

... Se o paraíso

terrenal

existe em

alguma parte

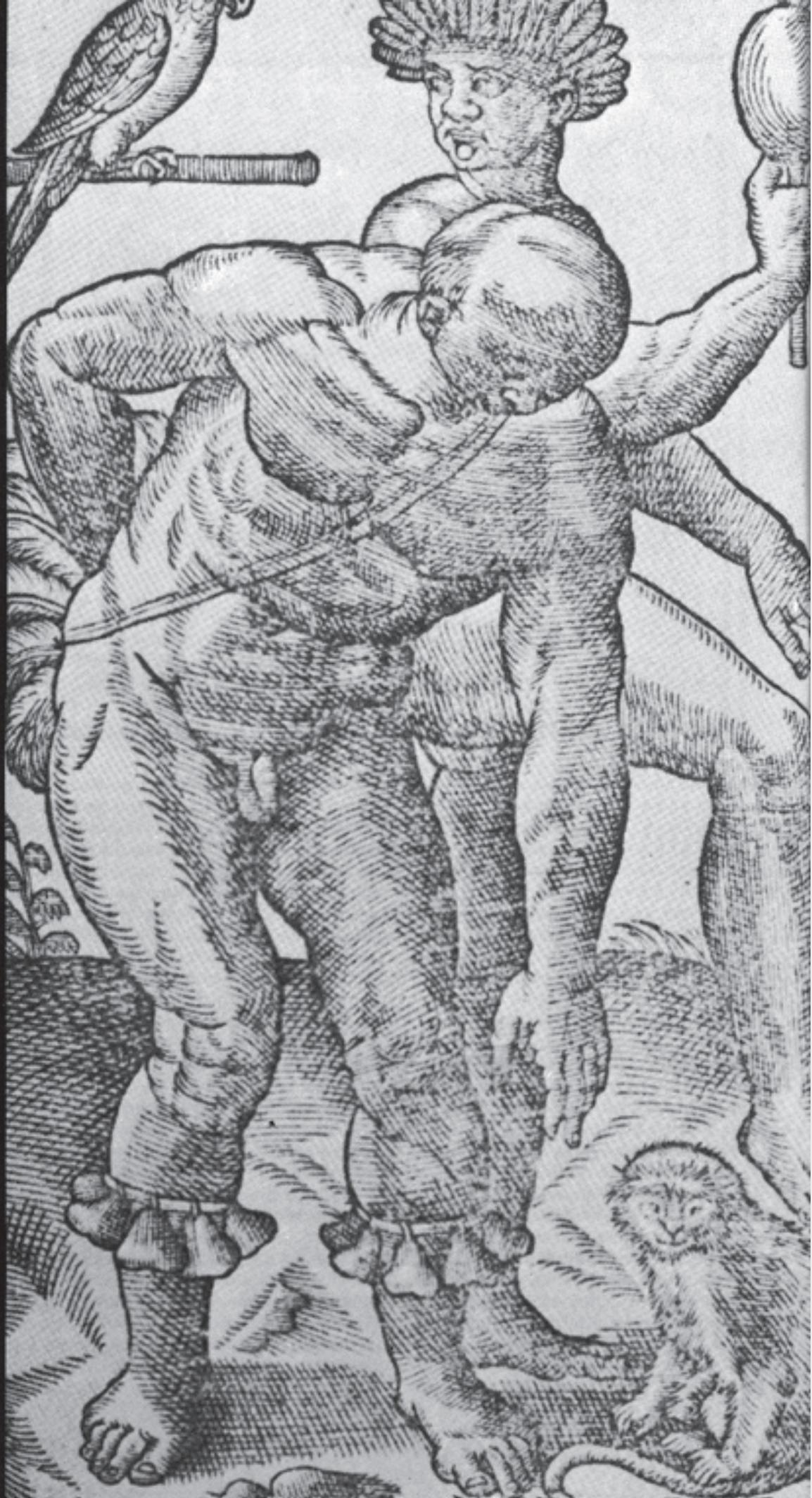
da terra

creio que

não deve

estar longe

destes países...



Américo Vespúcio,  
1503

Carta Mundus Novus

# Os aborígenes descobrem o europeu

BERTA G. RIBEIRO

As grandes navegações, que marcaram o início da Idade Moderna, libertaram os europeus do estreito círculo em que se moviam à volta do mar Mediterrâneo. Os viajantes que se aventuraram por mundos desconhecidos escreveram narrativas fantásticas para valorizar os seus feitos. Essas narrativas encontravam eco na mentalidade medieval, povoada de demónios, de temores e superstições.

Com o descobrimento da América essa legião de monstros se transportou para cá, através das páginas de cronistas e navegadores. Sendo esta parte do mundo inteiramente desconhecida, nada mais natural que aqui passasse a ter livre curso a frenética imaginação dos navegadores. Por isso, o que mais surpreendeu os descobridores da América foi verificar que os homens que habitavam este continente eram seus iguais. E isto ficava patente aos olhos de todos, porque os índios viviam nus. Não obstante, mesmo os mais autorizados autores se referiram a seres monstruosos e fantásticos — fossem bichos ou fosse gente — que habitavam as terras e águas da América.

Esta era uma das formas de descrever o homem deste continente. Uma outra concepção, de conteúdo diametralmente oposto, também prevaleceu nos escritos dos primeiros cronistas. Era a que via no índio americano o bom selvagem, vivendo uma vida idílica, próximo à natureza, como antes da transformação do paraíso terrestre pelo pecado de Adão e Eva.

## A LENDA DEMONÍACA E A VISÃO IDÍLICA

Tratemos, em primeiro lugar, da lenda demoníaca, salientando que, não raro, esta e a visão idílica se confundiam num mesmo autor. Muito a propósito, o Brasil foi o país de eleição dessa série de criaturas disformes e espantosas: os gigantes e pigmeus, os homens sem cabeça, os que se alimentavam do ar, os de pés às avessas e, finalmente, as amazonas, cuja lenda mais se propagou e persistiu até o século XIX.

Colombo afirmou ter encontrado, na terra que pisara pela primeira vez, homens providos de rabo. Para não desmentir o ilustre descobridor, no que em nada afetaria sua glória, o padre José de Santa Thereza Ribeiro se refere a índios com as mesmas características em nosso país (Mello Franco, 1937, pp. 14-5).

Da Índia nos foram mandados habitantes muito sensíveis, zeladores da natureza e sobretudo econômicos que, naquele país, se dizia alimentarem-se exclusivamente do odor das flores. O padre André Thevet reencontrou esse espécime em nosso país, que também se alimentava de ar, e dele deixou uma minuciosa descrição e ilustração em gravura. Por ela se pode verificar que se trata de nossa inofensiva preguiça (idem, p. 16).

Exibia-se, ainda, no Brasil, uma nação de gente que tinha os pés às avessas e que foi assim descrita por Simão de Vasconcelos, citado por Mello Franco (p. 17): "Outra (nação) é de casta de gente que nasce com os pés às avessas de maneira que quem houver de seguir o seu caminho há de andar ao revés do que vão mostrando as pisadas: chamam-se estes matuyús".

**BERTA G. RIBEIRO** é antropóloga, pesquisadora do Museu Nacional do Rio de Janeiro e professora do Departamento de Antropologia da UFRJ.

Na página ao lado, índios Tupinamba, segundo Jean de Léry (1557), em *Viagem à Terra do Brasil*, 1941, S. Paulo, Liv. Martins.

No meio dessas criaturas horrendas apareciam, como compensação, as formosas amazonas. Uma das primeiras referências às mulheres guerreiras é do padre Manuel da Nóbrega, que fala de uma tribo de índios que "... vão à guerra contra elas e os mais valentes que podem tomar, desses concebem. E se parem filho, dão-no a seu pai ou o matam; e se filha, criam-na e cortam-lhe o peito direito" para melhor poder atirar com o arco (S. B. Holanda, 1969, p. 102).

Orellana foi quem localizou as amazonas no rio que tomou seu nome. Até mesmo o conceituado sábio La Condamine, que viajou pelo grande rio no século XVIII, afirma que as famosas guerreiras "tinham incontestavelmente existido, mas que, fugindo à vizinhança do europeu, tinham migrado para o norte, nas regiões desertas da bacia do rio Negro" (Mello Franco, p. 19).

Tão fabulosa quanto a lenda demoníaca é a visão idílica do homem americano. Uma e outra se explicam pela psicologia do europeu da Idade Média. Oprimido pela rigidez da vida comunitária medieval, e sucumbido pela severidade da moral cristã, o europeu pressentia na vida livre e despreocupada do índio o paraíso terrestre.

Recapitulemos alguns trechos de autores que viram nosso índio sob esse prisma, igualmente deformado e idealista, embora mais próximo da realidade que o anterior.

Na frota de Cabral vinha o escrivão Pero Vaz de Caminha, que lavrou a certidão de batismo da nova terra descoberta. Dos tupiniquins que encontrou na costa, deixou o seguinte relato: "A feição deles é serem pardos, maneira de avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Não fazem o menor caso de encobrir ou de mostrar suas vergonhas; e nisso têm tanta inocência como em mostrar o rosto".

Na série de documentos divulgados na Europa após o descobrimento, o mais célebre é de autoria de Américo Vespúcio. Trata-se da carta *Mundus Novus*, publicada pela primeira vez em 1503, e incluída na coleção de Montalboddo de 1507, onde já aparece o nome de América para designar o novo continente. Vespúcio faz uma descrição romanceada das terras descobertas por Colombo, sustentando que são belas e de clima ameno. Sobre seus habitantes diz que são "... cheios de cordura e inocência. Vivem num regime de absoluto comunismo, pois que ignoravam a propriedade, a moeda, o comércio. (...) Inteiramente livres, não tinham reis nem chefes. Esta liberdade social era completada por absoluta liberdade moral pois não tinham nenhuma espécie de religião e desconheciam os templos e os ídolos. Os homens e as mulheres eram de grande perfeição física, sobretudo as últimas, que eram bem feitas, sólidas, carnudas" (Mello Franco, pp. 37-8).

Afonso Arinos, autor de *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa*, de onde compilamos este trecho, afirma que as cartas de Vespúcio foram as que mais contribuíram para a idealização do homem natural, vivendo num paraíso terrestre, e para a elaboração da teoria da bondade natural do homem, "que o humanismo filosófico do século XVI inicia, e que foi terminada com o individualismo revolucionário do século XVIII", isto é, com a Revolução Francesa (idem, p. 38).

O aparecimento da bula do Papa Paulo II, em 1536 ou 1537, em que se proíbe a escravização do índio, evidencia que se tornara necessária a medida. Com efeito, os colonos e missionários que lidavam com o índio real, rebelde a seu domínio e opressão, encaravam-no de modo diverso das narrativas dos cronistas ou dos distantes leitores europeus, enlevados de romantismo indianista (idem, p. 39).

O piedoso padre Anchieta, compungido com o rápido extermínio dos índios, dada a violência da escravização, adverte, contudo, que "para este gênero de gentes não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário o *compelle eos intrare*" (Anchieta, 1933, p. 186).

## O EUROPEU VISTO PELO ÍNDIO

As efemérides de 1992, que marcam como quer que se a designe, a conquista, a descoberta ou o encontro de povos do Velho e do Novo Mundo, abrem a oportunidade de um retrospecto da história da ocupação do país por populações que sucederam seus primitivos habitantes. A recuperação da documentação originária do primeiro século desse encontro é quase impossível, ao menos do ponto de vista dos vencidos. Desde o início do período colonial foram se perdendo memórias, inclusive em língua indígena, tratados, convenções, títulos de terras e outros documentos de natureza administrativa e legal que serviriam de testemunho e garantia dos direitos aborígenes.



Índios tupinambás do Maranhão, vestidos à moda européia, mas com coifas de plumas e maracás. Iconografia produzida em 1613 por Yves d'Evreux, *Viagem ao Norte do Brasil*, 1929, Rio de Janeiro.

Sabe-se que os índios ofereceram encarniçada resistência à escravidão e à assimilação de normas de controle de sua força de trabalho para fins que não podiam atinar. Não podiam entender por que se empenhavam tanto os portugueses e franceses em fazê-los abater o pau-brasil. Registro deixado por Jean de Lery, que esteve no Rio de Janeiro em 1557, informa que, não fora a ajuda dos tupinambás, os europeus não conseguiriam carregar um navio de porte médio com toras de madeira tintória em menos de um ano. Diz ainda:

"Em troca de algumas roupas, camisas de linho, chapéus, facas, machados, cunhas de ferro e demais ferramentas trazidas pelos franceses e outros europeus, (os índios) cortam, serram, racham, atoram e desbastam o pau-brasil, transportando-o nos ombros nus, às vezes de duas a três léguas de distância, por montes e sítios escabrosos até a costa junto aos navios ancorados, onde os marinheiros o recebem" (Lery, 1941, pp. 153-4).

Deve-se também a Lery um dos poucos testemunhos da perplexidade dos Tupinambá quanto ao comportamento europeu, expressado no seguinte diálogo entre o pastor calvinista e um velho índio: "Por que vindes vós outros, *matrs* (franceses) e os *perós* (portugueses), buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra?" (Idem, pp. 154-5). Contesta Lery que o pau-brasil é para fazer tinta, não para queimar. O índio indaga a razão para tamanha quantidade. Lery responde que existem negociantes que trocam o pau-de-tinta por mercadorias (facas, tesouras, espelhos) como as que são oferecidas aos índios. O velho tupinambá volta a insistir, perguntando: "Mas esse senhor tão rico de que me falas não morre?" "Morre, sim", responde o calvinista. "E quando morre, para quem fica o que deixa?" "Para seus filhos, se os tem, e, na falta destes, para os irmãos ou parentes mais próximos". Ao ouvir isso, o índio contesta com um discurso que demonstra a característica marcante do silvícola: o desapego à acumulação de bens e a confiança nas potencialidades da natureza e do seu manejo pelo trabalho. Diz ele:

"Vós outros *matrs*, sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los

também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que, depois de nossa morte, a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados" (idem, p. 155).

É provável que esse discurso tenha inspirado a Montaigne no famoso ensaio "Os Canibais" o argumento de que os habitantes do Novo Mundo não são "bárbaros nem selvagens", porque "cada qual considera bárbaro o que não se pratica na sua terra" (Montaigne, 1972, p. 105). Tampouco são ambiciosos e avaros, uma vez que "têm ademais a felicidade de limitar seus desejos ao que exige a satisfação de suas necessidades naturais, tudo o que as excede lhes parecendo supérfluo" (idem, p. 108).

Montaigne lamenta que os três tupinambás que conheceu em Ruen, na corte de Carlos IX, começassem a se afeiçoar aos "nossos costumes corrompidos". E registra um comentário perspicaz obtido de um deles através de intérprete.

"Observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mentigram às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam 'metades'); e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais" (idem, p. 109).

Lery também faz notar que os tupinambás apreciam as "pessoas alegres, galho-feiras e liberais, aborrecendo os taciturnos, os avaros e os neurastênicos" (op. cit., p. 151).

## O EQUIPAMENTO CIVILIZADOR

Em *Os Índios e a Civilização*, Darcy Ribeiro (1970) registra o apossamento de instrumental de ferro por parte dos índios xokleng de Santa Catarina, através de um depoimento de Eduardo de Lima e Silva Hoerhen, funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, que, em 1918, ouviu deles um relato meio histórico, meio mítico, em que davam conta da façanha.

Numa de suas andanças, para caçar e recolher pinhões nas matas de araucária, um bando xokleng deparou com uma picada cujos arbustos haviam sido cortados de forma para eles inusitada. Ao invés do simples torcimento, como faziam os índios, os paus tinham sido decepados. Até uma árvore de diâmetro avantajado havia sido cortada dessa maneira extraordinária. Acompanhando a picada notaram que os rastros seguidos no chão eram igualmente desconhecidos. Redobrando a cautela seguiram as pegadas até dar, ao cair da tarde, num local mais marcado de rastros e numa casa de pano. Depois de discutir longamente, decidiram atacar a estranha casa de madrugada.

"Mas a noite era longa demais para conter a curiosidade em torno daqueles seres e seus instrumentos supercortantes. Avançaram antes do amanhecer, era ainda noite quando rodearam a barraca e mataram todos os seus ocupantes. Em seguida puseram-se à procura dos instrumentos supercortantes, Tateando toda a barraca, logo um deles encontrou um machado que, experimentado ali mesmo, mostrou suas qualidades; outros encontraram facões e facas. Aguardavam com igual ansiedade o amanhecer para examinar os cadáveres e melhor vasculhar o abrigo. Por fim, às primeiras luzes da manhã puderam ver a gente barbada que haviam matado. Despiram os cadáveres para examinar com todo o cuidado cada palmo dos corpos e, não satisfeitos com isto, os colocaram de pé, sustentando-os com varas para olhar de mais longe o aspecto que tinha gente tão estranha.

Examinaram detidamente o toldo, os panos em que estavam envoltos os corpos e as bolsas que escondiam os pés tão delicados, responsáveis por aqueles rastros estranhos. Exploraram todo o acampamento e acharam panelas feitas do mesmo material que os machados e facas. Essas, não lhes parecendo ter utilidade, meteram medo e foram quebradas. Levaram somente os machados, os facões, as facas pequenas, e outras facas longas,

finas, provavelmente espadas não cortantes, que quebraram em pedaços para afeiçoá-las aos seus misteres. Depois esfacelaram o crânio dos mortos para que não tornassem a viver, puseram fogo em tudo e se dirigiram ao mato mais próximo para pôr à prova a nova riqueza conquistada. Experimentaram demoradamente os instrumentos em toda sorte de madeiras, cada vez mais encantados com sua eficiência. Pareciam dotados de uma força extraordinária e nunca se cansavam de usá-los. Todo aquele dia os índios passaram cortando, cortando, sem cessar" (D. Ribeiro, 1970, pp. 319-20).

A substituição dos implementos de pedra pelos de ferro representou um avanço extraordinário no que se refere a tempo e a esforço empregados na agricultura e na produção de manufaturas. A derrubada de árvores de uma roça de um hectare, que levaria noventa dias com o uso de instrumentos de pedra, passou a ser feita em apenas seis dias. Com isso, o trabalho masculino diminuiu de intensidade, mantendo-se quase sem alteração o trabalho feminino, parecendo indolentes os homens e laboriosas as mulheres (Balduz, 1937, p. 102).

As armas de fogo, apesar da forte impressão causada aos índios pelo estampido, mostraram-se menos eficazes na caça, que o simples arco e flechas, por espantarem os bichos não atingidos. E igualmente na guerra, por poderem ser neutralizadas pela chuva e por requererem três homens para manobrar o arcabuz: um deles para sustentá-lo, outro para a pontaria e o terceiro para disparar o tiro. "Assim, o tempo consumido para carregar e disparar o arcabuz dava para cinco ou seis tiros de frecha" (S. B. de Holanda, 1975, p. 76). Contudo, o prestígio inequívoco conferido à espingarda acabou desbancando, em muitos casos, as armas tradicionais. Viveiros de Castro (1986, p. 72) chama a atenção para a rapidez com que as armas de fogo, introduzidas em 1982, e outros bens industriais inclusive medicamentos, foram adotados pelos arawetês, grupo tupi do Xingu, contactado em 1976.

Os galináceos americanos, como o pato e o peru, transplantados do México pelos europeus para o sul do continente, e os exógenos trazidos por eles expandiram-se por toda a parte, da mesma forma que o gado bovino e cavalos nas regiões de pradarias. Mas não eram usados para consumo próprio, principalmente os ovos, tidos como "venenosos". É o que diz Jean de Lery (op. cit., pp. 133-4): "E como pensam que os ovos (*arinban-ropiá*) são venenosos, não só ficavam muito admirados em nos ver sorvê-los, mas ainda diziam que por falta de paciência para deixá-los chocar praticávamos a gulodice de comer uma galinha inteira num ovo".

O vestuário não foi imediatamente adotado ao contrário das contas de vidro. Jean de Lery narra a relutância das mulheres tupinambás em cobrir sua nudez, alegando que isso as impedia de banhar-se, como costumavam fazer, mais de uma dúzia de vezes ao dia (idem, pp. 109-10). As miçangas, contudo, foram, e são até hoje, perdidamente disputadas substituindo os discos de osso e conchas (idem, p. 109), e toda a sorte de sementes circulares. Trata-se da substituição de um material preexistente por um mais atraente e de pronta utilização.

Entre os mehinákus, tribo aruak do alto Xingu, Fénelon Costa (1988) coletou informações verbais e representações gráficas que indicam o despreço pela aparência física dos estrangeiros, principalmente os caraíbas, como são chamados os "civilizados" nessa região. Segundo Fénelon,

"O caraíba é particularmente ambíguo e detentor de maior fealdade que os indivíduos estranhos à tribo mehináku, mas integrantes de tribos aliadas. O comportamento, alimentação e aparência estranha dos caraíbas podem mesmo torná-los comparáveis aos não-humanos, sobrenaturais e animais" (Costa, p. 105).

Para van Velthem (1991), também na visão dos índios wayânas, grupo karib do Peru do Leste (e também do Suriname e Guiana Francesa), o comportamento e a aparência física definem os não-índios. Brancos e negros são designados *turinum*, que significa inimigo, sendo *turtinum-erambak*, "inimigo covarde", o epíteto aplicado ao branco pelas atrocidades que cometeu ao longo da história do contato com povos tribais.

Os wayânas, chamados roucouyennes na Guiana Francesa devido ao uso constante do urucu na pintura corporal, consideram o branco e o negro anti-sociais em

Representação caricatural de mulher branca. Desenho de Karapatá, coletado na aldeia Mehináku em 1961 por M. H. Fénelon Costa.



Os mitos revelam a história e a ideologia dos povos. Não pretendem ser a verdade da ciência, mas exprimir percepções do senso comum. Analisar as metáforas contidas nos enredos míticos permite entender os significados mais recônditos do comportamento, dos ideais éticos e a função social de determinadas confabulações

função da cor da pele. Assemelham o branco ao recluso da puberdade, cuja pele clareia, e o negro ao viajante, cuja pele escurece pela incidência dos raios solares. São consideradas repulsivas as peles sardentas, os cabelos louros e a pilosidade comparada à dos símios. Também por sua aparência física, portanto, o branco tende a ser incluído "numa equação antes animal/sobrenatural do que propriamente humana" (idem).

Apesar de utilizados em grande número pelos wayânas, os bens industriais "feitos por mãos estranhas" não são valorizados como "enfeites verdadeiros", designados *imakhé*, senão como "falsos enfeites" — *imakhé tapek* —, termo também atribuído aos artefatos destinados ao comércio com os brancos, cujo destino, uso e armazenagem os índios desconhecem (idem). Sem embargo, os bens industriais são "domesticados" tal como são os xerimbabos e os antigos cativos de guerra. A denominação que recebem provém da corruptela de línguas com as quais os wayânas entraram em contato, a exemplo de *arkapusá* (para espingarda proveniente do arcabuz espanhol), *putei* (para garrafa, de *botelle* em francês) ou *lêlê apó* (asas de morcego, para guarda-chuva, analogia com semelhança morfológica).

### A REPRESENTAÇÃO DO BRANCO NA MITOLOGIA INDÍGENA

Pejados embora de imaginários, os mitos revelam a história e a ideologia dos povos. Não pretendem ser a verdade da ciência, mas exprimir percepções de senso comum. Analisar as metáforas contidas nos enredos míticos permite entender os significados mais recônditos do comportamento, dos ideais éticos e a função social de determinadas confabulações.

O mito de Auké, ou da gênese do homem branco, recolhido por Curt Nimuendaju (1946, pp. 246-7) entre os ramkokamekra-canelas e por Haraald Schultz (1950, p. 86-93) entre os krahós, ambos grupos timbiras, é o mais conhecido no gênero. Variantes foram coletadas entre outros grupos dessa família lingüística, os apinayés, kreiés e pukobyés. Análises aprofundadas, do ponto de vista do método estruturalista desenvolvido por Lévy-Strauss, foram feitas por Roberto da Matta (1970, 1973) e Manuela Carneiro da Cunha (1986).

Tal como ocorre em outros mitos da criação, Auké, quando ainda no ventre materno, revela qualidades sobrenaturais. Sai da barriga da mãe e conversa com ela sobre a demora do seu nascimento. Ao nascer, transforma-se em rapaz em um só dia e volta a ser bebê quando assim lhe convém. Transforma-se, também, repentinamente, em homem de barba preta e em velho; vira peixe quando entra n'água, onça quando está no mato, e folha seca, quando atirado de um abismo, reassumindo

sempre a forma humana. A onipotência de Auké assusta seus pais e toda a comunidade, encarregando-se o avô de eliminá-lo. Várias tentativas são feitas nesse sentido, mas o menino escapa ileso e retorna à aldeia. Deixa de voltar quando é queimado. Mas de suas cinzas brota uma fazenda, com gado, plantações e uma casa majestosa da qual Auké é dono.

Eis o que diz resumidamente o mito na transcrição de Schultz (1950, pp. 86-92): Os pais de Auké dirigiram-se aonde estava a cinza do menino. Ao chegar perto ouviram o barulho de gado, peru e galinha d'angola. No local havia uma casa coberta de telhas e, dentro dela, muita comida (arroz, feijão, carne) e todos os bens que os brancos possuem. Temerosos, devido às reiteradas tentativas de matar Auké, os seus parentes se recusaram a entrar na casa, mas comeram o que a mulher de Auké lhes serviu.

" Quando acabaram de comer, Auké foi buscar o arco, a cuia, a espingarda e o prato. Colocou a espingarda e o prato bem perto um do outro. E o arco e a cuia mais longe. Chamou todo o povo e disse: 'Agora meu avô, você apanha estes dois' e ofereceu a espingarda e o prato. Mas o avô apanhou o arco e a cuia porque ficou com medo de apanhar a espingarda" (Transcrição resumida de Schultz, 1950, p. 91).

Auké voltou a insistir para que o avô apanhasse a espingarda, dando a entender o apreço pelo seu povo e o desejo de transmitir-lhe os bens mais preciosos que ele próprio criara. Eis o que disse:

" Eu quero que você fique com este. Pra cristão não quero entregar porque estou com pena de vocês todos. Eu quero que você faça como eu, que ando vestido. Por isso não posso entregar a arma para os cristãos. Eu quero que vocês fiquem cristãos como eu" (Schultz, p. 91).

Os índios acabam ficando com o arco e flechas, a cuia e outros presentes dados por Auké que entrega a espingarda a um homem preto que sabia atirar. Ao despedir-se pede que o chamem de pai. Na versão coletada por Nimuendaju (op. cit., p. 246) declara-se que "Auké é o Imperador D. Pedro II". E no relato recolhido por Schultz consta que se os índios não tivessem queimado Auké hoje seriam iguais aos cristãos (op. cit., p. 92).

A alegoria mítica de um Auké fazendeiro remete à experiência secular dos timbiras, cercados de fazendas de gado implantadas em suas terras. Racionaliza a contraposição de duas ordens sociais, a indígena e a branca, em que a primeira questiona o seu lugar na última e explicita o papel subalterno que nela ocupa devido a uma opção errada, a de continuar índio ao invés de se transmutar em branco. Metaforicamente, sem embargo, a sociedade indígena coloca-se no papel de credora frente à sociedade branca por ter gerado o seu criador (Matta, 1973, p. 46). Este, em compensação, se faz provedor da sociedade indígena instado "a suprir as necessidades dos índios e a protegê-los" (Cunha, 1986, p. 45).

Essa assertiva evoca um movimento messiânico empreendido pelos canelas e registrado por William Crocker. Segundo esse autor,

" Em fevereiro de 1963, surgiu uma profetisa chamada Kee-khwëi. Ela predisse a queda dos civilizados — que eles iam ser banidos para o mato para caçar animais com arco e flecha e que os índios iam tomar conta das cidades, dirigindo os caminhões e pilotando os aviões. Kee-khwëi recebeu essas revelações do Aukhé — grande herói cultural — através da criança que ela trazia no ventre. Aukhé havia resolvido efetuar essa transformação porque estava zangado com a maneira pela qual o civilizado estava tratando o índio" (Crocker, 1967, p. 81).

A nova versão dada ao mito de Auké por Kee-khwëi levou à união das quatro aldeias ramkokamekra-canelas e ao roubo de gado dos fazendeiros, uma vez que "Aukhé era o dono de todo o gado desde o começo" (idem, p. 82). A represália não se fez esperar. Os pecuaristas queimaram as aldeias e deixaram quatro mortos entre os índios. O movimento messiânico que deu lugar à reformulação do mito de origem do homem branco pode ser interpretado como uma reversão de papéis entre índios



**A mitologia alto-xinguana coletada por vários autores registra a criação da humanidade a partir da madeira. Uma das versões, devida aos índios waurás, recolhida por Schultz, conta que o filho do Morcego tem relações sexuais com a filha da árvore jatobá, engendrando um ser antropomorfo chamado Kwamuty**

e civilizados e a inversão da ordem social canela (Cunha, 1986, pp. 46-7).

A mitologia alto-xinguana coletada por vários autores registra a criação da humanidade a partir da madeira. Uma das versões, devida aos índios waurás, recolhida por Schultz (1965-66, pp. 21-36) conta que o filho do Morcego tem relações sexuais com a filha da árvore jatobá, engendrando um ser antropomorfo, chamado Kwamuty. Ao se tornar homem adulto, esculpe na madeira suas filhas e manda que se casem com o chefe das onças. Uma delas engravida do marido-onça e concebe os gêmeos Sol e Lua. Estes geram a humanidade, também de matéria-prima vegetal, a partir de flechas de taquara animadas com sopros do pajé (idem, p. 33).

Os gêmeos matam os moradores da aldeia das onças, transformando os humanos, advindos das flechas, em ancestrais de todas as tribos do alto Xingu, inclusive dos brancos. Reitera-se o episódio narrado no mito de Auké. Sol oferece uma carabina a cada tribo que, não sabendo como atirar, a recusa. O branco fica com a arma de fogo e os índios com o arco e flecha. Os caraíbas adquirem uma tecnologia mais avançada e os índios permanecem com o saber tradicional.

No pensamento indígena, ao que tudo indica, a madeira representa a vulnerabilidade de uma matéria frágil sujeita à destruição pelo homem e pelos elementos naturais, tais como a chuva, o vento e o fogo, sendo, por isso, desgastável e perecível (Fénelon Costa, 1988, p. 31). Um mito, em versão kuikuro, registrado pelos irmãos Villas-Boas, explica a extinção dos índios e a multiplicação dos brancos por responderem os primeiros ao grito da madeira e, os últimos, da pedra:

"Nesse instante, uma árvore gritou lá de dentro da mata e os índios responderam. Avinhocá predisse: 'As árvores morrerão um dia e os índios também desaparecerão'. Novo grito foi ouvido, desta vez vindo de uma pedra. O civilizado respondeu o grito e daí Avinhocá disse: 'A pedra nunca morrerá e, portanto, os caraíbas nunca desaparecerão'" (Villas-Boas, 1975, p. 196).

O branco também comparece na mitologia desana como um dos integrantes da humanidade surgida *ab origine* por atos praticados por heróis civilizadores. É desdobrado em dois: o branco-truculento com a espingarda na mão, e o branco-padre, com um livro na mão. A discriminação dos civilizados segundo a língua falada ou a atividade, como a missionária, também é feita pelos pemons, grupo karib da Venezuela, segundo Thomas citado por Alcida Ramos (1990, p. 294).

No mito de criação desana, o branco-truculento é o sétimo a sair e o branco-padre, o oitavo. Ao primeiro diz o criador: "Você é o último; dei aos primeiros todos



Na página ao lado, o branco (dividido em duas figuras) é enxotado pelo Criador para o Sul em desenho de Tolamã Kenhíri, índio desana, 1978. Nesta página, o branco, com espingarda no ombro, e o seu criado preto saindo da cobra-canoa à superfície da terra, em desenho do índio desana Feliciano Lana, 1970.

os bens que eu tinha. Como é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar a riqueza dos outros. Com isso encontrará dinheiro" (Kumu & Kenhíri, 1980, p. 74). A narração continua:

" Quando Emêkho sulã Panlãmin acabou de dizer isso, o primeiro branco virou as costas, deu um tiro com a espingarda e seguiu para o sul. Entrou na vigésima primeira casa situada em São Gabriel. Aí mesmo fez guerra. Na pedra que existe nesse lugar, vêem-se figurinhas parecidas com soldados, com capacete e espingarda, todos ajoelhados, dando tiros. Já que Emêkho sulã Panlãmin deu ao branco o poder de fazer guerras, a guerra é para ele como uma festa. Por isso os brancos fazem guerra" (idem, ibidem).

Na iconografia que acompanha esse texto, devida a Tolamã Kenhíri, um dos autores da coletânea de mitos desana, Panlãmin, O Criador, "bisneto do mundo", enxota os dois brancos para o sul, gesto que simboliza o repúdio à violência e o resguardo da paz tribal ameaçada pelo branco. Outro desenho, de autoria do primo de Tolamã, Feliciano Lana, mostra a saída do branco da cobra-canoa (ou canoa-transformadora) onde amadureceu a humanidade alto rio-negrina, armado de espingarda, embora vestido como índio, puxando pela mão seu criado negro. Nesses desenhos, em que os objetos são signos que definem a alteridade índio/branco, os conceitos subjacentes traduzem representações mentais graficamente expressas.

## O BRANCO NA CONCEPÇÃO DE LÍDERES INDÍGENAS

Em todas as línguas indígenas existem termos que discriminam os seres humanos em "nós" e os "outros". Os kalapalos, grupo karib do alto Xingu, empregam o termo *kuge* para designar os membros das sociedades que formam parte de cultura alto-xinguana, tida como *ifuttsu*, isto é, pacífica e generosa. Chamam *inikogo* aos "índios bravos", a exemplo dos suyás ou txikãos, que lhes moviam guerra antigamente. E apelidam *kagatfa* aos brancos que, no ato da criação, receberam boas armas (potentes) tais como facas e espingardas. *Kagatfa* significa também "não índios" (Basso, 1973, pp. 9, 11, 15).

Os sanumás, subdivisão yanomâmi, estabelecem alteridades entre o próprio grupo, os maiongongues e os brancos, entidades étnicas diferenciadas por uma série de características, de caráter cultural, histórico, mental e emocional. Reservam o termo *nabi* e também *nabi dibí* para os maiongongues, grupo karib, com os quais

mantêm relações de simbiose desigualitária, há mais de um século, e a quem consideram prepotentes, talvez porque dotados de uma tecnologia mais elaborada que a própria. Viajantes e missionários, que passaram a freqüentá-los a partir da década de 50, são chamados *setenabl dibi*, designação que remete a brancos. Distinguem-nos não apenas porque não falam o sanumá, mas "pela cor da pele, pelas roupas, o hábito de escrever constantemente, pela adoração religiosa, por serem imprevisíveis e, em última instância, a fonte desejada de bens ocidentais" (Alcida Ramos, 1990, p. 295).

Apesar da discriminação pejorativa dos maiongongues em relação aos sanumás, considerados "inferiores e importunos", e destes em relação àqueles, tidos como "arrogantes e problemáticos", "nenhum dos dois grupos tenta subjugar politicamente ou negar etnicamente o outro. Por contraste, os missionários que trabalham entre ambos, (...) têm como objetivo último transformar os índios em cristãos, isto é, torná-los à sua imagem e semelhança" (idem. p. 296).

O empenho em transformar o índio em não-índio é percebido com toda a nitidez pelas lideranças indígenas da atualidade. Em um depoimento prestado na Câmara dos Deputados no dia do índio, em 1989, pelo líder dos yanomâmis, David Koppenawa, o antagonismo entre os alternos índio/branco é claramente expresso. Em transcrição livre reproduzem-se, a seguir, alguns trechos desse discurso.

" Moro na minha aldeia, porque ela é minha e não posso esquecer o lugar onde nasci.

Índio não quer que acabe nossa reserva. Índio quer a terra dele, porque ele usa a terra para fazer roçado, plantar para fazer alimentação. Índio nunca pediu alimentação aos brancos.

É por isso que quero proteger, quero lutar até o fim, quero preservar a floresta, a mata e a selva. Não quero pedir a ninguém que me dê a mão, não quero pedir aos brancos, porque o Brasil é grande, o Brasil é grande mesmo.

Por que o Governo não deixa a terra pro índio? Já chega de tomar nossa terra. Nós respeitamos vocês, e o branco que nos respeite, respeite a terra. Índio não quer que todo mundo morra. O meu pensamento é diferente do de vocês. Meu trabalho é diferente. O problema do Brasil está crescendo porque o Governo não pensa no futuro. Tem que pensar no neto, no filho, não pensar nele, não. Tem que pensar no mundo inteiro. Meu trabalho não é só para mim. Meu trabalho é para todos os índios do Brasil. A Funai não quer deixar a terra grande, quer deixar um pedacinho, como chiqueiro de galinha. O Calha Norte dividiu a nossa área. Ficou muito difícil. Agora para demarcar área pequena (...) vão chegar muitos brancos: os garimpeiros, os fazendeiros vão chegar lá também. (...)

Essa é minha palavra verdadeira, porque estou vendo lá os meus parentes sofrendo de doença, porque estragaram três rios grandes: Uraricoera, Mucajá e Catrimani. Está morrendo peixe. E chegando cada vez mais garimpeiros. (...)

Os pobres dos brancos sofrem igual a nós. Eles não têm terra. O branco diz que é brasileiro; eu também sou brasileiro, o verdadeiro brasileiro. (...)

O homem branco quer acabar com a nossa cultura. Quero que continuem nossos costumes, para a sobrevivência das nossas aldeias. Nós temos que segurar isso para não acabar a nossa cultura. Homem branco quer que a gente vire branco. Não queremos virar branco. Estou vestido porque se eu entrasse nu vocês não iriam gostar. Na minha aldeia, não ando vestido, ando nu. (...)

Quero dizer também que nosso Governo Federal pensa que, se ganharmos a terra grande, vamos fazer outro país. Não. Está enganado. Para nós não existe isso — fazer outra cidade, não. Para nós, é muito importante o mato, para usar a fruta, matar uma caça, uma anta, uma queixada, pescar um peixe. Sem terra não há vida. Tem que ter a terra para índio viver. (...)

Homem branco está mandando invadir a nossa área indígena. O homem rico não trabalha, só manda. O branco pobre também está sofrendo lá, trabalhando para o rico. Os brancos pobres não vão ficar ricos nunca. Agora quem está ficando mais rico é aquele que está mandando. (...)

Estas são minhas palavras. Muito obrigado".

## EPÍLOGO

O antagonismo índio/branco atravessa o longo percurso de quase quinhentos anos de história do Brasil. A teoria e a prática indigenista evoluíram muito pouco desde os tempos coloniais. Na formulação dos instrumentos jurídicos, os equívocos mais notórios têm sido as tentativas reiteradas de integrar o aborígine, como força de trabalho, na economia nacional. Isso significou despojá-lo de suas terras, das riquezas que contêm, de sua autonomia cultural e do comando do seu destino.

Só muito recentemente foram envidados esforços para devolver aos grupos indígenas informações de conteúdo etnológico e lingüístico que contribuam ao resgate do que restou de sua história e cultura, dos títulos afiançadores de seus direitos sobre o território tribal, e do papel que representaram na implantação da civilização brasileira. Os movimentos reivindicatórios de vários grupos indígenas mostraram que eles captam e assimilam essas poucas informações filtradas mediante o contato índio/branco. Por outro lado, o surgimento de uma ideologia ecológica planetária coloca em tela de juízo o tipo de desenvolvimento que é imposto aos países do Terceiro Mundo. Não só por ser injusto, porque impossível de estender-se a toda a população, mas por ser inviável, pelo que significa de destruição do meio ambiente.

Reconhecendo-se que os padrões de consumismo do Primeiro Mundo jamais poderão ser alcançados pelo Segundo e o Terceiro, coloca-se como alternativa ao Brasil um modelo de desenvolvimento econômico e social autóctone adaptado aos ecossistemas tropicais. Vistos sob essa ótica, os chamados povos "arcaicos" se nos afiguram "progressistas", porque seu manejo da natureza é ecologicamente sustentável e socialmente não-excludente. Retomar-se-iam, assim, em outros níveis, a utopia de Thomas Morus, as racionalizações de Montaigne e de Rousseau, que tomaram os índios brasileiros como modelo de sociedade solidária.

## BIBLIOGRAFIA

- ANCHIETA, Joseph Pe. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. 1554-1594. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, Pub. Academia Brasileira — História, 1933, 567 pp.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Col. Brasileira vol. 101, Cia. Editora Nacional, 1937, 346 pp.
- BASSO, Helen B. *The Kalpaló Indians of Central Brazil. Case Studies in Cultural Anthropology*. N. York, Holt, Rinehart & Winston, 1973, 157 pp.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Araueté. Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar/ANPOCS, 1986, 744 pp.
- COSTA, Maria Heloísa Fénelon. *O Mundo dos Mehináku e suas Representações Visuais*. Brasília, Ed. UnB/UFRJ/CNPq, 1988, 159 pp.
- CROCKER, William H. The Canela Messianic Movement: an Introduction. *Atas do Simpósio sobre a Biota*
- CUNHA, Manuela Carneiro da. "Lógica do Mito e da Ação. O Movimento Messiânico Canela de 1963". In:
- FRANCO, Afonso Arinos de Mello. *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa. As Origens Brasileiras da*
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraiso. Os Motivos Etnicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional/Edusp, 1969, 356 pp., 2ª ed.
- . *Caminhos e Fronteiras*. Rio de Janeiro, José Olympio Ed., 1975, 334 pp., 2ª ed.
- KUMU, Umúsin Panlón; KENHÍRI, Tolamán. *Antes o Mundo não Existia. A Mitologia Heróica dos Índios*
- LERY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo, Livr. Martins, 1941, 280 pp.
- MATTA, Roberto da. "Mito e Autoridade Doméstica". In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1970, pp. 19-62.
- . "Mito e Antimito entre os Timbira". In: *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973, pp. 77-106.
- MONTAIGNE, Michel de. "Os Canibais". In: *Ensaio*. São Paulo, vol. XI de *Os Pensadores*, Abril Cultural, 1972, pp. 105-110.
- NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*. Trad. Robert H. Lowie, Berkeley, Univ. of California Press, 1946, 357 pp.
- RAMOS, Alcida Rita. *Memórias Sanumá. Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomâmi*. São Paulo, Ed. Marco Zero/UnB, 1990, 343 pp.
- RIBEIRO, Darcy. *Os Índios e a Civilização. A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1970, 495 pp.
- SCHULTZ, Haraald. "Lendas dos Índios Krahó". *Revista do Museu Paulista*. 1950-6, N. S., IV: 49-162.
- . "Lendas Waurá". *Revista do Museu Paulista*. 1965-6, N. S., XVI: 21-150.
- VELTHEM, Lúcia Hussak van. "Feito por Inimigos". Os Brancos e seus Bens nas Representações Wayana do Contato. (Preparado para um livro co-editado UnB/ORSTON). 1991ms, Datil. 25 pp.
- VILLAS-BOAS, Orlando e Cláudio. *Xingu. Os Índios, seus Mitos*. S. Paulo, Círculo do Livro, 1975, 232 pp.
- YANOMÁMI, David Kopenawa. "David Kopenawa fala no Congresso Nacional". *Urubi. Boletim da Comissão pela Criação do Parque Yanomâmi (CCPY)*, São Paulo, 1989, nº 10, pp. 18-21.