

DA ÁFRICA AOS INDÍGENAS DO BRASIL

Organizadoras

Evandro Fernandes | Nora Cecília Lima Boccacio Cinel | Véra Neusa Lopes



DA ÁFRICA AOS INDÍGENAS DO BRASIL

**Caminhos para o estudo de
História e Cultura Afro-Brasileira
e Indígena**

Organizadores

Evandro Fernandes | Nora Cecília Lima Boccacio Cinel | Véra Neusa Lopes

1ª edição
Porto Alegre
UFRGS
2016

Expediente

Reitor

Carlos Alexandre Netto

Vice-Reitor

Rui Vicente Oppermann

Pró-Reitora de Extensão

Sandra de Deus

Coordenador do NEAB

José Rivair Macedo

Coordenadora Adjunta do NEAB

Rita de Cássia Camisolão

Publicação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos – NEAB/UFRGS

Av. Ipiranga, 2000 – Subsolo do Planetário

Porto Alegre – RS – CEP 90160-091

E-mail: neab@ufrgs.br

<http://www.ufrgs.br/deds/nucleos/neab>



NEAB • ufrgs

Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dos autores

1ª edição: 2016

Direitos reservados desta edição:

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Revisão: Nora Cecília Lima Bocaccio Cinel

Projeto gráfico: Odair Silva dos Santos

Editoração Eletrônica:

Revisão final dos organizadores

Da África aos indígenas do Brasil: caminhos para o estudo de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena/ organizadores Evandro Fernandes, Nora Cecília Lima Bocaccio Cinel e Véra Neusa Lopes – Porto Alegre: Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos – NEAB/UFRGS. Editora da UFRGS, 2016, ... p.; ...cm

Inclui figuras.

Inclui referências.

Educação. 2. Educação das Relações Étnico-Raciais. 3. Educação Antirracista. 4. Diversidade 5. História – História Afro-Brasileira – História dos Povos Indígenas do Brasil – 6. Cultura – Cultura Africana – Cultura Afro-Brasileira – Cultura Indígena. 6. Ensino – Metodologia – Didática. I. Fernandes, Evandro II. Cinel, Nora Cecília Lima Bocaccio. III Lopes, Véra Neusa.

CIP – Brasil. Dados Internacionais de Catalogação na Publicação.

(....)

ISBN

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Da África aos indígenas do Brasil : caminhos para o estudo de História e Cultura Afro-brasileira e Indígena / organizadores Evandro Fernandes, Nora Cecilia Lima Boccacio Cibei e Véra Neusa Lopes. – 1ª ed. -- Porto Alegre : UFRGS, 2016.

368 p. : il.

ISBN: 978-85-66106-93-0

1. Educação 2. Ensino de História. 3. Cultura indígena. 4. Cultura afro-brasileira. I. Fernandes, Evandro. II. Cibei, Nora Cecilia Lima Boccacio. III. Lopes, Véra Neusa.

CDU – 37:96

37:572.9

Elaborada pela Biblioteca Central da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

2

PRESENÇA DAS TEMÁTICAS NA ESTRUTURA E NO FUNCIONAMENTO DA ESCOLA

Programa Convivências 2012, Missão da Guarita – Redentora/ RS
Acervo: DEDS/ PROEXT



DAS CASAS TOMADAS AOS DRAGÕES

Como a polenta da serra gaúcha se “descobre” indígena

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy

Bruno Ferreira

Enquanto nossos ancestrais indígenas e africanos se caracterizavam muito mais pela diversidade do que pela homogeneidade, os brancos europeus trouxeram em sua bagagem cultural os valores e costumes da sociedade ocidental judaico-cristã. O contato entre estes diversos grupos não foi só cultural, mas também físico, e originou uma mistura étnico-racial que consolidou a estrutura genética da população brasileira, marcada por graus variáveis de mestiçagem.

Negros africanos, indígenas e europeus constituíram, em termos culturais, uma sociedade muito complexa, fruto de cinco séculos de convívio. Esta enorme diversidade cultural manifesta-se no cotidiano da população brasileira através de sua composição étnica, extremamente diversificada, bem como nas suas práticas sociais que envolvem modos, usos e costumes também muito diversificados.

A mestiçagem transformou os hábitos culturais brasileiros, em especial aqueles que dizem respeito à alimentação. Muitos alimentos foram incorporados ao dia a dia da população brasileira, manifestando-se na riqueza de sua culinária, numa visão do conjunto das práticas inventivas da gastronomia brasileira. O surgimento da culinária tem uma explicação cultural. Muitas das técnicas de preparo dos alimentos sofreram adaptações a partir do contato dos diferentes grupos étnico-raciais e foram incorporadas, desta forma, ao seu imaginário histórico-social.

Neste momento, queremos entender de que modo um elemento constitutivo da culinária indígena, no caso o uso do milho, acabou sendo integrado pelos imigrantes italianos no Brasil e ressignificado em suas práticas cotidianas. Buscamos perceber, através da análise foucaltiana, como se estabeleceu um regime de verdade a respeito da incorporação da polenta ao imaginário social referente à culinária italiana gaúcha.

Pouca consideração, muito confinamento, os males dos indígenas são

Preso por ter cão, preso por não ter cão. Esse curioso ditado popular reflete sobre situações e sujeitos que, façam o que fizerem, serão sempre, de alguma forma, punidos ou, ao menos, criticados. Tal situação parece muito apropriada para dar conta do desconhecimento e, até mesmo, da propositada distorção sobre quem são ou como vivem e entendem o mundo os povos originários remanescentes no território brasileiro, no século XXI.

Se aparecem nas grandes mídias com vestimentas e instrumentos tradicionais, não por acaso em manifestações públicas de sua luta por direitos de terra e modos de vida próprios, são tachados de selvagens, convidados a trocar missangas e espelhos como na época colonial. Se, por outro lado, frequentam as universidades e os lugares da política, manuseando celulares e computadores, em trajes adequadamente formais, são acusados de terem deixado de ser índios e, como tal, perdem a legitimidade para falar em nome de seus povos e culturas. Como o sujeito do ditado, o indígena é aprisionado no histórico apagamento de sua identidade, essencializada nas imagens exóticas do bom selvagem ou nas construções bestializadas de sujeitos indolentes e viciosos (os assustadores canibais). E, seja como for, seu modo de vida segue recebendo a condenação de ser incompatível com o progresso, restando-lhe apenas a opção de civilizar-se.

Lembramos a irônica frase *Pouca saúde, muita saúva, os males do Brasil são*, de Mário de Andrade na obra *Macunaíma* (1928), como síntese das mazelas nacionais. Para entender essas distorções reiteradas – e, como tal, institucionalizadas e aceitas pelo senso comum – ao longo da história nacional, lembremos, por exemplo, das idílicas telas que retratam o “achamento” do Brasil. Pendurado em árvores, fundido à paisagem, o indígena é coadjuvante dos padres e navegadores lusitanos que agem na cena de origem: a primeira missa. Pouco muda até o século XIX, em que, equivalente às exuberantes e variadas espécies animais e vegetais nativas, sua figura permanece destituída de humanidade e objeto de curiosidade intelectual e virtuosismo técnico dos naturalistas e artistas estrangeiros.

O mesmo vale para os relatos dos viajantes, para a farta documentação por vezes ignorada nos arquivos do poder ou da igreja e para a produção literária: assujeitado e sem voz, tem sido objeto de discursos e representações que, via de regra, ou idealizaram suas virtudes congêneres ao mito do paraíso terreno nos trópicos, ou se ressentiram de sua inadaptação aos ideais de civilização vigentes (trecho retirado de *Morte e Vida Severina* de João Cabral de Melo Neto – Auto de Natal Pernambucano 1954-1955).

As relações dos indígenas com o Estado e com a sociedade brasileira passaram por contextos hostis e permeados de incompreensão ao longo da história, sobretudo no que diz respeito à *parte que lhes cabe neste latifúndio*, expressão tomada de empréstimo à obra *Morte e Vida Severina*, do poeta João Cabral de Melo Neto, ou seja, sobre que terras lhes cabem viver e como podem nelas viver. Uma herança perversa do colonialismo e do sistema escravocrata foi a notória concentração da propriedade de terra, intensificada por leis restritivas de parte do Estado brasileiro que impediram, por exemplo, em fins do século XIX, o direito de propriedade aos ex-escravos e seus descendentes; no caso específico dos indígenas, até o presente e de um modo enviesado, tutelados e submetidos a ambíguas posturas por parte do Estado.



A Lei de Terras, de 1850, não apenas não transformou a terra em mercadoria, como impossibilitou o seu acesso a todos que não tivessem dinheiro para adquiri-la. O resultado dessa lei trouxe consequência para os trabalhadores livres e os libertos da escravidão, que só poderiam subsistir na agricultura mediante a venda de sua força de trabalho aos proprietários das terras e do capital. (CRESTANI, Leandro de Araújo & STADUTO, Jefferson Andronio Ramundo, 2014. O Atraso Tecnológico no Setor Agropecuário Brasileiro: Lei de terras de 1850 em Perspectiva. Revista Eletrônica História em Reflexão: v. 6, n. 12, jul/dez 2012, p.8. Texto disponível em: <http://www.periodicos.ufgd.edu.br/> Acesso em 15 de julho de 2014.

Embora os direitos territoriais dos povos indígenas fossem assegurados pelo Alvará Régio de 1680, suas terras, de acordo com Araújo (2006, p.24), *tornaram-se objeto de um continuado e sistemático processo de esbulho por parte dos colonos. Estes, muitas vezes, contavam com o apoio explícito, senão com o estímulo, das autoridades da época ou, ao menos, com a sua omissão, conforme atesta a nomeação, como terras devolutas, às terras conquistadas aos indígenas nas “Guerras Santas”, passíveis de domínio público sem nenhuma destinação específica, ou melhor, com o destino que a Coroa escolhesse. As políticas de aldeamento de meados dos séculos XVII-XVIII e, depois, a Lei das Terras de 1850, sob o pretexto de preservação, conduziram a uma tática de confinamento desses povos que se mantém até hoje.*

Começa nessa época uma prática que vai perdurar durante o Império e também por boa parte da nossa história republicana, cuja tônica estava em confinar os índios em pequenas extensões de terras, não raro limitadas ao entorno de suas aldeias, e com pouca preocupação com a manutenção das condições necessárias à sua reprodução sociocultural. Esta política, associada à praxe de transformar todos os demais espaços em terras devolutas sobre as quais se permitia a titulação a terceiros, vai gerar o caos fundiário, de fato e de direito, no qual os índios se viram envolvidos (Araújo, 2006, p.25).

O mesmo processo segue no período republicano, agravado com a transferência aos Estados, pela Constituição de 1891, das terras consideradas devolutas sem qualquer menção aos direitos territoriais indígenas: *como muitas das terras ocupadas pelos índios haviam sido consideradas devolutas durante os períodos colonial e imperial, os estados imediatamente passaram a delas se assenhorear, agravando bastante o processo de grilagem em curso sobre as terras indígenas (Araújo, 2006, p.27-28).* Uma exceção a essa regra foram os princípios de preservação ambiental e de conservação dos modos de vida próprios que permitiram, em 1961, a criação do Parque Nacional do Xingu, que

rompia com a visão predominante desde o final do século XIX: a de que os índios eram seres fadados à extinção, na medida em que deveriam evoluir e perder a sua condição de índios, sendo definitivamente assimilados pela sociedade envolvente. Embora a legislação nesse momento ainda servisse de base para a assim chamada política assimilacionista, o Parque do Xingu foi pensado para ser uma exceção a esta política e ao próprio modelo de integração dos índios (Araújo, 2006, p.29).

No período militar, através de uma emenda à Constituição de 1967, a maior inovação foi incluir no texto constitucional um dispositivo que declarava as terras indígenas como parte do patrimônio da União, o que afastava, pelo menos no plano formal, o processo de esbulho que vinha sendo praticado pelos estados, além de centralizar a questão indígena na esfera federal (Araújo, 2006, p.30). A mesma emenda garantiu aos indígenas, segundo o mesmo autor, o usufruto exclusivo dos recursos naturais existentes em suas terras, dando-lhes a possibilidade de disporem de instrumentos jurídicos para lutar contra o desrespeito ao seu meio ambiente levado a cabo por fazendeiros, empresas mineradoras, órgãos governamentais etc. Mais importante ainda, declarou a nulidade e a extinção dos atos que incidissem sobre a posse das terras indígenas, excluindo qualquer direito à indenização.

Esse dispositivo, de caráter progressista, obviamente provocou reações duras. Se no aspecto legal houve inovação, na prática do regime militar foram abertas novas frentes de violação e segregação dos povos indígenas. Eles foram afastados de suas terras em nome da concessão de exploração a mineradoras, da construção de hidrelétricas e estradas, sobretudo com

as ações de integração nacional na Amazônia, uma vez que estas ações, de acordo com Araújo (p.35), *provocaram um processo de ocupação maciça, desordenada e predatória que colheu os povos indígenas e suas terras no meio de um grande rastro de destruição*. A oscilação no tratamento das questões dos povos indígenas segue com a polêmica criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967, para substituir o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), envolvido em denúncias de corrupção. Se leis anteriores eram promissoras, em 1976 é criado o Estatuto do Índio, vigente até hoje.

Baseado numa concepção que em nada se diferenciava daquela que existia desde o início da colonização, o Estatuto do Índio anunciava o seu propósito logo no primeiro artigo: “integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva”. Em outras palavras, o objetivo do Estatuto era fazer com que os índios paulatinamente deixassem de ser índios. Tratava-se, portanto, de uma lei cujos destinatários eram como “sujeitos em trânsito”, portadores, por isso mesmo, de direitos temporários, compatíveis com a sua condição e que durariam apenas e enquanto perdurasse essa mesma condição (Araújo, 2006, p.32).

Do retrospecto apresentado até então é possível constatar tanto a oscilação nas políticas indigenistas no Brasil, que alternam dispositivos progressistas com outros francamente lesivos, como a trágica invisibilidade dos povos originários, condenados desde 1500 ao desterro (ou ao extermínio) em suas próprias terras. Como explica a advogada Wapixana Joênia Batista de Carvalho (2006, p.87), os direitos à terra dos indígenas são originários,

portanto anteriores às ocupações indígenas e ao próprio Estado brasileiro, definidos ainda no período colonial pelo princípio jurídico do indigenato, estabelecido na Constituição de 1988 que garantiu, ainda, o direito à diferença, consubstanciada no reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições.

Apesar do ganho na legislação, ainda pesa sobre os povos indígenas a dependência da vontade política para o reconhecimento de seus direitos territoriais. Enfrenta-se desde falta de recursos a conflitos judiciais, interesses político-econômicos, ausência de políticas públicas, etc. Como vimos, cabe à União demarcar e proteger as terras indígenas, competindo ao Poder Executivo a prerrogativa exclusiva dos direitos territoriais indígenas. Enquanto há indefinição ou morosidade, os interessados na exploração das terras indígenas buscam junto aos outros Poderes (Legislativo e Judiciário) frear a consolidação dos direitos territoriais indígenas, apresentando propostas de Emendas Constitucionais ou infinitas ações judiciais que pretendem suspender atos administrativos de reconhecimento, além de minimizarem os avanços consolidados no texto constitucional. Essas iniciativas acabam estimulando novas violações das garantias constitucionais ofertadas aos povos indígenas (Carvalho, 2006).

Em tal contexto de instabilidade persistem, até o presente, as dificuldades no diálogo entre os povos indígenas e a sociedade envolvente, ma-

tizada por uma grande diversidade étnica e cultural e pelas desigualdades econômicas e sociais ainda expressivas. As dificuldades territoriais se somam às controversas políticas, linguísticas e de preservação do patrimônio imaterial. Para o linguista José Ribamar Bessa Freire (2009), os cerca de duzentos povos indígenas teriam sua existência e suas singularidades devidamente reconhecidas se as instituições educacionais, universidades e escolas tornassem a história e as culturas dos povos indígenas assunto de suas pesquisas e currículos.

O autor elenca cinco ideias equivocadas sobre o assunto: primeira, a do índio genérico, que ignora as diferenças, significativas, por sinal, existentes entre esses povos; segunda, a que considera as línguas, as ciências, as religiões e as literaturas indígenas como atrasadas ou inferiores, por não partilharem de referenciais e códigos reconhecidos pelas perspectivas ocidentais vigentes; terceira, a que entende que a cultura dos índios deva permanecer congelada, ou seja, num estado de pureza impensável considerando a inevitabilidade das trocas e contatos interculturais; quarta, a que relega as culturas indígenas ao passado, por ignorar suas capacidades de mudança e por considerá-las atrasadas e incompatíveis com os ideais de progresso e modernidade; e quinta, a que defende que o brasileiro não é índio, resultado da incorporação do preconceito que reconhece como válida em nossa cultura apenas a matriz europeia e branca, ignorando as raízes indígenas e africanas.

O aprisionamento dos povos indígenas se manifesta até mesmo do ponto de vista do uso da língua oficial, o português. Acompanhando há muitos anos os processos de formação de professores indígenas, a linguista Terezinha Machado Maher observa que, passado o tempo em que, introjetando o preconceito colonial, os ameríndios foram levados a se envergonhar de falar as línguas nativas, recentemente alguns *sofrem com as dificuldades e com o estigma de 'não falarem bem' o português e ainda perderam o benefício de poderem, como Tenê, [professor indígena entrevistado pela*

professora]‘ser doutor em língua indígena’. Claro que isto passa, então, a ser objeto de desejo (Maher, 2011, p.4).

A autora explica o esforço desses povos em permanecer pensando na sua língua materna (ou até mesmo, em alguns acasos, em recuperar a língua perdida), ao mesmo tempo em que optam por inserir a língua portuguesa em suas recém criadas escolas. Em tais contextos, a aquisição e o uso híbrido do português expressam os conflitos sociolinguísticos de suas identidades fraturadas. Por outro lado, possuem clareza da necessidade política de dominar a língua portuguesa para proteger e divulgar suas causas e identidades em espaços nacionais ou até mesmo globais. Segundo Maher (2012, p.119), *a construção da identidade indígena, embora seja essencialmente da ordem do discurso, não é feita no domínio exclusivo das línguas indígenas. Espero ter demonstrado que os professores observados se utilizam também da língua portuguesa para assinalar indianidade.*

O que se desenha a partir dessas observações é uma conflituosa realidade que pode ser amenizada pela interrelação colaborativa entre as duas línguas nesses espaços em que ambas, por distintas razões, se fazem presentes e necessárias, e em que as identidades mostram-se sujeitas a posicionamentos e deslocamentos. Da mesma forma, quando passam a escrever, surgem embates em relação aos riscos que essa novidade impõe sobre as práticas tradicionais orais de transmissão de saberes, implicadas em todas as dimensões da vida social. A desconfiança na escrita desenvolve, com frequência, nas culturas que não a possuem, segundo Gnerre (1985, p.39), *uma polaridade de atitudes: ou a rejeição total, ou uma aceitação total e acrítica do que está escrito e, ainda mais, impresso.*

No caso das escritas literárias indígenas no Brasil, estas já nascem políticas, como explica Maria Inês de Almeida (2005), dispostas a romper a imagem de povo único nas ficções iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade ou nas ficções positivistas de ordem e progresso.

O que se deu historicamente, pela obliteração da voz que só o gesto escritural indígena poderia ter impedido, é que a matéria literária das diversas tribos brasileiras – suas realidades, suas ficções, seus ritmos poéticos – foi sistematicamente impedida de configurar literaturas. Os cantos, as histórias de hoje e de antigamente, as falas rituais, as formas que servem para a ligação entre o visível e o invisível, as fórmulas para dizer o indizível: tudo o que poderia se transformar em literatura indígena, desde que fosse escrito em língua indígena, pelos próprios índios, foi expropriado por discursos outros. [...] Ter uma língua documentada não é ter um corpo morto, mas uma história, um discurso, uma poética. A primeira palavra coletiva desta poética acaba de ser pronunciada. [...] Mas esse instrumento, há muito descoberto pelos indígenas (desde o Descobrimento do Brasil, pelo menos), permaneceria letra morta se continuasse a não ser pensado por suas comunidades, no processo de se desgarrarem de seus traumas e nascerem por suas próprias consciências (Almeida & Queiroz, 2004, p. 208-209: p. 211).

Até pouco tempo atrás, a quase totalidade das fontes escritas ou pictóricas sobre as culturas e os povos originários era de autoria não indígena, pois, como explica Martin Lienhard (2003), os primeiros atos dos conquistadores na América Latina consistiram na destruição dos arquivos orais e dos antigos sistemas de notação gráfica ou plástica, impulsionada pelo fe-

tichismo da escritura alfabética dos europeus e favorecida pelo temor dos autóctones em relação aos papéis que falavam (no caso, a leitura em voz alta dos escritos do poder, sobretudo dos *requerimentos* que os despojavam de suas terras ou os submetiam judicialmente). Também as estruturas cosmológico-religiosas dos vencidos seriam subjugadas *pela conquista espiritual* e pela *extirpação de idolatrias* com a aquisição dos códigos rituais e discursivos cristãos, como nos indica Lienhard (2003, p.159).

Pelo que expusemos até aqui, subentende-se que essa violência sobre o patrimônio linguístico e simbólico contribuiu para o extermínio ou para o enfraquecimento de povos e línguas originários e para a fixação de visões estereotipadas a seu respeito. Entretanto, felizmente, houve resistências e foram encontrados caminhos de tradução e contaminações que permitiram a essas culturas e a suas cosmovisões se reinventarem no hibridismo entre os códigos pré-hispânicos e as culturas oficiais no que Lienhard (2003, p.143) chama de *literaturas escritas alternativas*.

Dos dragões e das casas tomadas a uma história do pré-brasil

A configuração do indígena na sociedade brasileira pode ser compreendida a partir de mecanismos de controle que Michel Foucault chama de “regimes de verdade”, estabelecidos pelas instituições, pelos estados e também pelos discursos.

A verdade não existe fora do poder ou sem poder. [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade:

isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (Foucault, 1979, p.12).

Como foi exposto anteriormente, na sociedade brasileira tem sido vigente um regime de verdade fundado na valoração dos pressupostos da civilização ocidental e do progresso desenvolvimentista, que sistematicamente desqualificam, quando não eliminam, a figura e os modos de vida dos povos originários. Considerando que não existe uma vinculação direta entre o sujeito e as coisas, mas uma representação via linguagem, esse poder se revela mais incisivamente no controle dos discursos, entre eles a literatura, capaz tanto de encobrimentos como de revelações na construção das “verdades”. A fim de ilustrar uma das peculiares maneiras que o discurso literário moderno encontrou para problematizar a dita realidade, tomemos o caso do fantástico, que corresponde a *um fato inteiramente oposto às leis do real e às convenções do normal* (Paes, 1985, p.185) e que, justamente por ocorrer no cotidiano, afeta o senso do real.

O conto “Os Dragões”, do escritor mineiro Murilo Rubião (1990), que teve sua obra publicada em grande parte durante a ditadura militar no Brasil, filia-se à vertente do fantástico. No referido conto, destaca-se a perturbação no cotidiano de uma pequena cidade com a chegada repentina de dragões. Apenas as crianças os aceitaram sem restrições. Os demais pas-

saram a querer adaptá-los a sua imagem e semelhança com catequese e alfabetização. Após todo esse processo, a maioria dos visitantes dragões adoeceu e veio a falecer; sobreviveram apenas dois que, nas palavras do narrador - um professor que ficara responsável por sua formação - eram infelizmente os mais corrompidos (Rubião, 1990, p.38) e passaram a se dedicar aos vícios da bebida e da ladroagem, obviamente adquiridos pelo contato com os humanos. O personagem-narrador se ressentido do fracasso na tarefa de educá-los. O mais velho, Odorico, se torna amante de uma mulher casada e acaba morto por um tiro. O mais novo, João, passa a viver com a sua família e é adorado pelas crianças até o dia em que vomita fogo pela boca. Com isso cresce sua fama, mas, aparentemente entediado com o assédio e desejoso de maiores glórias, acaba por fugir após a passagem de um circo.

No dizer de José Paulo Paes (1985, p.192), o fantástico propicia ao leitor *um meio de escape a uma realidade cada vez mais codificada e limitada*, ou seja, provoca um jogo com a verdade ao revelar de qual mundo o leitor precisa escapar. No caso do conto, é notória a defesa da imaginação e da diferença para escapar do ambiente repressivo do cenário político brasileiro. A violência da sociedade não tolera a diferença dos dragões e força-os a adaptarem-se, inclusive com a incorporação de valores condenáveis. Ao final, com a manifestação da natureza intrínseca ao dragão ao expelir fogo pela boca, as tentativas de domesticação da sua identidade se mostram infrutíferas. Por analogia, podemos dizer que os povos originários são como os dragões do conto: se não se adaptam à civilização, estão condenados ao desaparecimento; se chegam a adaptar-se, são acusados de mimetizar os males da civilização a que supostamente aderiram e igualmente estão destinados a fracassar, ou seja, presos por ter cão, presos por não ter cão.

Um segundo exemplo literário traz a fantástica situação experimentada pelo casal de irmãos protagonistas do conto “A casa tomada”. Subjaz ao texto do argentino Julio Cortázar, escrito em meados dos anos 50, a

arbitrariedade do poder do conservadorismo social. Descritos como pacatos, os irmãos, ambos solteiros, vivem em abastada casa na cidade com as rendas obtidas de propriedades no campo. Sua rotina absolutamente previsível consiste, para o irmão, na leitura de revistas e de literatura francesa (modelares para sua visão provinciana) e, para a irmã, em tricotar roupas de pouca utilidade.

Tal equilíbrio começa a ser rompido com o aparecimento de ruídos que tomam inicialmente uma parte da casa, ao que os protagonistas reagem com temor, mas também com resignação, uma vez que se limitam a habitar no que sobrara da casa sem qualquer questionamento. Tempo depois, ouvem os ruídos se aproximando da peça em que estavam e saem correndo da casa, mais uma vez sem encarar o invasor e tampouco reagir ao saque: *Antes de nos afastar tive pena, fechei bem a porta da entrada e joguei a chave no bueiro. Não fosse algum pobre-diabo resolver roubar e entrar na casa, a essa hora e com a casa tomada* (Cortázar, 1977, p.13).

Os seres que invadem a propriedade não possuem voz ou corpo, ao contrário, reduzidos a barulhos, remetem a um caráter sobrenatural. O leitor é inserido nessa situação inusitada sem que qualquer explicação racional seja oferecida: o fato impõe-se aos personagens, como se estivesse, de alguma maneira, previsto na ordem natural dos eventos e isso é que, seguindo a definição mais conhecida de Tzvetan Todorov (1970) sobre o fantástico, provoca uma hesitação entre uma explicação natural e uma explicação sobrenatural dos acontecimentos. O que importa pensar é, tomando a conceituação de Paes (1985) anteriormente referida, com que verdade o leitor argentino e mesmo não argentino precisa se defrontar (quem sabe a covardia e a mediocridade da vida dos dois irmãos portenhos, essas bastante reais).

Num terceiro exemplo, destacamos a recente e inovadora literatura indígena através de um romance de Daniel Munduruku que finalmente, no

Brasil, oferece uma interpretação sobre a sua “casa tomada”, ou que, nos termos já referidos de Maria Inês de Almeida, nasce “a partir de sua própria consciência”. O que seria tratado numa crítica literária ligeira por fantástico, por revelar sombras da realidade sob a aparente ruptura da normalidade, é conduzido, numa perspectiva conectada à diferença do pensamento ameríndio, pelo viés do mito na escrita de Munduruku.

Com *O Karaíba uma história do pré-brasil*, o autor se propõe a construir sua versão sobre episódios que antecederam a invasão dos territórios indígenas pelos portugueses no século XVI. Sob o pano de fundo de disputas e guerras entre povos distintos (Tupinambá e Tupiniquim), destacam-se as repetidas aparições de um líder espiritual, o Karaíba, possuidor de poderes sobrenaturais e de capacidade visionária. Ele antecipa a chegada dos europeus através da enunciação de profecias catastróficas, identificadas pela linguagem sagrada de suas performances em meio a perturbações nos elementos naturais: *Não sobrarão vestígios de nossa passagem sobre esta terra onde nossos pais viveram. Os monstros virão e destruirão nossa memória e nossos caminhos. Tudo será revirado: as águas, a terra, os animais, as plantas, os lugares sagrados. Tudo* (Munduruku, 2010, p.2).

Nesse contexto, o mito constitui um elemento explicativo da ordem social e, como tal, verdadeiro. Em face do esvaziamento que os gregos operaram sobre o valor religioso e metafísico dos mitos, assim como sobre seu princípio de realidade, Adolfo Colombres (2005, p.37) argumenta que o mito não é desprezo à razão ou ao pensamento científico, menos ainda um irracionalismo, mas *uma forma de consciência* mais ligada às pulsões da vida que apreende a realidade não pela análise, e sim pela via do simbólico. Poesia e profecia constituem verdades que regem o presente e o futuro dos povos. Portanto, para os leitores/ouvintes indígenas de Munduruku, não existiria a hesitação descrita por Todorov; impõe-se uma ordem em que a verdade do mundo é iluminada pelos signos poéticos do mito, que, por sua

vez, não se encontra separada da realidade, ao contrário, asseguram a manutenção do *ethos* social. Nos termos do personagem Perna Solta,

Nossa tradição, pequena Maraí, sempre foi movida pela fé nos sinais que esses sábios nos trouxeram. Por muito tempo eles nos deram demonstrações de que sabem dominar a leitura do tempo. Não cabe a nós ficar questionando essa sabedoria milenar. Afinal, para nós, eles são Maíra, espécie de amigos íntimos do Criador e que nos falam as palavras sagradas vindas Dele (Munduruku, 2010, p.3).

Se entre os “regimes de verdade” abordados por Foucault está a opção ocidental pelo discurso da razão que deslegitimou o discurso dos mitos por constituírem mentiras ou ilusões de mentalidades “primitivas”, Munduruku resiste a esse processo de “colonização cultural” (Colombres, 2005, p.39) do imaginário ao reafirmar seu mundo simbólico e com isso garantir sua coerência. Ainda que isso se revele insuficiente para abalar as bases do sistema de desigualdade herdado do colonialismo, suscita o fortalecimento de processos de negociação de identidades e de diálogos interculturais que apostam num devir mais promissor para as plurais sociedades latinoamericanas.

De como a polenta se revelou indígena

Recentemente o professor Kaingang Bruno Ferreira, num evento de formação de professores, contou a “verdadeira” história da polenta gaúcha a partir dos conhecimentos milenares de seu povo, contribuindo com mais um capítulo na narração de outra história para as raízes brasileiras.

Saberes e fazeres indígenas: a temática indígena além dos muros escolares



Vendo isso, lembro das histórias que meu pai me contava quando íamos colher pinhão, falava de como o pinhão é conservado pelos kaingang para que sirva de alimento durante o ano todo. Para minha surpresa quando cheguei para dar uma palestra num auditório em Gramado, esse tinha o nome de Araucária, nesse momento andei pelo saguão, pensando por que esse nome? Por certo sabia eu que, onde existe a Araucária, é território indígena Kaingang. Então, logo me senti mais tranquilo por estar nesse território. Mas também pensei no pinheirinho do Natal (tradição europeia), nos dias de chuva e frio, quando fazíamos fogo com nós de pinho.

Os indígenas foram os primeiros a usar a Araucária. Diz a arqueologia que o Rio Grande do Sul foi povoado, aproximadamente 10 mil anos antes de Cristo, por diversos povos indígenas que viviam da caça, da coleta de frutos e mais tarde de pequenas roças (lavouras). Nessas roças cultivavam mandioca, milho e outras plantas domesticadas. O uso do pinheiro mudou com a chegada dos imigrantes italianos, que se estabeleceram na área dos pinheirais, territórios Kaingang. No início os indígenas se deliciavam comendo o pinhão e alimentavam seus porcos com ele. Mas logo começou a destruição. O pinheiro passou a ser muito valorizado para exportação e, então, os pinheirais entraram em rápida extinção.

Por sua vez, o milho foi uma planta domesticada há muito tempo pelos indígenas e muito importante em sua na dieta alimentar. Entre os modos de preparar o milho está o que chamamos de polenta de milho. A farinha era

preparada no pilão e, depois, cozida para comer com carne de caça. Hoje é consumida com carne de porco.

Essa polenta preparada pelos indígenas é diferente daquela consumida pelos italianos no século XIX no Brasil, que tem sua origem no Império Romano, quando o principal alimento dos militares era uma massa feita a partir do farro, grão similar aos do milho e do trigo, que depois de esmagado e cozido, originava um angu que dava substâncias às refeições e que podia ser melhorado com algum tipo de carne e de peixe. Quando chegaram ao Brasil, em especial ao sul, os italianos adaptaram o angu à polenta de farinha de milho. Conseqüentemente, passamos a dizer que, além da polenta de milho ser indígena, temos ainda o churrasco, o chimarrão, e tantas outras contribuições à cultura gaúcha e nacional que constituem legados dos povos autóctones. Importante destacar que tudo isso constitui a formação cultural do país e do estado. Afinal, o que seria de nós sem o outro?

Considerações finais

Muitos anos se passaram até que o “angu” romano, um cozido de cereais, de quireras de farro mais duro que o trigo, que alimentou os exércitos dos imperadores, fosse mesclado com o milho americano e desse origem à “polenta”, cuja base conhecida é, hoje, farinha de milho, água e sal. O mingau romano, na Itália, foi chamado de *pultem* (latim) e, mais tarde, apelidado de *pulenda* ou *poenta*, no dialeto Vêneto, originário do Norte da Itália, onde o consumo se popularizou e o preparo do angu se sofisticou. As carnes de caça, verduras e queijos da região serviram de acompanhamento para esta “polenta”.

Esta comida “mole”, que sustentou os povos das penínsulas itálica e balcânica, tem versão “aparentada” com o “angu” à brasileira, com forte sotaque africano. Originário da tradição mineira, feito de fubá mimoso e de farinha miudinha, misturou-se às práticas culinárias indígenas, dando origem ao que hoje conhecemos como “polenta”. Fato é que, após a chegada

do milho americano na Europa no século XVI, este alimento de característico tom amarelado passou a ser cultivado e se incorporou às práticas sociais dos italianos, mesclando-se à receita do “angu romano”, dando origem à polenta, esta comida conhecida hoje como “tipicamente italiana”. (Essas informações sobre a origem da polenta procedem de várias fontes disponíveis em sites e blogs encontrados no meio digital.)

A polenta indígena foi incorporada na culinária dos imigrantes italianos e, por consequência, hoje a identificamos como que ligada às suas práticas sociais. Este fato revela um profundo processo de aculturação de povos que conviveram em territórios, cujas fronteiras culturais sempre foram muito tênues. Os territórios culturais indígenas, africanos e europeus se misturaram, permitindo a apropriação e a ressignificação das práticas sociais dos povos “vencidos”, no caso os indígenas, pelos ditos povos “vencedores, no caso os europeus.

Este encontro de culturas tão diversas não ocorreu de maneira unidirecional, mas teve consequências profundas na sociedade americana, em especial, a brasileira. Os indígenas mudaram as práticas sociais e culturais dos imigrantes europeus que vieram para o Brasil, enriquecendo sua culinária e, ao mesmo tempo, o imaginário e a representação a respeito de si mesmos. Forjou-se, desta forma, uma sociedade multiétnica e intercultural de características identitárias muito específicas e que se diferencia do restante das sociedades americanas.

Referências

ALMEIDA, Maria Inês de & QUEIROZ, Sônia. **Na Captura da Voz**: as Edições da Narrativa Oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica: FALE/UFMG, 2005.

ARAÚJO, Ana Valéria et al. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o Direito à Diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BESSA FREIRE, José Ribamar. Cinco Idéias Equivocadas sobre Índios. In: TAQUI PRA TI. [Acervo de produção acadêmica]. 2009. Disponível em <http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/>

Cinco ideias equivocadas sobre índios palestraCENESCH.pdf Acesso em: 17 jun. 2014.

COLOMBRES, Adolfo. **Teoria Transcultural del Arte**: hacia um Pensamiento Visual Independiente. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2005.

CORTÁZAR, Julio. **Bestiário**. São Paulo: Edibolso, 1977.

CRESTANI, Leandro de Araújo, & STADUTO, Jefferson Andronio Ramundo. O atraso tecnológico no setor agropecuário brasileiro: lei de Terras de 1850 em perspectiva. **Revista Eletrônica História em Reflexão**: v. 6, n. 12, p.1-14, jul/dez. 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.ufgd.edu.br> Acesso em: 15 jul. 2014.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GNERRE, Maurice. **Linguagem, Escrita e Poder**. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

LIENHARD, Martin. **La Voz y su Huella**. Mexico: Ediciones Casa Juan Pablos, Tuxtla Gutierrez: UNICACH, 2003.

MAHER, Terezinha Machado. “Índio” para Estrangeiro Ver: Panetnicidade em Contexto Multicultural Indígena. **Revista Língua & Literatura**. v.14, n. 23, p.97-122, dez. 2012.

_____. De Língua Vilã, à Língua Emprestada, à Língua Aliada: Representações acerca da Língua Portuguesa em Discursos sobre Políticas e Linguísticas no Acre Indígena. In: CONGRESSO LUSO AFRO- BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (CONLAB), 11, 2011, SALVADOR. *Anais...* Salvador: UFBA, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. **O Karaíba**: uma História do Pré-Brasil. São Paulo: Manole, 2010.

PAES, José Paulo. As Dimensões do Fantástico. In: _____. **Gregos e Baianos**. São Paulo: Brasileira, 1985.

RUBIÃO, Murilo. **O Homem do Boné Cinzento & Outras Histórias**. São Paulo: Ática, 1990.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Perspectiva: 1970.