no horizonte do debate proposto por ela: “a obra de Freire (e de muitos outros professores) afirmava meu direito, como sujeito de resistência, de definir minha realidade” (HOOKS, 2013, p.75). Hooks (2013) conta que, durante seus estudos, identificou na obra do pedagogo brasileiro a recorrência de uma linguagem sexista. Mesmo entendendo que o próprio modelo pedagógico de Paulo Freire acolhe o pensamento crítico sobre sua obra, hooks (2013) reconhece que isso não é suficiente, pois, afinal, “questionamento crítico não é o mesmo que rejeição” (HOOKS, 2013, p. 72). Quando esteve com Freire, por ocasião de um congresso nos Estados Unidos, ela partilhou sua inquietação, interessada sobretudo em saber porquê ele não havia mudado esse aspecto em sua obra anterior e porquê não tinha reagido a isso em seus escritos. A resposta de Paulo Freire foi de que reconhecia a importância do debate e que se esforçaria mais, inclusive para tratar disso publicamente, o que, segundo hooks, ele de fato fez.

Para ela, essas contradições faziam parte do processo de aprendizagem do próprio Freire, algo que, segundo hooks (2013), se luta para mudar e que pode levar

muito tempo. Ela nos conta aqui da transformação de um intelectual já consolidado, mas disposto a ir contra os poderes dominantes que encontravam abrigo em si mesmo, a fim de experimentar mais vivamente a liberdade proporcionada pela educação tal como ele apregoava. É uma posição por vezes incomum ao intelectual em nosso imaginário, o lugar da aprendizagem. No entanto, a própria leitura de hooks sobre a obra de Paulo Freire nos dá o caminho para seguir nesta reflexão: “repetidamente, Freire tem de lembrar os leitores de que ele nunca falou da conscientização como um fim em si, mas sempre na medida em que se soma a uma práxis significativa” (HOOKS, 2013, p. 68). A ele interessava as mudanças internas que apenas a experiência pode promover. A pedagogia freiriana, que se propunha substituir a educação como dominação por uma educação que busca libertação, tem como método o diálogo, visando uma relação de horizontalidade. O processo de libertação que ele defende em *A pedagogia do oprimido* tem que ser coletivo, afinal ninguém se liberta sozinho, nem tampouco pode ser libertado pela ação do outro. Para Freire, cujo pensamento tinha bases marxistas e católicas, a importância do papel dos intelectuais no trabalho de humanização da sociedade brasileira dizia respeito muito mais a um dever moral, do que apenas vontade política (Cf. FAUNDEZ, 2000; WHITAKER, 2000).

Quando vai ao Xingu procurar os ossos de um explorador inglês Antonio Callado acaba encontrando os indígenas. A reportagem *O esqueleto na lagoa verde* mostra esse primeiro contato do escritor com os povos xinguanos, mas não é definidora da relação que eles passaram a ter na produção literária do autor. O que podemos observar por meio de seus livros é um processo de aprendizagem, uma decisão consciente de pensar as forças destrutivas que agem contra a vida e a cultura indígena, como a igreja, os fazendeiros e o Estado. Callado chegou a afirmar na conferência *As três viagens dos escritores latino-americanos*, ministrada na Universidade da Grã-Bretanha, em 1974, que a viagem para o escritor é um importante processo educacional.

A primeira [viagem], que toma o rumo da Europa, ou, hoje em dia, dos Estados Unidos, é uma viagem de evasão, uma fuga da América Latina, do seu atraso, da sua confusão política, da sua injustiça social, e do perene sarampo dos seus golpes militares. A segunda viagem empreendida por escritores latino-americanos é o regresso contrito, cheio de remorsos, ao âmago de seus próprios países. Nadam contra a corrente, vencem rios e cachoeiras, procurando em torno (...) os índios. [A terceira e última viagem] é cada vez mais empreendida por escritores latino-americanos, que primeiro fogem para seus próprios países, e geralmente, depois de certo tempo, sentem-se inúteis e desalentados.

Os traços dessas viagens, reais ou imaginárias, se confundem em sua produção. A segunda delas, aquela para dentro de seu próprio país, que ele curiosamente descreve como uma espécie de luta contra a natureza – “nadam contra a corrente, vencem rios” –, ganha contornos mais evidentes em *O esqueleto na lagoa verde*, com o frescor da descoberta genuína de um outro país, e é depois trabalhada de forma mais consciente e crítica em *Quarup*. No ano seguinte à publicação do romance, Callado vai ao Vietnã como correspondente para cobrir a guerra a partir do lado vietnamita, produzindo outra grande reportagem convertida em livro. Tomam lugar aqui a utopia e o desejo de revolução, em que, mais uma vez, o escritor se mostra interessado em aprender táticas de luta.

O Jornal do Brasil anuncia a viagem de Callado, apresentando-o aos leitores como um profissional experiente na área e autor de *Quarup*⁵⁶. Ele converteu o prestígio que obteve com a publicação do romance em credenciais para ir à guerra. Os jornalistas que cobriam o confronto se baseavam em Saigon, território dominado pelos estadunidenses, que era mais seguro, porém significava a adoção do ponto vista dos invasores, o que não interessava a Callado, já que a perspectiva vietnamita permanecia ignorada. Ele foi o primeiro jornalista latino-americano a cobrir a guerra pelo Vietnã do Norte, e demorou dez meses para conseguir liberação para a viagem. Para se ter uma ideia mais nítida dos perigos de cobrir o conflito pelo norte, no mesmo ano que Callado foi ao Vietnã, o jornalista brasileiro José Hamilton Ribeiro, que trabalhava na revista *Realidade*, e cobria o conflito de Saigon, atravessou com o fotógrafo japonês Keu Shimamoto para o lado norte em busca de melhores imagens e acabou perdendo parte da perna esquerda ao pisar em uma mina. Shimamoto, por sua vez, morreu logo depois no Vietnã. Estava em um helicóptero que explodiu no ar (Cf. MARTINS, 2018).

As reportagens produzidas por Callado foram posteriormente reunidas em livro, com o título *Vietnã do norte: advertência aos agressores*. A maioria dos personagens de suas matérias são mulheres, como a jovem de 24 anos que era especialista em derrubar

56 O texto do *Jornal do Brasil* de apresentação das reportagens de Callado diz: “JB vê a guerra do Vietname pelo lado Norte. Primeiro jornalista brasileiro a visitar o Vietname do Norte desde o início dos conflitos com os Estados Unidos, Antonio Callado, editorialista do JORNAL DO BRASIL e um dos mais experientes repórteres do país, inicia amanhã uma série de cinco reportagens sobre a guerra do Sudeste asiático. Hanói ou Heroísmo como Rotina – a primeira da série – é o retrato de um povo que tem a guerra como quadro diário há 20 anos. Callado entrevistou dirigentes do Vietname do Norte e pessoas do povo, à beira de arrozais. Num cárcere de Hanói, conversou com Hugh Sttaford, piloto americano prisioneiro do Vietname do Norte. Romancista, autor de *Quarup*, o editorialista do JB pesquisou as raízes do heroísmo vietnamita as duas grandes guerras daquele povo: a da Resistencia, contra os franceses, e a atual, contra os norte-americanos, que está em vias de terminar num impasse militar”. (JORNAL DO BRASIL, 12 jul. 1968, grifo nosso)

aviões e prender pilotos. Callado tampouco caiu na armadilha de apontar os soldados estadunidenses como os inimigos do conflito, chegou a encontrar alguns deles quando estavam presos e recolher cartas para suas famílias. Ele entendia que os Estados Unidos, sim, eram os verdadeiros inimigos, não seus cidadãos, muito menos os milhares de soldados que foram levados a lutar uma guerra perdida.

Callado aproxima inúmeras vezes o Vietnã ao Brasil. Denunciava desde então o apoio norte-americano às ditaduras latino-americanas e desejava usar seu trabalho para discutir como seria possível fazer frente a esse poder imperialista. O Vietnã, este pequeno país que havia conseguido derrotar a França em 1954 e, àquela altura, levava os Estados Unidos a uma derrota histórica, parecia um bom modelo com o qual aprender.

Quando acabei de visitar os arredores de Dien Bien Phu – são perturbadoramente iguais aos nossos os campos do Vietnã, com suas roças de mandioca e milho e os arrozais das várzeas – falei com os dirigentes de Hanói sobre a total rendição dos franceses em 1954. Foi uma rendição formal, à moda antiga, quase como um quadro do Velázquez (...). Acastelados no monte Dien Bien Phu, os franceses que se consideravam inexpugnáveis viram subir dia a dia a enchente dos homens de Ho, que empurravam morro acima as bicicletas carregadas de armas e munição. De Dien Bien Phu, a França colonialista foi espremida como um furúnculo. (CALLADO, 1975, p. 14)

Os Estados Unidos foram o grande patrocinador da permanência francesa em solo vietnamita, chegando a arcar, segundo Callado, com 4/5 das despesas de guerra. Para ele, o apoio financeiro se dava porque os norte-americanos eram anticolonialistas apenas no discurso e “ao verem que o Vietnã destroçava a França, tentaram a todo custo evitar essa derrota do homem branco” (CALLADO, 1969, p. 217). Como já vimos, a literatura de Callado não perde de vista as consequências práticas das ações políticas e sempre que possível ensaia reações às opressões. Este aspecto também está evidente em *Vietnã do Norte*, como podemos notar:

Trata-se de uma grande potência [Estados Unidos] santarrona mas inescrupulosa, pregadora de sermões, mas sempre pronta a pregar na cruz quem lhe descarne os sermões. Em se tratando de povos sobre os quais tenha desígnios imperialistas – como o Vietnã ou o Brasil, por exemplo –, os Estados Unidos usarão todas as armas, da mentira ao *napalm*, da corrupção à bomba de bilhas, para chegarem ao destino que propuseram. E o único jeito é derrotá-los no campo de batalha, como fizeram os vietnamitas. (CALLADO, 1969, p. 110)

E logo depois, afirma algo impensável de ser publicado por qualquer grande jornal hoje sem levar ao escândalo os homens de bem do nosso país:

Os humildes da terra, no Vietnã, começaram a ganhar o seu combate milenar. Se outros povos humildes souberem seguir o luminoso exemplo vietnamita, o mundo ainda poderá ser o lugar de paz e justiça com que tem sonhado os fundadores de religiões e os profetas, de Zaratustra e Jeremias a Karl Marx e Ho Chi Minh. (CALLADO, 1969, p. 113)

Callado tinha desprezo pela ideia de imparcialidade jornalística, que entendia como essencialmente hipócrita⁵⁷. A advertência aos agressores, subtítulo de sua reportagem sobre o Vietnã, mostra que ele tem um lado na história e, mais do que apenas entendê-la passivamente no distanciamento do intelectual de gabinete, quer agir. A palavra “advertência” fala de ação e de repreensão. Sabe que será lido pelas elites, que, não apenas comungam com o imaginário estadunidense, mas querem copiá-lo. Sendo assim, situa essa gente em seu lugar de efeito, o dos agressores.

A transformação contínua de Callado está fundamentada em sua atuação prática, e lê-lo, portanto, é acompanhar sua travessia, confrontando a ideia de nação e a participação da sociedade civil nos rumos do país. Em *Vietnã do Norte*, escreve sobre a tática de guerra que consistia em alfabetizar os vietnamitas para que pudessem se comunicar de forma eficaz. Conheceu em sua viagem um país de cultura eminentemente oral se tornar leitor graças ao trabalho de seus próprios cidadãos. Aqueles que sabiam ler e escrever, por indicação do governo, deveriam ensinar os outros. Os jovens ensinaram seus pais e avós a lerem, donos de terrenos de plantação ensinavam a seus empregados, e dessa forma o Vietnã passou a ter uma população letrada em menos de dois anos. Os vietnamitas escreviam nas árvores e por elas se comunicavam, protegendo-se contra o ataque inimigo (Cf. MARTINS, 2018).

Sua experiência no Vietnã do Norte o conduz ao terceiro tipo de viagem que ele classificou na conferência *As três viagens dos escritores latino-americanos*, esta da desilusão sobre os rumos de seu próprio país. Para ele, enquanto os vietnamitas viviam pela revolução, no Brasil só se estava preparado para morrer por ela.

Um ano antes dessa viagem, Callado havia contado em *Quarup* o esforço de Nando de ensinar os camponeses a lerem, discutindo com eles seus direitos constitucionais, usando o método Paulo Freire. Nando não parte para a luta armada

57 Segundo Ana Arruda, em palestra ministrada na Academia Mineira de Letras, em 2017, intitulada “Antonio Callado, um escritor que amava seu país”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XlhBQbcLL1w&t=2151s>

devido às suas leituras – na verdade, elas antes simbolizam na obra o atraso do personagem –, mas à experiência de uma ressurreição na floresta, da compreensão de que a justiça tem faltado a uma parte enorme da nossa população. Por isso, ele despe seu protagonista da batina, arremessa-o na floresta brasileira, para depois deixá-lo trabalhando junto aos sertanejos, articulando as Ligas Camponesas, para só então partir para a luta armada. Em outras palavras, ele não quer ensinar os indígenas e os camponeses a lutar, na verdade está interessado no que é possível aprender com eles. A literatura de Callado se forja no trauma social da colonização, nessa fratura óssea, aqui, ainda em *Quarup*, de certo modo apostando que a cicatrização resulte em ponto de força.

Em retorno, pensa que tudo o que Nando pode oferecer é a leitura e o caminho para ter acesso a direitos, algo que avalia imprescindível naquele momento de crise. Vale marcar que o empenho alfabetizador de Nando muda substancialmente ao longo da narrativa. Quando vai ao Xingu ele tem a intenção de ensinar os indígenas a ler e a escrever, como parte de um processo civilizatório e de catequização. À medida que sua transformação interior toma curso, ele abandona este projeto, e não há mais menção a isso no romance. Entre os camponeses, o propósito é outro. A alfabetização é encarada como componente fundamental de uma educação libertadora, sobretudo no período, em que os analfabetos eram vetados de votar – a partir de 1985, tornou-se facultativo. Portanto, no romance, além de garantir os direitos constitucionais dos camponeses, Nando tem em mente assegurar que os trabalhadores rurais possam votar, que ativamente façam parte das escolhas políticas do país. Veremos mais a frente, que esse empenho alfabetizador, ainda que de natureza diversa daquela pela qual Nando se guiou até chegar no Xingu, também reserva suas violências próprias.

Mais uma vez me volto a um trecho de Paulo Freire selecionado por bell hooks, que de alguma forma encapsula o movimento de Antonio Callado sobre o papel do intelectual:

A ajuda autêntica, não é demais insistir, é aquela em cuja prática os que nela se envolvem se ajudam mutuamente, crescendo juntos no esforço comum de conhecer a realidade que buscam transformar. Somente numa tal prática, em que os que ajudam e os que são ajudados se ajudam simultaneamente, é que o ato de ajudar não se distorce em dominação do que ajuda sobre quem é ajudado. (FREIRE *apud* HOOKS, 2013, p. 76)

Callado fazia sua aposta na participação ativa do escritor na sociedade. Como vimos, a mobilidade e o desconforto do intelectual estão presentes em sua obra, aspectos diretamente relacionados com a transformação interior do protagonista de *Quarup*. E ele entendia que a atuação prática não podia estar desprovida de reflexão. Conforme Freire:

práxis não é a ação cega, desprovida de intenção ou de finalidade. É ação e reflexão. Mulheres e homens são seres humanos porque se fizeram historicamente seres da práxis e, assim, se tornaram capazes de, transformando o mundo, dar significado a ele. É que, como seres da práxis e só enquanto tais, ao assumir a situação concreta em que estamos, como condição desafiante, somos capazes de mudar-lhe a significação por meio de nossa ação. (FREIRE, 1981, p.134)

Nando é um intelectual em formação, e seu movimento de construção e desconstrução se dá, sobretudo, a partir do contato com o mundo, sendo a floresta notadamente o ambiente primeiro de sua metamorfose. Antes do Xingu e das Ligas Camponesas, ele deixa o claustro para ir ao Rio de Janeiro, então capital federal. Ao invés da abundante paisagem carioca, Callado apresenta seus personagens em interiores, e a elipse da cidade nos comunica que há outras criptas no país para além da igreja de Olinda. A mobilidade de Nando no Rio de Janeiro se restringe basicamente aos salões ministeriais e à farmácia de Ramiro Castanho, de modo que ele está sempre protegido por paredes. O claustro aqui ganha novas dimensões, podendo ser também as redações de qualquer jornal do sudeste brasileiro, ambiente que Callado conhecia bem.

Nesse sentido, não há exemplo mais contundente na literatura brasileira da transformação de um intelectual quando em mobilidade, do que *Os Sertões*, de Euclides da Cunha. A travessia do escritor, essa de natureza dupla para a qual estamos olhando quando tratamos de Callado e de Nando, a que une o deslocamento pelo espaço geográfico e pela visão que se tem do mundo, é um dos maiores subtextos da obra euclidiana. Entre os textos que publicou, antes de ir a Canudos, “A nossa Vendeia” é o que melhor expõe os rastros do pensamento de Euclides sobre a região e sua missão enquanto escritor. Ele busca aqui adotar certo tom científico, chegando a citar diversos estudiosos proeminentes até traçar uma descrição do solo e da vegetação sertaneja, mas o resultado não esconde o juízo de valor que fazia da região.

Para ele, o sertão era uma terra desértica, deprimida e hostil. Mesmo quando considera que há vida vegetal e animal na região e que sua manifestação é surpreendentemente bela, reforça logo em seguida que se trata de um aspecto muito

mais discreto que sua inescapável aspereza. Nesse curto texto, em vez de observar os atributos da terra, é curioso que seu interesse recaia naquilo que lhe parece faltar. E dentre as faltas do sertão, Euclides destaca a ausência de montanhas. O terreno plano deixa o céu livre, as nuvens passam ligeiras no ritmo dos ventos, o que, por sua vez, torna a chuva acontecimento raro.

A atuação de Euclides como engenheiro, jornalista e escritor refletia o brilhantismo de seu preparo a partir dos valores civilizacionais de maior prestígio no país. Era um defensor ferrenho da República, e, portanto, assumiu a linha de frente no meio intelectual a favor da guerra contra Canudos. Além de impedir o avanço de uma suposta ofensiva monarquista, está evidente que para Euclides era preciso também combater a força política de Antonio Conselheiro, um homem sem nenhuma formação educacional, que reunia em torno de si um grupo cada vez maior. O fanatismo que Euclides identificava entre os sertanejos era sinal de atraso intelectual e civilizacional.

Euclides não foi uma vítima da propaganda republicana sustentada pelos jornais cariocas. Ele mesmo fez parte dessa propaganda e via no ataque militar a Canudos uma oportunidade para corrigir erros do governo, enfraquecendo Prudente de Moraes (Cf. ALMEIDA, 2009). Mesmo levando-se em conta todo o sofrimento que ele sabia que recairia sobre os sertanejos, entende que o saldo da guerra seria positivo, como revela em correspondência ao amigo Bueno Brandão: “creio que a organização superior da nossa nacionalidade, em virtude da energia civilizadora acrescida, repele, pela primeira vez, espontaneamente, velhos vícios orgânicos e hereditários tolerados pela política expectante do Império” (CUNHA, 1897 *apud* GALVÃO, 2000, p. 89).

Euclides preparava seu livro antes da viagem a Canudos. Os jornais já haviam anunciado aquelas que seriam as duas primeiras partes da obra. O título seria “A nossa Venda”, o mesmo do texto anteriormente publicado, em uma referência à guerra civil ocorrida na França, durante a Revolução Francesa. A mudança de título para *Os Sertões* é apenas um indício das diversas e profundas modificações que o autor precisou fazer na obra em consequência de sua viagem a Canudos. A primeira parte passou a ser constituída de uma observação científica do solo e da vegetação, o que só havia sido realizado por pesquisadores estrangeiros. Em “O Homem”, Euclides pensa o sertanejo como o sujeito excluído do projeto nacional. Por fim, em “A Luta”, a última parte e a mais extensa, representando quase 70% da obra, apresenta uma leitura impiedosa da atuação do exército, aproximando os fanáticos por Floriano Peixoto aos fanáticos por Cristo.

A chegada a essa terra sem montanhas, onde o intelectual não pode ficar senão no duro chão da realidade, ao mesmo nível dos demais, promoveu uma mudança de rota radical na narrativa de Euclides, de um jornalista que via na morte de sertanejos uma oportunidade de remodelação do sistema republicano para um escritor crítico de seus aliados, denunciando um massacre histórico, levado a cabo por uma república que, logo em seus primeiros anos, já se mostrava livre de compaixão.

Para Callado, a denúncia de Euclides da Cunha era fundamental na história da nação, um documento produzido por um intelectual respeitável sobre o extermínio de pessoas abandonadas pelo Estado brasileiro.

Pode ser que o nosso sertanejo tenha sido sobretudo um forte, como queria Euclides da Cunha, mas o próprio Euclides, em *Os Sertões*, descreveu o que fizeram nossa jovem república e seu brioso exército com esses fortes. (...) E ficamos sabendo, graças ao olho de repórter de Euclides da Cunha, que mesmo naquele remoto Brasil de 1897 já se podia ver como o mundo encolhia, como se transformava num só, exterminador dos bárbaros que mais tarde lhes fariam falta. (CALLADO, 1997, p. 46)

Canudos e Antônio Conselheiro são retomados em *Reflexos do baile* como símbolos dos movimentos de resistência à ditadura militar. As palavras de Carvalhaes falam da disposição em não esquecer a história: “Jamais toleraremos de novo esta humilhação, mesmo porque, do ventre pulverulento ou viscoso de secas e enchentes é que é parido e reparado o Antônio Conselheiro” (CALLADO, 2014, p. 38). Ou ainda: “Tivemos a pouco o trabalho e a despesa de afogar Canudos embaixo de Cocorobó” (CALLADO, 2014, p. 125). No romance, a pobreza das favelas cariocas é herdeira de Canudos, e Conselheiro é convertido em ameaça presente, pois permanece no imaginário brasileiro⁵⁸ como modelo de resistência popular e derrota do Estado.

Quando regressa do Vietnã, Callado não apenas desconfia da tentativa de guerrilha no Brasil, mas rompe com os mitos da selva, do encontro entre o intelectual litorâneo e o indígena. Vê ingenuidade nessa viagem, que sintetiza na imagem de uma luta contra a natureza. E certamente *A expedição Montaigne* é a materialização literária dessa desilusão, com a figura ridícula de Vicentino Beirão como “libertador de silvícolas, antibandeirante, contra Cabral, não descobridor” (CALLADO, 2014, p. 9)

58 Em crônica de 9 de abril de 1980, intitulada “Meu candidato a santo é o Conselheiro”, Callado diz que a profecia de Antonio Conselheiro de que o sertão vai virar mar está na boca do povo e sua figura permanece atual porque a reforma agrária não foi realizada. Para ele, esta é uma forma de atestar que a profecia tem se cumprido: “O desmatamento, aumentando a força das enchentes, e a própria açudagem – bem-intencionada em si, mas que acaba só beneficiando uns poucos proprietários e, frequentemente, por mal planejada, alagando várzeas que devia apenas fertilizar – estão aguando o sertão” (CALLADO, 2017, p. 79).

morto em um ritual das chamas. As referências a Canudos, em *Reflexos do baile*, – e não me parece passível de discussão que a leitura que fazemos hoje do massacre sertanejo baiano esteja vinculado ao livro de Euclides da Cunha⁵⁹ – falam do compromisso político de um intelectual, de sua participação, aqui por meio da literatura, na história do país. Mesmo neste romance, que é a representação maior do desengano crítico de Callado, há indícios de sua convicção do papel dos intelectuais na transformação social.

Seria compreensível situar Callado como herdeiro do *j'accuse* de Zola a respeito do caso Dreyfus⁶⁰. Não deixando de ser verdade, isso, no entanto, também não é suficiente. Uma extensa gama de intelectuais foi impactada pela denúncia de Zola ainda no final do século XIX. Sartre, que funcionou como o verdadeiro paradigma do intelectual de esquerda entre a nossa intelectualidade nos anos 60 e 70, é um deles. Nesse mesmo espectro, contudo, está também Julien Benda, um defensor do imobilismo do intelectual, que criticava em sua obra tanto os intelectuais de direita, que estavam associados às classes dominantes, traindo, portanto, sua independência – talvez o elemento que julgava mais importante na atividade do intelectual – quanto os intelectuais de esquerda, que, a seu ver, se perdiam na ânsia da prática, furtando-se da atividade da reflexão.

Benda era um crítico contumaz do existencialismo e do materialismo histórico, justamente por entender que a filosofia tradicional se funda a partir do que é firme e imóvel, território da razão, enquanto aquelas filosofias, amantes da novidade, estavam dispersas no diverso, balançadas pela intuição. Chega mesmo a dizer que o mobilismo é a doença do século XX (Cf. BOBBIO, 1997). Nada mais distante de Callado, que sentia ter um papel a cumprir na construção e/ou desconstrução da nação, recusando-se a estar isolado. Existia um imaginário de país em disputa. E como vimos mais atentamente em suas reportagens, tinha um lado na história e não se furtava em atuar nele.

A práxis significativa de que falava Freire, contudo, nem sempre precisa estar associada à cobertura de uma guerra, à mudança para o Xingu, ou mesmo à participação na luta armada contra a ditadura, como Callado propôs a Nando. Em entrevista em

59 Uma das primeira obras literárias sobre Canudos, antecipando a de Euclides da Cunha, foi escrita por Afonso Arinos, sob o pseudônimo de Olívio de Barros. O romance chama-se *Os jagunços*, sendo primeiro publicado como folhetim no jornal *O Comércio de São Paulo* e depois em 1898 como livro.

60 A condenação sem provas cabais de Alfred Dreyfus, um capitão judeu que fazia parte do exército francês, por suposto vazamento de segredos militares da França para a Alemanha, em 1884, mobilizou a defesa por parte de intelectuais, escritores e artistas que denunciavam o antissemitismo do exacerbado nacionalismo francês. Zola escreveu uma carta-manifesto ao presidente da França em defesa de Dreyfus, que foi publicada na primeira página do jornal *L'Aurore*. Seu título era “J'accuse” (Eu acuso).

vídeo, cujo trecho transcrevo abaixo, Callado pensa como Guimarães Rosa, um escritor que assim como ele também escreveu sobre o sertão, mas de forma completamente diversa e única, se relacionava com esses temas que para ele eram tão imprescindíveis, como a reforma agrária:

Realmente tanto quanto me foi dado conhecer o Guimarães Rosa eu tenho a impressão que ele acharia ideal uma sociedade em que os escritores pudessem escrever em paz. Não viessem aporrinhar o sujeito pra saber se ele ia votar ou não ia votar, ou que ele achava da reforma agrária. E, por exemplo, é uma pergunta que devem ter feito a ele várias vezes. Ele era homem que conhecia a situação da terra no Brasil. E se perguntassem a ele de reforma agrária? Eu tenho a impressão que ele não tinha a menor ideia. Ou melhor, nunca se preocupou com tal coisa. Ele queria saber como os homens reagiam ao tipo de vida que estavam levando. Você pode dizer: ‘bom, é uma posição extremada porque afinal de contas você tem pena das pessoas que são pobres...’ Será que tem mesmo? Até que ponto é importante? Ele tinha uma coisa a cumprir e a fazer, que era essa obra dele. Essa obra dele é mais importante para o povo brasileiro... [rindo] eu não digo do que a reforma agrária. Não tem comparação as duas coisas. Mas é tão importante quanto você ter um país realmente ordenado. Você ter uma obra como a dele é uma coisa importantíssima. Duas obras como a do Machado de Assis e do Guimarães Rosa fazem um país.

Para produzir sua obra, Guimarães Rosa também realizou viagens ao sertão brasileiro, andando a cavalo, conversando com homens e mulheres do campo, coletando narrativas orais, mas deu destino literário muito diverso daquele seguido por Callado. É tarefa impossível resumir em poucas linhas o alcance do projeto artístico de Rosa, mas, para me ater às palavras de Callado e seguir a partir delas, o escritor mineiro estava mais interessado em pensar a singularidade do ser humano em meio ao sertão, abarcando a esfera mítico-religiosa, não como algo distante, mas impregnada à vida desses indivíduos. Trata-se de narrativas que falam sobre o imaginário sertanejo, encontrando sobreposições de camadas, em que o autor também contribui nesse jogo, acrescentando significações e mistérios a uma cultura que já vive a partir do inefável e do inapreensível. Como apontamos em outro momento, Rosa acaba trazendo luz também sobre a conjuntura social dos sertanejos, de seu abandono histórico. De todo modo, o que Callado ressalta é a contribuição cultural de Rosa, tão valiosa quanto as reformas estruturantes.

Ademais, considerando que os relatos europeus de viagem tiveram significativo impacto sobre o romance brasileiro logo na primeira metade do século XIX, sobretudo no que diz respeito à figuração inicial do narrador, distanciado e com olhar exótico sobre o país, o discurso da mobilidade também não estaria livre desse conteúdo (Cf.

SÜSSEKIND, 1990). Nesse sentido, a literatura modernista cumpre a importante função de problematizar a herança dos antigos relatos europeus e o domínio único da verdade pelo viajante estrangeiro que quer reduzir o mundo a objeto seu. No modernismo brasileiro, a viagem para dentro do país surge como um valor de reconhecimento, em que uma dimensão política e cultural coletiva encontra sua outra parte na descoberta do próprio sujeito, numa proposição de inovação estética que funciona como revisão e revolução de um modo de narrar imposto pelo colonizador. Nesse sentido, não há exemplos mais poderosos que *Macunaíma* (1928) e *O turista aprendiz* (1976), de Mario de Andrade. A literatura de Guimarães Rosa, e depois a do próprio Callado, certamente vem deste mesmo desejo de autoconhecimento do país pela palavra.

Quando Callado imagina que Rosa talvez preferisse não ser incomodado com perguntas sobre a democracia e as reformas sociais de base, desejando apenas escrever sua ficção, pode parecer, à primeira vista, que ele aproxima o mineiro da visão de intelectual apregoada por Benda⁶¹, que se esquivava à direita e à esquerda para realizar aquela que julgava sua principal tarefa, qual seja, pensar. “Todos esses senhores pensam por qualquer coisa: pela França, pela juventude, pelo proletariado, pela cristandade, pela paz, pela humanidade... E eu? Eu penso, pura e simplesmente” (BENDA *apud* BOBBIO, 1997, p. 54). A própria obra de Rosa delimita outra distância enorme em relação ao francês, além das viagens que a deram vida e a vivência mística da realidade, que é o empenho em produzir uma obra que “faz um país”, tão importante quanto a partilha de terras. A literatura de Guimarães Rosa não poderia existir sem as histórias dos sertanejos, a sabedoria de pessoas atravessadas pelo espiritual e que compreendem a vida, antes de mais nada, pela própria relação com a natureza. Ainda que com isso eu não queira classificar as mulheres e os homens sertanejos como intelectuais, me parece difícil não considerá-los como co-pensadores de uma obra que não poderia existir sem eles e sua forma específica de pensar e entender o mundo. A própria obra de Rosa, portanto, o distancia da ideia de Benda de que os intelectuais seriam um grupo muito pequeno de reis-filósofos superdotados, a quem cabia a consciência da humanidade (Cf. SAID, 2005).

61 Julien Benda é um personagem difícil de classificar. Ao passo que não entendia as mulheres como seus pares, que defendia o isolamento do intelectual e era um defensor do racionalismo, ele também escreveu diversos textos denunciando os intelectuais que apoiaram o nazismo e combatia a associação de intelectuais com as classes dominantes. Surge na obra de Said e Bobbio como ponto de reflexão, submetido a olhar crítico por seu conservadorismo, mas ainda uma fonte para pensar a posição ética do intelectual.

Em *O esqueleto na lagoa verde*, o mote para a matéria de Callado interessaria naturalmente muitos leitores do jornal. Trata-se, afinal de contas, de uma história que dispara na mente do leitor tantas outras já conhecidas, em que um homem branco europeu, caçador de tesouros, imbuído de espírito aventureiro, se lança na selva sul-americana, em meio a feras e selvagens desconhecidos, acabando por desaparecer por completo, restando um insondável mistério. Aqui, os indígenas e a floresta resultam como representação de vilania embrutecida ou mera paisagem. Callado, no entanto, traz a floresta e o indígena para o primeiro plano, convertendo Fawcett em alegoria da colonização, o que só é possível graças a sua viagem ao Xingu, quando passa a estar em contato com uma realidade que tinha como distante, desconhecida. Davi Arrigucci Jr. (2010) nos dá a chave dessa leitura, desde já estabelecendo paralelo com o ritual do *quarup*:

A perspectiva mítica da contínua renovação se junta a ironia da interpretação histórico-política que, no caso, vê a catástrofe a partir do espírito inglês de Fawcett como legítimo representante da ideologia do Império Britânico, na raiz de muitas das invenções da civilização moderna que tanto dependeu da Inglaterra para se expandir. Assim se alegoriza o extravio do explorador inglês, fazendo repensar o destino do país, a partir de uma aventura singular e errante no meio da selva, e reconsiderar o crime dos índios como um verdadeiro crime da civilização, como um desvio que estava antes e além, na história. (ARRIGUCCI JR., 2010)

A busca pela ossada dos ingleses é o empenho pela restauração de uma ordem corrompida, a correção desse desvio na história. A marca fantasmática do vazio, a persistência do mistério que assombra os homens da razão⁶² é, como vimos, uma potência. Em *Quarup*, os ossos são a imobilidade e a presença materializada da história dos vencedores. Aqui, na reportagem sobre os ingleses, quem poderia ajudar a reestabelecer essa ordem são os indígenas, e nada do que oferecem aos brancos serve a este propósito. O silêncio dos indígenas sobre o paradeiro dos restos mortais dos ingleses ou antes ainda as diversas histórias que contam, misturando mitos e episódios cotidianos, é uma forma de mover a história, agora conforme seu compasso. Desde já é possível dizer que há também nessa investigação jornalística a vivência de uma tensão das diferentes percepções sobre o tempo e a história. As perguntas dos brancos, sempre lineares, pontuais, repetidas, parecem simplesmente não se sustentar entre os indígenas.

62 O filho de Fawcett que esteve com Callado no Xingu disputa a ideia de que seu pai era um cientista, conforme depoimento: “Eu já estava tão cansado de ler livros em que meu pai aparecia como um vulgar cavador de ouro, que foi um alívio encontrar alguém que o mostrasse como o cientista e o explorador que era” (CALLADO, 2010).

Eles não cessam de mover-se discursivamente, avançando e recuando no tempo, num incessante de histórias, lembrando a imagem mariposa de Didi-Huberman (2007), para quem “toda aparição vive da agitação e morre do mesmo modo” (2007, p. 87). Ou seja, a persistência daquilo que já não está desafia a razão ocidental que tudo quer enxergar, pôr à luz, alheia ao movimento dos indígenas de acolher o intangível.

Nesse sentido, *O esqueleto na lagoa verde* é um importante ensaio da problematização da figura do homem branco na selva, não só a partir de Fawcett, mas também pela própria experiência de Callado. Este aspecto mostra justamente as diferenças entre eles. O jornalista brasileiro que encontra os indígenas e um caminho para se pensar a realidade do país é quase um contraponto ao inglês explorador que vai à floresta em busca do sonho de uma cidade perdida. A atividade de escrita de Callado é uma recusa ao isolamento e recorre à mobilidade como empenho anticolonial, enquanto Fawcett é o movimento do expansionista, do colonizador, que age como se o mundo fosse uma extensão de si. Davi Arrigucci Jr. (2010) observa que o desaparecimento de Fawcett acabou por eternizá-lo, afinal o mistério em nós é uma experiência imensa, e histórias como a do viajante inglês sobrevivem nas perguntas que o universo recusa responder. No entanto, por mais vivo que Fawcett esteja, não passa, quando muito, de um enterrado vivo, sem paradeiro no infinito da floresta. Eternizou-se ao não conquistar, ao não se cumprir o destino que, enquanto descobridor, idealizou para si.

Em *Reflexos do baile*, o empenho do diplomata português em trazer os ossos de D. Pedro I para o Brasil fala mais uma vez da permanência da história dos colonizadores. A chegada da ossada imperial em 1972 é convertida no romance em imposição de uma narrativa única. Os ossos ironicamente são maiores do que o espaço-monumento que lhe reservaram, mas o que importa aqui é o movimento de adequação. O império mais uma vez cruza o Atlântico, agora como memória que recusa ser sepultada, convertendo-se em monumento. Ela faz parte do nosso presente e quer que todos saibam disso. Vivos, estes ossos, cujo périplo acompanhamos por boa parte da narrativa, por fim se convertem em outros, na morte dos militantes de esquerda, mostrando o que os monumentos são capazes de fazer.

um pedido às nuvens

A presença do homem branco na selva é um tema recorrente na literatura brasileira, encontrando importantes manifestações contemporâneas, como *Majestade no*

Xingu (1997), de Moacyr Scliar, e *Nove noites* (2002), de Bernardo Carvalho. Somemos, por hora, este último à discussão. O romance de Carvalho toma como base a história real do suicídio do etnólogo estadunidense Buell Quain entre os indígenas brasileiros em 1939. Quain era um jovem pesquisador que despontava como uma promessa em seu campo. Chegou a estar com Lévi-Strauss, enquanto este realizava a viagem que depois resultaria no *Tristes trópicos* (1955). Quando morreu, aos 27 anos, era orientado por alguns dos mais importantes nomes da antropologia de seu tempo. As causas do suicídio nunca foram esclarecidas, e seu pai chegou a entrar na justiça para que a morte de Quain fosse investigada. Diante dos indícios de que o etnólogo de fato havia tirado a própria vida, o processo não foi adiante.

Carvalho realizou uma pesquisa sobre a morte de Quain, chegando a viajar, por causa disso, ao Xingu e aos Estados Unidos. A narrativa se pauta em documentos, fotografias e entrevistas, tornando esses mecanismos explícitos, ao ponto de ficcionalizá-los. O efeito é a rasura das fronteiras entre jornalismo e literatura. Para dar conta dessa volta no parafuso, em que o real converte-se em ficção ao ponto de perder-se a distinção entre uma coisa e outra, a narrativa supera a camada detetivesca, deixando evidente para o leitor que as respostas definitivas sobre o suicídio de Quain não existem. A obra abraça a dúvida, o mistério, a impossibilidade de rastrear o caminho dos mortos. Pode-se entrever Quain, assim como o coronel britânico Fawcett, por relatos de familiares, por alguns escritos e pela própria trajetória desses homens, dentro e fora da floresta. A relação com os indígenas todavia é a mais reveladora.

Os calapalo, que nunca falaram diretamente sobre a morte de Fawcett, tampouco se furtaram a relatar como lembravam da tirania do coronel, que, em sua busca pela cidade perdida, os tratava, aos gritos, impaciente⁶³. Quain, por sua vez, enquanto personagem do romance de Carvalho, é um ser melancólico, distante, cansado de observar os indígenas, mas a quem causa repulsa a ideia de fingir ser um deles. O

63 Na livro *Rondon: uma biografia* (2019), Larry Rohter conta que Fawcett tratava Rondon com desprezo, motivado por racismo: “exploradores ingleses como Percy Fawcett, formado no curso da Real Sociedade Geográfica, e o escritor e aventureiro Arnold Henry Savage-Landor depreciavam Rondon constantemente em sua correspondência privada e escritos públicos, muitas vezes com termos racistas. O brasileiro, por sua vez, via os dois como uns pernósticos sem autoridade, e o dizia com todas as letras. Essas diferenças ficaram particularmente pronunciadas após 1910, quando o governo brasileiro criou o Serviço de Proteção aos Índios e o deixou ao encargo de Rondon. Nessa função, Rondon em mais de uma ocasião recusou-se a fornecer autorização ou apoio material para expedições financiadas pela Real Sociedade, argumentando que as propostas de pesquisa representavam violações desnecessárias da soberania dos índios, exigiam demasiados recursos que o governo brasileiro poderia fazer melhor proveito em outras partes ou reproduziam estudos já feitos pelos próprios brasileiros” (ROHTER, 2019, p. 23). Rohter diz ainda que Fawcett, enquanto montava a expedição que resultou em seu desaparecimento, ouviu conselhos de Rondon sobre como deveria proceder, mas decidiu menosprezá-lo.

narrador de *Nove noites* fala do sonho do etnólogo em chegar à América, talvez buscando entre os indígenas um mundo que o coubesse, cujas leis fizessem mais sentido que as nossas. Um sonho que começou a tomar forma em uma sala de cinema quando criança e que ali, entre o aroma forte dos peixes moqueados, das importunas requisições por presentes, do pavor constante em que vivia os trumai, esse sonho pouco a pouco se esvai. Quando decidiu que não podia mais permanecer na aldeia, dando início à viagem de volta em que tirou a própria vida, Quain teria dito a uma trumai: “já pedi às nuvens que me tirem daqui e nada aconteceu” (CARVALHO, 2015, p. 16).

São homens que estão fora de lugar e que perderam a si mesmos nesse desconforto. Realizam uma viagem que não os aproxima de nada do que sonhavam. Trata-se de uma vivência da perda de uma identidade, a de si e a do outro. Afinal, se o imaginário ocidental se sustenta na ideia de que o ser humano se torna humano quando se opõe à natureza, o que acontece quando ele se perde na escuridão de mil bocas da floresta? Para falar com Butler (2018), que pensa a partir de Hegel:

se o humano não pode ser o humano sem o inumano, então o inumano é não apenas essencial ao humano, mas está instalado como a essência do humano. Essa é uma das razões por que os racistas são tão irremediavelmente dependentes da sua própria aversão àqueles cuja humanidade eles são, no fim das contas, incapazes de negar. (BUTLER, 2018, p. 49)

O habitante de uma cidade perdida, o personagem de um filme hollywoodiano que povoa as fantasias de um menino da cidade, o bom selvagem, a criança livre de pecados, o primitivo que não consegue entender as perguntas dos brancos, quando todas essas versões caem por terra resta a exposição da humanidade negada como uma fratura óssea. Sem o inumano corporificado no outro para se contrapor, se autorizar e construir a própria identidade, este homem acaba por se dispersar em nuvens frente ao enigma da floresta. Quando o narrador de *Nove noites* vai ao Xingu investigar a morte de Quain, ele vive isso de relance. Conversando com um cacique, tenta explicar seu propósito de escrever um livro sobre a morte do etnólogo, e aqui revelam-se indícios das ruínas de algumas das certezas do homem ocidental e letrado:

As minhas explicações sobre o romance eram inúteis. Eu tentava dizer que, para os brancos que não acreditam em deuses, a ficção servia de mitologia, era o equivalente dos mitos dos índios, e antes mesmo de terminar a frase, já não sabia se o idiota era ele ou eu. Ele não dizia nada a não ser: “O que você quer com o passado?”. Repetia. E, diante da sua insistência bovina, tive de me render à evidência de que eu não sabia responder à sua pergunta. Não conseguia fazê-lo entender o que era ficção (no fundo, ele não estava

interessado), nem convencê-lo de que o meu interesse pelo passado não teria consequências reais, no final seria tudo inventado (CARVALHO, 2002, p. 96).

Como uma esfinge, o cacique repete a mesma pergunta a ponto de levar o narrador a admitir sua ignorância. O que talvez o indígena tenha percebido é que não há como lidar com o passado esperando não ter consequências reais. A fabulação e a realidade, tão intrincadas no pensamento indígena, fazem com que estes percebam melhor do que o narrador do romance o que pode uma história. O uso dessa linguagem sem divisas claras entre a lenda e o factual é que deixou desnorreada a expedição que buscava a ossada de Fawcett e com a qual o escritor-jornalista de *Nove noites* tem dificuldade de dialogar. Nesse sentido, a obra só poderia existir no vazio da história, na suspensão de uma forma específica de narrar.

A reportagem e o romance deixam de ser sobre as mortes, para ser sobre o empenho da busca. A pergunta do cacique ao narrador de *Nove noites* talvez possa ser lida de outra forma: o que você quer com *este* passado? Procura-se na floresta a ossada desses estrangeiros, símbolos da razão (o etnólogo) e da conquista (o explorador). Ambos representam a descoberta, o desvendamento como imperativo, a matéria palpável e prática, no entanto logo resultam em mistério. Quain foi enterrado na floresta, e o paradeiro de seus ossos é conhecido. Mas aqui, tomando-o simbolicamente como fonte de dúvidas quando só poderia dar certezas, é como se também restasse desaparecido. Por que este passado? Por que estes ossos? Há muitos outros sob a floresta pelos quais nunca ninguém indagou, pelo menos não com a mesma obstinação. Os calapalo que bem entendem de memória indicaram uma ossada junto à lagoa verde que não era de Fawcett. Teriam os calapalo se enganado ou essa era a sua forma de comunicar que existe muito passado enterrado na floresta que não interessa a ninguém, que, se pudéssemos ouvir as conversas subterrâneas das árvores, elas nos contariam dos outros tantos mortos que se perderam dos seus?

Davi Kopenawa, em *A queda do céu*, narra a chegada de uma epidemia de sarampo em sua aldeia, trazida por missionários. A doença matou seu tio, sua mãe e o fez agonizar por dias. Quando se curou descobriu que os missionários haviam enterrado sua mãe e as outras vítimas da epidemia em um lugar desconhecido, recusando-se a dizer onde estavam os ossos de seus parentes.

Depois de meu tio, foi minha mãe que a epidemia devorou. Começou a arder em febre. Ainda era jovem e muito forte. No entanto, morreu em alguns dias.

Aconteceu tão de repente que nem pude cuidar dela. Eu mesmo estava em estado de fantasma, e não a vi morrer. Ainda hoje me lembro disso com uma grande dor. Os missionários, poupados por sua própria epidemia, puseram minha mãe na terra à minha revelia, em algum lugar perto da missão Toototobi. Minha irmã mais velha e nossos demais parentes também estavam muito doentes. Meu padrasto agonizava. Nenhum de nós pôde impedi-los. Enterraram do mesmo modo muitos dos nossos. Eu soube disso bem mais tarde, depois de ficar curado. Mas nunca consegui saber onde minha mãe tinha sido sepultada. O pessoal de *Teosi* nunca disse, para nos impedir de recuperar as ossadas. Por causa deles, nunca pude chorar minha mãe como faziam nossos antigos. Isso é uma coisa muito ruim. Causou-me um sofrimento muito profundo, e a raiva dessa morte fica em mim desde então. Foi endurecendo com o tempo, e só terá fim quando eu mesmo acabar. Após a morte, nosso fantasma não vai viver junto de *Teosi*, como dizem os missionários. Ele se separa de nossa pele e vai morar noutra lugar, longe dos brancos. Nossos defuntos moram nas costas do céu, onde a floresta é bela e rica em caça. Suas casas lá são muitas e suas festas *reahu* nunca param. Vivem felizes, sem dores nem doenças. Vistos de lá de cima, somos nós que causamos dó! Os mortos ficam tristes por nos terem abandonado na terra, sozinhos, com fome e ameaçados pelos seres maléficos. Por isso minha mágoa é um pouco aplacada quando penso que minha mãe vive feliz na floresta dos fantasmas, na companhia de todos os nossos parentes falecidos. É verdade. Somos nós, os poucos humanos que sobraram, que ficamos sofrendo na floresta, longe de nossos mortos. (KOPENAWA, 2015, p. 267-268)

O artista e pesquisadora Sara Elton Panamby, pensando a naturalização da morte de pessoas não brancas em nossa história, que se repete na atual pandemia do coronavírus, sinaliza que a cor da pele está gravada até os ossos. E aqui encaramos o problema de base, que é o racismo estrutural. Achile Mbembe (2014) explica que o grande testemunho da separação das pessoas brancas, dos pretos e dos indígenas é o corpo, e sobretudo a sua cor. É a centralidade desse traço distintivo em relação aos corpos brancos que autoriza sua destruição, e da qual surgem, a partir do século XIX, as teorias de renegação física, moral e política dos pretos. Panamby, consciente da política de morte autorizada pelo Estado brasileiro, propõe às pessoas pretas e indígenas uma auto-escavação, em busca do que está na raiz de si como sobrevivente e ao mesmo tempo realizar uma autópsia⁶⁴ afetiva. É um olhar que reconhece as mortes históricas e se volta para o cuidado da vida atual. O texto de Kopenawa parece realizar esta auto-escavação. Em si, encontra o sofrimento que se enrijece com o tempo, a raiva pela morte da mãe e pelo desaparecimento de seus ossos. Mas também encontra, aliviado, seus antepassados, nas costas do céu, que olham o mundo com pena. A ancestralidade, afinal, não é uma reverência à morte, mas o fortalecimento entre mortos e vivos, o que significa a preservação da memória da comunidade (Cf. SIMAS; RUFINO, 2020).

64 Panamby se vale do termo médico com o propósito de reverter seu significado. Sua fala faz parte de um encontro virtual intitulado “Autópsia como um olhar expandido sobre si”, transmitido via Instagram, em 18 de maio de 2020, e pode ser assistindo no perfil @encruzilhadopossibilidades.

O *Indigenous Act* publicou em sua página, em meados de março de 2020, um texto intitulado “Repensando o apocalipse: um manifesto anti-futurista indígena”⁶⁵, que estabelece uma reflexão sobre a presença colonialista na pandemia que o mundo vive agora. O texto aponta as marcas de um processo genocida mal disfarçado em impulso civilizacional, dizendo: “a impiedosa imposição do seu mundo morto foi impulsionada por uma utopia idealizada como ossuário, era ‘para o nosso próprio bem’, um ato de ‘civilização’”. Não à toa, pela imagem de um ossuário, o *Indigenous Act* entende a ação colonizadora hoje. É uma utopia de destruição e esquecimento.

Quarup tem início com a exposição desse ossuário, que calcificou nossa cultura. Em seu romance, Callado não pretende voltar – agora pela via da ficção – à floresta brasileira em busca dessa ossada-régia – para usar uma expressão de *Reflexos do baile*. Apresenta de cara o signo cristão da morte, convertendo-o em alegoria da colonização, em reconhecimento da história sedimentada, em que apenas alguns têm direito à memória. Seu protagonista vai ao Xingu e não busca revirar o subsolo da selva, mas se põe a estar nela, sendo por ela transformado. Em certo ponto do romance, quando a expedição avança em busca do centro geográfico o grupo é atacado por abelhas, chamadas de lambe-olhos. Elas voam sobre os olhos dos expedicionários, e é Nando quem diz que é preciso deixá-los bem abertos. Após anos no Xingu ele descobre que fechar os olhos é muito pior. É uma aprendizagem que diz respeito à vida, mas, como sabemos, quando se trata de *Quarup*, é sempre também sobre a morte.

Benjamin, nas teses “Sobre o conceito de história”, nos fala de uma escuta dos mortos: “O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” (BENJAMIN, 1994, p. 223). Callado sabe que essas vozes não vão silenciar e uma das formas de expor esse aspecto no romance é pelo olhar continuado dos demais personagens sobre os indígenas como mortos. Logo que Nando chega ao Xingu, Fontoura defende a criação do parque porque, segundo ele, os indígenas estão quase mortos. Já Otávio, membro do partido comunista, afirma, durante a festa do quarup, que aqueles que se aproximam dos indígenas aderem ao suicídio deles. Como vimos em outro momento, isso ganha representação maior na passagem grotesca dos cren-acárore. Mas há também aí os primeiros sinais da ressurreição indígena, aqui ainda não como possibilidade de atuação política, mas como

65 Foi traduzido para o português e está disponibilizado no seguinte site:

<https://www.glacedicoes.com/post/repensando-o-apocalipse-um-manifesto-anti-futurista-indigena-indigenous-action>

imagem de terror. O narrador diz: “Os cren-acárore deitaram no chão. Pareciam esqueletos emergindo de covas imemoriais para ocupar o mundo dos vivos” (p. 335). É uma ressurreição que não tem nada a ver com redenção. A referência continuada à morte por certo põe em cheque a fantasia heroica e a imagem idealizada dos povos originários que a sociedade brasileira aprendeu, em grande medida, com a literatura, a sustentar. Ainda assim, chega a ser tão recorrente o discurso sobre a morte dos indígenas na obra que nos autoriza a questionar quanto de desejo há nas falas desses personagens. Uma das cartas do embaixador estadunidense de *Reflexos do baile* sobre o Brasil dá conta disso: “O brasileiros detestam visitar o interior, conhecem muito mal sua própria terra e tendem a ridicularizar os índios. (...) eles praticamente não podem evitar dizer que o único índio bom é o índio morto” (2014, p. 42).

Em *Quarup*, contudo, o inverso do que falamos há pouco é também verdade, quando se trata de morte é sempre também sobre a vida. No romance, os indígenas estão vivos, e sua presença incomoda a todos. E talvez esse seja o problema, a vida indígena em oposição à morte do homem branco, como Lauro pontua durante a expedição quando é feito refém pelos cren-acárore:

Débeis mentais, ignorantes! É ridículo, ouviram bem, ridículo em qualquer parte do mundo sacrificar homens civilizados e cultos a selvagens. Nunca se fez isto! Nunca se fará isto! A gente pode não exterminar bugres. Pode tentar educar bugres. Mas não vamos nos deixar matar estupidamente por bugres à beira do rio Xingu quando temos fuzis e muita munição. Basta liquidar um idiota desses a tiro para os outros nos obedecerem (p. 332-333).

Entre todos os personagens do romance, Lauro é aquele que mais recebe do narrador credenciais de um intelectual. Sobre ele, o narrador diz: “O etnólogo Lauro era um grande especialista em lendas brasileiras. Era também sociólogo e, como acrescentava, polígrafo. Escrevia artigos para o suplemento dominical da Folha” (p. 264). Não por acaso este personagem é muitas vezes aquele que ocupa na narrativa a função de exprimir o pensamento corrente da sociedade brasileira, restando ao leitor sempre a impressão de que, em passagens como a anterior, ele fala o que outros personagens também sentem e pensam, mas se furtam de externar. O incômodo também está presente em *O esqueleto na lagoa verde* e em *Nove noites*, como se homens brancos em busca dos ossos dos seus entre povos indígenas vivos na floresta fosse uma inversão da ordem natural das coisas. O que sobra é a sensação de que a qualquer

instante alguém finalmente deixará sair uma pergunta sufocada: mas não eram vocês que deviam estar mortos?

São obras que levam os homens ditos civilizados a olhar os próprios mortos, o que, como se sabe, é por excelência uma imagem da finitude de si mesmo. O fim de quem nasceu para dominar nunca está no horizonte, e mesmo assim a história costuma, vez por outra, desafiar as palavras, sobretudo as grandes, como nunca, sempre, nada. Quando, mesmo a contragosto, a morte nasce ao longe, não resta outra coisa ao mundo sonhado de si a não ser o pó, que nem ao vento interessa. Diante de nós, os ossos, as montanhas e as nuvens contam a história desses homens. Nas palavras de Kopenawa: “Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte” (p. 390). Ou porque só sabemos lê-la como destruição, acrescentaria.

deem lança-perfume às nossas criancinhas

“Apo meiren geuppaw ywittu wasu immou = ‘o homem mau faz com que o vento venha agora, pois ele vê este dia na pele de trovão’; isto é, no livro que eu tinha”.

História, Hans Staden

“O ossuário”, capítulo inicial de *Quarup*, termina com a decisão de Nando de finalmente seguir para o Xingu. O que fica prometida ao leitor é a experiência do jovem padre saindo do claustro direto para o imprevisível da selva. Na página seguinte, no entanto, Nando alucina em éter, afundado em um sofá, com Ramiro, Vanda, Falua e Sônia adormecidos. Ele age escondido, não quer testemunhas de que cedeu ao devaneio. O narrador diz que Nando, enquanto embebe o lenço novamente, tem a sensação de que entende tudo, que tem nas mãos a vida e a morte. “Não ia perder tempo fixando naquele instante ciência tão inesquecível. Cheirou guloso e a plenos pulmões a friagem perfumosa” (p. 85).

Se tratamos até aqui do intelectual em mobilidade e seu desconforto na selva, olhamos agora esses indivíduos em sua natureza, dentro de gabinetes e salões, exercendo funções de prestígio na capital federal. Passagem curta, “O éter” é um dos

menores capítulos do romance. A imagem de letargia com a qual o leitor é recebido é uma continuação da crítica ao intelectual preso às elites. Agora aqui estamos na capital do país, no alto escalão do governo e temos acesso ao desprezo que a questão indígena ocupa na política nacional, representada pela alienação de Ramiro Castanho, o diretor do Serviço de Proteção ao Índio. Ramiro não conhece o Xingu, morou toda a vida no mesmo bairro no Rio de Janeiro, e, além da capital federal, só esteve em São Paulo e na França. Este capítulo está no livro para comunicar o mundo interior de personagens como Ramiro, o fundamento, a ideologia, o pensamento-base desses homens e do Estado brasileiro.

Regina Dalcastagnè (1996), a partir da leitura de *Reflexos do baile*, diz que os salões são o espaço da dissimulação. Convertidos em elemento literário, eles propõem uma oportunidade para a exposição das máscaras sociais, este signo da cordialidade que existe de modo único entre a elite financeira e política local. Aversa à ideia de qualquer transformação social significativa, é uma classe de homens abastados que busca a letargia, aqui representada pelo éter, e quando se mobiliza, o faz com o propósito de permanecer. Sabemos, afinal, da participação ativa de um extrato privilegiado da população na sustentação do regime militar. A atuação dos intelectuais também é notável, principalmente, mas não somente, no que diz respeito à disputa discursiva que sempre acompanha essas forças disruptivas.

Rodrigo Patto Sá Motta, em seu *As universidades e o regime militar* (2014), resgata aspectos tradicionais da política brasileira que permaneceram atuantes no regime militar, como a disposição para a conciliação e a acomodação, assim como a prática arraigada do paternalismo, que busca privilegiar laços de fidelidade pessoal em detrimento de normas que dizem respeito ao coletivo. A existência desses traços no período nos ajuda a entender em parte a atuação contraditória do regime nas universidades, pois ao mesmo tempo que perseguiu professores e estudantes, levando à evasão de cientistas do país e à tentativa de controle sobre a liberdade de cátedra, também buscou modernizar o ensino superior. O empenho do governo em modernizar as universidades fez com que muitos intelectuais adotassem uma postura pragmática, deixando a pauta da democracia em segundo plano. Por aspectos como esse, o esquema repressão *versus* resistência não é suficiente para explicar o que ocorreu nas universidades durante o regime militar. Elementos importantes de nossa cultura também tomaram forma aí, como a adesão e a acomodação.

Já vimos em outro momento deste trabalho como forças contrárias ao autoritarismo não se furtaram em buscar conciliação, valendo-se de diferentes argumentos para isso. O que resta é a negação dos conflitos, e a contrapartida adoção de medidas moderadas e gradativas. Foi o que se deu, conforme Motta (2014), nas universidades, uma prevalência das vozes conciliadoras. O resultado disso é a preservação do *status quo*, das desigualdades sociais e do conforto das elites, motivado pelas relações de compadrio e pela manutenção das estruturas de poder. É impossível a este ponto deixar de citar a passagem de *K.: relato de uma busca* (2011), de Bernardo Kucinski, que imagina como se deu a reunião dos professores do Instituto de Química da Universidade de São Paulo que aprovaram em votação secreta a demissão de Ana Kucinski, então professora doutora do departamento que foi desaparecida pelo Estado brasileiro. Os cálculos políticos de preservação do departamento, as carreiras pessoais dos cientistas presentes, o inconveniente da desobediência diante dos apelos da reitoria pela demissão, tudo ganha mais complexidade quando o narrador ressalta a história dos professores alemães fundadores do Instituto de Química que chegaram ao Brasil ao fugirem do nazismo. Está lá também a menção ao investimento financeiro da Fundação Ford. Em *Os visitantes* (2016), uma ex-aluna do professor Gottlieb volta para reclamar com o autor da audácia de entrar nos pensamentos de seu mestre. Defendendo-o, adverte que Gottlieb se posicionou contra a invasão da Universidade de Brasília pelos militares, dizendo: “Procurou o próprio presidente Castello Branco para negociar, graças a seu prestígio de cientista” (2016, p. 55). A postura conciliatória se alia a uma distinção de classe. *A nova ordem* (2019), também de Kucinski, é um romance distópico sobre um Brasil que vive sob um regime totalitário em 2019. No primeiro capítulo, os professores universitários são fuzilados.

Também é fundamental destacar as descobertas de René Armand Dreifuss (1981) sobre a atuação do Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais (IPES). Criado em novembro de 1961, quando João Goulart assume a presidência, o IPES é um caso impressionante do refinamento e da longa gestação do golpe cívico-militar de 1964. Formado por militares da ativa e da reserva, empresários, profissionais liberais e intelectuais, o instituto objetivava a luta contra o governo reformista de Goulart e contra a emergência das classes trabalhadoras no processo político brasileiro, construindo no imaginário popular as bases de sustentação das ideias do golpe. Para tanto se aliaram com representantes do capital estrangeiro, sendo financiados pelo governo norte-

americano e atuavam sobre a opinião pública. Assim, produziam propagandas, artigos para jornais, filmes, livros, promoviam cursos, conferências, seminários⁶⁶.

O IPES era um verdadeiro partido da burguesia e representava o desprezo e a descrença da elite sobre os partidos políticos, chegando a articular uma espécie de programa de governo para os militares, sendo notável o Anteprojeto da Reforma Agrária, que se tornou depois base para o Estatuto da Terra, aprovado no governo de Castello Branco. Dentre os membros do IPES estava o escritor Rubem Fonseca, que publicou seu primeiro livro, *Os prisioneiros*, em 1963, pela editora de um dos diretores do instituto. Fonseca chegou a afirmar ter se afastado do grupo quando se deu o golpe, porém há registros de sua permanência nas atividades da instituição depois de 1964 (Cf. LÍSIAS, 2019).

Na pesquisa que realizou das obras de Rubem Fonseca publicadas até 1988, Ricardo Lísias (2019) mostra como a ideologia conservadora do IPES não deixou de se refletir na produção do escritor. Além da objetificação das personagens femininas e da brutalização de personagens pobres, já abordados em diferentes e importantes estudos, o artigo de Lísias (2019) se detém na representação dos artistas contemporâneos e de intelectuais nos livros de Fonseca. Todas as vezes que esses personagens surgem são apresentados de forma esdrúxula e mesmo grotesca. Há nisso um apelo a certo clichê que a sociedade nutre sobre os artistas e intelectuais, e Fonseca o sustenta por razões ideológicas, afinal, nas palavras de Ricardo Lísias: “o discurso conservador costuma repelir a arte moderna e contemporânea, acusando-a de agressão à tradição” (2019, p. 85-86). Além disso, a representação, que apela para o ridículo e é livre de complexidade, funciona para se contrapor ao personagem do policial, resultando em uma narrativa que se estrutura na oposição de pares contrários, reforçando lugares comuns e representações sem contextualização e frequentemente cruéis⁶⁷. É sintomático o caso do conto “*** (Asteriscos)”, do livro *Lucia McCartney*, de 1969, em que um diretor teatral é retratado como uma figura bizarra, enquanto o personagem mais lúcido da narrativa é justamente o censor.

Já nos últimos anos da ditadura, Antonio Callado escreve sobre o apoio de intelectuais ao regime, citando o inconveniente de tratar sobre o assunto:

66 O IPES se estruturava em cinco núcleos: Grupo de Levantamento da Conjuntura; Grupo de Assessoria Parlamentar; Grupo de Opinião Pública; Grupo de Publicações/Editorial; Grupo de Estudo e Doutrina.

67 Para Lísias (2019), Rubem Fonseca se vale da “teoria dos dois demônios”, muito usada pelos defensores das violências praticadas pelo regime militar de que o governo precisou assassinar, torturar e desaparecer pessoas como reação à ação armada de opositores.

Isto de se dizer que o debate em torno da posição do intelectual na sociedade é, na melhor das hipóteses, um tedioso exercício de chover no molhado – visto que ninguém é a favor da ditadura e da censura –, este argumento me parece no mínimo distraído, frívolo ou escapista. Como se pode dizer que não há ninguém a favor da censura e da ditadura se o Brasil, por dá cá aquela palha, se atola de novo numa e noutra? O argumento pode ser válido na Suécia ou na Holanda. Entre o Oiapoque e o Chuí, o que não falta é gente que gosta e que se lambe de Catão e Caxias. (CALLADO, 2017, p. 45)

Sabe-se que a bandeira conservadora de costumes se soma ao anticomunismo na queda de João Goulart, e, em *Quarup*, isso é melhor representado na passagem da marcha pela família, que invade o jantar organizado por Nando em homenagem a Levindo. Entre os participantes da festa estão basicamente homens e mulheres do povo, muitas delas prostitutas, que exercitam junto aos pescadores uma vivência do desejo sexual livre de paradigmas burgueses como o ciúme. A marcha, claro, se contrapõe a esses valores. No entanto, no romance, expoentes da elite usam lança-perfume; se relacionam com prostitutas, como faz Gouveia, o ministro da agricultura de Vargas; praticam atos de corrupção, como é o caso de Ramiro, que admite ter contratado toda a família de forma ilegal, burlando concurso público.

O jogo de aparências encontra no éter seu caráter artificial e decadente, de total apatia. O lança-perfume não poderia estar mais distante do sentido revolucionário que as drogas ilegais representaram para a juventude dos anos 60 e 70, de rompimento com a norma vigente e ataque ao controle da família e do Estado. No romance, o éter é a comodidade e o vazio. Potencialmente desorganizadora, a droga só traz conforto, coloca todos para dormir. E como já dissemos, nem o próprio compartilhamento da experiência alucinógena é verdadeiro, pois Nando esconde que aspira o éter. Nos pulmões desses personagens não há nada de impulsionador. Estão espetados em um painel de cortiça, alheios à realidade nacional, apartados do povo. A associação do lança-perfume com o carnaval, que surge sempre como recordação distante, em *flashes* rápidos, também é destituída de alegria e espontaneidade. “Alegria? – disse Ramiro. – Hum... A mim me dá a impressão de um povo que se prepara para uma intervenção cirúrgica” (p. 118).

E aqui chegamos ao pensamento de Ramiro sobre o éter. Para ele não se trata de uma droga, mas de um remédio, um antídoto, uma anestesia. São essas imagens às quais ele recorre sempre. Logo, há uma doença em jogo, que nos forma enquanto nação e da qual não apenas Ramiro não quer se livrar, como atua para estimulá-la. Assim, o éter não se prestaria à cura; sua função seria justamente tornar suportável e cultivável a dor física. Em sua visão, o brasileiro vive nesse perpétuo estado de adoecimento, a ponto de

sugerir que a população faz exercício respiratório na esperança de pegar tuberculose e relatar casos de clientes da farmácia que fizeram de tudo para se livrar da saúde, como o rapaz que para curar um resfriado tomou cálcio na veia. A mitologia da tuberculose, para falar a partir do clássico ensaio de Susan Sontag (2007) sobre as metáforas das doenças, diz que um sentimento apaixonado e intenso pode provocar a doença. A literatura romântica sem dúvidas contribuiu enormemente para esse imaginário. Doença muitas vezes associada à pobreza – alimentação inadequada, falta de higiene, habitações sem aquecimento –, a tuberculose também ganhou uma imagem de refinamento, na reclusão nas montanhas em busca de ar fresco, na glamorização de tantas mortes na literatura, no apelo à beleza pálida.

Ramiro resgata a frase do médico sanitário Miguel Pereira de que o interior do Brasil é um imenso hospital. A frase fez parte do pronunciamento oficial de Pereira depois de visitar o sertão brasileiro, no início do século XX, e identificar o espalhamento da doença de Chagas entre os homens e as mulheres do campo, além de diversas outras mazelas para as quais não encontravam tratamento. Ramiro, que tem a cultura de um médico e possui uma farmácia com o nome de sua família, sabe do que fala porque sempre viveu da dor do outro. Ele que tem todos os remédios à disposição, vê beleza na doença, e só consegue ler o país por esta ótica adoecida. Daí seu desprezo pelos indígenas, tradicionalmente livres de todos os males que Ramiro glorifica. Se não sofrem, se estão livres de doenças, não são gente de verdade, mas brutos como as árvores – lembremos da interação de Nando e Aicá. Porém Ramiro sabe da vulnerabilidade dos povos originários diante do contágio dos brancos e vê nisso uma oportunidade de dominação. Trata-se aqui, vale lembrar, do diretor do SPI, que diz:

Mas para que aceitem nossa civilização e nosso Deus, [os indígenas] têm de se aproximar de nós como se fôssemos seres superiores, capazes de indicar a eles caminhos novos. E não há momento melhor para isto do que aquele em que os índios estejam vivificados pela doença. Este o instante de impressioná-los (p. 180).

A ciência é representada como braço da colonização, ajudando a construir a história dos vencedores. Como sabe que faz parte do processo colonizador mantê-la viva, enquanto memória da nação, Ramiro quer escrever uma biografia sobre a farmácia da família, que “vai ser um estudo do Brasil, nos moldes de Paulo Prado” (p. 121), e tem planos de construir réplicas de sua farmácia no Xingu. Como aponta José Edson da

Costa (1998), o culto à doença é também o culto ao estrangeiro e a um passado que tinha Paris como centro do mundo.

Dentro da farmácia de Ramiro, há uma porta que leva a uma enfermaria e em seguida a uma sala espaçosa com “móveis de jacarandá, escrivantina d. José e imponentes armários de vidro, limpos e reluzentes” (p. 122). Esta é sua cripta, seu lugar de retiro espiritual, onde ele guarda frascos elegantes e medicamentos raros, onde sonha com um Brasil que toma cálcio na veia e deseja morrer sufocado. Este é seu museu, sobre ele quer escrever um livro, fazer permanecer sua memória. Em vez dos ossos do cristianismo, o que é objeto de adoração aqui é a ciência inesquecível, como diz Nando tratando do éter. Uma ciência que não cura, mas vive da doença. Esse conhecimento científico, símbolo da civilização afrancesada, que não se presta a nada transformador, encontra seu par no cristianismo como ossuário.

Como se sabe, na floresta, esses valores serão questionados. A morte é relida em sua potência de vida pelo ritual xinguano, e o saber científico tem na figura de Lauro, cujo repertório de saberes se mostra inútil na selva, a sua paulatina desmoralização. Trata-se do personagem que mais escancaradamente encarna a cisão entre conhecimento teórico e experiência prática, e nenhuma outra passagem fala disso melhor do que aquela que dá conta do encontro entre o etnólogo e a árvore tucumã. A palmeira, presente em diversas lendas indígenas que Lauro conta durante a expedição, foi classificada por um estrangeiro. E tudo o que o etnólogo sabe a respeito dela, seu nome científico, sua aparência, deve-se aos escritos de Von Martius⁶⁸, o que o impede de identificá-la na selva. Momentos como esse, por certo, falam da crítica de Callado aos intelectuais subservientes ao pensamento europeu. Mas há aqui também o desprezo aos intelectuais de gabinete, pobres em experiência, para usar a ideia de Benjamin. E mais uma vez Lauro é quem melhor representa isso.

Ao passo em que o etnólogo se vale das narrativas indígenas, sobre as quais revela ter grande conhecimento, para bradar por um Brasil mais brasileiro, livre da influência americana e europeia, ele, junto a Ramiro, contraditoriamente são os expedicionários que tratam de defender a superioridade dos estrangeiros. Sua leitura do povo brasileiro deixa entrever algumas das ideias pejorativas mais arraigadas de nós mesmos, notadamente a imagem da preguiça – “Mas é nosso desleixo, nossa bagunça

68 O naturalista alemão também é citado por José de Alencar, em *Iracema*. Esta repetição em *Quarup* fala do conservadorismo da intelectualidade local, em sua preservação das mesmas referências usadas pela literatura romântica. Algo semelhante se dá com Nando e a apresentação dos autores que o fundamentam no capítulo “O ossuário”.

que estraga tudo” (p. 289) – e da sensualidade – “É portanto indispensável que a energia sexual latino-americana se concentre na sedução” (p. 284). Seu amor pela pátria tampouco encontra solo firme, posto que no primeiro sinal de ameaça atira-lhe aos ares: “Os ingleses – disse Lauro –, quando eram os chefes do mundo, morreriam de vergonha se se vissem forçados a um *quadrado* desses. Nativos moribundos imobilizando um grupo armado de brancos!” (p. 333).

Liv Sovik, em seu *Aqui ninguém é branco* (2009), pensa a branquitude como uma prática social, em que uma certa aparência é condição, mas não um aspecto isolado, visto que o reforço e a reprodução de certas instituições, por este local de fala, são também determinantes. Sobre a branquitude do Brasil, ela diz: “Branco brasileiros são brancos nas relações sociais cotidianas: é na prática — é a prática que conta — que são brancos. A branquitude é um ideal estético herdado do passado” (p. 50). Já falamos em outro momento sobre a dificuldade das pessoas brancas em se racializarem, e Nando é certamente um exemplo disso. Em nenhum momento, ele se apresenta como branco, como faz Lauro, e, no entanto, é este apagamento que, entre outras coisas, nos autoriza a lê-lo como branco. Dito isso, a fala de Lauro tampouco revela visão crítica sobre ser um homem branco no Brasil, mas serve como propósito de distinção social. É na prática, portanto, que a branquitude de Lauro se mostra. Neste caso específico, isso significa pegar em armas e atirar contra os indígenas. O etnólogo traz para a pele, para o corpo, uma questão que já estruturava seu discurso enviesado, de hierarquia intelectual. Ao ler o Brasil sempre pelo olhar do estrangeiro – citando um sem fim de estudiosos – ele é o mais estrangeiro naquela floresta, mais até que Ramiro, sedado boa parte da viagem.

Lauro se vale das lendas indígenas para pensar a si próprio, pois quando considera falar de Brasil, ele está sempre pensando no Brasil dos brancos. Por isso, não identifica nas lendas conhecimento verdadeiro, mostrando-se decepcionado por elas não refletirem a realidade que tem diante de si. Além do mais, Lauro parece confrontado com a natureza real, em oposição a natureza como símbolo. As lendas que Lauro despeja continuamente sobre os expedicionários no início da viagem sempre comunicam uma possibilidade de superação, em que animais frágeis, como o jabuti e a anta, vencem inimigos poderosos com a inteligência. Mais adiante, quando Nando é preso por Ibiratinga, a lembrança do Jabuti lhe atravessa como um raio. Acontece que a proposta de resistência e de luta que as lendas carregam acaba esvaziada de poder pela própria distância que Lauro insiste em manter da natureza, dos indígenas e afinal de seus próprios princípios, como a defesa do que é nacional. Ele chega à floresta e a quer

livre de mistério, não busca conhecê-la, porque os livros já lhe mostraram tudo, e, por certo, tampouco considera conhecer-se. Com essas palavras, Lauro resume as expectativas sobre sua chegada ao o Xingu: “Espero colher material suficiente para provar uma teoria psicológica *que já tenho*, sobre o indígena como formador da mentalidade brasileira” (p. 265, destaque nosso). A ironia se complementa páginas depois, quando esbraveja que os indígenas são selvagens, brutos e bárbaros.

Por fim, vale ainda uma observação sobre a leitura que ele faz da mestiçagem, este ponto nodal da questão racial brasileira. Lauro toma por base a concepção de raça cósmica, do mexicano José Vasconcelos. No início do século XX, Vasconcelos propôs uma união, não apenas genética, mas também espiritual entre as raças. Desse encontro nasceria a raça cósmica a partir da América Latina, tendo Brasil e Argentina como seus bastiões. O primeiro por ser, afinal de contas, o país do futuro, e o segundo, a capital da América de fala espanhola. A raça cósmica de Vasconcelos propõe uma nova concepção de raça a partir de três aspectos: o primeiro seria uma inversão semântica na direção do plural, de várias raças, para o singular, uma única raça, evitando-se assim exclusões, em geral engendradas pelos discursos científicistas; o segundo trata de um deslocamento do passado em direção ao futuro, à expectativa dessa nova raça, que concentra na palavra “cósmica” essa aposta no novo; por fim, o terceiro aspecto fala de uma autonomia do indivíduo mestiço sobre sua identidade racial, exaltando qualidades positivas de grupos raciais historicamente considerados inferiores (Cf. ASCENSO, 2013).

Na intenção de aplacar injustiças históricas de cunho racial, Vasconcelos recorre ao apagamento das diferenças. Ao invés de combater o discurso científico racista que dominou sua época, o mexicano propõe um longo processo de mestiçagem. Trata-se mesmo de uma ideologia corrente na América Latina, que, no Brasil, também encontrou eco na obra de Paulo Prado. Além do mais, a raça cósmica de Vasconcelos, ao mesmo tempo que combatia a hierarquia racial, estava fundamentada nela. O mexicano, pautando-se em um pensamento de fundo cristão, contava com a superioridade branca em seu novo mundo, sobretudo no que diz respeito às conquistas científicas e ao domínio das leis da física (Cf. ASCENSO, 2013). Vasconcelos, portanto, ao buscar positivar a mestiçagem, numa tentativa de reinvenção da ideia de raça, acaba por revelar a persistência da colonialidade mesmo quando tenta superá-la.

A defesa da mestiçagem no Brasil parece uma maneira de não mencionar as diferenças sociais fundadas a partir da cor da pele, como pontua Sovik. “A linha de fuga

pela mestiçagem nega a existência de negros e esconde a existência de brancos” (2009, p. 50). Hoje, como nos anos 60 para Lauro, a mestiçagem continua ressaltando o valor da branquitude e a desvalorização dos pretos e indígenas. Lauro, no entanto, não está interessado em esconder sua condição de branco, mas afirmá-la continuamente, num esforço de irmanar-se justamente a quem seu discurso ataca, os europeus e os americanos. Este personagem nos lembra que não se pode falar de eurocentrismo, letargia da intelectualidade, associação com o poder sem passar pela questão racial. Em *Quarup*, pensar o intelectual brasileiro é pensar também a branquitude em seu esforço de apagar o outro e de uma percepção de si como europeu, detentor de um conhecimento elevado.

Curiosamente, Lauro tenta estabelecer diferenças entre ele e Ramiro, e para tanto recorre à ideia da mestiçagem como prova de sua valorização do povo brasileiro, ao contrário do diretor do SPI que não esconde seu encanto pela França.

– Este Ramiro tem seu lado curioso e é um sujeito inteligente – comentou Lauro que ao lado de Nando observava a cena. – Mas me irrita. Me enche com aqueles artificialismos.

– Pois eu pensei – disse Nando – que vocês se entendessem muito bem.

– Cruzes! – disse Lauro. – Por quê?

– Quando mais não fosse pela guerra que ambos movem aos Estados Unidos.

– Mas não existe a menor semelhança entre as nossas respectivas posições. Ramiro queria um Brasil afrancesado, engalicado. Eu quero um Brasil brasileiro de verdade, liderando o mundo, um Brasil nosso, mulato. Nossa existência ocorre fora de nós mesmos. Somos alienados, como dizem os comunas. De Pedro II a Marta Rocha vivemos embebidos na contemplação de caras estrangeiras. Precisamos de mulatas em nossos selos, nos monumentos públicos, nas notas de dinheiro. (p. 283)

Lauro e Ramiro são complementares. Enquanto o primeiro está sempre citando teóricos, fazendo referências a teses e conceitos, demonstrando seu escândalo frente à preservação da vida indígena proposta por Fontoura, aos moldes de Rondon; o segundo vive seu devaneio em busca de Sonia, adormecido em éter, cada vez mais silencioso e sorumbático à medida que se aproxima do centro do país. Se Lauro vai ao Xingu para comprovar uma tese que já tem por certa, Ramiro nem a isso se presta. Suas motivações dizem respeito apenas a si mesmo. Procura por Sonia e quando não consegue encontrá-la na floresta, vai a Paris, convencido de que a encontrará às margens do Sena. Lauro é a razão ocidental enfraquecida de vida, vendo o outro sempre como objeto. Ramiro é o devaneio, a letargia, o individualismo, a doença e o remédio que não cura, mas adormece.

Durante a expedição, Nando conversa com Francisca sobre o lança-perfume, e só aqui a droga ganha uma acepção revolucionária. Para ele, o éter lhe mostrou Deus, o amor por Francisca e ele próprio. “Eu até acredito, com meu Falua, que as drogas em breve estarão no programa primário e ginásial. Onde ainda houver no currículo o ensino religioso elas serão indispensáveis” (p. 307). Nando só demonstra ter acessado o poder transformador e desorganizador da droga nesse momento, perdido no meio da mata, depois de ter abandonado a batina e se dedicado a trabalhar junto aos indígenas. Certamente, há algo de irônico em sua fala, mas tampouco pode-se negar que sua experiência comunicada a Francisca restitui ao éter a potência antes subtraída por Ramiro. Nesse momento, o lança-perfume é tomado não mais como remédio, mas em sua dose de loucura subversiva. A chamada para que deem lança-perfume às nossas criancinhas é uma provocação direta a essa elite em marcha, que se transfigura na imagem da família de classe média, heteronormativa e branca. Faz menção a uma passagem em que Vanda lembra do carnaval em que Falua, jornalista da Folha, alucinado de éter, oferece a droga a crianças, numa rara passagem que associa a festa à subversão. Ao fim, a provocação recai sobre a entidade familiar, que encontra nos filhos a autêntica legitimação de si, ao mesmo tempo que os converte em argumento central para engendrar censuras e perseguições.

A criança é convertida pela família no elo frágil dessa entidade. Estupidificada e alienada, deve ser protegida do mundo externo. A família age em desespero delirante, temendo que seu mais valioso bem e investimento possa ser maculado por todo tipo de perversidade encampada por seus inimigos, notadamente os pretos, a comunidade LGBTI, os indígenas, os pobres e a esquerda em geral. A literatura, no entanto, não cansa de nos mostrar, e Freud⁶⁹ chegou a escrever sobre isso, que entre a criança, o poeta, o louco e o bêbado há mais semelhanças do que a sociedade ocidental está disposta a admitir. Talvez resida aí o grande medo dessa família em marcha, o medo de suas próprias crianças. Elas afinal são tudo o que seus pais mais desprezam, o desarmônico, o contrassenso, a desobediência, as perguntas sem respostas, o inesperado, a descoberta dos desejos, a imaginação, o que não tem controle, mas que mesmo assim se tenta controlar. É onde também reside seus afetos, aqui lidos em sua acepção ampla, do ser afetado, de tirar do lugar, de pôr em movimento.

Em *O concerto carioca*, romance de 1985, Jaci é um jovem indígena que nasceu no Xingu, mas foi levado ainda criança a um orfanato no Rio de Janeiro. Edson José da

69 Freud fala sobre isso na sua obra *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, de 1905.

Costa (1998) aponta que Jaci é o desenho final do personagem indígena na obra de Callado, iniciado com Anta, de *Quarup*, e retrabalhado em Ipavu, de *A expedição Montaigne* (1982). Ele é um rapaz inteligente, com uma sedução próxima à do malandro e que possui domínio sobre a língua portuguesa, aspecto pouco usual nos romances indianistas. Jaci fora desprezado pela mãe por ter nascido com a genitália indefinida e depois adotado pela freira Jacqueline. Complexo, desorganizador e astuto, Jaci joga com quase todos os personagens do romance, confundindo-os em sua sedução e ambiguidade. A humanidade de Jaci passa a ser relativizada no momento em que Solange descobre que ele fez sexo com seus dois filhos, Bárbara e Naé. Os três são jovens, adolescentes ainda, mas essa passa a ser a evidência para os adultos, como Xavier e Solange, de que o comportamento bissexual de Jaci rebaixa-o enquanto ser humano e o converte em ameaça, enquanto Bárbara e Naé são vítimas. Sobre isso, Costa diz:

Solange e Xavier comungam do mesmo juízo: o índio pode não pertencer à humanidade. Erigem-se durante o romance outras suposições sobre Jaci. Ele poderia ser feiticeiro ou o próprio demônio. Trata-se apenas de tristes metáforas para inumanidade. A suspeita de fundo diz respeito mesmo àquela questão, já referida neste trabalho, que já consumiu cérebros e provocou a bula papal sobre a humanidade do gentio. (COSTA, 1998, p. 110)

Triste metáfora, de fato, e reveladora de outro aspecto fundamental do eurocentrismo das elites na obra de Callado. Ella Shoat e Robert Stam (2006) elencam seis pontos de visão pejorativos que o ocidente lança sobre as religiões africanas e indígenas. São eles: a oralidade, que indicaria falta de refinamento cultural (desconsiderando que na verdade existem textos, mas que possuem outras formas, como os cantos e os mitos); o politeísmo (o que nem sempre é regra para a maioria das religiões africanas); a superstição mais forte que o cientificismo (aquí há o domínio de uma visão positivista de que as religiões deveriam evoluir, do mito à ciência); o corpo e a ludicidade, livres da capacidade de abstração e da austeridade teológica; a baixa sublimação (envolvem sacrifícios de animais, mais do que sacrifícios simbólicos); e por fim, a presença do transe.

Este último aspecto nos permite voltar a pensar a ideia de Nando de substituir o ensino religioso pelo lança-perfume, como um modo de assumir outra forma de estar no mundo. Trata-se de uma provocação, na verdade, que deixa Francisca escandalizada. Contudo, o fato de não ser uma proposta tomada a sério por ele mesmo serve para

revelar o movimento de crítica de Nando à formação intelectual vigente no país, da qual ele próprio é fruto. A provocação dita ali no coração da floresta surpreende, mas não passa disso. Logo depois Nando será preso e torturado por difundir ideias aparentemente muito mais inocentes que essa. Ideias como a luta pelos direitos constitucionais dos camponeses, que, se não ferem o código moral corporificado pela marcha da família, atentam contra algo muito mais valioso, que é o desejo da elite associada a certa classe média de seguir definindo isoladamente os rumos políticos e econômicos do país, calcadas em um sentimento anti-pobre e racista.

De todo modo, a fala do ex-padre, neste ponto, talvez comunique um pouco da sua experiência junto aos povos xinguanos. O próprio quarup, afinal de contas, é um rito que se dá no seio coletivo da aldeia. A dança, o tronco de madeira adornado, as pinturas, a luta, os cânticos, o fogo e as águas parecem tomar espaço no imaginário de Nando, encurralando o ideal cristão da consciência unitária e individual. Exemplo disso será a comunidade formada por ele no litoral. O transe aterroriza a *visio intellectualis*, que fundamenta intelectualmente o cristianismo, em sua pregação de um pensamento voltado para si mesmo, a partir do qual se produz o conceito do eu (Cf. SCHWAETZER, 2006; SHOATT, STAM, 2006).

a tempestade

“Viva a morte, abaixo a inteligência!”

José Millán-Astray, general franquista

A palavra intelectual é de origem francesa e data do fim do século XIX, com o caso Dreyfus. Sinônimo de clérigo, ela revela sua acepção de sagrado, e quem melhor explora esse viés é justamente Julien Benda, em seu *La trahison des clerc* (*A traição dos intelectuais*, no título em português), de 1927. Aqui o termo fala de sua origem, uma vez que os clérigos da Igreja passaram a ser substituídos, no fim da Idade Média, por clérigos leigos eruditos, que, por sua vez, nasceriam como homens do Estado. Com o Iluminismo, distanciam-se pouco a pouco da esfera do sagrado institucional para

cultuar a razão. Os grandes pensadores do Século das Luzes, assim como os enciclopedistas, constituem base para os intelectuais que se organizariam em grupo, no final do século XIX, defendendo valores universais (Cf. RODRIGUES, 2005). Se, por um lado, a partir do caso Dreyfus, cunha-se o termo intelectual no sentido do compromisso político no espaço público que sujeitos de conhecimento desempenham diante de crises do Estado-nação, por outro, a ideia do indivíduo cujo saber é lido como manifestação divina e ao mesmo tempo presta adoração à razão é muito mais antiga.

Michel Serres (1991) encontra em Galileu as bases da constituição da modernidade, estabelecendo o papel indissociável da ciência e do progresso técnico:

Galileu, o primeiro a cercar o terreno da natureza, trata de dizer: isto pertence à ciência, e encontra pessoas singelas o bastante para acreditar que isto não atrai nenhuma consequência para os direitos positivos e as sociedades civis, enclausuradas nas relações entre os homens. Ele estabelece a sociedade científica dando-lhe o seu direito de propriedade; assim, funda a sociedade moderna, profundamente. O contrato de conhecimento identifica-se a um novo contrato social. A natureza torna-se então o espaço global, vazio de homens, de onde a sociedade se ausenta, onde o cientista julga e legisla, que ele domina e onde as leis positivas deixaram quase tranquilos os técnicos e industriais, aplicando inocentemente essas leis de ciência, até o dia em que as naturais começaram a pesar cada vez mais nas discussões positivas. (SERRES, 1991, p. 100)

Se a modernidade se funda a partir de um novo contrato do conhecimento, que se caracteriza pela tomada de posse da ciência sobre a natureza e a vida humana, não há como falar dos intelectuais sem considerá-la. A industrialização do campo, a fuga de homens e mulheres do interior para a capital, o crescimento descontrolado dos centros urbanos, a exploração desmedida dos recursos naturais, a reificação da vida, o desencantamento do mundo, a maquinização do trabalho, o estímulo ao consumo, são todos processos modernos que não existiriam sem o avanço técnico-científico e a posição de centralidade que passou a ocupar na vida ocidental. A ciência não apenas funda a sociedade moderna, como nasce com ela a experiência humana de desintegração, que Baudelaire, o primeiro poeta da modernidade, consegue captar tão bem. Observe-se o caso de “A sopa e as nuvens”, de *Pequenos poemas em prosa* (1869).

Minha pequena louca bem-amada servia-me o jantar enquanto eu, pela janela aberta da sala, contemplava as arquiteturas moventes que Deus faz com os vapores, as maravilhosas construções do impalpável. E eu me dizia através da contemplação:

“Todas estas fantasmagorias são quase tão belas quanto os olhos da minha bela-amada, a louquinha monstruosa de olhos verdes”.

Subitamente senti um violento soco nas costas e ouvi uma voz rouca e charmosa, uma voz histérica, como que enlouquecida pela aguardente, a voz de minha bem-amada que dizia:

“Vamos logo, tome sua sopa, seu *bobalhão*, negociante de nuvens”.
(BAUDELAIRE, 2009, p. 247)

Do conforto de sua casa, este homem observa as nuvens. Espera o jantar, e isto, de ter o que comer, já é uma distinção social na Paris da virada do século XIX para XX, quando a modernidade escancara sua gênese exploratória sustentada por desigualdades sociais profundas e o mundo começa a ganhar feições mais parecidas com as de hoje, como um texto como “Os olhos dos pobres”, publicado no mesmo livro, não nos permite esquecer. Não se sabe ao certo se é a natureza que só pode ser entendida pelo paralelo com as grandiosas conquistas técnico-científicas ou se os vapores maquinais é que são maiores que as nuvens. Baudelaire, claro, está interessado neste jogo, e é a perturbadora aparição da amada que impede que esta imagem das nuvens que passam ao longe seja lida como um sonho idílico. Um dos aspectos da modernidade que Baudelaire rapidamente conseguiu captar é a dissolução dos afetos e a predominância da mercadoria como um valor, capturada pela imagem de um negociante de nuvens.

Baudelaire faz uma escolha pelo fantasmagórico, inefável, inapreensível do ar como metáfora da experiência moderna. Marx, em seu manifesto, adota uma linguagem dinâmica e ágil, cujo propósito é entregar ao leitor a sensação de que está sendo empurrado de um lado para outro, suspenso do chão, inebriado pelas convulsões da realidade moderna (Cf. BERMAN, 2007). A instabilidade do ar, portanto, é uma das imagens escolhidas por ele para tratar do impacto do capitalismo na vida das pessoas, da perda de valor da força de trabalho e de uma crise do ser humano diante de um mundo objetificado e quantificado, arremessando o homem e a mulher modernos em uma experiência inédita de profunda dissolução. Começamos este capítulo com as palavras de Zaratustra, essa representação do intelectual individualista e hiperracional, desejando justamente a dispersão dos fortes ventos. Lemos, a partir disso, a escalada da montanha como desejo de isolamento diante dos problemas do povo, símbolo, ao mesmo tempo, de sua pretensa superioridade e também de sua visão turva sobre o mundo, resultante do sufocamento das altas altitudes. Neste momento, proponho considerar a correspondência dessas imagens do ar, que une o intelectual isolado ao avanço do capitalismo em sua associação com o progresso técnico-científico.

Uma das imagens particularmente mais caras a Benjamin é justamente a do turbilhão. Ela surge em diversos escritos, em geral no sentido de mudança violenta, anúncio de catástrofes históricas, atordoamento e caos. Não por acaso, aparece associada a outra imagem para a qual Benjamin sempre voltou, que é a da ruína, aventada sobretudo para pensar as mudanças dispersivas da modernidade. Na breve leitura que faz da tela “Angelus Novus”, de Paul Klee, nas teses sobre o conceito de história, talvez seu texto mais famoso, Benjamin, em vez de usar o turbilhão, faz uso de uma imagem correlata e potencialmente mais destrutiva, a da tempestade. Nesta tela, um anjo tem os olhos arregalados, a boca aberta e as asas estiradas. Esse é o anjo da história, diz Benjamin. Ele fixa o olhar no passado, onde consegue enxergar uma catástrofe, que amontoa escombros sobre seus pés. Abismado, quer se demorar nesta catástrofe, despertar os mortos e juntar os destroços. Mas uma poderosa tempestade que sopra do paraíso o empurra para o futuro, enquanto as ruínas diante do anjo se amontoam, crescendo até o céu. Para Benjamin, a tempestade é o progresso.

As catástrofes que, nesta imagem, são os escombros, não são para Benjamin um mero objeto de contemplação estética. Como pontua Michael Löwy (2005), a escolha dessa expressão comunica o intolerável, pensando em todos os massacres sanguinários da história. Ele recusava a ideia de que a humanidade atravessa episódios terríveis de sofrimento como etapas necessárias para seu desenvolvimento. Benjamin desmistifica a ideia de progresso e lança um olhar de profunda dor por meio dos escombros que se avolumam. O escritor alemão, apesar de seu romantismo messiânico – e Löwy (2005) sugere que a imagem da tempestade tenha chegado a ele por meio da Bíblia –, luta contra os céus. É preciso parar o progresso e promover uma restituição, que seria uma espécie de volta à sociedade sem classes ou pré-capitalista, mas em direção ao futuro. Para Benjamin, esta sociedade do futuro não regressa ao passado exatamente, mas contém em si uma síntese dele, aquilo que Löwy chama de “verdadeira história universal”, que, “baseada na lembrança universal de todas as vítimas sem exceção – o equivalente profano da ressurreição dos mortos – somente será possível na futura sociedade sem classes” (LÖWY, 2005, p. 95).

O progresso como tempestade não poderia encontrar sua precipitação sem o avanço da ciência e do capitalismo. E a ideia de uma ciência médica que não é usada para curar, mas para viver da doença não é nova, como vimos. A doença como ferramenta de dominação moldou a sociedade brasileira atual, e os povos indígenas têm muito a falar quanto a isso. A própria obra de Callado não se cansa de evidenciar este

aspecto. Os sertanejos precisaram conviver com os efeitos colaterais da subnutrição, lidando com a proliferação de doenças no campo, como a doença de Chagas, tal como foi relatado por Miguel Pereira, e a varíola, como é representada em *Quarup*. No Brasil, e um personagem como Ramiro Castanho nos obriga a enxergar isso, a doença fala de um condão eugênista da prática científica, tal como foi internalizada por nossa elite.

Uma posição acrítica sobre a ciência já conduziu a humanidade por caminhos tenebrosos. Em outros momentos da história, a ciência já afirmou, por exemplo, que a histeria era uma doença de mulheres, que a homossexualidade era uma patologia, que os pretos eram potencialmente mais violentos e menos inteligentes. Sem falar que grande parte da tecnologia médica do século XX é proveniente dos experimentos dos campos de concentração (Cf. RODRIGUES et al, 2020). Ramiro Castanho e seu sonho de instalar as farmácias da família no Xingu, de adoecer os indígenas brasileiros para assim dominá-los, falam de um apelo à ciência ocidental e de um chamado sobre a importância de a submetermos a um tensionamento crítico. Evitar a armadilha de construir junto a Ramiro um mundo objetificado e científico, enquanto assim acreditamos escapar do fanatismo que nos assombra. O alerta é de que talvez estejamos vivendo o cientificismo do século XIX remodelado para os tempos atuais, do ressurgimento de uma onipotência da ciência, que se quer pura, guardando em si não apenas o acesso privilegiado à verdade da natureza, como também uma espécie de bússola moral, acabando com isso livre de cobranças políticas sobre os horrores sociais cometidos em seu nome (Cf. ÁVILA, 2020).

O contraditório é que, mesmo situados em um mundo científico, de objetificação e exploração da natureza, de desprezo por outros saberes que escapem à razão moderna, as ciências estejam hoje sob ataque. O negacionismo científico atende a propósitos específicos e escrutinar sua constituição nos interessa para pensar mais um aspecto da intelectualidade em *Quarup* e sua relação com o autoritarismo, de ontem e de hoje.

O negacionismo científico que se espalhou no mundo contemporâneo é um mecanismo político de interesses econômicos. Ele tomou forma nas redes sociais, mas vem sendo alimentado, desde os anos 1950, por estratégias de desinformação continuada, amparadas financeiramente por setores econômicos, como a indústria do petróleo que vê o aquecimento global como uma ameaça a seus negócios, e grupos de influência, como as igrejas, que querem implementar o estudo do criacionismo nas escolas. São três os pilares do negacionismo: a concentração de produção de

conhecimento e a respectiva alienação de quem o consome⁷⁰; a independência da tecnologia em relação à ciência, em que o utilitarismo predomina sobre a verdade; e a disseminação de informações sem compromisso com a verdade científica. Isso não significa que o negacionismo se oponha à ciência. Na verdade, ele age de maneira pontual, divergindo de decisões e medidas que desagradem setores e grupos que o sustentam. Não se trata, portanto, de uma disputa real de ideias ou ainda de discursos ignorantes com os quais é possível debater e refutar a partir de dados técnicos e comprobatórios. O negacionismo⁷¹ se fortalece na confusão de ideias. O objetivo é atordoar a sociedade e, se possível, convencê-la das verdades inventadas segundo as conveniências dos agentes da negação. Por isso, a disputa é meramente ideológica, e não de conteúdo (Cf. ÁVILA, 2020).

Como não há exatamente negação da ciência, essa disputa ideológica – de sérios interesses econômicos e políticos – usa estratégias retóricas idênticas a dos cientistas. Daí insistirem, ainda conforme Ávila (2020), que “estão apenas contribuindo com o debate” ou “apresentando outra abordagem do tema”, quando na verdade defendem ideias sem qualquer base científica e muitas vezes negam a história. Ao terem os argumentos refutados ou a participação vetada em eventos especializados ou em veículos jornalísticos sérios, comprometidos com a justiça, esbravejam que “o monopólio da verdade não pode ser exclusivo”. E, por fim, se a resistência a eles é mais dura e dados científicos põem em risco seus interesses de poder, atacam os próprios cientistas, acusando-os de serem “politicamente comprometidos”, “militantes disfarçados”, que “aparelham as universidades” e que, em geral, “corrompem o dinheiro público para doutrinação”. No Brasil, os negacionistas frequentemente antagonizam com agentes públicos, muitas vezes tentando desmoralizar o serviço estatal frente à opinião pública, revelando sua face neoliberal.

Em *Quarup*, há pelo menos mais um personagem que se constrói a partir de algumas das noções mais caras que vimos até agora de desvirtuação da verdade visando objetivos políticos⁷². Trata-se do coronel Ibiratinga, agente de opressão de Nando, um

70 Ávila (2020) usa a ideia de consumo atrelada ao conhecimento como crítica ao saber utilitário, que, em última instância, estabelece uma relação de ordem capitalista com os indivíduos. A pedagogia de Freire que denunciava a educação bancária já tratava dessa questão.

71 Bruno Latour adota a expressão “escapismo” em vez de “negacionismo”. Para ele, os escapistas rompem com todos os laços legais, morais, estéticos e afetivos com a Terra porque acham que podem viver em outro planeta. É um problema de ocupação do território, de um modo de viver, que não tem nada a ver com problemas cognitivos.

72 Aproximo-me de Deborah Danowski (2018) que entende o revisionismo como negacionismo, tendo em vista que seus propósitos são rigorosamente os mesmos.

personagem que dificilmente se encaixa em qualquer noção tradicional de intelectual, mas que disputa esse lugar. Após a detenção do ex-padre na manifestação de camponeses no Recife no dia do golpe militar, ele é levado à sala de Ibiratinga, antes de ser torturado pelo electricista. O militar já havia sido mencionado na primeira parte do romance por D. Anselmo, quando ainda era major, portanto em 1954, exercendo pressão para que este entregasse possíveis inimigos que porventura pudessem confessar atividades suspeitas. D. Anselmo não dá maior importância a esses apelos, e na verdade nem parece entender muito bem os propósitos de Ibiratinga. Sua menção na obra a este ponto é apenas uma sombra, ele parece inofensivo e é rapidamente esquecido pelos padres.

Com o golpe, Ibiratinga volta respaldado e com patente mais alta. Vê finalmente a oportunidade para que suas ideias, antes desprezadas, alcem voo. Afinal se percebe como um profeta. E diz a Nando:

– O senhor sabe de onde vem a tristeza dos profetas, não sabe?

Nando se limitou a uma expressão de dúvida.

– Vem de saberem que suas profecias serão preenchidas. Há mais de dez anos, na Escola Superior de Guerra, eu apresentei minha tese sobre os *Verdadeiros entraves ao desenvolvimento do Brasil*. Caiu até hoje em ouvidos moucos. Todos os ouvidos eram moucos. (p. 418)

O tema do Brasil adoecido volta, agora no discurso de Ibiratinga. Não é mais o corpo que sofre, como para Ramiro, mas a alma do país. Por isso instaura um inquérito que investiga Nando. Entende que o mal que acomete a nação tem raiz histórica, daí a importância de sua tese. Falta, segundo o coronel, um adubo essencial a este solo: a morte de hereges e infiéis. Matou-se pouco no Brasil, acredita, e, diferente dos grandes países europeus que viram queimar bruxas e feiticeiras, forjando-se em morte, o país perdeu esta oportunidade, restando doente. Não há paráfrase que substitua as palavras do militar:

Falta uma cinza de virtude em nossos campos, é o título do capítulo inicial do meu tratado. Nunca tivemos esse adubo. Nunca queimamos hereges e infiéis, nunca matamos aqueles que insultam as coisas sagradas. No fim do primeiro século tivemos a grande oportunidade de criar na alma do Brasil o arcabouço de ferro da alma dos grandes países. O senhor deve conhecer bastante bem a história das duas visitas que fez o Santo ofício ao Brasil, entre 1591 e 1595. (419)

A Inquisição leva a fama, devido ao aparato litúrgico com que combatia o demônio, mas os países do Norte da Europa, a partir da Escócia, queimaram muito mais bruxas e feiticeiras do que a Inquisição. Eu tenho as cifras. (419-420)

Com o golpe, ele entende que não faltará quem possa dar ouvidos a suas teorias. A passagem é marcada também por elementos de civilidade, as palavras de gentileza, a pretensa erudição da conversa, a oferta de café e cigarros, que, por sua vez, toma lugar em meio à brutalidade das ideias, assim como da prisão de Nando e de sua tortura, que segue ao diálogo. A sala em que ocorre o encontro entre os dois é iluminada, de onde se vê ao longe algumas árvores e uma faixa de céu azul, lugar de cortesia e amabilidade, é contraposta à cela escura ocupada por Nando, em que imagens de loucura e morte assombram o personagem. O horror não está distante, mas associado às demonstrações de civilidade.

Nando ri das ideias de Ibiratinga, é irônico e debochado quando diz que o coronel tem a cultura de um teólogo. Este, por sua vez, percebe o desprezo, mas sabe que vivem novos tempos. Mantém a calma dos vitoriosos. Não será mais ridicularizado, rebaixado intelectualmente. Terá, afinal, ouvidos que lhe ouçam. A questão definitivamente não é sobre inteligência, mas ideologia e poder. Ibiratinga foi menosprezado por D. Anselmo e por Nando, mas não pelo narrador. Apesar do absurdo das ideias do coronel, a passagem tem tom grave. Nando ri sozinho, imaginando-se superior, quando, na verdade, vive ali as consequências do erro de não ter dado ouvidos a Ibiratinga dez anos antes.

Como a disputa se dá no campo ideológico, alguns personagens importantes de *Quarup* estão escrevendo livros ou assim desejam fazê-lo. É a ideia de que uma nação se molda também a partir das histórias que conta sobre si mesma. Na primeira parte do romance, o inglês Leslie, que havia chegado ao Brasil para atuar como jornalista, acaba prolongando a estadia porque decidiu escrever um livro sobre o Nordeste. Winifred, sua companheira, complementa, “e principalmente sobre o papel que desempenharam os holandeses no Nordeste” (p. 16). A resposta de Leslie é curiosa:

Como minha mãe é holandesa, ela [Winifred] acha que estou querendo justificar os antepassados. Mas vou apenas tocar nos holandeses em busca do Nordeste atual. E estou começando a achar que antes de botar as mãos à obra eu deveria conhecer melhor o Brasil em geral. (p. 16)

Como sabemos a este ponto, Callado não perde de vista a produção de intelectuais estrangeiros sobre o país e a disposição dos brasileiros, como Nando e o etnólogo Lauro, de conhecer o Brasil por meio desses escritos. Sendo o nacionalismo

um dos grandes temas do romance, a presença estrangeira acaba se mostrando incômoda tanto à esquerda quanto à direita. Enquanto, por um lado, os Estados Unidos eram vistos como o símbolo do capital e a Europa, da decadência da elite brasileira; por outro, a influência cubana não era esquecida, como mostra Ibiratinga. Ramiro, o diretor do SPI, é outro que quer eternizar o legado de sua família em livro, que bem poderia ser uma história da peste no país, ou um manual de como mantê-la. Ibiratinga, por fim, se soma a este grupo com sua tese sobre nossa alma adoecida. A opção pelo livro, evidentemente, está relacionada à ideia de conhecimento superior, ilustrada pela escrita, e como elemento de perenidade na história.

Nas primeiras páginas do capítulo “A palavra”, em que Francisca ensina os camponeses a palavra “declaração”, para daí discutirem a Declaração Universal dos Direitos Humanos, o narrador diz:

Mesmo agora, já habituado a assistir e a ensinar ele próprio, Nando sentia os olhos cheios d'água, quando diante de um camponês uma coisa ou uma ação virava palavra. A criança tantas vezes vai fazer a coisa a comando da palavra. Para aqueles camponeses tudo já existia menos a palavra. (p. 354)

Não se concebe a existência da oralidade, seus ensinamentos, suas sabedorias. Como não sabem ler, falta-lhes a palavra, pensa o narrador por meio de Nando. Ademais, os camponeses são vistos como crianças, experiência que os indígenas conhecem bem. Já em 1967, quando *Quarup* foi publicado, estavam evidentes as marcas da superioridade intelectual que impediram a esquerda brasileira verdadeiramente olhar para o povo e trabalhar junto a ele. Na verdade, o problema é ainda anterior, faltava-lhes a compreensão de que a revolução pudesse interessar a todo um conjunto da sociedade ignorado até então, como os próprios indígenas. Nem mesmo Levindo, o jovem revolucionário que serve de símbolo para o engajamento de Nando, está livre do olhar crítico do escritor. Logo nas primeiras páginas do romance, ele diz que não se interessa pelos indígenas, mas que deseja marcar o centro geográfico.

– Você se interessa pelos índios? – disse Nando.
 – Não – disse Levindo –, não me interessa pelo índio assim feito você, isto não. Nada de missões e parques indígenas. Só nos países onde os homens vivem direito é que jardins zoológicos podem funcionar. O índio por enquanto que se defenda.
 – Mas o que é que interessa a você no Xingu?
 – Os cafundós do Brasil – disse Levindo. – eu estava lendo nos jornais que o Conselho Nacional de Geografia já assinalou matematicamente o Centro Geográfico do Brasil. É lá pelo Xingu. (p. 30)

Além das marcas racistas, como a menção ao jardim zoológico, a passagem mostra o vazio e a distância da experiência dos povos xinguanos para este jovem que representa o futuro da luta política da esquerda brasileira. Como poderiam chegar ao coração do país sem os indígenas? Em outro ponto, quando chega a notícia da morte de Getúlio Vargas em meio à festa do quarup, Otávio, membro do Partido Comunista, chama Fontoura de escapista por estar querendo proteger os indígenas em meio à instabilidade política que se anuncia. Há ainda o momento em que Winifred adverte que Levindo quer fazer a revolução sem as mulheres.

Daniel Aarão Reis (2020) cunhou a expressão “utopia do impasse” para definir a certeza que tomou conta da esquerda que apostava na luta armada como único fim da ditadura. A “utopia do impasse”, segundo ele, impediu que dois aspectos fossem contemplados: primeiro, de que aquele sistema podia evoluir em outras circunstâncias e, segundo, de que o povo não estava engajado no enfrentamento armado. Diz ele: “A gente não teve essa sensibilidade. A ideia que a gente tinha era a de que o povo estava nos cascos, pronto a nos acompanhar se houvesse uma ação de vanguarda. Foi um raciocínio completamente equivocado e por isso nós pagamos caro”⁷³.

A crítica à atuação dos intelectuais de esquerda durante a ditadura foi abundantemente tematizada em nossa literatura. Callado, em *Bar Don Juan*, de 1971, tratou daquilo que foi chamada de esquerda festiva. Sérgio Sant’Anna, em *Um romance de geração*, de 1980, encontrou na figura debochada de Carlos Santeiro a ironia do intelectual urbano de classe média que se pensa herói da nação e porta-voz de seu tempo. Moacyr Scliar, em *A majestade do Xingu*, de 1997, ao passo que tem como pano de fundo a atuação do médico sanitário Noel Nutels no Xingu, apresenta uma personagem que, apesar de ocupar um lugar menor no romance, funciona quase como um contraponto ao trabalho de Nutels.

Trata-se de Sarita, uma militante de esquerda, versada em Marx, disposta a denunciar as práticas da burguesia, da qual ela mesma é filha. Certa de que um levante indígena está prestes a se dar no Brasil, em que “massas bronzeadas sairiam das florestas, invadiriam as cidades como as lavas de um vulcão” (SCLIAR, 2009, p. 88), Sarita pensa que a luta de classes que, segundo ela, teria se iniciado com a chegada dos portugueses, finalmente viveria seu ápice pelas mãos dos indígenas. Imagina que eles fecharão os bancos e derrubarão o governo, para daí assumirem a liderança da nação.

73 Em entrevista a *Marco Zero*, disponível em: <https://marcozero.org/entrevista-daniel-araao-reis/>

“Um Stalin índio” se ergueria da massa. Para agitar essa revolução indígena, Sarita faz discursos nas praças do centro de São Paulo convocando os indígenas para a luta. “Onde estavam os índios? É louca, diziam, e iam embora. Nem mesmo os policiais se davam ao trabalho de detê-la” (SCLIAR, 2009, p. 89). Um homem cego que pede esmolas tenta convencê-la a lutar pelos cegos, mas parafraseando “I-Juca Pirama”, Sarita está convencida de que o sacrifício tem que ser dos indígenas. Conforme seu discurso não encontra ressonância, ela vai entristecendo, e é nesse momento que seu pai, amigo da aristocracia paulista, tem a ideia de “arranjar uns índios para Sarita comandar” (SCLIAR, 2009, p. 90).

Scliar cria uma personagem que alucina a partir da formação teórica, das leituras de Marx, da poesia indianista brasileira. Sarita é construída por ideias, por símbolos. Gritando no centro de São Paulo, quer arrastar multidões bronzeadas das florestas. Quem deve se pôr em movimento são eles. Quem deve derrubar o sistema financeiro e político são eles. O papel dela é saber disso, antever e liderar. Ela sim, Sarita, parece uma criança a quem foi prometida uma grande aventura que está dando defeito porque não se cumpre conforme seu desejo. Antonio Paulo Graça (1998), investigando as razões do indianismo romântico, lembra as palavras de Nelson Werneck Sodré sobre a idealização indígena como um movimento de consciência necessário à burguesia e à classe média brasileira. A escolha do indígena como símbolo da nação, em certa medida se deu por descarte, já que os pretos estavam presos à escravidão e os brancos lembravam o colonizador. Os indígenas serviam ao propósito de encarnar o homem fundador da pátria, não por uma aversão ao colonizador, mas por uma confusa necessidade de afirmação da burguesia. Isso só era possível, no entanto, se eles não estivessem situados em regiões produtivas, caso contrário seriam abatidos. Diz Graça (1998): “os centros urbanos, a classe média e sua intelectualidade (Nelson Werneck lembra que Alencar era escravocrata) é que criariam e consumiriam a imagem ideal do indígena brasileiro” (p. 22).

Quarup é um romance dedicado a mostrar – muitas vezes, nos detalhes – aquilo que seu protagonista não sabe, o que lhe escapa à vista. Ainda no capítulo “A Palavra”, Nando tenta explicar a Manuel Tropeiro a importância da reforma agrária, e este lhe responde pondo em xeque suas ideias, questionando, inclusive, os limites da palavra escrita:

E o senhor acha que os donos de terra vão mudar de profissão, seu Nando? Seu Januário diz que a terra é de todo o mundo. Isto não tem dono de terra que concorde. Não tem mesmo. Eu posso aprender a ler tudo quanto é tijolo e enxada que dona Francisca ensina mas isto não tem palavra que ensine não, seu Nando. (p. 373)

Manuel conhece o funcionamento do latifúndio melhor que Nando, provavelmente contando com uma experiência que remeta a gerações. Apresenta-lhe um argumento firme e decididamente realista, ou pessimista ao modo de Benjamin. E, por fim, diz com todas as letras que têm muitos aprendizados que Francisca e seus tijolos não podem lhe passar. Porém Nando prefere dizer que Manuel não entendeu, “a coisa não é bem assim”, explicando-lhe, num monólogo, como as coisas deveriam ser, o respeito às leis trabalhistas, o pagamento de impostos, enfim, um discurso legalista que não encontra base na realidade. Logo depois, Manuel vai além e desconfia que um golpe pode ser dado no Brasil. Nando reage do mesmo modo que reagirá pouco depois na prisão com Ibiratinga, rindo. Segue o diálogo:

– A coisa é a seguinte. A gente tem lá em Brasília o Jânio, quer dizer o Jango, e tem aqui o nosso governador. Mas imagina que essa gente finória dona das terras enrola os dois.

– Agora não enrola não – disse Nando –, fique tranquilo.

– Hum, tranquilo eu estou. Mas agora que ninguém está olhando muito não era boa hora da gente falar com gente feito o primo Leôncio, o resto da minha família, os amigos da gente? Só pra ficar assim de sobreaviso, seu Nando. Primo Leôncio não erra um tiro. Se o governador precisar fazer uma guerra... Nando riu.

– Fala, fala com a jagunçada.

– Estorvar não estorva – disse Manuel – e pode vir muito a calhar, não acha mesmo, seu Nando? (p. 375)

É inegável a admiração de Callado pelo projeto de alfabetização dos camponeses. O método Paulo Freire era um modo de trazer integração de uma imensa parte da população até então esquecida, de reconhecer que a disputa também se dá pelo discurso, pelas ideias, que a educação pode conferir libertação e humanidade, porque age contra a exploração. No entanto, tampouco pode-se deixar de pontuar a visão crítica do autor sobre a intelectualidade brasileira, à direita e à esquerda. Essa sequência de diálogo entre Nando e Manuel Tropeiro evidencia a miopia política do ex-padre e sua arrogância. O narrador quase se ausenta, deixando a palavra apenas com os personagens. Daí a repetição de pelo menos três personagens dispostos a escrever livros, com perspectivas que só reforçam a mentalidade colonizadora. Callado entende que essa

seja a forma de Guimarães Rosa participar da vida política do país, escrevendo literatura, porque sabe que Ibiratinga já tem o seu livro pronto há anos.

A própria literatura tem nos feito entender que a escrita pode ser usada – e tem sido usada – como arma de dominação, de silenciamento. Livros, filmes e jornais foram usados para atenuar o trauma que a ditadura deixou na sociedade, contribuindo para uma volta ao estado democrático sem que fosse preciso realizar a devida visada crítica aos anos de chumbo. “Assim, setores da academia, livros didáticos, sistemas de ensino, governos, filmes e livros, cada um a seu modo, contribuíram na busca de um caminho fácil que viabilizasse virar a página” (REIS, 2019, p. 277).

Se o negacionismo contemporâneo põe a verdade científica em cheque por interesses ideológicos, o que tem feito da memória? Em crônica publicada em 1982 por ocasião da publicação de *Batismo de sangue*, de frei Beto, Callado celebra a obra como mais um documento em meio a uma safra crescente a nos garantir que, desta vez, não iremos esquecer, e adverte: “Disse o poeta Baudelaire que o truque mais fino do demo é nos convencer de que não existe. Mas no Brasil o demônio ainda é um tanto bruto para essas manhas. Aparece, age e depois nem pede desculpas” (2017, p. 176).

Ainda no final da ditadura, o Exército brasileiro decidiu dar sua versão sobre o que ocorreu nos 21 anos em que esteve no poder e, para tanto, criou o Projeto Orvil, um anagrama da palavra livro. Coordenado pelo general Agnaldo Del Nero, sob a ordem do general Leônidas Pires Gonçalves, o projeto foi uma reação ao livro BRASIL: NUNCA MAIS, um trabalho de preservação de processos judiciais que as Forças Armadas poderiam destruir. Hoje está disponibilizado *online*, em um *site* chamado www.verdadesufocada.com.br (Cf. FIGUEIREDO, 2017).

A tática de contorcer a história, disputar narrativas e criar verdades não é nova. Christian Ingrao (2015) realizou uma pesquisa sobre a formação dos intelectuais da SS, apontando como esses homens se valeram dos estudos como uma forma de “ciência de legitimação”. Ou seja, eles tiveram formação acadêmica e paralelo a isso realizavam encontros com a finalidade de inserir-se em redes radicalizadas e ali desenvolver suas atividades políticas, baseados em um sistema intelectual cuja referência maior era a raciologia nordicista de Hans F. K. Gunther. Ingrao (2015) mostra que a divulgação de notícias falsas pela imprensa alemã nos anos que antecederam a Segunda Guerra e a adoção dessa narrativa histórica falsa pelas escolas acabaram, ao longo dos anos, incitando a população contra outros povos da região, formando o caldo de intolerância que resultaria no apoio popular a Hitler. A ideia de verdade do fascismo advém da

oposição entre amigo/inimigo, em que o debate e a divergência não são aceitos porque o outro é situado sempre como o inimigo a ser derrotado, aquele que espalha mentiras demoníacas, cujo objetivo é atacar a tradição e a verdadeira cultura. (Cf. FINCHELSTEIM, 2020)

O objetivo principal do fascismo, portanto, é difundir a estrutura narrativa que sustenta o discurso de que esses inimigos atacam com mentiras a tradição, geralmente representada pela família e pela religião. Uma vez difundida essa estrutura narrativa, o ataque a ela apenas a fortalece. Isto é, quanto mais denuncio as mentiras de que me acusam, apresentando meu ponto de vista sobre as coisas, mais fica evidente meu empenho em enganar, em atacar a verdade que o sistema de crenças dominante defende. Já vimos em *Os sertões* que o uso de falsas verdades foi um recurso do Estado brasileiro no assassinato dos sertanejos de Canudos. O que Ibiratinga nos mostra é que o fascismo leva esse mecanismo a outro patamar, convertendo-o em estrutura discursiva que já não se importa com o conteúdo da mentira, mas com a manutenção desse estado de coisas em que o outro é sempre visto como o inimigo a ser derrotado.

É por isso que se está em disputa também a própria ciência. Pensando a partir da pandemia do Covid-19, Achille Mbembe identifica que uma versão noturna da modernidade não deixou de se valer da ciência para discriminar, destruir a natureza e apequenar o pensamento crítico. “A tentação eugenista não desapareceu. Pelo contrário, está na base dos recentes progressos das ciências e tecnologias”. Modernamente, o avanço da tecnociência, a partir dos anos 70, solidifica a relação entre ciência e capitalismo, dando uma natureza essencialmente utilitária e lucrativa ao conhecimento, alijando-o de sua vertente questionadora, de descobertas fundamentais. É interessante considerar que para Marx e Benjamin a modernidade tenha sido imaginada pela força de uma tempestade quando hoje o que sentimos é um estado de asfixia. Mbembe (2020) nos lembra que o ar tem nos faltado há séculos, que a guerra travada pela modernidade contra os vivos está longe de acabar. As imagens que, à primeira vista, parecem antagônicas, são na verdade complementares, como o alpinista que do alto da montanha luta para não ser arrastado pelos ventos e ainda assim lhe falta ar nos pulmões.

os pássaros, a magia e o movimento

A história do meu povo e do meu vô(o) ancestral que me levou a compreender a sabedoria que está em todas as coisas e me fez descobrir que não nascemos para estar o tempo todo no chão.

Daniel Munduruku

Índio astrólogo-poeta que sabe del vuelo del sol y de la luna, y eclipse y de las estrellas y cometas – día domingo mês y año de lós cuatro ventos del mundo para sembrar la comida desde antiguo.

Felipe Guamán Poma de Ayala (Wamán Poma)

O homem está chegando à Lua, porém há mais de vinte séculos um poeta já soube dos feitiços capazes de fazer a Lua descer até a Terra. Qual é, *no fundo*, a diferença?

Julio Cortázar

O canto de três pássaros extintos converte-se em grito-mantra-antídoto. Com ajuda de *softwares* compartilhados gratuitamente na internet, a artista Cecília Cavalieri⁷⁴ transformou em partitura digital três imagens de Bolsonaro que marcam o propósito fascista de seu governo. A partir dessa partitura musical, processou o registro das vozes do Gritador-do-Nordeste [*Cichlocolaptes Mazarbarnetti*], do Limpa-Folha-do-Nordeste [*Philydor Novaesi*], do Caburé-de-Pernambuco [*Glaucidium Mooreorum*], aves cujos cantos, assim como de tantas outras, já não se pode ouvir na natureza. Acompanhados por um piano de cauda, os pássaros cantam sobre uma partitura da catástrofe. O resultado final, que soa a Cavalieri como um ruído de guerra, é de uma estranheza profunda e paradoxalmente reconhecível. Os pássaros são as vozes dos mortos, e é de uma ironia perturbadora que a arte seja capaz de converter a tecnologia em mecanismo de escuta deste canto-mensagem.

No peito de um xamã vive o espírito gavião. Em *A queda do céu*, Kopenawa explica que os mais velhos proferem discursos chamados *hereamuu* para fins de aconselhamento. As palavras são ditas com força, “como trovoadas vindas do céu”, reforçando a relação entre a potência da voz e o vigor das exortações. A habilidade de

74 Chamada de “música infernal”, é possível acessá-la no seguinte endereço:
<https://ceciliacavalieri.com.br/infernal>

proferir *hereamuu* é obtida pela entronização, no peito, do espírito gavião. Kopenawa diz que a palavra vem de *here*, que significa pulmões. Os discursos de aconselhamento podem ser proferidos por qualquer pessoa, isto é, não é necessária a iniciação como xamã. Ainda assim, o *hereamuu* faz lembrar o aprendizado dos cantos do *xapiri*, os espíritos da floresta com os quais os xamãs interagem em seus transes. Aprender a cantar como os espíritos faz parte do processo de iniciação xamânica, e essa atividade mesma de encontro do ser com o espiritual pela fala, pela vocalização, isto é, pelo sopro humano, não poderia existir sem a interação com pássaros de diferentes espécies, pois a aprendizagem depende da troca de percepções sobre o mundo entre o xamã e as aves (Cf. SZTUTMAN, 2019).

Essa aprendizagem pelos pássaros, que comunica o ser humano com os espíritos, os animais e as árvores, é um movimento de resistência à modernidade e sua longa tradição de pensamento que é sustentáculo da colonização até hoje. Essa tradição tem construído uma “narrativa épica” que se baseia na concepção de progresso, defende a filósofa da ciência Isabelle Stengers (2017). Uma prerrogativa tão internalizada, que adotamos sem pudor para falar de nossa própria vida, dos rumos do país e da história. Daí o medo de, ao frustrar essa narrativa, sermos tomados por primitivos, traidores da Verdade, que se deixam capturar ingenuamente pela sedução das ilusões simplistas.

Octavio Paz (2012) lista nomes como Freud, Lévi-Bruhl, Jung, Lévi-Strauss, Dumézil, Cassirer apenas para nos mostrar como a investigação sobre as chamadas “instituições primitivas” interessou a uma variada gama de pensadores ocidentais, todos interessados no desafio à razão suscitado pelo pensamento de diferentes povos originários, da Austrália à África. O antropólogo escocês James Frazer chega a identificar na magia a atitude mais antiga do ser humano diante da realidade, da qual se originou a ciência, a religião e a poesia. Trata-se de uma leitura evolucionista, que cumpre o propósito de cultuar o pensamento moderno. Este sim teria sido capaz de ascender ou progredir, ao contrário dos povos de outras culturas, presos a um pensamento regressivo. A magia, nas palavras de Frazer⁷⁵, seria, portanto, uma “ciência falaciosa, uma interpretação errônea das leis que governam a natureza” (PAZ, 2012, p. 124).

75 Antonio Callado, na reportagem *O esqueleto na lagoa verde* (1955), faz referência às ideias de Frazer a fim de justificar a descrença dos indígenas na capacidade dos feitiços do pajé em curá-los das novas doenças trazidas pelos brancos: “Como é altamente improvável que os calapalos tenham dado o salto da magia para a religião, de que nos fala Sir James Frazer, o pajé, médico e feiticeiro, é o que haverá de maior na sua crença – e foi talvez um dos primeiros a se desmoralizar quando os civilizados se aproximaram”.

Por mais que os filósofos sejam herdeiros da razão grega, adverte Stengers (2017), não são eles que exercem na modernidade a função de decidir pela verdade, e sim os cientistas. Como uma Ciência que vive do desejo de progresso pode nos convencer que atuará contra si mesma? A “narrativa épica” do progresso não trata da ascensão do ser humano, mas do cientista. E aqui cabe uma distinção fundamental entre a Ciência – no singular e com inicial maiúscula – e aquilo que Stengers chama de “aventuras científicas” – no plural e com inicial minúscula. A primeira comporta o espectro generalizador do saber científico, que busca traduzir todas as coisas do mundo em conhecimento racional e objetivo. Ela é responsável por julgamentos morais sobre outras culturas, simplificando-as e convertendo-as em primitivas. A segunda trata das realizações científicas, interessadas em construir novas perguntas, em vez de sedimentar respostas estanques, daí a proposta de situá-la como uma aventura, ressaltando seu caráter dinâmico e nuançado. A estas ciências, não interessa uma estrutura hierárquica fixa, mas elas se nutrem das infinitas possibilidades de diálogos entre saberes. Estabelecer esta diferença é fundamental para entendermos que o conhecimento científico pode ser vivido como uma aventura, aberto à multiplicidade dos mundos⁷⁶.

Assim como o apelo do progresso vive em nós, a Ciência generalizadora e que a tudo busca explicar também encontra pouso em nosso peito, sobretudo – e aqui incluo também filósofos, historiadores, críticos literários – quando manifestamos orgulho de nosso julgamento crítico. Octavio Paz (2012) observa que a necessidade de esmiuçar a criação literária para daí arrancar seu segredo é em si mesma uma consequência da modernidade. Analisar, destrinchar, solucionar, investigar, compreender, explorar, os termos que estamos habituados a usar para nos referir a nossa atividade variam entre a ciência e o açougue. A provocação de Paz (2012) é de que talvez tenhamos nos dedicado mais a desvendar do que estar em relação com os segredos, e, quem sabe,

76 Ailton Krenak (2019) pensa a relação da ciência hoje e seu compromisso na construção de novos mundos: “Há muito tempo não existe alguém que pense com a liberdade do que aprendemos a chamar de cientista. Acabaram os cientistas. Toda pessoa que seja capaz de trazer uma inovação nos processos que conhecemos é capturada pela máquina de fazer coisas, da mercadoria. Antes de essa pessoa contribuir, em qualquer sentido, para abrir uma janela de respiro a essa nossa ansiedade de perder o seio da mãe, vem logo um aparato artificial para dar mais um tempo de canseira na gente. É como se todas as descobertas estivessem condicionadas e nós desconfiássemos das descobertas, como se fossem trapaça. A gente sabe que as descobertas no âmbito da ciência, as curas para tudo, são uma baba. Os laboratórios planejam com antecedência a publicação das descobertas em função dos mercados que eles próprios configuram para esses aparatos, com o único propósito de fazer a roda continuar a girar. Não uma roda que abre outros horizontes e acena para outros mundos no sentido prazeroso, mas para outros mundos que só reproduzem a nossa experiência de perda de liberdade, de perda daquilo a que podemos chamar inocência, no sentido de ser simplesmente bom, sem nenhum objetivo. Gozar sem nenhum objetivo”. (KRENAK, 2019, p. 64-65)

somar outros segredos a estes, exercitando nossa capacidade de formular novas perguntas. O apego à razão é a maior evidência de que somos herdeiros do que foi cometido em nome da civilização. Discorrendo sobre essa ideia, Stengers narra sua experiência com a bruxa neopagã Starhawk, em que esta lhe diz: “A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas” (STENGERS, 2017, p. 8).

É no diálogo com o neopaganismo que ela desenvolve dois conceitos complementares, qual seja, reativação e cosmopolítica. São na verdade propostas para lidar com a herança dessa “narrativa épica”. Stengers (2017) faz um chamado para a reativação do animismo, tendo por base a ideia de Viveiros de Castro de descolonização do pensamento. A expressão “to reclaim” é extremamente polissêmica, também podendo ser traduzida por reivindicar, recuperar, regenerar. Jamille Pinheiro Dias (2017), tradutora do texto de Stengers para o português, diz: “‘Reclaiming’, na verdade, está irredutivelmente associado a ‘curar’, ‘reapropriar’, ‘aprender/ensinar de novo’, ‘lutar’, ‘tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada’” (DIAS, 2017, p. 8). A opção pela palavra “reativar” fala da ambição de abarcar tanto o potencial terapêutico do termo quanto o político, pois Stengers está interessada, sobretudo, no sentido de resistência ao pensamento moderno capitalista. Em outro texto, Dias discorre mais sobre o alcance da expressão, enfatizando este aspecto político: “Reativar diz respeito a estabelecer vínculos renovados, de modo experimental e pragmático, com práticas que sofreram desqualificação com a modernidade e o capitalismo” (DIAS, 2019).

Reativar o animismo começa pelo reconhecimento de que a verdade irrevogável que apregoamos à forma moderna de pensar não tem a autoridade que fomos convencidos que ela teria. Portanto, antes de mais da nada, reativar tem esse sentido primeiro de ser capaz de sentir a fumaça das bruxas queimadas nas nossas narinas quando julgamos, rimos e desconsideramos saberes que não passam necessariamente pelo julgo da Ciência moderna. Esse empenho fala também de um modo de lidar com a colonização hoje, tratando das separações levadas a termo no passado, não como tentativa de retomada ingênua, mas como exercício de recuperação a partir dessa separação, um modo inclusive de nos diferenciar daqueles contra quem lutamos.

Daí a importância de reativar as palavras, como “animismo” e “magia”, eivadas de julgamentos morais. Ou seja, não basta acolher o animismo como ideia. É preciso nos livrar da metáfora que nos protege quando lidamos com essas palavras. Falar de magia desprovida de uma acepção metafórica nos assusta, sentimos na boca do

estômago o medo da regressão, da ilusão infantil. Estamos convencidos de que só o pensamento crítico pode nos proteger do fanatismo e da mentira, e nos sentimos orgulhosos de analisar a bruxaria ou o xamanismo como manifestação linguística, construção política etc. Esse orgulho que sentimos do conhecimento sobre o outro é a voz da “narrativa épica”. É quando a fumaça das bruxas queimadas sobe às nossas narinas, e nos descobrimos enfim herdeiros de seus caçadores, de uma cultura que se fundamentou em tornar outras irrelevantes, caricatas, menores. A reativação do animismo requer de nós que nos coloquemos em risco diante da magia. (Cf. STENGERS, 2017).

E aqui entendo fundamental o movimento de Isabelle Stengers, uma filósofa da ciência que tem formação em Química, de reconhecer que faz parte de uma certa tradição de pensamento que se mostra obstinada em estabelecer separações entre as diferentes formas de pensar e estar no mundo, e que, ainda assim, também pode ser convertida em um modo próprio de fazer pontes. Ainda há muito a ser feito dentro da tradição do pensamento moderno, adverte Stengers. A reativação do animismo está no coração da cosmopolítica⁷⁷ como proposta, a fim de oferecer a carga de mistério da palavra “cosmos” à filosofia e de trazer a ciência para o campo da política, isto é, de que possamos tecer diálogo com uma natureza que não esteja muda. Essa insistência do elemento mágico na ciência e na política não é outra coisa que resistência à “narrativa épica”, a aposta na construção de um novo modo de estar em relação.

Como aceitar a regressão ou a conversão a crenças sobrenaturais? A questão aqui, contudo, não é nos perguntarmos se devemos “aceitar” a Deusa que as bruxas contemporâneas invocam em seus rituais. Se disséssemos: “Mas a sua Deusa é apenas uma ficção”, sem dúvida elas sorririam e perguntariam se somos daquelas pessoas que acreditam que a ficção não tem poder (STENGERS, 2017).

Com essas palavras, Stengers acaba por espelhar o diálogo do narrador de *Nove noites* com o cacique em meio à selva amazônica, em que ele mesmo, um escritor, se mostra alheio ao que pode a ficção. E basta lembrar a este ponto do fenômeno enigmático da inspiração e o silêncio sobre ele na história da literatura moderna para suspeitar de que ainda hoje para muitos, a exemplo das palavras de Frazer, a literatura

⁷⁷ Kant concebeu o termo cosmopolítica, pensando na concepção de um mundo em comum, englobado em um único denominador, a Razão universal. A ideia de “paz perpétua” de Kant pressupõe a confecção desse mundo cosmopolita, em que todos os povos vivessem pacificamente na mesma “república”. A cosmopolítica, como é pensada por Isabelle Stengers (2017), trata justamente da desaceleração desse mundo em comum, em que a palavra “cosmos” remeta a uma multiplicidade de mundos.

esteja mais próxima da Ciência do que da magia. Octavio Paz (2012) mostra que a inspiração permaneceu um inconveniente tão poderoso, que não podendo explicá-la, os estudiosos preferiram ignorá-la. Desde Descartes, o subjetivismo moderno autoriza a existência do mundo externo apenas a partir da consciência. A inspiração não encontra lugar neste esquema justamente pela dificuldade de explicá-la à luz da razão. No passado, o sobrenatural fazia parte da vida – e ainda faz para muitos povos –, e a inspiração era entendida naturalmente como mais um mistério dentre outros. Para os modernos, a inspiração tornou-se um problema, uma presença intolerável (Cf. PAZ, 2012). Talvez falar hoje sobre o poder da ficção e da poesia ressuscite esse desconforto, abale a crença na razão humana como criadora do gênio. O medo dos sonhos de Ícaro e a mentira das asas⁷⁸.

A proposição da cosmopolítica não é uma forma de unificar os mundos, mas justamente de garantir a multiplicidade de mundos divergentes. Assim, o cosmos deixa de ser pensado como um fator de equivalência entre culturas para ser entendido como fator de equalização, já que atua no sentido de conectar mundos (Cf. STENGERS, 2007). A guerra pedagógica de que fala Pierre Clastres, como lembra Sztutman (2019), nada mais é que um outro nome para etnocídio, que encontra alicerce justamente na imposição de um mundo único. A cosmopolítica, portanto, seria uma proposta de paz ou um esforço diplomático. Um país com uma longa história de violência assume para si uma narrativa de paz; este inconveniente, que, ao mascarar os sofrimentos passados, revela-se como argumento do progresso e da concepção linear da história que lhe é intrínseca. Esta paz existe na perspectiva da unificação dos mundos, na aposta que as sociedades e os grupos violentados permaneçam em silêncio, e que a catástrofe continue amontoando-se a nossos pés disfarçada de novidade.

A diplomacia cosmopolítica não está interessada nesta paz perpétua, ao modo kantiano, mas em uma paz possível e provisória, em que se possa iniciar uma negociação. Sztutman (2019) entende que o diplomata assume o saber do outro como possível, ao contrário do *expert* que tem o conhecimento para si, acredita dominá-lo e se

78 Julia de Carvalho Hansen cita a experiência do antropólogo Rafael José de Menezes Bastos, narrada originalmente no artigo “Audição do mundo Apùap II”, em que mais uma vez a ficção é usada como argumento para deslegitimar a experiência cultural do outro: “O antropólogo conta que um indígena mostrou a ele o canto de um peixe dentro de uma lagoa e ele considerou aquilo uma ficção da audição, um lirismo do outro, que lhe respondeu que ele deveria treinar sua audição. Anos mais tarde, passeando numa exposição num museu universitário de biologia, o antropólogo pôde escutar registros de peixes cantando. Eu também seria capaz de precisar de um museu que me mostrasse o canto dos peixes. Será que vamos sempre precisar de museus que legitimem os conhecimentos dos sentidos?” (HANSEN, 2017, p. 5).

erige intelectualmente a partir do desprezo ao saber do outro, exercendo, quando tanto, aquilo que Stengers (2007) chama de “maldição da tolerância”. Eduardo Viveiros de Castro, no prefácio de *A queda do céu*, e Bruce Albert no “Postscriptum” da obra usam o termo “cosmopolítica” de Stengers para pensar as palavras de Davi Kopenawa, e assim o fazem porque veem o xamã yanomami como esse líder político e profético cujo discurso se constrói no sentido de conectar mundos.

São palavras *xamânicas* yanomami, são uma performance xamânico-política, por outras palavras, uma performance cosmopolítica ou cósmico-diplomáticas (“para nós a política é outra coisa”), em que pontos de vista ontologicamente heterogêneos são comparados, traduzidos, negociados e avaliados. (CASTRO, 2015, p. 39)

O livro de Kopenawa pode ser entendido como uma espécie de *hereamuu*, mas voltado para os brancos. É uma fala contundente que apresenta na primeira parte, intitulada “Devir outro”, a iniciação xamânica de Kopenawa, o uso do pó de yãkoana e a aprendizagem dos cantos dos xapiri. Na segunda parte, “A fumaça de metal”, há os relatos da experiência de Kopenawa junto aos brancos, a presença de missionários entre os yanomami e a ação dos garimpeiros na região. Na terceira e última, “A queda do céu”, é apresentada a profecia de catástrofe yanomami de que o céu voltará a desabar sobre nossas cabeças, repetindo o que já ocorrera em tempos imemoriais. Neste segmento, a crítica ao capitalismo de Kopenawa se une a um discurso ecológico, em que a leitura do líder yanomami da percepção dos brancos sobre a natureza como mercadoria acaba encontrando par na própria forma de pensar e lidar com as palavras. O xamanismo é uma forma de entender o mundo, que também passa pelo intelecto, requer um estudo⁷⁹, como diz Kopenawa:

[os espíritos] ajudam-nos a pensar direito e nossas palavras não param de aumentar e esticar graças a eles. É a yãkoana que nos permite, guiados pelos xamãs mais experientes, ver os caminhos dos espíritos e dos seres maléficos. Sem ela, seríamos ignorantes. (...) Tornados fantasmas durante o dia ou durante o tempo do sonho, é com ela que estudamos. (p. 137)

Ao contrário das palavras dos brancos que vivem de esquecimento e que por isso precisam ser gravadas em papel para não se perder, as palavras yanomami resistem ao

79 Danner e Peres (2018), no estudo que realizam comparando o pensamento do xamã yanomami à noção de modernidade de Habermas, enfrentam um dos principais estereótipos sobre os povos indígenas, o de que seriam pouco racionais e, portanto, menos capazes de elaborar julgamentos críticos. Eles questionam que não há como se afirmar o oposto, isto é, que a separação entre história pessoal e destino coletivo, ao sabor da modernidade europeia, seja garantidora de maior senso crítico. Além disso, tampouco pode-se dizer que o xamanismo não seja racional.

tempo na memória do xamã, que não corre o risco de esquecer porque elas falam de uma prática de vida desde tempos muito antigos e com as quais se relacionam nos sonhos, nos cantos dos xapiri. Como os brancos não sabem sonhar nem mesmo ver os xapiri suas palavras se evaporam. Essa comunicação entre os humanos e os espíritos da floresta é uma das conexões de mundo que Kopenawa desempenha como diplomata cosmopolítico. A outra é entre os yanomami e os brancos. O resultado, como Sztutman (2019) coloca, é uma aliança entre a política cósmica dos espíritos e a política representativa, pois Kopenawa também narra as diversas viagens que fez pelo mundo para dialogar com lideranças dos brancos, em fóruns e assembleias, entendendo o funcionamento dessa forma de fazer política que se vale de meias palavras.

O movimento diplomático de Kopenawa de forma alguma representa o apagamento das tensões com os brancos, chamados de *napẽ*, que também significa inimigos. Kopenawa descreve longamente sua experiência e a de seu povo com a guerra pedagógica dos missionários. O livro busca inclusive expor a marca do ódio e da revolta⁸⁰, como na passagem em que Kopenawa narra que lhe foi negado o direito de sepultar a mãe. Como se trata de um discurso que se funda na prática como resistência, a obra fala da construção de uma luta a partir do xamanismo. Kopenawa nos diz explicitamente que pouco a pouco seu povo foi deixando de lado as guerras de vingança intergrupais para assumir a guerra comum contra garimpeiros, missionários, fazendeiros e políticos brancos (Cf. SZTUTMAN, 2019). No entanto, a consciência de que vive no mesmo planeta que os brancos e que a queda do céu é uma catástrofe iminente o leva a estabelecer esse diálogo, a agir de modo diplomático. A preocupação aqui é quanto ao modo de partilhar o mundo, sem esquecer as diferenças inconciliáveis. Por essa razão as críticas ao capitalismo se convertem em um verdadeiro tratado ecológico que ataca as bases da modernidade.

Por tudo isso é que podemos afirmar que *A queda do céu* é também uma importante obra sobre os modos de pensar e os modos de falar, ou seja, sobre a busca por uma forma de dialogar, em que disso dependa o equilíbrio planetário e a segurança da vida, não apenas humana. A experiência entre os brancos faz com que Kopenawa conheça seus interlocutores, pondere seus valores e realize em alguma medida uma antropologia dos brancos⁸¹. Na verdade, antes ainda, a obra resulta em um chamado para

80 Lembro os versos de Eliane Potiguara: “Eu sou rebelde / E faço questão de o ser. / Tenho fome, tenho ódio / E não me deem uma metralhadora” (2018).

81 A proposta de uma antropologia dos brancos é de Jerá Guarani (2020): “Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês, Juruá, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia

que seus leitores realizem este estudo de si, reavaliem suas práticas, reconstruam suas conexões espirituais e vivam suas palavras. E para que não esqueçam, Kopenawa escreve tudo isso em um livro. Recorro mais uma vez a Sztutman (2019) que avalia que a escolha pela escrita alfabética em *A queda do céu* é uma subversão da própria escrita, dada as marcas de oralidade no uso continuado de interjeições e onomatopeias, do aspecto metafórico e poético da linguagem e sobretudo da repetição de fórmulas narrativas alheias ao francês e ao português. Além disso, vale notar que o uso da escrita, e uma escrita conduzida pela oralidade, se dá por meio da língua do opressor – Sztutman lembra a opção de Kafka de escrever em alemão –, que é, antes de mais nada, uma importante arma de resistência.

É por meio da linguagem que Kopenawa se move política e profeticamente. O espírito gavião entronado em seu peito profere o *hereamuu* a seu povo. Os discursos de aconselhamento existem graças a uma aprendizagem com os xapiri, uma aprendizagem do canto dos espíritos, que passa pelo sonho e não poderia existir sem as árvores. A *yãkoana*, afinal de contas, penetra no *xamã* pelo nariz, a entrada de sua casa de espíritos. Na escrita de *A queda do céu* está a força de seus pulmões. A oralidade gravada em papel, na língua do inimigo, ecoa uma espécie de *hereamuu*, agora voltado aos *napë*. Aprender a cantar é um ato que implica transferir afecções com outras vidas da floresta, como os pássaros e as árvores (Cf. SZTUTMAN, 2019). Kopenawa fala, portanto, de uma participação ou integração com o todo que ignoramos.

Isabelle Stengers (2017), pensando a partir das bruxas neopagãs, nos lembra que a magia é uma forma de participação. E, para seguir em diálogo com Octavio Paz (2012), respirar é um ato poético porque é um ato de comunhão. No pequeno texto que dedicou para a poesia e a respiração, Paz (2012) pensa sobre a possível origem fisiológica do prazer poético, isto é, de que talvez o prazer que sentimos ao ler um poema esteja vinculado ao movimento muscular e respiratório do nosso corpo.

na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir, tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos, para concluir e dizer aos Juruá para se tornarem selvagens, para que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens. Se fizéssemos um estudo antropológico na cultura de vocês, teríamos qualificações e um respaldo maior para conseguir convencer muitas pessoas a se tornarem selvagens, a se tornarem pessoas não tão intelectuais, não tão importantes. Vocês passariam a correr o risco diário de ser assassinados, de ter suas casas e suas famílias queimadas, seus filhotes queimados. Mas, de um modo geral, vocês seriam melhores. Não fiquem assustados: tenho amigos juruás muito queridos e contamos com muitos parceiros juruás que lutam conosco. Muitos já morreram e outros ainda vão morrer. Tornar-se selvagem não é algo que pode acontecer rápido, de um dia para outro, mas algo que implicaria momentos de muita dedicação e de muito trabalho por parte de vocês, não indígenas”.

Recorrendo a Étiemble, considera a hipótese de que a medida dos versos, como o alexandrino francês e o hendecassílabo italiano, coincide com o ritmo da respiração. No entanto, lembra Paz, existem outros tantos versos de medidas diferentes, mais longas ou mais curtas, que igualmente nos dão prazer. A explicação estaria na influência do ritmo da linguagem comum sobre a medida poética. Ou seja, cada frase que dizemos, em nossa comunidade, em nossa época específica, guarda em si o início de um verso. O ritmo verbal, em sua natureza histórica, interage com o idioma e suas velocidades, cristalizando-se depois em ritmo poético. Paz vai além e pondera que, mesmo que a explicação para o prazer poético não seja puramente de ordem fisiológica, é inquestionável que exista uma relação entre poesia e respiração, afinal, todo ato espiritual é também físico.

Recitar versos é um exercício respiratório, mas é um exercício que não termina em si mesmo. Respirar bem, plena, profundamente, não é só uma prática de higiene nem um esporte, mas uma maneira de unir-nos ao mundo e participar do ritmo universal. Recitar versos é como dançar com o movimento geral do nosso corpo e da natureza. O princípio da analogia ou correspondência desempenha aqui uma função decisiva. Recitar foi – e continua sendo – um rito. Aspiramos e respiramos melhor o mundo, com o mundo, num ato que é exercício respiratório, ritmo, imagem e sentido em unidade inseparável. Respirar é um ato poético porque é um ato de comunhão. (PAZ, 2012, p. 304)

Julia de Carvalho Hansen (2017), ao narrar sua experiência com o chá de hayuasca, uma combinação entre o cipó de mariri e a folha da chacrona, conta que aprendeu com um xamã sobre a interligação das coisas no mundo a partir da observação das plantas ao vento. Esta observação é um modo de aprender a respirar, diz Hansen, em que o contato da consciência humana com os conhecimentos e o poder das plantas levam a uma operação de natureza poética de sensibilização dos sentidos. O descentramento de si, o deslocamento sensorial⁸² para outra existência nunca concebida como legítima, como a das plantas, só lhe remete ao que a literatura é capaz de oferecer. “Tal dom da metamorfose eu só conhecia semelhança na literatura: se um verso diz, por exemplo, ‘a planta que sou respira’, quem o escuta, lê ou escreve respira como planta” (HANSEN, 2017, p. 4). Os xamãs que Hansen conheceu trabalham com um híbrido rigoroso das tradições shipibo-konibo e quéchua-lamista e entoam cantos ritualísticos de

⁸² Eduardo Viveiros de Castro explica a filosofia amazônica tomando como chave de leitura a experiência que extrapola o próprio corpo a partir do transe: “é essencialmente um onirismo especulativo, em que a imagem tem toda a força do conceito, e em que a experiência ativamente ‘extrospectiva’ da viagem alucinatória ultracorpórea ocupa o lugar da introspecção ascética e meditabunda” (CASTRO, 2015, p. 40).

cura, chamados de ícaro. Ela explica que os xamãs cantam os ícaros a partir do que aprenderam com as plantas, que, por sua vez, vivem no corpo-espírito do xamã que cantam com os vegetais no corpo do paciente, isto é, a quem o ícaro é destinado. É um canto que tem força mágica, poderoso como uma ação, pois o mundo reage à vibração da voz como as plantas reagem ao movimento do vento.

A diplomacia cosmopolítica e a linguagem – que aqui sigo associando à literatura – não podem ser entendidas apartadas do movimento. A experiência da pandemia nos levou a pensar o movimento associado à hiperatividade do capital em um momento em que fomos pedidos para ficar em casa, atualizando a lógica colonialista de expansão a uma realidade que requereu de nós lentidão e mesmo pausa. Inicialmente o isolamento social nos trouxe uma ideia de paragem e tivemos a impressão de vislumbrar uma possibilidade de existência fora da agitação frenética do capital. Notícias sobre a diminuição das taxas de poluição nas principais cidades levaram muitas pessoas a sonharem com um mundo em lentidão. Não demorou para percebermos que nada realmente havia parado. As carreatas e os buzinaços desesperados pela retomada das atividades da economia não representaram nada mais que a manifestação convulsionada de um corpo que recusa parar.

Como a experiência não é de pausa, André Lepecki (2020) entende que houve então um deslocamento ou uma remodelação do movimento. Os trabalhadores que se viram obrigados a mover-se pelo país em ônibus e trens lotados enquanto a classe média e a elite brasileira se resguardavam em suas casas nos impõem as perguntas sobre quem, quando, como e para onde as pessoas se movem. Em geral são moradores de centros periféricos, não-brancos que sempre tiveram o acesso a certos espaços cerceado e seus corpos controlados pelo Estado. Lepecki (2020) nos diz que o movimento é uma promessa neoliberal – nas viagens, na entrada de determinados espaços – e, por isso mesmo, deve estar sob o policiamento dos governantes. A pandemia evidenciou que uma das formas de controle desses corpos é submetê-los ao movimento constante, impedir que parem por um instante sequer⁸³. A imposição do movimento, neste caso, não fala apenas da política neoliberal, mas também do imaginário racista.

Lepecki (2020) está interessado no paradoxo que isso representa, pois se o movimento é uma das principais ferramentas de controle dos corpos, é por ele também que se escapa dos aparelhos disciplinadores. Para tanto, ele recorre a uma prática

83 A associação aos dizeres nos campos de concentração alemães na Segunda Guerra é inevitável: “O trabalho liberta”.

desenvolvida por Steve Paxton voltada a dançarinos de contato improvisação nos anos 1970 chamada de “pequena dança” ou *the stand* (posicionar-se parado de pé). Trata-se de uma prática coletiva que funciona como uma preparação de consciência plena da interação dos corpos com seu espaço social, fundamental para qualquer sociabilidade. Parados de pé, distantes uns dos outros, os dançarinos fazem movimentos lentíssimos, pois quanto menor a dança maior a amplificação do sentido de coletividade. Como a desaceleração vivida por uma parte da sociedade durante a pandemia intensificou a luta como movimento em diversas partes do mundo, Lepecki encontra no método de Paxton uma forma de reação à hiperatividade do capital que se sustenta no movimento como paragem e na centralidade do coletivo, ou seja, que guarda em si as contradições dessa experiência.

Encontramos algo nesse sentido também em um dos textos mais tradicionais sobre dança, em que a pausa como ação já era concebida. Domenico de Piacenza escreveu no século XV um tratado chamado *Sobre a arte de dançar e dirigir coros*, em que se baseia em Aristóteles para pensar a dança como um duplo entre esforço e inteligência. Ele identifica seis elementos fundamentais dessa arte: métrica, memória, comportamento, percurso, aparência e “*fantasmata*”. Fantasmata é a pausa, muitas vezes imperceptível, que o corpo faz entre um movimento e outro de dança. É um espaço entre fim e princípio, que Agamben (2012) pensa como central para a dança porque ali, neste instante, concentra-se toda tensão interna e a memória da série coreográfica. O fantasma é a imagem do movimento, da qual a memória necessita. Este momento de uma pausa não imóvel revela a união de memória e energia dinâmica. Ou seja, dançar é uma forma de lembrar, de se dispor no tempo e no espaço, de mover-se e de parar.

Essas ideias nos interessam para pensar a literatura como movimento, ou melhor, como uma forma de movimento na paragem. Como vimos em *A queda do céu*, a literatura, enquanto linguagem, é um dos modos de se exercer a conexão de mundos. Ela se presta à diplomacia cosmopolítica como um elemento na alquimia da paz provisória, em que as diferenças inconciliáveis não são esquecidas, mas assumidas como possibilidade de diálogo, de participação ou ainda, para falar com Octavio Paz (2012), de comunhão. A reativação da magia nos leva a repensar a própria literatura, pois o pensamento moderno também age sobre ela, buscando convertê-la em mecanismo de controle. Trata-se de resistência a uma forma de pensar que autoriza o objetificação da natureza e sua exploração, que não concebe a desaceleração da vida, que emudece o universo e restringe a literatura, tornando-a também muda e refém da

razão. Interessa à modernidade uma literatura ingênua, que fala do alto, que se erige das palavras de alguns poucos escolhidos para outros escolhidos.

Como o pensamento moderno poderia suportar uma literatura que, como Paz (2012) nos diz, é o encontro entre a natureza animada e a alma do poeta, já que ela não existe fora das energias misteriosas da inspiração? Que apelo à razão se faria para diferenciar os “grandes poetas” daqueles que se julga criticamente como primitivos se tomarmos as palavras de Platão de que o poeta é um possuído, de Sócrates que o vê como um ser alado ou ainda da cosmologia indígena cujos cantos tradicionais partem de uma autoria *mise en abyme* e ganham forma na interação com os espíritos da floresta? Se a poesia guarda o assombro da revelação, se ela vive na inspiração e por isso é como um movimento para frente, talvez de repente ela possa assumir a forma do vento e nos expulsar de nós mesmos. É um sopro que destrói a cadeia de causas e efeitos, abole as leis da gravidade, afeta as noções de espaço e tempo. Um sopro que rompe as bases e os limites da nossa forma de pensar, e assim, esse sair de nós possa se revelar, afinal, um modo de ser totalmente nós mesmos (Cf. PAZ, 2012). Eduardo Viveiros de Castro (2015), citando o filósofo Patrice Maniglier, diz que a antropologia nos devolve uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconhecemos. Ideia que encontra seu par na literatura, quando diz, a partir do conto “O recado do morro”, de Guimarães Rosa, que sonhamos com um outro “nós-mesmos” (Cf. CASTRO, 2015). Essa é a relação que ele estabelece entre antropologia e literatura, uma que trate da escuta de mensagens inquietantes, que costumamos ignorar, porque para isso precisaríamos sair de nosso centro.

Aquele ideal de subjetividade que penso ser constitutivo do xamanismo como epistemologia indígena, encontra-se, em nossa civilização, encerrado no que Lévi-Strauss chamava de parque natural ou reserva ecológica dentro dos domínios do pensamento domesticado: a arte. No caso do Ocidente, é como se o pensamento selvagem tivesse sido oficialmente confinado à prisão de luxo que é o mundo da arte; fora dali ele seria clandestino ou “alternativo”. Para nós, a arte é um contexto de fantasia, nos múltiplos (inclusive pejorativos) sentidos que poderia ter a expressão: o artista, o inconsciente, o sonho, as emoções, a estética... A arte é uma “experiência” apenas no sentido metafórico. Ela pode até ser emocionalmente superior, mas não é epistemologicamente superior a nada, sequer ao “senso prático” cotidiano. Epistemologicamente superior é o conhecimento científico: é ele quem manda. A arte não é ciência e estamos conversados. É justamente essa distinção que parece não fazer nenhum sentido no que eu estou chamando de epistemologia xamânica, que é uma epistemologia estética. Ou estético-política, na medida em que ela procede por atribuição de subjetividade ou “agência” às chamadas coisas. (CASTRO, 2007, p. 42-43)

Considerando que a arte pode ser utilizada como aprisionamento do pensamento selvagem, que a própria noção de arte pode ser convertida em caricatura e resultar desprovida de experiência, Viveiros de Castro pensa, a partir do xamanismo, uma epistemologia estético-política que também exista na subjetivação do mundo. Daniel Munduruku nos diz, nas palavras que nos servem de epígrafe, que não nascemos para estar o tempo todo no chão. Entre sacolejos e rodopios, já se vê um corpo que dança no ar. Escrever é como uma dança, diz Isabelle Stenger (2017), demanda uma contorção corporal. Pensando na literatura indígena, Graça Graúna afirma que “os ventos sopram para fortalecer o espírito; por isso o ato de narrar configura um tecido de vozes da tradição” (2013, p. 127). Kopenawa lembra que o vento é a corrida dos espíritos. O pó de yãkoana penetra seu corpo pelo nariz, a entrada da sua casa de espíritos, e a partir disso as palavras de aconselhamento chegam ao mundo pela força dos pulmões. Cantar, contar uma história é uma forma de respirar, um exercício muscular e um estar no mundo. A literatura é um movimento na paragem, uma forma de participação. A reativação da magia nos impele a repensar a literatura, resgatá-la dos limites do pensamento moderno e garantir a ela o poder das palavras, aquele de nos fazer pensar e sentir. Não por acaso, Graúna, em diálogo com Eliane Potiguara, aproxima os escritores indígenas ao pajé, não só pelo exercício da contação de histórias e o vínculo com a ancestralidade, mas por considerar a dimensão mágica das palavras, que, como tentamos mostrar até aqui, tem inegável impacto político.

Kopenawa (2015) fala que nossas palavras são de esquecimento, que não a vivemos, que o sistema capitalista se instalou em nosso pensamento. Quando Isabelle Stengers (2017) diz que escrever é conceder ao texto um poder anímico, em parte, ela o faz por considerar que escrever é uma experimentação ativa, que atua pela força da criatividade, da confecção de rituais, do imprevisível sussurrado pela intuição das ideias, mas também porque escrever é um modo de promover um diálogo de mundos. Ela nos faz um chamado para que possamos construir novos modos de pensar. Essa é uma forma de resistência, pela imaginação de caminhos, pela propagação de histórias antes soterradas. Em outro momento, falei sobre o desconforto que palavras como “magia”, nos trazem, e é fundamental pontuarmos que assim o é porque “por muito tempo foram empregadas para desqualificar práticas não cristãs e não científicas” (SZTUTMAN, 2018, p. 344). Nesse sentido, é preponderante ressaltar o pragmatismo que uma ideia como esta de reativação do animismo de Stengers esconde. Pois para ela, esta é uma forma, pelo desenfeitiçamento do mundo, de agir contra o feitiço que o

sistema capitalista lançou sobre nós⁸⁴. Desenfeitiçamento, claro, é outro modo de lançar feitiços, o que só é possível pela descolonização do pensamento, que passa evidentemente pelas conexões entre as ciências e outras práticas, como a arte e a filosofia.

Este método de atuação, uma resistência que se dá por dentro do sistema, a faz pensar no hackeamento como caminho. Sobre isso, diz Sztutman:

Se a informática é mesmo o grande cerceamento contemporâneo, operando pelo incessante patenteamento dos algoritmos e suas linguagens, é preciso prestar atenção às respostas que foram se configurando, por exemplo, com a criação de softwares livres, os infiltramentos que culminam na organização de modos de resistência e na recusa da apropriação exclusiva do que se cria. (...) O nascimento da informática está ligado a uma tecnologia de guerra, ao desenvolvimento militar; apropriar-se dela será traçar uma máquina de guerra nômade (2018, p. 354).

Seria o trabalho de Cecília Cavalieri um hackeamento pela arte, em que a tecnologia disponibilizada gratuitamente na internet nos permite ouvir o que os pássaros cantam sob uma partitura da catástrofe? Converter a informática⁸⁵ em mecanismo de escuta deste canto-mensagem dos mortos é não apenas subverter seus propósitos, mas se valer disso para promover essa conexão de mundos de que estamos tratando. A proposta de reativação do animismo, portanto, não significa um resgate, isto é, de que em algum momento tenhamos sido animistas e agora buscamos reaver isto, nem mesmo se trata de apropriação cultural, como bem lembra Sztutman, pois não é um chamado para sermos bruxas e xamãs, mas trata da criação de novos caminhos, de imaginação de mundos. E a magia deve ser considerada nesse processo pois é um modo, demonizado pela colonização, de estar em relação e que põe em cheque a própria gênese do capitalismo. Sem dúvidas, se tratamos de diálogos possíveis e necessários, é preciso considerar as práticas indígenas de resistência, sobretudo neste Brasil em que nos situamos hoje.

O trabalho de Silvia Federici nos explica que a demonização das bruxas na Idade Média foi um projeto político-econômico que visou a desagregação das pessoas com a

84 Stengers usa preponderantemente o pensamento de Deleuze como base filosófica. Ainda assim, há nas palavras de Benjamin sobre o capitalismo algo que se aproxima da leitura de Stengers do capitalismo como um feitiço. Para Benjamin ele é um sono profundo tomado de ilusões: “O capitalismo foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas” (BENJMAIN, 2009, p. 436).

85 Em 2004, Eduardo Viveiros de Castro idealizou o wiki Amazone (<http://amazone.wikia.com>). No sistema Wiki, quem acessa a página pode alterar o conteúdo e os leitores têm acesso a essas modificações. Nesta página, ele disponibilizou partes de um texto que estava elaborando sobre perspectivismo ameríndio, como um processo de escrita ainda em curso. A ideia é promover um processo de autoria coletiva, tornando a obra aberta. (Cf. SZTUTMAN, 2007)

terra, uma preparação para as práticas capitalistas futuras. Os povos indígenas foram, desde o início da chegada dos colonizadores, perseguidos culturalmente, sendo a prática do canibalismo o maior alvo dos europeus. A disputa pela terra e pela força de trabalho não existe sem a tentativa de apagamento da magia e a demonização de outras cosmologias. Olhar para isso é reconhecer também a associação direta entre a terra e a magia, no sentido de que Kopenawa insistentemente coloca, de que a luta pela terra fala de uma luta espiritual e de conhecimentos (Cf. SZTUTMAN, 2018).

E por que falar de Antonio Callado numa discussão que aparentemente em nada o evoca? Mas é claro que evoca; este é meu ponto, sobretudo quando tratamos de um romance que carrega em seu título um ritual indígena, como *Quarup*, e que, ainda assim, tenha sido entendido por tanto tempo como uma crônica, como as palavras de Antonio Candido (2011) revelam ao classificar Callado como um cronista do golpe. Cláudia Helena da Cruz (2017), no trabalho historiográfico que desenvolveu sobre a recepção crítica de *Quarup*, observa que as “críticas restritivas” à obra, sobretudo no momento de sua publicação, condenaram a mescla entre realismo crítico e alegoria. Não por acaso, as leituras alegóricas invariavelmente recaem sobre as passagens que dão conta das questões indígenas. A adoção dessa leitura nem sempre permitiu observar os indígenas na obra pelo que de fato são, pessoas, com uma cultura específica, submetidas a uma política de Estado associada a representantes do poder econômico, situados exatamente no caminho do rolo compressor de interesses da ditadura militar. Tampouco acolhe integralmente as relações entre literatura e antropologia, que falam da investigação do que nos é alheio e de levar a sério o respeito à diferença dos pontos de vista.

E se o ritual do quarup não for apenas símbolo das transformações pelas quais passavam a política dos brancos ou mesmo o padre Nando? Sentimos o cheiro da fumaça das bruxas queimadas subindo às nossas narinas se assumirmos que a natureza não é mero objeto, mas ser participante, que atua na confecção de mensagens e de realidades outras? No romance, durante o ritual, dá-se a exposição da incomunicabilidade entre personagens indígenas e não indígenas e do tom profano que o narrador usa na descrição. No entanto, durante o quarup também há uma integração total da aldeia – em tudo lembra o final de *A expedição Montaigne*, onde a aldeia, até então em conflito, se reúne para ritualizar a morte de Vicentino Beirão –, encontrando seu ápice na dança ancestral da huka-huka. O corpo da terra estremece, como em um terremoto, em sintonia com os corpos dos indígenas – “os uialapiti ouviram como

grande estrondo o tremor da terra” (p. 238) – em meio a esta dança, que também é uma luta, que também é uma forma de paz interétnica. Pela primeira vez, os brancos resultam menores. Estão atordoados, aos gritos, e sua representação é cômica. O ritual se impõe em comunhão com a floresta, segue com a determinação do que é muito antigo, infinitamente maior que Nando e Ramiro e Fontoura e Getúlio. “Huka-huka estava no fim e pajés desenterravam Uranaco e demais quarups que agora eram cascas vazias mas em todo o caso respeitáveis porque tinham tido mistério dentro” (p. 240). O capítulo “A maçã” tem fim com o ritual, cujo desfecho é apresentado em um bloco de texto, sem parágrafos, que se estende por quatro páginas. A linguagem acelera, requer fôlego, e o leitor vive a vertigem de tudo. A frase final é imensa, toma quase uma página inteira para si, e suas últimas palavras são:

Otávio empurrou para o chão Ramiro e Falua e esguichou o lança-perfume bem na cara dos dois que protestaram não faz isso Sônia volta Sônia e saíram quase tropeçando nos quarups que vinham rolando, rolando pelo declive tocados pelos pajés e plaf plaf plaf um atrás do outro foram entrando n’água e o maior de Uranaco mergulhou um pouco, emergiu, saiu boiando com sua faixa de algodão tinto e suas penas de arara e de gavião. (p. 241)

O individualismo alienado dos brancos ganha representação pelos clamores a Sônia, uma mulher que decidiu escapar da objetificação que estes homens reservaram a ela como destino único, e pelas borrifadas de lança-perfume, uma imagem de torpor. Atropelados pelos quarups, estão alheios ao ritual e ao coletivo. Que vozes da tradição vindas da floresta e da corrida dos ventos, a arara e o gavião têm a nos mostrar? As penas, como adornos do quarup de Uranaco, são a última visão desse ritual que une o sol, o tronco de árvore e o encontro com as águas. Em um ritual que trata do luto de um chefe morto e a celebração de uma nova liderança, vale observar que, a este ponto da narrativa, o parque indígena do Xingu está ameaçado. A morte de Vargas agita as incertezas da crise política dos brancos. Essa é a principal preocupação de Fontoura, o personagem que espelha Rondon na obra. No capítulo seguinte, há um salto temporal, e passamos a agosto de 1961, ano da homologação do Parque Indígena do Xingu, a primeira grande terra indígena demarcada pelo governo federal e que hoje é chefiada pelos próprios indígenas.

O ritual de morte e renascimento do quarup, a meu ver, encontra extensão em outra passagem do romance, justamente aquela que dá conta do eclipse no meio da floresta. Quando a escuridão da noite se alarga e a lua pouco a pouco desaparece

refletida nas águas do rio, os expedicionários não suspeitavam que ela, imensa, escaparia do céu. Da margem do rio, enquanto eram engolidos pelo negrume cósmico, eles se iluminaram de repente sob a chuva de luzes na noite. As flechas com pontas em chamas lançadas pelos cren-acárore consumidos pelo sarampo querem reacender a lua. Rituais. O que dizem ao universo? A natureza participa, está presente, comunica. Os brancos, mais uma vez, alheios, ingênuos, desavisados. O corpo celeste se oculta na sombra do corpo da terra. Mistério e revelação, os corpos indígenas marcados pela doença são a presença. Assustam como monstros, ou fantasmas. “O monstro, na noite, é uma medusa que ri” (BACHELARD, 1997, p. 108). O passado não é símbolo, o presente nos garante que ele é ação viva, nos assombra e destrói, é a forma assustadora que olhamos mesmo de olhos fechados, como uma criança que treme no escuro de seu quarto. Falar de pesadelo não é nada, os cren-acárore morrem a morte dos brancos, consumidos por uma peste. Se buscam a cura, não sabemos. O narrador não nos diz tanto. Contudo, por certo, encontram ali naquele grupo petrificado o signo da morte como destruição, da doença que os devora, que os levou a matar seu pajé.

E para falar da lua, Kopenawa conta que o ser lua *Poriporiri* não para de morrer. Ele viaja em uma canoa que também é uma espécie de avião, e nessa viagem envelhece e morre. Seus ossos são recolhidos por suas filhas que choram abundantemente, e ele renasce. Kopenawa diz que o ser lua também é coisa de morte porque Yoasi viu que lhe faltava sabedoria. Mais do que um jogo de esconder-se para depois revelar-se, o eclipse é um vislumbre da natureza do que seria um mundo sem a lua. Isto é, sem a morte por envelhecimento, sem memória, sem renascimento e sem aprendizagem. Complementarmente, a lua também se associa à água que nasce da terra como símbolo de fecundidade, e reacendê-la é a recusa do mundo como ossuário (Cf. CHEVALIER, 1986). Se a noite é um dos grandes temores do ser humano, muito se deve às imagens da lua como um astro errante, capaz de produzir a loucura e sobre o qual recai a desconfiança geral. Ainda assim, em muitas civilizações, a lua é um símbolo ambíguo, que encapsula o movimento “vida-morte-renascimento” (Cf. DELUMEAU, 2009).

Callado certamente, ao escrever *Quarup*, tinha em mente a política nacional e queria aprender com a natureza, com os povos indígenas e os sertanejos outras táticas de luta. “Escrever é como a dança da lua que desaparece e volta a aparecer entre as nuvens”, diz Stengers (2017, p. 10). Não estaríamos nos excedendo se considerarmos que este romance age como a lua, pois é ensaio de um renascimento e a leitura de que há mundos. Não pretendo com isso ignorar as contradições da obra quando se trata da

representação da cultura e dos corpos indígenas. A própria passagem dos cren-acárore, grotesca e desumanizadora, é um exemplo contundente deste aspecto. Contudo é preciso sinalizar mais uma vez que é no ritual do quarup que o romance encontra seu coração, em diálogo com um mundo alheio ao dos brancos, em que eles mesmos possam transformar-se.

Quando os expedicionários finalmente são resgatados por Amaral, o piloto do Correio Aéreo, eles já haviam encontrado o centro geográfico e seu imenso formigueiro. Fontoura já havia morrido entre as pernas de Francisca como se acabasse de nascer. Desaparecia cada vez mais as diferenças entre os cren-acárore e os expedicionários. E é Amaral que lhes comunica que, na noite do eclipse, Jânio Quadros renunciou à presidência. O novo líder é João Goulart, um defensor da reforma agrária e da política educacional pelo método Paulo Freire. No romance, parece que da morte de Vargas renasce Goulart. Rituais. Para fazer a viagem de volta do centro geográfico, o grupo se divide entre o avião e as canoas. O piloto diz: “Vamos meter esses índios podres nas canoas e acho que os brancos cabem todos [no avião]” (p. 352). Ao que Lauro, o etnólogo que não conhecia a floresta, que propôs pegar em armas contra os indígenas, que não se furtou a apelar para a cor de sua pele e sua formação educacional para se sobrepor aos indígenas, diz no trecho que é o final do capítulo “Orquídea”:

– Eu também vou de canoa – disse Lauro.
 – Mas não é preciso – disse Vilaverde –, você pode...
 Depois olhou a cara tensa e dura de Lauro.
 – Está bem. Venha de canoa.
 Quando todos haviam iniciado a marcha no rumo do avião e das canoas Ramiro se deixou ficar para trás. Depois juntou-se aos outros, atirando fora um saco de celofane. De longe os membros da Expedição e os da turma de socorro viram que tremulava ao vento, no pau da bandeira, um pano cor-de-rosa com florões brancos. (p. 352)

As palavras de Callado são uma aposta na transformação pela experiência, como se dá com Lauro, que faz uma escolha pelas águas. Ele é o intelectual que desiste de estar no alto, entre as nuvens e a velocidade do avião, para seguir viagem pela lentidão do curso do rio, com os indígenas sobreviventes contra os quais ele mesmo havia proposto pegar em armas. Uma transformação para, quem sabe assim, em vez de uma bandeira, tenhamos no coração o vestido de Sônia, uma mulher que escolheu habitar a floresta e renegar os valores de uma “civilização” de homens. Os personagens de Callado são essa união entre céu e rio, como o ser lua, na mitologia yanomami, que viaja em uma canoa que também é um avião porque precisa morrer, ou seja,

transformar-se, pois lhe falta sabedoria. A viagem é uma morte necessária, uma que não fale de destruição, mas de alquimia radical. O renascimento só é possível porque as filhas reúnem seus ossos sob lágrimas, este corpo da água. Coletar ossos dispersos na terra é um trabalho de memória, sem o qual não é possível renascer.

Vale observar, contudo, que este não é o desfecho da obra. Lauro não tem um final redentor, apesar do que indica esse último gesto. Há um momento em que a narrativa avança no tempo e o narrador nos diz que Lauro denunciou a expedição por colocar sua vida em risco, sujando a memória de Fontoura. Nando e Francisca vão para as Ligas Camponesas e se valem da palavra como um modo de subjugação dos camponeses, ainda que sua intenção seja ajudá-los. O golpe afinal ainda está por acontecer a este ponto. Publicado em 1967, *Quarup* é um romance, que, lido hoje, apresenta todos os elementos para pensarmos o massacre indígena na ditadura militar e a instauração embrionária do agronegócio tal como o conhecemos atualmente. Além de símbolo da colonização, os indígenas também falam do futuro ditatorial, um amanhã cujas bases já estavam postas no início da narrativa ainda no governo Vargas – e a marcha para o oeste fala disso mais explicitamente. A tortura de Nando e dos camponeses pelos agentes da repressão espelha o adoecimento dos cren-acárore. São crimes silenciosos e sem justiça praticados pelo Estado ou com sua conivência, como os relatórios da Comissão Nacional da Verdade mostram.

Com isso, lembro o documentário chileno *A nostalgia da luz* (2010), de Patricio Guzmán. Ele conta das mulheres que procuram até hoje no deserto do Atacama os restos mortais de seus parentes mortos pela ditadura de Pinochet. O Chile, graças a sua geografia, situado entre as cordilheiras e o Oceano Pacífico, parece isolado do continente e tem sobre si um céu tremendamente estrelado, por isso grandes observatórios astronômicos se situam no deserto do Atacama. As estrelas, que também são feitas de cálcio como nossos ossos, iluminam o passado. As mulheres que escavam o deserto, esta lembrança pré-histórica das águas, bem que gostariam de ter telescópios que mirassem a terra, mas é com a ponta de seus dedos que buscam as estrelas. Elas são como os astrônomos, não há como encontrar novos mundos sem olhar para o passado.

Nós agradecemos a todas as águas do mundo por saciar a nossa sede e nos prover forças. A água é vida. Sua força é conhecida de diversas formas – cachoeiras e chuva, orvalhos e riachos, rios e oceanos. Com um pensamento, nós mandamos nossa saudação e gratidão ao espírito da água. Agora nossos pensamentos são um⁸⁶.

86 As saudações que Graça Graúna (2017) apresenta em seu ensaio são extraídas do livreto *Palavras antes de tudo* (1993), publicado por *Native Self-Sufficiency Center, Six Nations Indian Museum*.

AS ÁGUAS

“Em certas horas, o ser humano é uma planta que deseja a água do céu”.

Gaston Bachelard, *A água e os sonhos*

Ao fim, resiste a pergunta. Como renascer? O medo da morte esconde esse outro, o medo mistério do nascimento. *Quarup* é um romance aquoso. Na leitura que realizou desse aspecto da obra, Edson José da Costa (1998) diz que “o motivo água aparece reiteradas vezes, associado ao índio, à pureza e à abundância, à fertilidade” (p. 101). A floresta é úmida, os rios são vastos e falam simbolicamente do amor, dos recomeços, da fase final do luto. Banhar-se em água doce é um ritual de purificação por excelência, imagem da qual o romance se vale abundantemente. É também um líquido sensual: é nos rios onde o enlevo amoroso de Sônia e Anta se realiza; e no sal e na areia da praia é onde encontra uma versão mais carnal. É próximo ao mar que Nando se inicia sexualmente com a estrangeira Winifred e onde se agarra à vida após ser espancado por agentes da repressão. Criação e recriação, a água se confunde com o sangue de Cristo e o leite materno. Comunica e engendra uma mutação. *Quarup* encontra seu ponto de virada, que é a aposta no renascimento – a contraparte do ritual indígena –, na água. Ele mergulha nos rios amazônicos, se derrama e sangra na praia de Pernambuco, sua e chora na umidade calorenta. Ainda assim, mesmo com todo esse apelo hídrico, impressiona que não haja chuva em *Quarup*, esse chamado de fecundidade em um livro que pede por esperança.

Um romance que não chove encontra seu destino no sertão. A decisão de Nando de seguir com Manuel Tropeiro a fim de iniciar sua luta de resistência à ditadura mostra que o sertão está distante do foco narrativo. Ele é uma ideia, por vezes, uma memória ou

uma identidade – “Me falou que o Governador é do sertão, feito a gente” (p. 411) –, e certamente um plano de ação – “Tem muito companheiro que já está no sertão” (p. 421); “o Manuel Tropeiro está ajuntando gente no sertão” (p. 425); “Bem, seu Nando, eu por mim embarco... para o sertão!” (p. 426). Os camponeses trabalham em engenhos próximos ao litoral pernambucano, e, desse modo, o sertão não ganha representação no romance, embora sirva, como vimos, de esteio político para a atuação de Nando, símbolo de sua transformação final e palco do futuro. Antonio Candido, pensando na formação do romance brasileiro diz: “O nosso romance tem fome de espaço e uma ânsia topográfica de apalpar todo o país. Talvez o seu legado consista menos em tipos, personagens e peripécias do que em certas regiões tornadas literárias” (CANDIDO, 2012, p. 114).

Quarup se propõe a uma investigação de nossa identidade nacional e, para tanto, faz uma opção pelo movimento de Nando pelo país, ao sabor da proposta modernista. A floresta, que melhor encarnou o mito de origem da nação nas obras românticas, oferece no romance de Callado o conhecimento sobre si e sobre o outro ignorado. É uma possibilidade de transformação, um vislumbre de mistério e de ritualização da morte e do passado, sondando caminhos possíveis dentro da noite em que o país mergulhou. Tensionando a natureza romântica, cuja valorização em nossas letras buscava compensar uma noção de debilidade cultural local, a floresta de Callado encena criticamente Adão e Eva, paraíso em nossas mentes desde Caminha, e nos aterroriza com a ressurreição fúnebre dos cren-acárore, erguendo-se de covas imemoriais, recusando-se a permanecer mortos, como todos os monstros sonhados por jesuítas e exploradores. A floresta em *Quarup* materializa as disputas políticas, econômicas e discursivas sobre os projetos de um país civilizado e moderno, ao mesmo tempo em que desconfia das concepções de mundo legitimadas e divulgadas pela literatura romântica.

O que dizer então do sertão? O que significa essa viagem final para dentro? A fome de espaço, que seria uma vocação de nosso romance, não basta para explicar o movimento de Nando. A falta de representação do sertão na obra exige que o leitor acesse ideias prévias sobre a região. Por isso é preciso dizer que, antes de mais nada, o sertão não é apenas um local, que se pode cartografar e delimitar, mas é também uma condição, isto é, fala de determinados aspectos culturais e sociais, de uma sociedade que, a grosso modo, variou historicamente entre ser alvo do ideal expansionista e fruto do abandono do poder público (Cf. MARTINS, 1997). Roberto Schwarz (1978) lembra que, em grande medida, o país se constituiu culturalmente na oposição entre litoral e

interior, que espelha em nosso imaginário outras dualidades, como desenvolvimento e atraso. Daí um personagem como Ramiro, médico e diretor do Serviço de Proteção ao Índio, defender a separação entre interior e litoral: “Acho muito compreensível que os bandeirantes tenham invadido esse mundão do interior em busca de ouro. Mas, depois, fim. Devíamos fechar todo o interior do país. Nós somos o Chile do Atlântico” (p. 185). Para muitas gerações de brasileiros letrados, o interior, e aqui em nosso foco, especificamente o sertão, não por acaso tornou-se alvo de um sentimento de estranhamento.

Os dicionaristas do século XIX descrevem o sertão como o interior longe do litoral. Frequentemente o vocábulo associa-se a “deserto”, ao ponto de serem usados como sinônimos em diversas situações, como nos relatos do viajante francês Saint-Hilaire. Para ele, o deserto não era uma referência a uma região árida, mas à baixa densidade demográfica e, obviamente, à distância do litoral (Cf. MARTINS, 1997). Por isso, se vale da palavra “deserto” para se referir tanto ao sertão quanto à densa floresta. Assim, estabeleceu-se uma aproximação entre os vocábulos “sertão”, “deserto” e “floresta”, que nossa literatura romântica soube explorar. José de Alencar, em *Iracema*, constrói um romance evidentemente florestal – “já a luz da manhã coou na selva densa” (ALENCAR, 2004, p. 41) – que por vezes se confunde com o sertão – “virgem formosa do sertão” (ALENCAR, 2004, p. 38); “filha do sertão” (ALENCAR, 2004, p. 60) – e com o deserto – “os suspiros do coração se difundiram nos murmures do deserto” (ALENCAR, 2004, p. 39). O mesmo se repete em obras como *O Ermitão de Muquém* (1869), de Bernardo Guimarães, e *Inocência* (1865), de Visconde de Taunay. Essa indefinição entre sertão, floresta e deserto fala implicitamente de pelo menos dois aspectos que são complementares: primeiro, o sertão e a floresta são um deserto não apenas porque há poucos habitantes nessas regiões, mas porque implicitamente as pessoas que ali vivem não importam e, portanto, é como se não existissem; segundo, se não há vida humana, não há vida nenhuma.

*

Minha família advém de uma longa linhagem de agricultores do sertão central do Ceará. O avô da minha avó, a pessoa mais antiga da família de que tive conhecimento, foi o único a deixar o sertão. No final do século XIX, mudou-se para Manaus para trabalhar como seringueiro. Mas voltou ao Ceará sete anos depois. A

família só partiria de vez do interior muitas décadas depois, na mudança para a capital. O que sabia sobre este passado eram apenas histórias, dessas que se passam adiante porque sim, porque somos contação. Sou filho da capital litorânea, e o sertão da minha família sempre me pareceu fabuloso, quente, e distante. Não dizia respeito a mim, mas a meu pai, que me comunicava em histórias um passado com o qual eu não precisava lidar. E não é como se eu não conhecesse o sertão ou me sentisse um estrangeiro no interior, diria que isso é impossível para um cearense com as raízes como as minhas. Apenas o sertão não tinha me parido. E a urdidura da minha família nesta terra é tão indiscutivelmente íntima e poderosa, que restava evidente em mim o não pertencimento a essa história.

Então, atravessamos o sertão empestado. Junto a meu pai, fiz uma viagem ao interior, para que eu conhecesse a casa em que ele, meus tios e minha avó nasceram, e na qual eu nunca havia posto os pés. A casa, construída pelos meus bisavós, está situada em uma localidade chamada Lagoinha, uma zona rural que fica a 40 km do centro de Quixeramobim.

A rodovia é nova e lembra meu pai da inacessibilidade de antes, de todas as dificuldades de locomoção de quando era menino. Ele dirige o carro e sabe que chegou meio sem saber. Sobe de repente um barranco à direita entre a caatinga, e só acredito que daremos em algum lugar quando vejo surgir no mato uma porteira, estalando de formigas pretas. Surpreende o isolamento. Vizinhos, só a muitos quilômetros de distância. O centro urbano mais próximo, situado a pelo menos 20 km dali, é uma vila, chamada Encantado, com um posto de gasolina na entrada, uma igrejinha no centro, cercada de casas, um pequeno comércio e um colégio público, onde meu pai estudou.

A casa da minha família é daquelas que se vê ao longe quando se cruza pela estrada o sertão sem entender direito como pessoas sobrevivem à solidão do deserto. A diferença aqui é que não podemos vê-la, pois fica em um terreno elevado. É pequena, mas firme. Tem o piso de cimento queimado, dois quartos e varanda nas laterais. Está recém-pintada, de verde e amarelo, o que decepciona meu pai. Na cozinha pequena tem um fogão à lenha e, pela porta ao fundo com divisão no meio, se vê um serrote ao longe, claro de sol e pedras. Ao lado dessa casa, existia outra, construída pelos meus avós e onde eles viviam. Desta restam apenas alguns tijolos. Veio abaixo pela erosão da água. O terreno em que estamos foi vendido pelo meu bisavô a fim de custear a mudança para Fortaleza. Somos visitantes nesta terra.

Os sertões com os quais intuitivamente dialoguei neste trabalho pouco lembram a Lagoinha. Faltam as várzeas cheias do sertão roseano. O clima seco e quente da manhã me faz, por um instante, esquecer tudo o que sei sobre a caatinga. Há um açude nos fundos da casa, mas o calor me convence de que nunca houve água ali e nunca haverá. A paisagem parece lunar, de um vermelho barroso. Não considerei que fosse encontrar uma imagem que me remetesse às galáxias. Diferente do solo baiano que Euclides da Cunha detalhou em *Os Sertões*, livre de montanhas e serras, a região é repleta de monólitos, e o solo pedregoso é irregular. Equilibrando-se no alto, a casa encara de frente um horizonte verde-marrom no encontro com o azul.

Quando criança e adolescente meu pai trabalhava na roça com meu avô e meus tios, plantando milho, feijão e algodão. Às vezes conseguia ser menino e subia o serrote próximo à casa de onde enxergava o aracati⁸⁷ retorcendo ligeiro o mato adiante, como uma multidão invisível que corre. Ele me desafia a subir, enquanto tira fotos da paisagem com seu celular, conectando-se à internet pelo *wi-fi*. A casa que ele conheceu sem água encanada e energia elétrica não foi esquecida pelos satélites. Comenta que a conexão é boa e diz que, quando menino, achava que a linha verde-marrom, lá longe, reta e inabalável, que nem o aracati ousava bagunçar, era onde o mundo acabava, como em um precipício sem fim. Eu, que lia sobre o fim do mundo e estudava possibilidades mágicas de criar outros, olhei para aquela memória, desconfiando do abismo adiante.

*

“José de Alencar não conhecia absolutamente a natureza brasileira que tanto queria reproduzir nem dela estava imbuído. Não lhe sentia a possança e verdade. Descrevia-a do fundo do seu gabinete, lembrando-se muito mais do que lera do que daquilo que vira com os próprios olhos”.

Visconde de Taunay, *Memórias*

Para Alencar, o sertão era “a terra da conquista”, uma terra que se expandia conforme a entrada dos desbravadores no interior do país e que, ao mesmo tempo, perdia espaço para a cidade que aos poucos avançava, civilizando as terras selvagens. Em *O sertanejo*, seu último romance, em que busca substituir o indígena – símbolo àquela altura já desgastado – pelo sertanejo como elemento de afirmação nacional, Alencar define o sertão como “a antiga mata-virgem” (ALENCAR, 2005, p. 12). Não

⁸⁷ Aracati é uma palavra de origem tupi que designa o vento forte e fresco que em várias regiões nordestinas, especialmente no Ceará, sopra do mar para a terra.

mais a selva bruta, que seria o estágio mais inferior da civilização, porém uma terra ainda por ser devidamente domesticada: “A civilização que penetra pelo interior corta os campos de estradas, e semeia pelo vastíssimo deserto as casas e mais tarde as povoações”. (ALENCAR, 2005, p. 2). A marca desse processo está gravada em Arnaldo, o herói do romance de Alencar. Ele se situa nessa mescla ente cultura e natureza. É um personagem híbrido, entre o deserto e a civilização, uma espécie de filho de Iracema e Martim. A ação do romance se passa em Quixeramobim, e sobre a história do lugar, o narrador diz: “o sertão de Quixeramobim era infestado pelas correrias de uma valente nação indígena, que se fizera temida desde os Cratiús até o Jaguaribe” (ALENCAR, 2005, p. 114). Essa nação chama-se Jucá, que o narrador se apressa em dizer que significa “matar” em tupi, o que indica “a sanha com que exterminava os inimigos” (idem). Anahmum, o chefe dos Jucá e antigo inimigo do capitão-mor Gonçalo, tem o nome que significa “irmão do diabo”. Jó, personagem que representa um elo entre sertanejos e indígenas na obra, possui saberes advindos dos antigos habitantes daquelas terras, conhece o tupi e sabe usar arco e flecha. Vive como um exilado, passando parte da narrativa escondido em uma caverna. Todos os elementos indígenas no romance dizem respeito ao passado da região, ao que não possui mais lugar neste mundo e à selvageria violenta, reforçando o caráter de um processo civilizatório irreversível, do qual Arnaldo, o herói romântico, está a salvo, pois não é caracterizado como um homem selvagem, como os indígenas isolados. O sertanejo idealizado pelo romantismo brasileiro guarda os maiores valores civilizacionais herdados dos europeus, e nenhum escritor da época concentra melhor essa ideia que Visconde de Taunay, em *Inocência*, quando diz que o sertanejo é um “explorador de desertos”.

O sertão, no primeiro capítulo de *O sertanejo*, é descrito como um “imenso holocausto da terra”, “a terra combusta do profeta”, “o vasto ossuário da antiga floresta”, “mais fúnebre do que um cemitério”, uma “cidade dos mortos”, onde se “vestem de mortalha lívida e poenta os esqueletos das árvores, enfileirados uns após outros como uma lúgubre procissão de mortos”. É enfim o “vasto jazigo de uma natureza extinta e o sepulcro da própria criação”. O narrador vai além e diz que essa vegetação que se mantém viva entre os mortos, mesmo que sobre ela não caia uma gota de água do céu, simboliza “as duas virtudes cearenses, a sobriedade e a perseverança” (ALENCAR, 2005, p. 4).

A utilização da força sertaneja na idealização mítica da literatura romântica existe na concepção do sofrimento como dádiva. Alçado a herói, o sertanejo enfrenta as adversidades impostas pela natureza. Nasceu para ser bravo, enobrecendo-se nas dores mudas de uma região de aridez inclemente, causadas não por fazendeiros e políticos, mas pelo próprio sertão. A estação das chuvas chega ao romance de Alencar para elevar a ação narrada à grandeza descritiva da epopeia. A paisagem transforma-se de repente e para representar o milagre da abundância o narrador recorre à comparação com zonas gélidas.

A primavera do Brasil, desconhecida na maior parte do seu território, cuja natureza nunca em estação alguma do ano despe a verde túnica, só existe nessas regiões, onde a vegetação dorme como nos climas da zona fria. Lá a hibernação do gélido; no sertão a estucação do sol. A primeira gota d'água que cai das nuvens é para as várzeas cearenses como o primeiro raio do sol nos vales cobertos de neve: é o beijo de amor trocado entre o céu e a terra, o santo himeneu do verbo criador com a Eva sempre virgem e sempre mãe. (ALENCAR, 2005, p. 30-31)

O quadro, além de evidenciar a idealização da região aos moldes românticos e realçar o caráter épico da ação, cumpre o papel de afirmação nacional. A nação e sua natureza se igualam em grandeza, uma reforçando a outra. O sertão, antes um holocausto da terra, revela sua beleza edênica, a potência que esconde traços europeus.

*

“Será que existe algum outro país com uma tão longa história de autodescobrimento? Eu duvido. Nós somos a mais sustida introspecção da história”.

Antonio Callado, *Quarup*

No romance de Callado, o sertão, representado frequentemente em nossas letras como espaço de partida, é chegada. Mais importante ainda, é futuro. O paralelo entre a floresta e o campo no livro reforça que, para o projeto civilizador dos governantes, o interior perdura como domínio do primitivo. Em *Quarup*, o sertão é memória de luta e recuperação de um arsenal de tecnologias renegadas pelo litoral, aspectos personificados por Manuel Tropeiro. Não é um deserto, mas onde o povo está, onde é possível se reunir. Espaço do passado, manifestação de uma cultura que deve ser

esquecida, ou quando muito, transformada pela lógica expansionista, o sertão se converte em motivo da esperança, na aposta de um renascimento. É o ponto final e o destino de um novo começo.

Os finais têm o poder de nos lembrar o fascínio da morte, sobretudo no desfecho de um livro como este, que acaba no momento em que o país apenas iniciava sua jornada por uma noite longuíssima, quando tudo o que se desejava era o calor fresco da manhã. A produção de Callado posterior a *Quarup* mostra os desenganos de uma esperança que, é preciso que se diga, era possível e necessária naquele contexto. Talvez *Reflexos do Baile* seja o livro que melhor represente a crítica do autor à guerrilha como uma aventura impensada de jovens despreparados. Justamente um romance que busca na água o símbolo contraditório de luta e destruição desse sonho de transformação do país pela participação popular: “Com a cabeça e o peito, queremos dar rumo à vida, mas vida é riacho sem leito” (CALLADO, 2014, p. 168). A desilusão final de Callado é um alerta hoje? As transformações do tempo nos permitem considerar que a guerrilha era uma das poucas saídas que estavam disponíveis naquele momento histórico que se armou como uma emboscada na estrada. E me pergunto que outros diálogos o tempo de hoje estabelece com *Quarup* pela via da literatura. O que quero saber na verdade é se é possível falar de esperança agora. Ou se a lição final, se é que ela existe, de um romance como este, é de que não é hora de se lançar numa viagem para dentro porque os monstros estão à solta na noite.

Se, como Eliot (1989) diz, o presente consciente constitui uma espécie de consciência do passado que a consciência que o passado tem de si mesmo não pode revelar, então é preciso sondar recomeços, ainda que muito próximos do fim.

*

“Olho d’água, como tantos outros mínimos oásis espalhados pela vastidão das terras secas”.

Maria Valéria Rezende, *Outros cantos*

Quando Maria chega a Olho d’água a aridez a atormenta. É uma estrangeira ali, e as palavras que escolhe para descrever o sertão falam disso. Trata-se de um verdadeiro “exílio” (REZENDE, 2016, p. 11), o “fim do mundo” (REZENDE, 2016, p. 12), um “deserto” (REZENDE, 2016, p. 29). Maria, a narradora de *Outros cantos*, é membro da

Ação Popular, uma organização política de esquerda fundada pela Juventude Universitária Católica (JUC), com o objetivo de desenvolver a consciência política no meio popular e apoiar a criação de sindicatos e ligas camponesas. Ela chega ao sertão em meio à ditadura, disfarçada de professora do Mobral (Movimento Brasileiro de Alfabetização), uma iniciativa do regime para erradicar o analfabetismo, em substituição ao Plano Nacional de Alfabetização (PNA), de Paulo Freire. A narrativa varia entre o passado – que se mescla a outros, pois ela também esteve no México, na Argélia, na França – e o tempo presente, quarenta anos depois de sua passagem por Olho d'água. Aqui, Maria segue viagem em um ônibus durante a noite sertaneja, em que relembra sua atuação revolucionária. Seu destino final é desconhecido, mas sabe-se que ela viaja para dar uma palestra em um sindicato sobre a influência da mídia no pensamento dominante desde a chegada da eletricidade.

A utopia da geração dos anos 60 e 70 é revisitada pelas memórias da narradora com um tom profundamente nostálgico, e a reflexão sobre a esperança do tempo presente é atravessada por esse sentimento. Não por acaso, trata-se de uma narrativa que se costura pela estrada, essa imagem que articula tempo e espaço. Uma imagem também que, ao anunciar o encontro futuro com o outro, acaba no processo revelando a viajante a si própria. A viagem é um modo de encarar-se no espelho e enfrentar perguntas como: o que aprendi sobre mim? Afinal de contas, a viagem de Maria é como a de Ulisses, uma viagem de volta, o que faz com que o futuro que esteja procurando seja na verdade seu passado. O sertão mudou, e ela logo descobre isso, pois a estrada lhe diz de antemão. As crianças têm nomes americanizados, a música gospel a deprime, os aparelhos eletrônicos e a mobília das casas lhe dão saudade de um sertão bucólico. Maria parece rejeitar esse presente porque ele se constrói de esquecimento, acredita.

Penso o ônibus que conduz Maria pelo interior como uma imagem crítica da nação. Tudo nessa viagem madrugada adentro conduz ao adormecimento, em que o próprio veículo parece embalar os passageiros como uma mãe que coloca os filhos para dormir. Maria resiste ao sono porque deseja recordar, visitar o passado, interiorizando-se nas lembranças de um tempo que nunca interessou ao país resgatar – “não quero dormir como os outros que já ouço rressonar” (REZENDE, 2016, p. 14). Chega ao ponto de sua viagem não ter outro propósito que este, lembrar – “desejo continuar esta noite por um tempo sem fim” (REZENDE, 2016, p. 35) –, alongando-se indefinidamente. Um país que não intenciona parar, que carrega em seus símbolos o orgulho do movimento como expansão está avariado e sua guia é cega – “Os faróis

deste carro velho são tão fracos que não mostram nada do caminho” (REZENDE, 2016, p. 10). Não vislumbra futuro algum, embora acredite nele. Até que para no caminho, danificado à beira da estrada, sob indignação dos passageiros que se agitam com a ideia de pausa, a ameaça à promessa de progresso. Aliviada, Maria percebe que a pausa é uma oportunidade para retomar o passado: “Ao contrário dos outros passageiros, a notícia de que a viagem se alongará e talvez, segundo meu desejo, se torne infundável, em nada me desagrada. Ainda há tanto a lembrar!” (REZENDE, 2016, p. 64).

Se, em Alencar, as chuvas mostram o esplendor da natureza, aqui a água que cai do céu conecta as pessoas a elas mesmas, à cultura e à espiritualidade. A chuva não é alheia ao sertão, mas faz parte dele. Como Nando, Maria, que viajou para ensinar, descobre que precisa aprender. São personagens que partem munidos de objetivos que não se realizam. No caso de Nando, seu projeto catequizador é interrompido pelo próprio processo de transformação. Já os planos de Maria, de promover uma educação humanizadora e libertária, chegam ao fim pela ameaça da ditadura, o que espelha o esfacelamento das Ligas Camponesas no romance de Callado.

Maria representa, de certo modo, a tentativa de um diálogo historicamente interdito entre o centro urbano e o interior. Sua narrativa fala sobretudo dessa busca, o que, em última instância, é sempre uma busca da narrativa⁸⁸. A estrutura fragmentada, com sobreposições de tempos e espaços, como estradas que se atravessam, é um modo de dizer essa história pela confluência de vozes. A forma entrecortada certamente tem algo da emulação da memória, mas, antes de mais nada, comunica que é uma experiência que não se pode contar sozinho, e que não tem propriamente um início, tampouco um fim.

Para ainda falar da água, a primeira vez que chove no romance é pelo cinema. Com a chegada do cinematógrafo, projeta-se dentro de um mercado da cidade um filme de aventura em que *cowboys* e indígenas trocam tiros em meio a uma paisagem que em tudo lembra o sertão. As falhas do rolo fílmico parecem chuva e relâmpagos para os sertanejos, que pela primeira vez vão ao cinema e respondem à ficção como respondem à vida. Em uma terra em que milagres estão disponíveis como ferramentas de sobrevivência e luta, o cinema se apresenta como mais um desses milagres: “abrir, dentro do mercado, uma porta pra outro mundo onde inverna forte, com muita água e corisco debaixo de céu azul e sol quente, sem nuvem nenhuma” (REZENDE, 2016, p.

⁸⁸ A partir das palavras de Davi Arrigucci Jr. sobre a obra de Júlio Cortázar: “A narrativa de uma busca se faz uma busca da narrativa. Ao tematizar uma busca essencial, tematiza-se a si própria”. (1973, p. 21)

39). O milagre se amplia quando o filme rebobina, e cavaleiros e cavalos abatidos pelo tiroteio voltam à vida: “os mortos que tinham ficado no chão, por certo pra não morrer de novo pisados pelos animais, começaram a ressuscitar, cavalo caído e sangrado, de repente, chupava o sangue do chão pra dentro dele de novo” (REZENDE, 2016, p. 41).

A ficção também pode se prestar à dominação. A adoração a Nossa Senhora do Ó – a santa que também dá nome ao engenho de *Quarup* –, a impressionante preservação de uma estátua medieval de feição lusitana, os cânticos e os louvores em latim que todos sabem decorados são as marcas da passagem histórica dos colonizadores pela região e de sua sobrevivência no imaginário local. Ainda assim, Maria descobre que o sertão não é feito só de repetição, pois encontrou meios próprios de se mover pelo mistério: “Maior que os duros fatos, incontornáveis, só a força dos sonhos e da fantasia, do assombro e dos encantados a puxar a vida para a frente, dia após dia.” (REZENDE, 2016, p. 37). A formação cristã dos sertanejos ganha outros significados quando observada a partir do fluxo com a natureza e com as necessidades específicas dos habitantes. Nada representa isso melhor que o dia de São José: “Descobri então a importância sagrada do dia de São José, o carpinteiro ali estranhamente considerado padroeiro dos agricultores. Se chovesse nesse dia, o inverno seria bom” (REZENDE, 2016, p. 133). A chuva é um milagre construído pelos sertanejos, que se valem dos símbolos católicos para comunicar suas relações com a terra. Quando chove no romance, não é a caatinga que se transforma, como em *Alencar*, mas as pessoas. Maria nos conta que reaprendeu a rezar e passou a entender o significado do nascimento quando ajudou a realizar um parto, tendo em suas mãos os líquidos de uma nova vida. “A duras penas eu aprendia a dor de nascer e de dar à luz uma vida naquele deserto” (REZENDE, 2016, p. 114). A narradora encontra no sertão o cerne de suas aflições e quer fazer os mortos descansarem, enxerga esperanças, embora não saiba como transformar o mundo que tem diante de si:

Naquele mundo de escassez, a força e a beleza do trabalho humano saltavam aos olhos, eu aprendi a viver ali, retomava esperanças, ia, aos poucos, deixando descansarem em paz os meus mortos e perguntando-me quando seria capaz de saber o que fazer para transformar em nova vida as injustiças e dores. (REZENDE, 2016, p. 29)

O romance não entrega respostas. A viagem também é uma imagem da incerteza e da ação do ser no mundo. E a profecia de Antonio Conselheiro de que o sertão vai virar mar, retomada repetidas vezes em *Outros cantos*, de certo modo fala disso. Qual é

no fundo a diferença entre o deserto e o oceano? Maria sugere que talvez a pergunta seja outra, exatamente o inverso desta. Ela descobre que há um pragmatismo na relação dos sertanejos com o sobrenatural. Olhar para o céu é também um modo de ler as constelações e se guiar pelo sol, técnica que aprende em Olho d'água. Nem sempre as profecias mostram o futuro, mas podem ser um modo de interrogar o presente, o que muitas vezes é tudo de que precisamos quando há pouca luz adiante: “naquele antigo canto do mundo, sem fios e lâmpadas elétricas, o escuro da noite apagava quase tudo cá embaixo, mas acendia uma multidão de estrelas como só se veem nos desertos ou em alto-mar” (Idem).

*

“Aliás, nenhum trabalho escrito até hoje sobre o livro de Callado, incluindo os meus próprios, conseguiram explorar suficientemente a bela síntese, a profunda reflexão político-antropológica contida na metonímia sobre a qual se apóia o romance, aproximando realidades e protagonistas tão distintos e, ao mesmo tempo, tão semelhantes: o índio e o camponês nordestino”.

Lígia Chiappini, “Nem lero, nem clero”

Reencontro a lembrança de um impossível anunciado. Lígia Chiappini, neste mesmo texto, resgata as palavras de Franklin de Oliveira sobre *Quarup*, em que este diz que o romance é "circularidade, terra, chão, paisagem, céus, plantas, águas, a coisa cosmo e a coisa homem congregados em compacta coesão" (OLIVEIRA *apud* CHIAPPINI, 1992, p. 108). Logo em seguida, ela diz não a essa sequência. Porque há uma falta entre o cosmos e o homem, que é a palavra. Uma palavra que não seja mais coisa, lembrando da passagem em que Francisca e Nando alfabetizam os camponeses, na pretensão de “transformá-los em gente”. Só a palavra escrita humaniza, pensa Francisca. Lígia Chiappini nos diz que este é um livro que exige silêncio dos intelectuais e desconfiança diante do fascínio das palavras e do poder que elas nos conferem sobre o outro.

Este apelo por silêncio me faz lembrar a última entrevista de Pasolini, concedida em um sábado à tarde, no dia 1º de novembro de 1975, poucas horas antes de ele ser assassinado pelo fascismo italiano. Pasolini escolheu o título da entrevista: “Estamos todos em perigo”. Nela, é duro com os intelectuais. Diz que são como marionetes que fazem as crianças rirem, daquelas que têm o corpo virado para um lado e a cabeça para

o lado contrário. O que se passa onde ninguém vê? Uma tragédia, diz Pasolini, a tragédia de uma educação equivocada, que substituiu os seres humanos por máquinas estranhas que colidem umas nas outras. Ali, sob a mira do fascismo, Pasolini diz que “poder é um sistema de educação que nos divide em subjugados e subjugadores” (PASOLINI, 2019, p. 4).

O romance de Callado é uma reflexão sobre a atuação dos intelectuais contra o autoritarismo e as injustiças históricas, ao mesmo tempo em que lembra que os expedientes que adotamos podem ser justamente aqueles que agravam a divisão de que falava Pasolini. Daí o silêncio como um gesto de contrapoder. Lembrando a contradição do movimento como um imperativo neoliberal e também como agenciador de mudanças, lanço a pergunta: como viver o silêncio sem abandonar a palavra que ajuda a descoisificar o mundo e gerar participação, criação e ação transformadora? Recorro, de novo, a Pasolini: “A recusa sempre foi um gesto essencial. Os santos, os eremitas, mas também os intelectuais. Os poucos que fizeram a história são aqueles que disseram não, jamais os aduladores da corte e os assistentes dos cardeais” (PASOLINI, 2019, p. 2).

Em seguida, lembra de Eichmann e diz que entre suas faltas está o silêncio desprovido de qualquer reflexão crítica. Ele podia ter dito não. E esse dizer algo, usar de uma palavra, poderia mudar o curso das coisas.

Esta provocação pela recusa chega a nós. Neste contemporâneo confuso, que formas encontramos para nosso silêncio? E, quando dizemos, dizemos com o outro ou sempre sobre o outro, nos esquivando de nos experimentarmos outro? Temos usado da palavra para questionar as bases do pensamento moderno ou colaboramos para o estabelecimento de seu domínio, olhando para o lado contrário da tragédia de uma educação equivocada?

*

Gilmar de Carvalho (2020) diz que o cearense tem uma verdadeira obsessão hídrica. E lembra que Ildefonso Albano escreveu que só o cearense compreende a alma da água. Quanto a mim, posso dizer que fui batizado no dia de São José, o que, para uma família como a minha, se relaciona com a água que cai do céu. Ouvei incontáveis vezes a descrição do temporal, dos alagamentos e dos atrasos desse dia e sei que ouvirei outras tantas mais. Para Bachelard (1998), o ser voltado à água é um ser em vertigem. E

a experiência dessa queda⁸⁹ interessa porque fala da transitoriedade do elemento e das relações que estabelecemos com a nossa vida. Afinal basta lembrar que não nos banhamos duas vezes no mesmo rio porque a água corre. E isto é um símbolo, por excelência, do destino humano, assim como as correntes marinhas que ameaçam nos arrastar para seus abismos são uma imagem de perdição. O labirinto que temos na cabeça e que possui a forma das conchas do mar nos lembra de apenas uma das correspondências entre nosso corpo e a natureza, a partir da qual imaginamos a memória como água. Daí Bachelard (1998) dizer que é preciso interrogar a água como se interroga a consciência, para então se revelar, nesta queda vertiginosa, o destino de uma pessoa, ou de uma nação.

Porque é um elemento em mutação constante, a água vincula-se a todos os outros. E é em associação aos raios, que ela encontra seu oposto, o fogo. Quando penso nos muitos dias de São José vividos na Lagoinha, me perco nessa visão que me parece enorme. Se nunca caiu um raio na Lagoinha, uma terra que fica no alto do sertão cearense, a razão, assegura minha avó, está nas rezas de proteção de seu pai. Católico fervoroso, viajava a cavalo durante a noite para seguir procissões e romarias. Nos relatos dela, essas viagens sempre se dão debaixo de chuva. São viagens que também falam de todas as solidões bíblicas do deserto, este espaço dos demônios e da manifestação da voz de Deus. Já as tias da minha avó eram rezadeiras⁹⁰. Não curavam com ervas, mas com as pontas dos dedos, repetindo ladainhas. Ela mesma foi curada diversas vezes, de pé desmentido e cobreiro. É um hábito que perdurou no tempo. Mesmo em Fortaleza, eu e meus irmãos fomos levados diversas vezes quando crianças para as rezadeiras para ter os corpos costurados em reza.

As rezadeiras curam. Os padres perdoam.

As histórias da família são atravessadas por um personagem corriqueiro, um padre, que, segundo dizem, era tão importante para a região quanto Padre Cícero foi para Juazeiro do Norte. Desde sempre escuto histórias desse homem que nunca conheci, mas se tornou uma figura mítica para mim, como é para minha família. Ele dizia, conta

89 E a este ponto, impossível não lembrar as palavras de Ailton Krenak: “Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados com a queda?” (KRENAK, 2019, p. 30).

90 Mary Del Priore aponta para o sincretismo da prática, já presente na época da Colônia em substituição à falta de médicos. As rezadeiras aliam gestos católicos, como o sinal da cruz, a “saberes vindos da África, baseados no emprego de talismãs e amuletos e as cerimônias indígenas, apoiadas na intimidade com a flora medicinal brasileira” (PRIORE, 2007, p. 89). Embora as rezadeiras estejam presentes em diversas regiões do Brasil, no Nordeste, além de ser bastante recorrente, elas têm uma dinâmica cultural própria. Nem sempre elas atuam no sentido de compensar a ausência de médicos, pois há certas doenças que apenas as rezadeiras são capazes de curar, o que vale tanto para pessoas como para animais.

meu pai, que tinha o corpo fechado, isto porque saiu ileso dos muitos atentados que sofreu. Controlava a região e, mesmo sem cargo político, administrava os recursos que chegavam até ali. Nos anos 60, a Aliança Para o Progresso, um programa de ajuda externa estadunidense direcionado para a América Latina, realizava a distribuição para localidades desassistidas de gêneros alimentícios como milho, fubá, leite em pó, farinha de trigo, óleo vegetal, manteiga. Na região, o leite em pó enviado pelo governo norte-americano ficou conhecido como o “leite do padre”. Como nada no sertão é simples, ele, que controlava a distribuição de medicamentos e construiu o único hospital da região, também era responsável por espancamentos e mortes de desafetos locais. Ainda nos anos 60, esse homem, que apregoava para si poderes sobrenaturais, elegeu-se prefeito pela UDN, o partido da ditadura.

Minha bisavó, uma agricultora que sabia ler e escrever, e era bem menos interessada em igrejas que seu marido, gostava de política e fazia campanha para seus candidatos em uma época em que as mulheres não se envolviam com isso. Perdura na família a memória de que ela sempre foi progressista. Nos anos 80, já em Fortaleza, revelou-se uma brizolista apaixonada.

Eu não entendia como um padre autoritário e udenista, que, antes mesmo de ser prefeito, concentrava tanto poder nas mãos, e uma família que fazia campanha para candidatos progressistas podiam conviver. Eles mesmos não sabem explicar muito bem a razão disso. A mim parece que simplesmente não representavam nenhuma ameaça ao padre. Trabalhavam nas próprias terras, portanto não estavam envolvidos com sindicatos. Ao mesmo tempo, eram pobres e não tinham nenhum poder de influência, nem mesmo ambição política. Eram agricultores isolados, na sua maioria semianalfabetos, e na realidade não causavam mal-estar a quem mandava na região. A ditadura passou praticamente despercebida para eles, e este padre, assim como sua sobrevivência na memória da família, me ajudam a entender por que a instituição de um governo antidemocrático no país não foi sentida na Lagoinha, longe de qualquer promessa de mudança social que se anunciava nos grandes centros e próxima demais, desde muito tempo, de regimes autoritários.

*

“Quem nadou em mar aberto sabe: antes de lutar desesperadamente contra a correnteza, é melhor deixar-se levar por instantes; é preciso ter calma e coragem; a correnteza enfraquece, então saímos fora.”

O livro de Marcelo Rubens Paiva é um resgate da memória do desaparecimento do pai, o deputado Rubens Paiva, em 1971. O caso já tinha sido abordado pelo autor em *Feliz ano velho*, de 1982, em que trata do acidente que lhe deixou paraplégico e do seu período de recuperação. A retomada agora é motivada pelas novas informações levantadas pela Comissão Nacional da Verdade, assim como pelas comissões estaduais – uma delas, a de São Paulo, recebeu o nome de Rubens Paiva. Ao recontar a história da família, Marcelo volta a atenção para a mãe, Eunice Paiva, que também foi levada pelos militares, junto a sua filha Eliana, na época com 15 anos. Com os pais presos, os demais filhos foram espalhados pelas casas de amigos e familiares. Eunice Paiva passou 12 dias na prisão; sua filha foi libertada no dia seguinte. Já o marido morreu torturado pouco após ser levado pelos militares, mas essa informação levou décadas para chegar até a família.

O título do livro é uma menção à doença de Eunice Paiva. Sofrendo de Alzheimer, a viúva de Rubens Paiva, que teve papel fundamental na aprovação da Lei dos Desaparecidos no governo Fernando Henrique Cardoso e que se tornou um símbolo da luta pela memória da ditadura, está esquecida de tudo. A frase “ainda estou aqui” repetida por Eunice Paiva, em estágio avançado da doença, reserva o sentido de uma existência que perdura, mas, ainda assim, uma existência ameaçada. Esse é o tom geral do livro, que se constitui em diálogo com muitos arquivos e, ao mesmo tempo, parece a todo instante considerar a ameaça do esquecimento. É insuficiente sugerir que a obra existe apenas para dar conta das descobertas da CNV, como uma simples proposta de atualização das informações. Na verdade, ao trazer os arquivos para a composição do texto, o livro transforma-os em tema e estrutura, em certos momentos interrogando seus próprios limites.

O caso Rubens Paiva foi um dos poucos que a CNV conseguiu esclarecer. Em certo ponto, o narrador cede a voz da narrativa ao documento de quase oito páginas produzido pelo Ministério Público Federal do Rio de Janeiro que explica como Rubens Paiva foi assassinado e as motivações por trás de sua morte. Ao final do livro, é anexada a denúncia do Ministério Público Federal e a decisão posterior de acolhimento da denúncia, algo atípico considerando o respeito corrente de decisões judiciais à Lei da Anistia. Na nota do autor, ele explica que a decisão foi suspensa por Teori Zavascki,

ministro do STF, por sua incompatibilidade com a análise feita por aquele tribunal sobre a aplicação da Lei da Anistia. O caso segue aguardando uma data para ser apreciado pela plenária do Supremo. E até hoje não há informações sobre o paradeiro dos restos mortais de Rubens Paiva, embora haja suspeitas de que ele foi enterrado sob a areia de uma praia que pertence à Marinha do Brasil, que conta com mais de 42 quilômetros de extensão.

Ainda estou aqui (2015) existe a partir das contradições do arquivo. É uma narrativa do esquecimento que ganha corpo em meio a decisões judiciais, trechos de matérias jornalísticas, cartas, depoimentos. Por isso, Eunice Paiva e sua doença resultam em uma espécie de símbolo melancólico da história de justiça histórica do país. O livro se constrói pelos arquivos como marcação da memória, porque, afinal, corremos o risco de sermos tragados pelas águas do esquecimento. Quando trata do golpe, o narrador sinaliza ao leitor de que está falando de algo que já foi dito muitas vezes: “Você conhece a história” (PAIVA, 2015, p. 95). E mesmo assim a conta novamente. A repetição é importante, assim como a exposição dos documentos. Para falar do AI-5, por exemplo, ele analisa o decreto tal como foi redigido pelo regime para dar materialidade à história: “Está no texto” (PAIVA, 2015, p. 92). Para Freud, não é possível dissociar a lógica da repetição e a pulsão de morte, isto é, o apagamento radical. Por isso, Derrida lembra que o arquivo vive sempre sob ameaça de destruição, que ele tem lugar na falta da memória. O livro de Marcelo Rubens Paiva, portanto, existe neste conflito, nesta repetição, neste perigo da destruição da memória.

Antonio Callado não chega a ser propriamente um personagem na obra, mas a recorrência com que seu nome é mencionado é suficiente para situá-lo em lugar de destaque entre todos os jornalistas, artistas e políticos que perpassam a narrativa. O livro retoma uma coluna escrita por Callado em 1995 para a *Folha de S. Paulo* em que relata o encontro com Eunice Paiva em Búzios, na casa de amigos em comum no ano da prisão de Rubens Paiva. Segundo conta Callado, ela havia se reunido naquela semana com o ministro da Justiça que lhe havia garantido que seu marido estava bem e que em breve estaria de volta a sua casa. Dias depois, os jornais noticiaram que o deputado teria sido sequestrado por guerrilheiros enquanto era transferido. Na cidade do Rio de Janeiro, todos já desconfiavam de que ele teria morrido na tortura.

A família Paiva nunca mais teve notícias oficiais de Rubens. Nunca se encontrou a cova onde o terço atirado depois do assassinato. A cara de Eunice continuou molhada e salgada durante muito tempo, tal como naquela

manhã de Búzios. A água é que não era mais do mar. (CALLADO *apud* PAIVA, 2015, p.36)

O autor encontra nas palavras de Callado uma imagem contraditória de dor, em que Eunice Paiva está linda, bronzeada, de biquíni, e tem o rosto banhado em lágrimas. Essa imagem será convertida por ela em signo de resistência: “Precisamos estar saudáveis, bronzeados para a contraofensiva” (PAIVA, 2015, p. 39). Por meio da coluna de Callado, o autor encontra meios de humanizar seu pai e lembrar ao leitor que se trata de uma pessoa que existiu, que era maior que a barbárie de sua morte: “meu pai, um dos homens mais simpáticos e risonhos que Callado conheceu, morria por decreto, graças à Lei dos Desaparecidos, vinte e cinco anos depois de ter morrido por tortura” (PAIVA, 2015, p. 38). Essa passagem é citada de formas diversas outras vezes ao longo do livro, ao ponto de Callado ser convertido em testemunha – “Callado testemunhou” (PAIVA, 2015, p. 158). As palavras do romancista são como uma rocha em mar agitado em que se tenta agarrar para fugir da devoração de uma profundidade sem fim. Callado viu, conheceu, testemunhou, está escrito, registrado, e, portanto, não há como esquecer.

O discurso de revanchismo das vítimas da ditadura é uma constante no pensamento da família, uma imagem da qual tenta se afastar, buscando uma dignidade que almeja obter por meio do controle da própria narrativa. Eunice Paiva diz: “Família Rubens Paiva não chora na frente das câmeras, não faz cara de coitada, não se faz de vítima e não é revanchista” (PAIVA, 2015, p. 39). O próprio autor, mais adiante, defende que a atuação da mãe lhe “ensinou a não alimentar revanchismos” (PAIVA, 2015, p. 192). A família acredita que a luta pela democratização e pela efetivação da justiça “seria uma vingança mais efetiva” (PAIVA, 2015, p. 194), aspecto que fundamenta o desengano final, uma vez que o livro termina com o avanço da doença de Eunice Paiva e a indefinição da data para o julgamento do caso no Supremo Tribunal Federal.

Quando se fala pela primeira vez de vingança na obra é para associá-la à atuação de torturadores. Tentando responder as perguntas “para que serve a tortura” e “por que ela nunca acaba”, o autor diz: “Para apressar, com eficiência duvidosa, a conclusão de uma investigação. (...) Para desbaratar uma quadrilha. Como vingança” (PAIVA, 2015, p. 111). Mais adiante, a palavra é retomada, agora para pensar criticamente a atuação de grupos de resistência à ditadura como o Movimento Revolucionário Tiradentes e a Ação Libertadora Nacional (ALN). Essas organizações ajudaram a assassinar o empresário

Henning Boilesen, da Ultragás, que frequentava sessões de tortura e financiava o regime.

Torturados, “traidores” e delegados também foram justicados. Imagino o cara que foi torturado quase até a morte por um policial e depois o encontra nas ruas. Membros da ALN queriam vingar os amigos e atacar os centros de tortura. Marighella era contra. Dizia que a luta era ampla, contra um sistema, um regime, não contra os agentes da repressão, que era uma luta política, não pessoal. Impedia ações de vingança. Mas, depois da sua morte, a organização perdeu o rumo, executou companheiros, rachou. (PAIVA, 2015, p. 195)

Para ele, a vingança motiva a tortura, ao mesmo tempo em que comunica um apelo inegavelmente pessoal a suas vítimas, o que não interessava a Marighella e seu projeto de estabelecer uma frente sólida contra o autoritarismo. Na avaliação de Marcelo Rubens Paiva, a luta armada não apressou o fim da ditadura, e a morte de Boilesen de nada serviu afinal de contas. Porém logo complementa: “Mas vai falar isso para quem foi torturado graças a ele...” (PAIVA, 2015, p. 196). Todos os argumentos esbarram neste ponto, como suportar a indignidade da ausência de justiça? E é então que o autor pensa a si próprio neste vislumbre de vingança:

Eu deveria vingar a morte do meu pai? Comprar um revólver e ir, de um em um, atirar na cabeça? (p. 194)
Um amigo me propôs matar os que mataram o meu pai. Era de Crato, no Ceará. Dizia ter ligações com cangaceiros, justiceiros. Bastava eu dar os nomes. Bastava eu apontar. (...) Nem aventei a possibilidade. A redemocratização será a morte deles. Uma denúncia da Justiça, um julgamento posterior e a condenação legítima, elas virão. Não vieram. (PAIVA, 2015, p. 196-197)

O que diria Callado se lesse *Ainda estou aqui?* Ana Arruda, jornalista e viúva do escritor, conta que no final da vida ele estava cansado, desiludido, e queria que todos soubessem disso⁹¹. Esse detalhe fala de um último gesto de esperança, um gesto motivado por um pessimismo muito próprio e que queria tornar público. Sua desilusão não era interna e solitária, mas profundamente social. Como reagiria ao saber que foi em um texto seu que Marcelo Rubens Paiva encontrou uma imagem do pai para além de seu bárbaro assassinato, uma que revelasse um sorriso? Que sua percepção de escritor sobre a contradição de Eunice Paiva no mar de Búzios, na verdade, intuía que esta seria uma forma de vingança, estar bronzada para a contraofensiva?

91 Ana Arruda fala sobre isso no episódio “Um país inseguro de si mesmo”, do *podcast* da revista *Serrote*, de 07 de setembro de 2017.

Há pelo menos mais um aspecto no livro de Marcelo Rubens Paiva que interessaria especialmente a Callado, que são as revelações da CNV sobre o massacre indígena durante a ditadura militar. Ao passo que seleciona trechos dos relatórios em que são descritos desaparecimentos e mortes de indígenas e processos de usurpação de terras dos povos originários, o livro destaca a atuação de Eunice Paiva como advogada que passou a defender povos indígenas que tinham suas terras demarcadas não respeitadas. Ela participou da Comissão Pró-Índio de São Paulo e chegou a escrever, em 1983, um artigo com Manuela Carneiro da Cunha na *Folha de S. Paulo* em que denunciava a situação dos pataxó, que lutavam por suas terras na justiça. A reserva dos pataxó foi criada em 1929 e contava com cinquenta léguas quadradas. Em 1936, o SPI fatiou o território, e, no ano seguinte, o governo arrendou as terras para fazendeiros. Os indígenas locais passaram a ser expulsos por posseiros e grileiros. Na década de 60, o governo fechou o posto de fiscalização local. Em 1970, o governo da Bahia distribuiu títulos de propriedade a fazendeiros, e, em 1982, a Funai propôs aos pataxó que aceitassem 6.500 hectares, renunciando aos 29.500 restantes. Com a recusa da oferta, a Polícia Federal cercou os pataxó, bloqueando a estrada, deixando-os isolados e sem mantimentos. O caso é emblemático da atuação do Estado em associação com fazendeiros na luta judicial contra as demarcações.

Eunice Paiva, que faleceu em 2018 em decorrência de complicações do Alzheimer, se identificou com a dor dos povos indígenas atingidos pela ditadura, atuando como advogada em diversos casos.

Minha mãe viu semelhanças aí entre duas políticas de Estado, a da eliminação planejada e incontestável dos seus oponentes. Mataram deliberadamente os inimigos da ditadura. Deixam agora morrer os inimigos do progresso, do futuro, dos fazendeiros amigos do poder, poder instaurado por eles. Deixaram apodrecer nos porões da ditadura os adversários políticos. Deixem apodrecer os índios que não trabalham e são tutelados. (PAIVA, 2015, p. 205)

O movimento indígena brasileiro começa a se organizar em plena ditadura, dando seus primeiros passos nos anos 60 e se efetivando logo no início da década seguinte, contando com a idealização e a realização de assembleias de chefes indígenas, organizadas pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Mais de 200 povos de diferentes regiões do país foram mobilizados, tendo como principal pauta a defesa do território indígena. Os próprios líderes indígenas passaram a tomar a frente da organização das assembleias, criando, em 1980, a União das Nações Indígenas. Uma

das primeiras ações desse grupo foi manter diálogo com lideranças locais e regionais e com o Estado. Por isso, concentraram-se em grandes centros urbanos, como Brasília e São Paulo, o que influenciou a criação de novas entidades, entre elas a Comissão Pró-Índio de São Paulo, de que fazia parte Eunice Paiva. O movimento passou a contar também com o apoio de segmentos mais politizados da sociedade, como estudantes, artistas, cientistas, em particular a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Em 1987, foi realizada a II Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, um marco na luta política para os povos indígenas, fato que teve repercussão na promulgação do texto constitucional de 1988, que prevê um tratamento diferenciado para a questão indígena, e é resultado da articulação desse movimento (Cf. MUNDURUKU, 2012).

*

O universo é feito de água. Há água nos planetas e na lua. Há vapor de água nas nebulosas e gelo em outros corpos celestes. Ao que tudo indica, a água veio do espaço, e os cometas formaram os mares. Patricio Guzmán, no documentário *O botão de pérola* (2015), ao pensar a relação entre a ditadura chilena e o massacre dos povos originários da Patagônia ocidental, lembra que os Selk'nam, um dos grupos étnicos mais importantes da região, eram povos marítimos. Para eles, a água é um órgão mediador entre nós e as estrelas, para onde as almas vão quando o corpo morre. A partir daí, Guzmán pergunta: “Há pouco, a uma distância enorme, se descobriu um quasar cheio de vapor d’água. Tem 120 milhões de vezes mais água que todos os nossos mares. Quantas almas errantes poderiam encontrar refúgio neste imenso oceano que deriva no vazio?”.

É a partir dos lugares mais secos da terra que melhor se pode ver o céu. O segundo maior observatório astronômico do Brasil está no sertão⁹², que também é um local de queda frequente de meteoritos. Em 1919, um grupo de cientistas britânicos chegou a Sobral, no sertão central do Ceará, para observar um eclipse total do sol. Eles comprovavam a Teoria da Relatividade de Einstein, que diz que tempo e espaço formam um tecido único maleável, mas distorcido por corpos muito densos, como um buraco negro, as galáxias ou o sol. Como nem mesmo a luz escapa dessa distorção, os cientistas acreditavam que os raios das estrelas muito próximas ao sol sofriam um desvio em sua trajetória. Durante o eclipse total, quando o astro esteve encoberto pela lua, esse

⁹² Situa-se no município de Itacuruba, em Pernambuco.

fenômeno pôde ser verificado. Ainda que sua teoria tenha sido comprovada no sertão, Einstein nunca esteve em Sobral.

Em uma das noites em que meu pai contava da sua terra, minha mãe surpreendeu com uma constatação sobre seu próprio passado. Em meio a tantas conversas, ela havia se resignado a prestar auxílio na costura das histórias dele. Àquele ponto demonstrava aceitar, talvez aliviada, meu interesse pela Lagoinha, uma região em tudo distante dela ou que lhe dizia coisas das quais, por muito tempo, havia buscado se distanciar. Filha de uma costureira e de um pequeno comerciante do interior cearense, ela conhecia a pobreza, mas, ao contrário do meu pai, nunca trabalhou no campo. Além de não proceder de uma família de agricultores, ela, como primogênita de uma casa com dez crianças, foi a escolhida para estudar. Assumiu para si o papel de mãe de seus irmãos, depois de seu pai e, por fim, de sua própria mãe. E naquela noite, em que de novo ouvia sobre gente muito distante dela, contou dos silêncios de seus pais. Eles nunca lhe contaram do que viveram antes dela, dos filhos e daquela casa apertada para doze pessoas no sol de Sobral. O passado de seus pais é uma história interrompida. E para ela, isso era um modo de proteção.

Quando deixou Sobral, há mais de quarenta anos, para estudar, fez uma vigem apenas de ida. O rompimento com o antes é uma tentativa de ser, foi o que aprendeu. As imagens da minha mãe no tempo da minha inexistência são de uma avidez por futuro, o ímpeto urgente em construir um passado para si, o único e o mais distante que ela sabe me contar. Na imensidão da história do silêncio, haverá quem lembre de falar das famílias e do universo.

*

“Se tem algo no mundo que sabe se defender é a água.”

Maria José Silveira, *Maria Altamira*

O romance *Maria Altamira* (2020) tem duas partes. Na primeira, intitulada “A mãe”, seguimos a jornada sem destino da peruana Alelí, uma sobrevivente solitária e sem terra, que se resigna a viver como uma exilada errante nos anos 1970. Um terremoto na Cordilheira dos Andes ocasionou o desmoronamento do pico nevado da montanha Huascarán, soterrando sua cidade e toda sua família. Por isso, Alelí acredita carregar uma maldição que leva morte e destruição a todo lugar que decida chamar de

casa. Assim, vagueia sem descanso, passando por Bolívia, Chile, Argentina, Paraguai, até chegar ao Brasil. Na estrada, é assediada, humilhada, mas também é onde se rebatiza como Alelí Culebra de los Infiernos e aprende a tocar charango, um instrumento tipicamente sulamericano. Com uma pele de serpente amarrada na cintura onde esconde um punhal, Alelí Culebra aprende a se defender, ferindo e matando homens em seu caminho.

Alheia às movimentações políticas da região, Alelí involuntariamente acaba se tornando testemunha da atuação dos regimes autoritários desses países. Na Bolívia, observa a presença de militares em busca de guerrilheiros e decide deixar o país quando surge a notícia da construção de uma estrada que atravessará ao meio o *pueblo* que a acolheu. No Chile, um caminhão com soldados de Pinochet chega ao deserto do Atacama cheio de corpos na carroceria para serem enterrados. Na Argentina, as mulheres protestam em praça pública por seus filhos desaparecidos. Para Alelí, isso se torna uma espécie de representação da maldição que carrega, que a impede de descansar: “Como se esses soldados que encontrava por esses lugares de fim de mundo a estivessem seguindo, fossem a ponta de lança de sua maldição” (SILVEIRA, 2020, p. 39). O cenário não muda quando chega ao Brasil. De Mato Grosso vai a Goiás, e no campo vê a tristeza das pessoas: “Mais de dez mil militares atrás de um punhado de guerrilheiros que muita gente nunca nem tinha visto. Muita rapaziada morta pelos matos. Cabeças cortadas” (SILVEIRA, 2020, p. 51). Em São Félix do Xingu, no Pará, conhece Manuel Juruna, um líder do povo Yudjá, com quem passa a morar. Manuel, que é alvo de perseguição por parte de fazendeiros locais, acaba assassinado, e Alelí mais uma vez parte em fuga, desta vez grávida. Em Altamira, dá à luz a uma menina e a deixa sob os cuidados de Chica, buscando livrar a criança da maldição que carrega.

Na segunda parte, intitulada “A filha”, Maria Altamira, filha de Alelí, já adulta se empenha em obter informações sobre o passado de seu pai, conhece a aldeia dos Yudjá e compromete-se a vingar sua morte. A personagem vincula-se à usina de Belo Monte, cujos primeiros projetos de construção datam de 1980, ano de nascimento de Maria – “Ter sido embalada no berço com o nome de Belo Monte, era essa a impressão de Maria Altamira” (SILVEIRA, 2020, p. 85). Os Yudjá são basicamente canoeiros e pescadores, dependem do rio para a sobrevivência do grupo e por isso encabeçam a luta contra a construção de Belo Monte. O projeto inicial previa a inundação de doze terras indígenas, além de outros grupos isolados e glebas ribeirinhas, mas graças à união dos indígenas da região isso foi modificado. Ainda que nenhum território indígena fosse

tocado pela hidrelétrica, o rio foi destruído: “observaram aquela água e não a reconheceram. Não era a mesma. Tampouco reconheceram a si mesmos. Não eram os mesmos. A água engolira também a identidade, o mundo, a história e a vida de todos eles” (SILVEIRA, 2020, p. 181).

Não só os indígenas aldeados sofrem com Belo Monte, como a cidade de Altamira vive todas as consequências de um crescimento populacional desmedido. Maria é uma vítima disso quando é violentada por um homem nas ruas da cidade. Junto de seu irmão, arquiteta uma vingança, mas desiste de executá-la. Muda-se para São Paulo onde descobre que existem indígenas nos centros urbanos, se envolve com grupos sociais que lutam por moradias dignas e acessa novas possibilidades de atuação política. Quando regressa a Altamira, busca informações sobre os assassinos de seu pai. Não tem mais o objetivo de vingá-lo, mas quer justiça, planejando acionar um grupo de advogados especializados em Direitos Humanos de São Paulo. Ao descobrir que o mandante do crime, conhecido como “rei do mogno”, já estava morto, Maria suspende sua investigação, mas, a este ponto, o filho do pistoleiro que assassinou seu pai está decidido a matá-la.

O livro termina com o reencontro entre mãe e filha. Maria reconhece Alelí pelas cicatrizes e pelo charango que carrega nas costas. A peruana, que vinha de uma família de agricultores; que aguardavam há anos por uma reforma agrária em seu país de origem, e que ficou sem casa, família e cidade por causa de um soterramento, é reconhecida em meio a uma multidão errante pela filha, uma descendente de Yudjá, o povo das águas, e que se confunde com o próprio projeto de Belo Monte. “Órfãos da água. Órfãos da terra” (p. 16). O destino dessas duas mulheres ajuda a contar a história recente da América do Sul, erigida a partir de regimes autoritários que atuaram não apenas contra a vida humana, mas também contra a natureza. É um modo de dizer que o passado se modernizou em suas práticas de exploração e avanço sobre o campo e a floresta, mas que ainda se move na mesma direção de antes. Neste reencontro, o filho do pistoleiro que assassinou o pai de Maria atira contra ela, e Alelí é atingida no lugar da filha. Ela, que acreditava carregar uma maldição de destruição, que não permitiu a si mesma descansar, acaba assassinada. Manuel Juruna, ao comunicar que era perseguido por fazendeiros, diz a Alelí: “Parece praga. Parece não, é”. Isso se aproxima daquilo que a própria Alelí já havia intuído no início de sua jornada, de que os soldados que encontrava no caminho eram a ponta de lança da sua maldição.

Quando um madeireiro derruba uma árvore grande, uma castanheira, por dizer assim, ela tem raízes entranhada terra abaixo, não morre sozinha. Leva junto as árvores do entorno, sua queda puxa as outras. A terra treme e ruge, e a árvore maior cai espedaçando com as menores. A natureza solta um berro. É um alerta, um aviso: cês levaram essa, mas cuidado se quiserem levar mais. Posso tardar em vingar a morte dos meus, mas um dia vingo. (SILVEIRA, 2020, p. 57)

O apelo à vingança também atravessa esta narrativa, mas neste caso, diferente de *Ainda estou aqui*, não se relaciona à frustração quanto aos falhos mecanismos de justiça. A morte de Manuel Juruna não tem qualquer intervenção legal, tampouco os crimes da ditadura que aparecem na primeira parte do livro. Maria até considera acionar advogados de São Paulo, mas isso é um detalhe na narrativa e que ademais não vai adiante. O desejo de vingança está a serviço da indignação, da revolta e, como a passagem destacada mostra, de que a própria natureza saberá vingar esta destruição, emanando “a intrusão de Gaia” de que Stengers fala. Por fim, Belo Monte entra no romance como um elo entre a democracia atual e os regimes autoritários que marcaram a região. É um livro que pensa nas heranças que carregamos.

O projeto de Belo Monte nasceu em 1975, na mesma década em que foram construídas grandes usinas, como Paulo Afonso, Itaipu e Tucuruí. É em pleno contexto repressivo que o Brasil faz a escolha de adotar o sistema hidrelétrico como sua principal fonte de energia, compromisso que perdurou após a redemocratização. Em 1987, no governo Sarney, foi divulgado o Plano 2010, que previa um sistema de barragens interligado, contabilizando um total de 165 usinas hidrelétricas no país, sendo 40 apenas na região amazônica. Com a aprovação da Constituição de 1988 e a definição em lei do respeito aos territórios indígenas, o projeto tornou-se inviável, mas nunca foi verdadeiramente deixado de lado, passando por transformações ao longo de todos os governos seguintes. Até que, com a crise energética de 2001, foi retomado de vez. O movimento indígena exerceu enorme pressão para impedir a liberação da obra, realizando protestos em Brasília, exigindo o respeito à legislação para que participassem das assembleias locais. E, em alguns momentos, os indígenas conseguiram que o processo de licenciamento fosse paralisado. Uma dessas interrupções, em 2004, durante o governo Lula, se deu por decisão do Ministério Público Federal que identificou várias falhas no projeto, assim como desrespeitos ao meio ambiente e aos direitos indígenas. Ainda assim, o Ministério de Minas e Energia, na época comandado por Dilma Rousseff, oficializou ao Ministério do Meio Ambiente e à Funai que Belo Monte seria prioridade estratégica do governo. Além do impacto ambiental, a construção da usina

ocasionou uma série de problemas para as cidades do entorno. O Estudo de Impacto Ambiental, realizado pela Fundação de Amparo e Desenvolvimento da Pesquisa (Fadesp), levantou a estimativa de que 90 mil pessoas foram atraídas para a região, e 32 mil permaneceram após o término da obra (Cf. FAINGUELERNT, 2016).

Lembro a este ponto a análise crítica de Pablo Solón (2019) sobre a atuação de países como Bolívia e Equador, que, como apontamos no capítulo “Terra”, adotaram em texto constitucional os direitos da natureza, assentados na proposta do Bem Viver, comum aos povos andinos. Esses governos realizaram ajustes de uma proposta política originalmente subversiva para acomodar interesses das oligarquias locais.

A grande maioria dos latifundiários não se viu afetada pelo governo Evo Morales. Ganharam impulso o saneamento e a titulação de terras, que favoreceram majoritariamente a indígenas e camponeses, mas o poder dos grandes proprietários não foi desmantelado. (...) Na prática, o slogan ‘Queremos sócios, não patrões’ serviu para rearticular uma nova aliança do Estado Plurinacional com as velhas oligarquias bolivianas. (SOLÓN, 2019, p. 38-9)

Uma vez que o Bem Viver toma as práticas indígenas como referência, a fim de estabelecer uma relação não predatória com a natureza, ele não poderia existir devidamente sem uma redistribuição da riqueza concentrada em certos setores financeiros e agroindustriais. Ou seja, é preciso redistribuir o latifúndio, a mesma luta urgente de Callado. A avaliação sobre a Bolívia de certo modo se adequa ao caso brasileiro, ainda que nem mesmo o avanço legal tenhamos sido capazes de realizar. No mais, trata-se de governos progressistas que, de fato, aumentaram a renda de setores da população, melhorando suas condições de vida, mas que, ainda assim, mantiveram as relações capitalistas predatórias geradas na ditadura, o que fundamenta a lógica exploratória no campo e na floresta.

O caso de Belo Monte é emblemático de como um projeto da ditadura, de impacto nocivo para a floresta e os rios amazônicos, acabou por tomar corpo graças ao empenho de governos progressistas. Como o romance de Maria José Silveira nos mostra, há um paralelo direto entre a exploração da terra e das águas, entre os projetos da repressão e a pauta desenvolvimentista da democracia atual.

A última vez que assisti Davi Kopenawa falar estávamos nos corredores da Universidade de Brasília, em frente a uma livraria no saguão principal. Ele falava ao microfone para algumas dezenas de estudantes que se acomodavam no chão. Era início do governo Temer, e Kopenawa dizia de todas as dificuldades de deixar sua aldeia para

estar em espaços como aquele, anunciava a queda do céu mediante o empenho dos brancos em converterem a natureza em mercadoria e relatava as violências que viu de perto na floresta de seu povo. A mediadora do encontro, buscando uma mensagem final de esperança, lhe perguntou sobre o futuro. Com um pragmatismo cortante, respondeu que o governo Dilma foi péssimo para os povos indígenas, sabia que o governo Temer seria pior e o seguinte a este pior ainda. E de fato como se pode falar seriamente em esperança se não se avista adiante nenhuma possibilidade de transformação da lógica de produção de energia e alimentos; se as palavras “reforma agrária” se tornaram de repente quase ultrapassadas nos debates hoje, quando a realidade só mostra que elas são cada vez mais necessárias; se as ideias sobre os povos indígenas e seus direitos estão sedimentadas no imaginário nacional como entraves ao progresso; se até mesmo nossos governos progressistas estão comprometidos com projetos da ditadura?

*

Minha família realizou a mudança do interior para a capital nos anos 70, seguindo o processo intenso de urbanização que marcou o país nessa década e na anterior. Os avós do meu pai decidiram que a nova geração deixaria o trabalho na terra para se dedicar aos estudos, algo inédito na família e na região. A decisão foi mal vista pelos vizinhos, também agricultores. Ali, só os filhos de pessoas ricas estudavam. Meus pais cumpriram o destino pensado para eles, se formaram, tornaram-se funcionários públicos e ajudaram a promover uma mudança social na família. Apesar de uma história de privações, minha família é predominantemente branca; nordestina, miscigenada como muitas famílias brasileiras, de origem sertaneja e pobre, mas ainda assim, em sua maioria, branca. E seria ingênuo imaginar que, em um país como o nosso, essa condição não tenha feito diferença.

Se o Brasil tem uma história de embranquecimento, que, como vimos neste trabalho, pautou inclusive nossa forma de pensar; no Ceará, isto se deu de um modo muito próprio, fundamentando no estado o pensamento corrente de que não há negros ou indígenas aqui. E, nesse sentido, a literatura de Alencar desempenhou papel importante. Em *Iracema*, Moacir, o filho de Martim com a indígena potiguara, é o primeiro cearense. Com a morte de Iracema, que trai seu próprio povo, Martim parte de volta à terra natal em uma jangada que escapa ligeira pelos “verdes mares bravios”, deixando apressada a costa cearense. Na jangada, vai “um jovem guerreiro cuja tez

branca não cora o sangue americano” (ALENCAR, 2004, p. 3), isto é, um europeu legítimo; junto dele, Moacir e um cachorro vira-lata, que não se diferenciam, “brincam irmãos, filhos ambos na mesma terra selvagem” (ALENCAR, 2004, p. 3). Essa imagem de uma partida não é o desfecho do romance, mas seu início, que implicitamente diz que é assim que damos os primeiros passos enquanto nação. Quanto mais nos distanciamos do selvagem, mais perto chegamos de um dia esquecer que em nós cora o sangue americano (para usar a metonímia de Alencar).

Em 2020, uma pesquisa genética coordenada por Luís Sérgio Santos, professor da Universidade Federal do Ceará, e financiada pelo Instituto Myra Eliane, chegou à inesperada conclusão de que o cearense é descendente de *vikings*. A divulgação dos dados gerou indignação e galhofa, não sendo possível dizer que reação precedeu a qual, considerando o modo cearense de lidar com o absurdo. De todo modo, a pesquisa atribui a si caráter científico, tendo sido publicada no livro *O cearense revelado: uma jornada via DNA desvenda nossa ancestralidade*. Pesquisadores especializados em genética da Universidade de São Paulo foram ouvidos sobre os resultados da pesquisa e dizem que a metodologia adotada retrocede milhares de anos, antecedendo, portanto, à colonização, o que não é indicado para uma população miscigenada como a nossa. Além disso, a amostra de 160 indivíduos é muito pequena, considerando que o estado tem mais de 9 milhões de habitantes, e os participantes da pesquisa foram previamente selecionados pelos pesquisadores⁹³. Esse caso fala do desejo por uma branquitude de traços europeus, de uma negação da colonização e ainda da utilização da ciência para fundamentar o apagamento histórico de negros e indígenas no estado.

A literatura de Alencar, ainda que tenha uma função determinante neste imaginário, não basta para explicar esse apagamento. Junto a ela, é preciso considerar também a Lei de Terras, de 1850. Apenas onze anos após a aprovação dessa lei, que serviu para usurpar terras indígenas, um decreto⁹⁴ foi expedido anunciando a extinção dos indígenas no Ceará (Cf. GOMES, 2009). Trata-se da oficialização de um processo de esbulho de terras iniciado de forma sistemática no século XVIII quando a economia pecuária passou a ser explorada no estado.

93 Conforme matéria intitulada “Apagou negros e índios: estudo irrita cientistas ao ligar cearense a viking”, de Pedro Philippe. Acesso em: <https://www.uol.com.br/tilt/noticias/redacao/2020/08/11/o-cearense-e-viking-estudo-reduz-carga-genetica-de-negro-e-indigena-no-ce.htm>

94 Alexandre Oliveira Gomes diz: “Da atribuída extinção dos índios por decreto (1861) ao decorrer do século XX, pouco a pouco as comunidades indígenas no Ceará silenciaram. Proclamou-se aos quatro ventos, principalmente da Assembleia Provincial no século XIX, que no Ceará não havia mais índios ou que estavam dispersos na massa da população” (2009, p. 180).

No século XIX, membros do Instituto Histórico do Ceará defendiam que a influência do negro na constituição étnica e cultural do povo cearense era muito pouca. Essa concepção predominou na intelectualidade local e ajudou a construir a ideia, existente até hoje, de que não existem negros no estado (Cf. MARQUES, 2013) O Ceará foi a primeira província a abolir o regime escravocrata, antecedendo em quatro anos o restante do país. Esse pioneirismo é em tudo complexo, mas vale pontuar que o argumento da inexistência negra no Ceará foi usado para alegar que, graças a isso, o pioneirismo abolicionista foi possível, desconsiderando a atuação de intelectuais⁹⁵ comprometidos com a libertação dos escravos e de lideranças negras de extrema importância, como Dragão do Mar⁹⁶.

São poucos os monumentos no Ceará dedicados à história do movimento abolicionista, e a sede do governo cearense tem a intenção de ser um deles. O Palácio da Abolição fica em uma zona nobre da cidade. Sem grades ou paredes, é protegido por um foço de água corrente que o cerca e tem um projeto modernista que faz lembrar uma imensa casa de veraneio com palmeiras igualmente imensas. Olhando à esquerda é possível ver um retângulo de mar esverdeado em suas muitas ressacas espremido entre edifícios; à direita, nos jardins do Palácio da Abolição, ao ponto de ser mesmo difícil diferenciar entre um e outro, há um monumento enorme, cinza escuro, imponente e grave. É o mausoléu de Castello Branco, o primeiro presidente da ditadura militar, e o único cearense. Inaugurado nos anos 70 por Emílio Garrastazu Médici, o monumento que guarda os ossos de Castello Branco, encravado no pé da sede do governo, parece saído de um livro de Callado e não resiste à água. Quando chove na cidade de Fortaleza, os enormes blocos de madeira que formam o piso do mausoléu são arrastados pela água, flutuando sem rumo, buscando inútil uma vazão que os desague de vez. Aos fundos do mausoléu, uma frase de Castello Branco preenche uma parede inteira, com letras de acrílico enormes, que dizem: “Nossa vocação nacional – de nos transformarmos em um país grande e forte, capaz de eliminar a miséria de seu povo, ser um elemento de paz num mundo conturbado, respeitar os seus vizinhos, exercer o poder sem violência, conquistar a riqueza sem injustiça”. Sempre me inquietou que a frase parece não ter fim.

95 Movimentos libertários como a “Sociedade Perseverança e Porvir”, a “Sociedade Cearense Libertadora” e jornais como o *Libertador* atuaram na luta contra a escravidão no estado.

96 Dragão do Mar é o codinome de Francisco José do Nascimento, o Chico da Matilde, um líder jangadeiro que organizou em 1881 uma greve no porto de Fortaleza como recusa ao embarque de escravos que seriam enviados às províncias do Sul. Com a paralisação do movimento dos jangadeiros, o porto, a partir de então, se manteve fechado para o tráfico.

A ditadura encontrou oficialmente seu desfecho com a eleição indireta de Tancredo Neves para a presidência, em 15 de janeiro de 1985. Nasci nas primeiras horas do dia seguinte, e desde sempre sou lembrado pelos meus familiares de que nasci com a nova república. Ouvia essas palavras muitas vezes quando criança sem entender seu significado. Hoje volto a questionar os sentidos dessa lembrança que perdura, da insistência em vincular o nascimento de um filho, de um neto, ao início de uma nova república. Vejo que para eles trata-se de um modo de participação, uma participação profunda, muito íntima e carnal até, de um renascimento coletivo que se anunciava. E para todos, inclusive para os mais velhos que passaram a vida na Lagoinha, a democracia era uma novidade absoluta. Para mim, no entanto, essa coincidência de datas parecia me comunicar que o passado ditatorial era exatamente isso, passado. E não era meu, nem dizia respeito a mim. Eu não participei dele nem por um instante sequer. Acontece que o passado não termina nos outros. Nem os outros terminam em si mesmos. Seja o sertão da minha família, seja o passado ditatorial, esta pesquisa me fez interrogar sobre pertencimento. O reconhecimento de que o Brasil é ele mesmo uma história de silêncio e um trauma transgeracional fala do quanto somos continuidade. E, porque somos rompimento, é que imaginamos futuros possíveis para os que vieram antes de nós.

*

“A vida do campo e da cidade é móvel e presente: move-se ao longo do tempo, através da história de uma família e um povo; move-se em sentimentos e ideias, através de uma rede de relacionamentos e de cisões”.

Raymond Williams, *O campo e a cidade*

A esperança sempre foi cultivada pelos poetas. Murilo Mendes diz em um dos versos de *Os quatro elementos* (1935): “É absurdo achar mais realidade na lei que nas estrelas / Sou poeta irrevogavelmente”. Ser poeta é vislumbrar outras realidades. Utopista é quem acredita que não há outro mundo, para fazer referência a mais um famoso poema do mesmo livro. E caso Murilo Mendes pareça um exemplo excessivamente tendencioso do lugar generoso que a esperança ocupa na poesia por sua matiz religiosa e estética surrealista, resgato um poeta inglês do século de XIX amante da ciência. Samuel Taylor Coleridge, que renovava seu estoque de metáforas visitando

laboratórios de cientistas⁹⁷, escreveu: “A ciência se faz necessariamente com a paixão da esperança, ela é, portanto, poética”. No sonho ou na ciência, se há esperança, há poesia.

Acontece que também reconhecemos a face conciliadora e desesperadoramente estacionária da esperança. Assim como a paz, ela pode ser mobilizada como forma de controle. E o futuro se transforma em uma armadilha ilusória de que algo pode realmente mudar, enquanto todas as engrenagens se movem para que efetivamente nada se altere. E essa não é uma experiência estranha a este país do futuro. Quando Stefan Zweig chegou ao Brasil, fugindo da Segunda Guerra, acreditou ter encontrado aqui uma terra da paz. Em *Brasil, país do futuro* (1941), um título que pautou a identidade de toda uma nação, sentencia que, diametralmente ao enorme futuro que o país tinha à frente, se estendia um passado pouco conhecido. Esta fórmula, que lhe parecia perfeita, hoje revela a violência que sempre quisemos ignorar.

Walter Benjamin, que não sobreviveu ao nazismo, defendia o pessimismo como postura político-filosófica diante das forças opressivas do passado. Como já pontuamos em outro momento, não se trata de um pessimismo da derrota, mas do olhar crítico sobre os rumos da história, a fim de se notar os avisos de incêndio, isto é, os sinais desse retorno do desastre. Há de se ter desconfiança de tudo, inclusive do destino da literatura. Confiança ilimitada apenas, diz Benjamin, na Luftwaffe, a força armada aérea alemã que atuou durante a Segunda Guerra bombardeando diversas cidades europeias, e na I. G. Farben, responsável por fabricar o gás Ziklon B e que usou a mão de obra de prisioneiros do campo de concentração. Benjamin fala disso anos antes do início da guerra, revelando que sua visão crítica lhe garantiu uma percepção de incrível acuidade sobre o que estava por vir. No entanto, como pontua Michel Löwy, nem mesmo Benjamin, o mais pessimista de todos, seria capaz de prever a magnitude da destruição que a Luftwaffe e a I. G. Farben produziram. Em *Passagens*, Benjamin diz em um de seus muitos aforismos: “O coletivo que sonha ignora a história” (BENJMAIN, 2009, p. 588). E essa pode ser uma chave para pensar a esperança em *Quarup*.

Antonio Callado pertence a mesma geração de Darcy Ribeiro e Paulo Freire, que se dispuseram a pensar outros rumos para o país. Queriam agir no presente, transformar o agora, partindo desse passado renegado. Eduardo Viveiros de Castro (2007) lembra que um projeto político não pode prescindir da utopia. Em *Quarup*, as forças opressivas do passado não deixam de ser observadas pela desconfiança de Callado, e a

97 Conforme o *podcast* de ciência e literatura da revista *Quatro cinco um*, intitulado “Vinte mil léguas”, veiculado em 04 de setembro de 2020.

representação dos intelectuais na obra, sem dúvida, fala disso. Ao mesmo tempo, trata-se de uma literatura que não abre mão de confeccionar caminhos. Aqui, não se sonha o sonho do coletivo, que no caso brasileiro é o sonho do futuro prometido, mas se vive o pesadelo na selva, a morte e o silêncio. Se a utopia fosse um rio, *Quarup* estaria a jusante. O movimento do deságue no imenso desconhecido. A utopia, neste caso, é um outro modo de sonhar que não perde de vista o horror vivido, é um gesto de criação. Como escreve Cortázar, em *O jogo da amarelinha*, é o fato de que “nossa verdade possível tem que ser invenção...” (2009, p. 443).

Nas últimas palavras do romance, Nando cria um outro ele mesmo. E, como se sabe, um novo ser sempre fala da criação de um novo mundo. A imagem final é de uma serpente de ouro em relva escura. Regeneradora e iniciadora, a serpente, como toda imagem, é abstração, mas uma abstração encarnada em veneno, luz e noite, que nos espreita ao fim. Anuncia perigos, e ainda assim associa-se poderosamente ao sagrado material e à vida. Urdida na dureza do minério reluzente, comunica alquimias geradas no ventre da terra profunda. É uma invenção monstruosa e renovadora em vasta escuridão.

Nas muitas lendas que conta enquanto atravessa a selva, Lauro diz que a Cobra Grande escondia a noite dentro do caroço de tucumã e um dia a libertou. No final da narrativa, quando Nando recobra a consciência após ser espancado à beira-mar, avista quadros de Maria em que as águas proliferam: “uma verdadeira barragem subindo, subindo na confluência, que Curemas, que Mãe D’água, que Orós que nada, que Furnas”. E tem a memória atravessada pela lenda da Cobra Grande, que poupou o mundo de uma existência de eterna luz. Nessa visão de uma luminosidade implacavelmente total, Nando, que já incorpora o outro ele mesmo, descobre que, como resultado das agressões que sofreu, perdeu um dos olhos, e diz enigmático: “Talvez escape menos escuridão por uma única passagem”.

*

“Todos os mitos contam a mesma história: o triunfo do dia sobre a noite. E a emoção que norteia os mitos é a emoção primitiva por excelência: o medo das trevas, a ansiedade que a aurora vem finalmente curar. Os mitos agradam aos homens porque acabam bem; os mitos acabam bem porque acabam como acaba a noite”.

Gaston Bachelard, *A água e os sonhos*

Em *Quarup*, os valores aquáticos ditam o envolvimento com o povo, que sempre se dá no mar, no olho d'água, no rio (Cf. COSTA, 1998). Nando ensina os pescadores a amar, como se ensinasse a si próprio. O amor por Francisca, atravessado pelas projeções de Levindo, morto como uma promessa de futuro, é romantizado. Um amor que sobrevive junto às orquídeas da floresta amazônica, mas desvanece com o golpe quando ela parte para a Europa. Aos pescadores, Nando fala de um amor que passa pelo corpo, comunica uma dimensão da matéria, que não existe sem o prazer e a aceitação do outro. As mulheres, como eles, estão longe da idealização romântica e ainda assim desejam e vivem o amor. Nando fala dos possíveis, não mais do que foi ensinado como promessa. Com Winifred, à beira-mar, se despe como se fosse tomar um banho e seu corpo é atravessado por uma tempestade quente, de mar fervente. “Teve medo de se olhar nas águas e ver os olhos esbugalhados dentro da roda de fogo de cílios e sobrolhos vermelhos” (p. 82). Ama como um afogado. Anta e Sônia, nas águas doces, comunicam os encontros sensíveis. Ela, uma dançarina, e ele tocando flauta na beira do rio são figuras marginais que se aproximam, se reconhecem em entrega amorosa, de descomplicada disponibilidade.

A água é uma imensidão marítima no sertão final, esta imagem do destino como busca. Para um romance em que a água não cai do céu, a chuva é um anseio. E o sertão é feito de chuva, nele tudo se volta para ela. É uma terra de transformações. O sertão é outro e é o mesmo quando se banha em água doce e os açudes sangram. O sertão é outro e é o mesmo quando a noite demora a passar, e o frio inesperado é alívio e medo. Na noite fechada, os fantasmas e os bichos nos aterrorizam, e esse é o modo do sertão nos lembrar que também somos escuridão e que nos guiamos pela noite. Enquanto o dia não vem, seguimos essa viagem noturna para o interior, feita de movimento, preparação, mistério e imaginação.

Além disso, há sempre chuva fora de época, como a chuva do caju. Ela cai fina quando o sol está baixo e o mormaço nos sufoca. É uma água inventada, como o ensaio de uma redenção pequena e frágil, mas que muda tudo. E ainda assim está longe de ser o inverno que ainda virá.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2003.
- _____. *Minima moralia*. 2. ed. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1993.
- AGÊNCIA PÚBLICA. *Indígenas enfrentam a maior ofensiva parlamentar em 20 anos*. 24 de abr. 2018. Disponível em: <https://apublica.org/2018/04/indigenas-enfrentam-a-maior-ofensiva-parlamentar-em-20-anos/> Acesso em: 12 de fev. 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*: Chapecó: Argos, 2009.

_____. *O que resta de Auschwitz?: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALENCAR, José. *Iracema*. São Paulo: Ática, 2004.

_____. *O sertanejo*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

ALMEIDA, Luiz Alberto Scotto de. “As duas repúblicas de um intelectual desiludido – a política como força motriz na vida e obra de Euclides da Cunha”. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

AMANTINO, Marcia. E eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas. In: PRIORE, M.P.; AMANTINO, M. *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

ANDRADE, Oswald. *Manifesto Antropofágico*. In: Revista de Antropogafia. São Paulo: CLY, 1976.

_____. *Poesias reunidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (org.). *Memória e (res)sentimento. Indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Unicamp, 2004.

ARAÚJO, Ernesto. Discurso do ministro Ernesto Araújo durante cerimônia de Posse no Ministério das Relações Exteriores – Brasília, 2 de janeiro de 2019. [Texto on-line, disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/discursos-artigos-e-entrevistas-categoria/ministro-das-relacoes-exteriores-discursos/19907-discurso-do-ministro-ernesto-araujo-durante-cerimonia-de-posse-no-ministerio-das-relacoes-exteriores-brasilia-2-de-janeiro-de-2019>] Consultado em: 10 de fevereiro de 2019.

ARRIGUCCI JR, Davi. O sumiço de Fawcett. [posfácio] In: CALLADO, Antonio. *O esqueleto na lagoa verde: ensaio sobre a vida e o sumiço do coronel Fawcett*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ARRUDA, Ana. *Fotobiografia*. Recife: Cepe, 2013.

ASCENSO, João Gabriel da Silva. “A redenção cósmica do mestiço: inversão semântica do conceito de raça na Raza cósmica de José Vasconcelos”. *Revista Estudos Históricos*. v. 26. n. 32, 2013.

ATENCIO, Rebecca. *Memory's Turn: Reckoning with Dictatorship in Brazil*, Madison, Wisconsin UP, 2014.

AVELAR, Idelber. *Alegorias da derrota: a ficção pós-ditatorial e o trabalho do luto na América Latina*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BAUDELAIRE, Charles. *Pequenos poemas em prosa*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- BASTOS, Alcmeno. *A história foi assim: o romance político brasileiro dos anos 70/80*. Rio de Janeiro: Caetés, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Autêntica, 2013.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013
- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório/Comissão Nacional da Verdade. Brasília: CNV, 2014. (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2).
- _____. *Direito à memória e à verdade*. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2007.
- BOBBIO, Norberto. *Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- BONNICI, Thomas. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: BONNICI, Thomas, ZOLIN, Lúcia Osana. *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3. ed. Rev. e ampl. – Maringá: Edduem, 2009.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CALLADO, Antonio. *A madona de cedro*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- _____. *Assunção de Salviano*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- _____. *Don Juan*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- _____. *Concerto Carioca*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- _____. *Esqueleto na Lagoa Verde: ensaio sobre a vida e o sumiço do coronel Fawcett*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Memórias de Aldeham House*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.
- _____. *O país que não teve infância: as sacadas de Antonio Callado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- _____. *Quarup*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- _____. *Reflexos do Baile*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- _____. *Sempre viva*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.
- _____. *Teatro completo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. *Tempos de Arraes: a revolução sem violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Vietnã do Norte: Advertência aos Agressores*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

_____. A cidade de Ho e a cliometria. *Jornal Opinião*. Rio de Janeiro, 9 de maio de 1975.

CARVALHO, Bernardo. *Nove noites*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CARVALHO, Gilmar. Profecia e poesia. In: *Os Profetas* [livro eletrônico]: pelo observar da natureza e o desejo de chover. Fortaleza, CE: Instituto Seabra, 2020.

CAMPOS, H. A arte no horizonte do provável. São Paulo: Perspectiva, 1977.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.

_____. *Tese e antítese*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2012.

_____. *Vários escritos*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.

CAREY, John. *Os intelectuais e as massas: orgulho e preconceito entre a intelligentsia literária, 1880-1939*. São Paulo: Ars Poética, 1993.

CASTRO, Eduardo Viveiros. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

_____. *Encontros*. Org. Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

CARVALHO, Gilmar. Profecia e poesia. In: *Os profetas* [livro eletrônico]: pelo observar da natureza e o desejo de chover. Fortaleza, CE: Instituto Seara, 2020.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Félix do Araguaia, 1971. (mimeo). Forense Universitária: 1982.

CHEVALIER, Jean. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

CHIAPPINI, Ligia. “Callado e a vocação empenhada do romance brasileiro”. In:

CALLADO, Antonio. *A expedição Montaigne*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2014.

_____. Nem lero nem clero: historicidade e atualidade em Quarup de Antonio Callado. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, São Paulo, n. 2, p. 97-108, 1992.

COHN, Sergio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

COLETTI, Claudinei. *A trajetória política do MST: da crise da ditadura ao período neoliberal*. 2005. 297 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.

- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Violência contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2016. Relatório. CNBB: 2016. 148 p. ISSN: 1984-7645.
- CORTÁZAR, Julio. *O jogo da Amarelinha*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- COSTA, Édison José. *Quarup: tronco e narrativa*. Curitiba: Ed. da UFPR, 1998.
- CUNHA, Euclides. *Diário de uma Expedição*. Org. GALVÃO, Walnice Nogueira. São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p.59.
- CUNHA, Manoela Carneiro (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CUNHA, Manoela Carneiro; CASTRO, Eduardo Viveiros. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: *Journal de la société des americanistes*, p. 191-208, 1985.
- CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.
- CRUZ, Cláudia Helena da. *Imagens da luta e da resistência na literatura de Antonio Callado: Quarup (1967), Bar Don Juan (1971), Reflexos do Baile (1976) e Sempre Viva (1981)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2018.
- DALCASTGNÈ, Regina. A personagem do romance contemporâneo: 1990 – 2004. *Revista Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n. 26, 2001.
- _____. *O espaço da dor*. Brasília: Universidade de Brasília, 1996.
- DALCASTGNÈ, Regina; THOMAZ, Paulo (orgs.). *Pelas margens: representação na narrativa brasileira contemporânea*, Vinhedo, Editora Horizonte, 2011.
- DANOWSKI, Deborah. *Negacionismo*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- DAZINGER, Leila. Shoah ou Holocausto: a aporia dos nomes. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*. Belo Horizonte, v.1, n.1, 2007.
- DEL PRIORE, MARY. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: _____ (Org). *História das mulheres no Brasil*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007.
- DELUMEAU, Jean. *A história do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. “O perdão, a verdade, a reconciliação: qual gênero?” in: NASCIMENTO, Evandro. *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

- DIDI-HUBERMAN, Georges. *La imagen mariposa*. Barcelona: Sd ediciones, 2007.
- _____. Quando as imagens tocam o real. *Revista Pós*. Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 204-219, 2012.
- DINATO, Danilo. ReAntropofagia: a retomada territorial da arte. *Modos*, v. 3, n. 3, 2019.
- Entrevista com Marcelo Zelic: Sobre o Relatório Figueiredo, os indígenas na Comissão Nacional da Verdade e a defesa dos direitos humanos. *Mediações*, UEL, v. 22, n. 2, 2017.
- DREIFUSS, René. *A conquista do Estado: ação política e golpe de classe*. Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
- ELIOT, T. S. *Ensaio*. Tradução, introdução e notas de Ivan Junqueira. São Paulo: Art Editora, 1989.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: Editora UFBA, 2008.
- FIGUEIREDO, Eurídice. *A literatura como arquivo da ditadura brasileira*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.
- FINCHELSTEIM, Federico. “O líder fascista como encarnação da verdade”. *Revista Serrote*, 2020.
- FOLHA DE S. PAULO. Maioria dos brasileiros é contrária à redução de terras indígenas. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/maioria-dos-brasileiros-e-contraria-a-reducao-de-terras-indigenas.shtml> Acesso em: 13 de fev 2019.
- FUKS, Julián. *A resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- GOMES, Alexandre Oliveira. A saga de Amanay, o Algodão, e dos índios da Parangaba. In; PALITOT, Estevão Martins (Org.). Na mata do sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza, SECULT/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, p. 155-192.
- GOMES, Renato Cordeiro. A boca infernal: entre sujeição e rebelião (a antropologia ritual como lugar de resistência). *Cadernos de Linguística e Teoria da Literatura*, n. 10, 1983.
- GONÇALVES, Maria. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 14, página 12 - 19, 2020.

- GUERREIRO JÚNIOR, Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. 2012. 511 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.
- GUERREIRO, Antonio. *Quarup: transformações do ritual e da política no Alto Xingu*. Revista Mana. Rio de Janeiro. V. 21, nº 2, p. 377-406, 2015.
- GRAÇA, Antônio Paulo. *Uma poética do genocídio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.
- GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- _____. Dos saberes indígenas: o nosso papel também é fazer arte. *Revista Literatura em debate*, v. 12, n. 22, 2017, p. 223-230.
- GROSSMAN, Jonathan. Violência e silêncio: Reescrevendo o futuro. *História Oral, Revista da Associação Brasileira de História Oral*, v. 3, 2000.
- GULLAR, Ferreira. Quarup ou ensaio de deseducação para brasileiro virar gente. *Revista Civilização Brasileira*, n. 15, 1967, p. 251-258.
- HANSEN, Julia de Carvalho. Ver o que o canto ensina a ver. *Cadernos de leitura*. Chão da feira. N. 57. 2017.
- HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- INGRAO, Christian. *Crer e destruir: os intelectuais na máquina de guerra SS nazista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- JABLOSKI, J. *Padre Nando: um quarup na obra Quarup*. 2005, 183 f. Dissertação (Mestrado em Letras – Linguagem e Sociedade) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. – UNIOESTE, Toledo, 2005.
- JARDIM, Eduardo. *Tudo em volta está deserto: encontros com a literatura e a música no tempo da ditadura*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.
- KIENING, Christian. *O sujeito selvagem: pequena poética do Novo Mundo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.
- KILOMBA, Grada. A máscara. *Cadernos de Literatura em Tradução*. São Paulo, n. 16, p. 171-180, 2016.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- _____. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KUCINSKI, Bernardo. *K.: relato de uma busca*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- _____. *Os visitantes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- LEOPOLDI, José Sávio. Rousseau – estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. *Revista Alceu*. Rio de Janeiro, v. 2, nº 4, p. 158-172, 2002.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- LEWIS, Norman. Genocídio. *Revista Piauí*. Jan. 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/genocidio/> Acesso em: 12 de fev 2019.
- LISBOA, Adriana. *Azul-corvo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- LISÍAS, Ricardo. “Do Ipês à Polícia – obra de Rubem Fonseca durante a redemocratização”. *Intellèctus*. Ano XVIII, n. 1, 2019.
- LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. País vive onda de modernismo reacionário, diz Michael Löwy. [Texto online, disponível em: <http://www.opovo.com.br/app/opovo/vidaarte/2015/06/08/noticiasjornalvidaarte.3449924/pais-vive-onda-de-modernismo-reacionario-diz-michael-lowy.shtml>] Consultado em: 02 de setembro de 2015.
- MARQUES, Janote Pires. A invisibilidade do negro na história do Ceará e os desafios da Lei 10.639/2003. *Poiésis – Revista do Programa de Pós Graduação em Educação (UFSC)*. V. 7, n. 12, 2013.
- MARTINS, Eduardo Vieira. *A imagem do sertão em José de Alencar*. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 1997.
- MARTÍNEZ, Esperanza. Direitos não humanos. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 10, página 02 - 09, 2017a.
- _____. Los Derechos de la naturaleza como puerta de entrada a otro mundo possible. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 08, N. 4, 2017b, p. 2927-2961.

- MARTINS, Lilian Juliana. *Antonio Callado jornalista: a narrativa da grande reportagem e o ideal do Brasil possível*. Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação. Bauru, 2018.
- MBEMBE, Achile. *A crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, Vol. 32, nº 94, 2017.
- Ministério do Desenvolvimento Agrário. Ministério do Desenvolvimento Agrário 2003, 2004, 2005, 2006. Uma colheita de conquistas e esperanças. (editorial). Brasília: Terra da gente. Governo Federal, jan. 2007.
- MORAES, Germana de Oliveira. *Harmonia com a natureza e direitos de pachamama*. Fortaleza: Edições UFC, 2018.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *As universidades e o Regime Militar: cultura política e modernização autoritária*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira* [S.l.: s.n.], 2004.
- MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- NOVAES, Adauto. *Civilização e barbárie*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- PACHECO, Ana Paula. Jagunços e homens livres pobres. O lugar do mito no Grande Sertão. *Novos estudos CEBRAP*, n. 81, 2008.
- PAIVA, Marcelo Rubens. *Ainda estou aqui*. Rio de Janeiro: Alfabeta, 2015.
- PASOLINI, Pier Paolo. *Estamos todos em perigo*. Cadernos de leitura n. 86 (série intempestiva)
- PEREIRA, Flávio de Leão Bastos. *Genocídio indígena no Brasil: o desenvolvimentismo entre 1964 e 1985*. Curitiba: Juruá, 2018.
- POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. Lorena: DM Projetos Especiais, 2018.
- QUINALHA, Renan. Desafios para a comunidade e o movimento LGBT no governo Bolsonaro. In: *Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- REIS, Daniel Aarão. As armadilhas da memória e a reconstrução democrática. In: *Democracia em risco?: 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- RELATÓRIO FIGUEIREDO. Comissão de Inquérito. Disponível no Museu do Índio. Brasília.
- REZENDE, Maria Valéria. *Outros cantos*. Rio de Janeiro: Alfabeta, 2016.
- RIDENTI, Marcelo. Artistas e intelectuais no Brasil pós-1960. *Tempo social, revista de sociologia da USP*, v. 17, n. 1, 2015.
- ROLLEMBERG, Denise; QUADRAT, Samantha Viz. (orgs.), *A construção social dos regimes autoritários: Brasil e América Latina*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2011.
- RUECKERT, William. Into and out of the void: two essays. Disponível em <https://iowareview.org/node/477?issueid=i20158846&articleid=20158874&year=1978>
- VALADARES, Alexandre Arbex. A doutrina dos elementos entre a poética e a epistemologia de Gaston Bachelard. *Kriterion*. vol.55 no.130 Belo Horizonte Dec. 2014
- VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- VILLAS-BÔAS, Cláudio; VILLAS-BÔAS, Orlando. *Xingu: os contos de Tamoin*. São Paulo: Kuarup, 1984.
- SAID, Edward. *Representações do intelectual: as Conferências de Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SANTOS, Antonio Bispo. Somos da terra. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, número 12, página 44 - 51, 2018.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 2010.
- SANTOS, Francisco Venceslau. *Callado no lugar das ideias: Quarup: um romance de tese*. Rio de Janeiro: Caetés, 1999.
- SANTOS, Luiza Aparecida Oliva. *O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.
- SCLIAR, Moacyr. *A majestade do Xingu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”*: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. 160 f. Tese

(Doutorado em Psicologia) – Programa de Pós Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SCHWAETZER, Harald. “Visio Intellectualis: Nocolás de Cusa y Schelling”. *Revista de Filosofia y Teoría Política*, Universidad Nacional de La Plata, 2006.

SCHWARZ, Roberto. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

SCOTT, James. *A dominação e a Arte da Resistência: discursos ocultos*. Lisboa: Letra livre, 2013.

SELIGMAN-SILVA, Marcio. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia clínica*, vol. 20, n. 1, 2008.

SERRES, Michel. *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Encantamento: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SOCIOAMBIENTAL. Povo Xingu. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu> Acesso em: 12 de fev 2019.

_____. Ministro critica fiscalização ambiental mais uma vez e é contestado em evento no MPF. Disponível em <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/ministro-critica-fiscalizacao-ambiental-mais-uma-vez-e-contestado-em-evento-no-mpf> Acesso em: 13 de fev. 2019.

SOLÓN, Pablo (Org.). *Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. São Paulo: Elefante, 2019.

SONTAG, Susan. *Doença como metáfora, AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SPERBER, Suzi Frankl. A virtude do Jaguar: Mitologia grega e indígena no sertão rosiano. *Revista do departamento de Teoria Literária*, 1992.

STARLING, Heloísa M. Prefácio. In: CRUZ, Álvaro Ricardo de Sousa. Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

_____. “Reativar o animismo”. *Cadernos de Leitura*. Chão da feira. N. 62, 2017.

SUSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SZTUTMAN, Renato. “Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. n. 69. 2018.

_____. “Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers”. *Mundo Amazônico*, 2018.

TAYLOR, Diana. *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PEREIRA, Flávio de Leão Bastos. *Genocídio indígena no Brasil: o desenvolvimentismo entre 1964 e 1985*. Curitiba: Juruá, 2018.

WEICHERT, Marlon Alberto. O relatório da Comissão Nacional da Verdade: conquistas e desafios. *Projeto História*, n. 50, p. 86-137, 2014.

WOLFF, Francis. *Quem é bárbaro?*. In. NOVAES, A. (org.). *Civilização e barbárie*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004.