

O PRINCÍPIO EM AUSÊNCIA: O LUGAR PRÉ-LIMINAR DO ÍNDIO NA CULTURA BRASILEIRA

*Ettore Finazzi-Agrò**

RESUMO

Através da análise de algumas representações do índio ao longo da história cultural brasileira, o estudo pretende investigar a função de *limes* desempenhada pela figura do indígena. De fato, não tendo aparentemente nenhum daqueles *hábitos* que se tornam visíveis no *habitar*, furtando-se, assim, à posse também imaginária, por parte dos colonizadores, o selvagem acaba por ser localizado apenas numa Falta. Os índios, nesse sentido, estando ou consistindo apenas num espaço indistinto, movendo-se sempre “entre os lugares” sem habitar nenhum deles, acabam por se propor, eles mesmos, como um Limiar, ou seja, carregam, na sua corporalidade e evidência, a própria noção de Margem.

Neste ano de celebração e de busca incessante de um sentido – de um sentido, em retrospecto, decisivo e iluminante – a ser, primeiro, decifrado nas dobras de uma história nebulosa e a ser, depois, perseguido até o presente e projetado sobre o futuro, acho que é obrigatório “glorificar”, na sua ausência substancial, aquilo que se encontra verdadeiramente na origem, o fundamento que vai a fundo e some porque existe alguma coisa como uma História. Esse “evento” preliminar não pode evidentemente ser identificado num ato de descoberta, num achamento talvez casual – que, na melhor das hipóteses, é um acidente ou um incidente, um fato que *ad-vem*, que se sobrepõe àquilo que já tinha “vindo desde sempre” –, mas deve, justamente, ser encontrado na evidência de um *antes* que a descoberta e a história que dela decorre têm, ao mesmo tempo, negado e mitificado, sacrificado e (con)sagrado.

* Universidade de Roma “La Sapienza”.

Para *explicar* a profundidade do presente brasileiro teremos, enfim, que nos apoiar naquilo que está *implicado* nessa antigüidade do moderno; teremos, então, que nos mover daquele horizonte que fica atrás e antes da colonização e que a colonização tentou esconder. Essa fronteira, ancestral e recalçada, que se encontra na origem da história brasileira e que circunscreve a sua atualidade como um enigma sem resposta, não pode ser senão o índio, na sua objetividade e no seu irrealismo: *dobrada* cortando pelo meio o espaço e o tempo nacionais e que só pode ser *explicada* (isto é, *desdobrada*) dentro de uma espécie de foucaultiana “arqueologia do silêncio”.

Para começar, de fato, daquele começo acidental que foi a descoberta, é necessário considerar como, ao chegar no Novo Mundo, os Portugueses não fizeram nada mais do que sobrepor, sobre aquela dimensão desmedida e aparentemente sem limites, as formas e o sentido que a cultura européia – atormentada, por sua vez, pelas fronteiras e fundamentada na “medida” – tinha elaborado durante séculos.¹ Eles, em suma, para se orientar naquele *alhures* imprevisto e sem termos, tiveram fatalmente que pôr marcos, delimitando, em primeiro lugar, o *próprio* do *impróprio* e adotando, para isso, aquela perspectiva tradicional que os obrigava a ver no indígena o ser informe e irracional, avesso e distante de toda norma cultural, habitante de um mundo selvagem e indeterminado de que falavam, por exemplo, os romances de cavalaria ou os *libri monstrorum*. Isso, porém, não impediu os colonizadores de perceber o estranho fascínio promanando dessa dimensão primordial, ou seja, de sentir o encanto misterioso provindo daquilo que eles definiam “sertão” e que continuaram, todavia, definindo, durante séculos e de modo contraditório, também como *deserto* ou *mato*. Aos olhos do aventureiro e do bandeirante era esse o espaço, definido na sua indefinição, do enriquecimento e da busca; aos olhos dos homens de religião, ele se apresentava como o lugar fora de qualquer lugar em que se podia dar o encontro decisivo com o Absoluto.

Nessa perspectiva, as primeiras crônicas ou relações nos oferecem uma visão duvidosa, ambígua, do Brasil e dos seus habitantes indígenas. Por exemplo, nas cartas dos jesuítas não é difícil entrever uma incapacidade quase completa em encontrar uma “medida” coerente, em dar um sentido unitário à experiência que eles estão vivendo. Um estado de incerteza, de fato, uma inextricável ambivalência que os Servos de Jesus tentaram freqüentemente resolver adotando uma forte antinomia espacial entre o *interiore* e o *exterior*, na qual deveria refletir-se a separação entre o Bem e o Mal: ou seja, tudo aquilo que estava dentro ou muito perto dos aldeamentos era ilu-

¹ Veja-se, a respeito, a fundamental e iluminante análise de Paul Zumthor, desenvolvida no seu livro *La mesure du monde* (1993). Relativamente ao Brasil – e na esteira, justamente, das conclusões do pesquisador suíço a propósito do “descompasso mensural” afligindo a cultura européia na passagem entre a Idade Média e a Época moderna –, pode-se também consultar o meu: “O mundo sem medida. O sentido do espaço nos primeiros documentos sobre o Brasil”. In: *Literatura brasileira em questão*, org. por A. Saraiva, 2000, p. 151-158.

minado pela luz da religião e do sagrado; tudo aquilo que estava fora ou longe dessas ilhas de civilização e de fé se perdia, por contra, no espaço sem fim e sem confins do erro e do error, era engolido pelo abismo diabólico do sertão ou se extraviava no labirinto do deserto-floresta.

Esse maniqueísmo topológico, porém, não resistia à prova dos fatos, tanto pela ambigüidade implícita nas figuras espaciais (o Deserto e a Floresta, com efeito, eram, por sua vez, dimensões ambivalentes; eram, ambos, lugares em que conviviam desde sempre Deus e o seu Antagonista (Cf. Goff, 1988, p. 25-44), quanto, sobretudo, pela dificuldade em manter distintos o *interior* e o *exterior*, continuamente atravessados e sempre confundidos pelos selvagens que eram, ao mesmo tempo, habitantes do mato e habitantes precários das Aldeias. São eles, de fato, pelo seu nomadismo, pela sua diabólica impermanência muitas vezes execrada pelos Padres da Companhia, os que misturam os dados do Imaginário europeu; são eles que desconhecem e torvam sem o saber as “medidas” impostas pela Ideologia colonialista; são eles que sobrepõem, até os confundirem, os lugares estabelecidos do Bem e do Mal.²

Os selvagens, nesse sentido, parecem não ter nenhum daqueles *hábitos* que se tornam visíveis no *habitar*, furtando-se, assim, à apreensão, à posse também imaginária, por parte dos colonizadores: não (de)morando, não se identificando num lugar duradouro, eles acabam por ser localizados apenas numa Falta. No seu caráter impermanente e indefinível, em suma, os índios põem em xeque qualquer hipótese dialética fundada sobre eles, já que se a dialética prevê uma antítese, eles, justamente, põem em discussão qualquer antítese, não se dando conta dos limites entre as coisas, não tendo noção nenhuma daqueles limiares, latentes porém intransponíveis, que atormentam a lógica e o sentido europeus. Por isso, os indígenas, estando ou consistindo apenas num espaço indistinto, movendo-se sempre “entre os lugares” sem habitar nenhum deles, acabam por se propor, eles mesmos, como um Limiar, ou seja, carregam, na sua corporalidade e evidência, a própria noção de Margem.

De resto, continuando a destrinçar os fios da História, é bastante fácil verificar como, diante de uma dimensão plural em que a Alteridade mostrava o seu caráter mais vago, flutuante, incompreensível (isto é, não disponível a uma “preensão com” outras noções), o homem do Velho Mundo ficou por séculos incapaz de dar uma imagem unívoca do autóctone, valendo-se, por contra, de figuras ambivalentes

² Como exemplo – escolhido quase ao acaso – pode-se ler esse trecho duma carta de José de Anchieta ao Padre Diego Laynes: “Después de estar en Piratininga algunos días, nos mandó el Padre [Nóbrega] visitar las poblaciones de los Indios nuestros antiguos discípulos, los cuales como quiera que a mucho tiempo que aprienden las costumbres del demonio están ya tan aficionadas a este ruín maestro que muy poco quieren aprender de nosotros. Porque, aunque al principio, quando estavan todos juntos, algún fructo se hazía en ellos [...], después que se disparjieron por diversas partes [...] ni se les puede acudir con doctrina, ni (lo que es peor) ellos la quieren” (carta de 30 de julho de 1561. In: Leite, 1954, v. III, p. 370).

que, sendo justamente duplas, deixavam espaço, no seu interior, para o hibridismo, para o neutro, para a mistura inextricável e nebulosa de noções antitéticas. Não pertencendo a nenhum lugar estável, não se colocando num tempo definido (pense-se apenas no lugar comum da sua “preguiça”, que nada mais é senão o fruto da incapacidade européia de entender a cronologia indígena, o seu uso do tempo que é visto apenas como abuso e desperdício) – sendo, então, atópico e inclassificável, o selvagem acaba por habitar, no imaginário europeu, uma dimensão contraditória, que é, ao mesmo tempo, *alhures* e *nehures*, que é *aqui* e *em toda parte*, borrando as medidas, pondo em crise as noções européias de proximidade e de distância, visto que ele é presente na sua evidência e ausente na sua obstinada indefinição.

É por isso talvez que, nos primeiros tempos, os verdadeiros inimigos foram identificados naqueles colonos que tinham ultrapassado os limites estabelecidos, adiantando-se nos territórios medonhos do *Além*. O caso exemplar – e muito conhecido, aliás – é o de João Ramalho, chegado ao Brasil antes de 1514 e nomeado, anos depois, *Capitão-mor* de Santo André da Borda do Campo. Nesta condição o encontramos, a partir de 1553, nas cartas de José de Anchieta que o indica como antagonista principal dos jesuítas, instalados na aldeia de Piratininga (próxima de Santo André), culpado, entre outras coisas, pelo fato de conviver *more uxorio* com mulheres indígenas e de ter gerado uma ampla estirpe de mamelucos, muitas vezes casados entre eles e acusados de manter os “horrendos” costumes bárbaros (Cf. Serafim Leite, 1954, v. II, p. 97, 178 e *passim*). Ora bem: João Ramalho e os seus descendentes podem ser considerados os emblemas viventes daquela contaminação pela *wilderness* que parece ser um dos medos principais que acompanha, de sul a norte, a colonização européia do continente americano – manifestando-se, sobretudo, na recusa dos casamentos mistos e na obsessiva denúncia do canibalismo.³ Duas maneiras, essas, uma ativa e outra passiva, de ser assimilados pela Alteridade, perdendo todo contato com a civilização e precipitando num abismo, ideal e “intestinal”, que leva ao aniquilamento irreversível de qualquer identidade. E mais uma vez tudo isso tem a ver com os limiares, com a fronteira, frágil porém sagrada, separando os lugares colonizados do espaço indefinido e plural que os rodeia e os ameaça: é altamente significativo, nesse sentido, que o próprio João Ramalho definisse a si mesmo como “fronteiro” do Paraíba (Holanda, 1994, p. 13), identificando-se então com um limite, isto é, “incorporando” a noção de margem. O mestiço de fato, pela sua origem, é aquele que vive aquém e além da fronteira, não estando, na verdade, em nenhum dos dois lugares e habitando, isso sim, a própria separação espacial: ubiqüidade que ele materializa e manifesta no seu corpo em que circulam sangues misturados, o que o torna um pro-

³ Veja-se em particular, quanto ao Imaginário norte-americano na sua relação com a *wilderness*, de Slotkin (1987, p. 125-128 e *passim*).

duto medonho e, ao mesmo tempo, fascinante de uma hibridação entre a natureza humana do europeu e aquela, essencialmente ferina, do índio.

Nessa perspectiva, se o indígena marca, afinal de contas, o limite externo da civilização, o mameluco representa, por sua vez, o limiar não situável interposto entre identidade e alteridade. “Figura”, então, que regula as trocas entre a consciência de si mesmo do sujeito colonizador e a objetividade vaga, ilimitada que se pretende colonizar e que, graças ao mestiço justamente, não se encontra mais no exterior de uma diferença irreduzível, mas mexe-se no interior do inconsciente europeu e, sobretudo, encontra-se no fundo ou na base da incipiente lógica americana. Não por acaso, examinando os mitos de fundação elaborados pelas culturas americanas, encontraremos muitas vezes a mestiçagem como núcleo incontornável da nova identidade, ou seja, encontraremos a repetição daquela hipotética, pacífica e passional, assimilação entre europeu e indígena que motivaria a nacionalidade.

O Brasil, como sabemos, não se furta a essa regra, inaugurando, na segunda metade do séc. XVIII, aquela “tendência genealógica” que “consiste em escolher no passado local os elementos adequados a uma visão que de certo modo é nativista, mas procura se aproximar o mais possível dos ideais e normas européias” (Candido, 1989, p. 173). O exemplo mais conhecido dessa transfiguração épica do mundo indígena é, obviamente, *Caramuru* que, não por acaso, elege herói Diogo Álvares Correia, personagem histórico que, como João Ramalho no sul, se tornara, na Bahia do séc. XVI, o patriarca de uma incontável estirpe de mamelucos, graças ao seu “casamento” com uma mulher índia (Paraguaçu, que se “converte”, em todos os sentidos, em Catarina). Chegada a este ponto da sua improvável história – relida pelos seus habitantes como uma igualmente improvável “genealogia”, também no sentido que Foucault conferiu a esse termo, na esteira do pensamento nietzscheano (Foucault, 1994, p. 136-156) –, a jovem nação americana precisa de “mitificar” as suas origens, traduzindo em positivo aquilo que a ênfase colonizadora e catequética tinha apresentado sob uma luz negativa. E a fronteira dividindo o civilizado do selvagem se torna, deste modo, o *limes*, a encruzilhada ideal e o lugar finalmente habitado, em que se jogam os destinos da nacionalidade.⁴ Depois de Santa Rita Durão, com efeito, toda a literatura indianista do século seguinte (exceto, talvez, um escritor marginal como Sousândrade) não fará nada mais do que isso: repropor sem parar a figura de uma hibridação racial e cultural, fundada – embora de modo assimétrico – na contaminação física e, ao mesmo tempo, ética e espiritual entre identidade européia e alteridade indígena.

O olhar exótico que a Europa lança sobre o universo americano combina,

⁴ Uma reflexão, recente e importantíssima, sobre as noções de *limes* e de *limen* é aquela que se encontra no livro de Trias (1999).

nesse sentido, com a aceitação ambígua, por parte da América, de uma alteridade que remotiva e ressemantiza o exotismo, num espelhamento mútuo que oculta, também, os erros e os horrores da colonização. Basta considerar a encenação e o andamento narrativo de uma das mais famosas “obras de fundação” da identidade brasileira – *O Guarani*, de José de Alencar – para se dar conta de como a ativação dessa estratégia da diferença (o castelo-forte português erguendo-se sobre a pitoresca excentricidade da selva brasileira; a jovem europeia amada, em silêncio e sem esperança, pelo herói indígena), se por um lado leva a uma improvável junção dos opostos, pelo outro não consegue ocultar os custos que esta hibridação necessariamente comporta (o massacre dos “maus selvagens” e de todos os “estrangeiros”, a destruição da fortaleza e a morte dos seus defensores). O encontro entre (bom) europeu e (bom) índio só se pode dar, em suma, dentro daquela que, na esteira de Alfredo Bosi, eu definiria uma “mitologia sacrificial” (1992, p. 176-93): ou seja, à custa de uma penosa eliminação do passado, numa espécie de palimpsesto histórico no qual se inscreve uma nova forma de presente, renunciando, por sua vez, um futuro duvidoso e aberto. E é o espaço-tempo exótico, de fato, o *aqui* fundado no *alhures*, o “ainda não” espalhado no “não-mais” – é, enfim, aquele estranho cronótopo se suspendendo entre desejo e recusa que encontramos em quase todos os mitos de fundação das várias identidades americanas: entre as instâncias que Peri e Ceci identificam, aquilo que pode faiscar é uma figura terceira e auroral que não se pode identificar com nenhuma das duas, sendo, porém, o produto de ambas.

O Romantismo, com as suas pulsões nacionalistas, com a sua procura incessante de uma Pátria, tenta estabelecer, em outros termos, um Início hipotético a partir de um Fim conhecido: se o Brasil, como é evidente, é o produto de uma contaminação entre culturas, entre etnias, entre histórias e cronologias diferentes, é então obrigatório montar uma “cena primária” em que um presente bastardo encontra os seus pais e a sua pátria, a sua identidade e a sua nobreza – encontra, afinal, a sua justificação, na cumplicidade inventada, no cruzamento ideal entre dois passados heróicos. A mistificação está, justamente, no fato de apresentar um processo (*genealógico*) como um fato (*histórico*); está, mais ainda, no desenterro do falecido, embelezado a fim de representar uma (id)entidade ainda viva e agente, disfarçando a sua Falta, ou melhor, o seu ser apenas o fetiche de uma nacionalidade ainda por fazer e nunca perfeita. E de fato, quando o índio real se mostra na sua escandalosa e, ao mesmo tempo, grotesca evidência, ele é logo e como sempre (como já tinha acontecido com os Jesuítas) reconhecido apenas na sua incontornável anomia, no seu caráter atópico em relação ao espaço nacional. Só para dar um exemplo, o Visconde de Rio Branco, relatando a visita de alguns indígenas à corte imperial, no início de 1856, assim se expressa:

Estes indígenas, cuja nação se ignora, não têm idéia alguma de nacionalidade, e são completamente alheios aos ódios que reinam entre os rio-grandenses e orientais; mas o sentimento de lealdade e gratidão parece dominá-los, e bem dirigidos poderão servir-nos de ótimos auxiliares, se der-se o caso de uma guerra com o gaúcho de Buenos Aires. (Apud Antelo, 1998, p. 59)⁵

Então, o autóctone exaltado por Gonçalves de Magalhães, Alencar e Gonçalves Dias como pólo imprescindível da nacionalidade e da identidade, na ótica estatal e de poder de José da Silva Paranhos é visto como estranho a qualquer lógica nacional, sendo, porém, contraditoriamente designado como improvável instrumento de reafirmação do Poder e do Estado, na santidade das suas fronteiras.

Talvez, para entender melhor o estatuto e a função do índio na construção da identidade brasileira, teremos que combinar as duas perspectivas que acabo de delinear: aquela mistificadora e mitificante do indianismo romântico e aquela realista e marginalizante do discurso “imperial”. O indígena, em ambos os casos, parece destinado a se fechar na sua condição liminar: ele é quem, habitando a fronteira, nega e reafirma o valor convencional da fronteira; ele é quem, estando às raízes do presente, fica porém fora da história, pai de um tempo e de uma pátria que o renegam. O índio, enfim, continua sendo uma figura, ao mesmo tempo tangível e ilocável, que pode *ser* apenas no seu *não-ser*, atuando no interior de uma lógica extrema: ele é, em outros termos, o limiar que dá acesso à identidade e ao sentido, ficando todavia excluído de toda identidade, destituído de qualquer sentido próprio.

Só no âmbito da cultura do séc. XX essa concepção vai ser relida e corrigida de modo decisivo, virando pelo avesso a perspectiva conciliatória e eufórica própria do indianismo romântico. Não é que a cultura moderna e modernista denegue a função de cerne, de eixo oculto da identidade brasileira desempenhada pela cultura autóctone, mas, recuperando a assimetria entre colonizador e colonizado, volve-a em favor do segundo. Onde a dedicação de Peri para Ceci, o seu bom heroísmo em prol dos “patrões” tinha permitido ao índio integrar-se, ser admitido, por assim dizer, de corpo e alma no universo dos brancos, a teoria e arte modernistas vão colocar o autóctone na posição de quem, a partir da sua condição radical e liminar, assimila o Outro europeu, comendo o seu corpo e corrompendo a sua alma. A *Antropofagia* de Oswald é, justamente, a indicação de uma identidade pré-liminar que, graças a um processo contínuo de assimilação da identidade europeia, reivindica a sua prioridade excepcional (e excetuada).

Sobre esta fronteira primeira e última, habitada pela cultura canibal, também o curso do tempo parece se suspender e se amarrotar, originando um paradoxal

⁵ A este livro fundamental remeto também para uma análise mais profunda do *instinto de nacionalidade* no contexto pós-colonial latinoamericano.

“futuro do passado” em que próprio e alheio se confundem numa dimensão fundamentalmente corpórea e fatalmente intestinal:

*Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.
Catiti Catiti
Imara Notiá
Notiá Imara
Ipeju. (Andrade, 1983, p. 356)*

Operação, no fundo, ainda mistificante, essa de Oswald, que avista, nos significantes autóctones, significados europeus, disfarçando o índio de improvável precursor do comunismo e do surrealismo, sem dizer nada, todavia, da total ausência de significado, da pura ecolalia em que são relegadas a sua língua e a sua cultura.

De fato, aquilo que pode ser dito do progressivo desaparecimento do mundo indígena pode, talvez, ser apenas o caráter indizível de uma experiência que, historicamente, não tem voz ou que, melhor dizendo, só pode ser e-vocada sem que dela fique nada, senão, justamente, o seu eco imperfeito, o “sabor” vago de um “saber” silenciado há muitos séculos. Ficando no âmbito do modernismo paulista, é justamente esse o recado que nos confia o Epílogo de **Macunaíma**:

*Não havia mais ninguém lá. Aqueles lugares, aqueles campos furos puxadouros arrastadouros meios-barrancos, aqueles matos misteriosos, tudo era a solidão do deserto... Um silêncio imenso dormia à beira-rio do Uraricoera.
Uma feita um homem foi lá. [...] A mudez era tão imensa que espichava o tamanho dos paus no espaço. (Andrade, 1996, p. 167)*

As páginas finais da obra-prima de Mário nos apresentam, de fato, uma parábola dolorosa e perfeita de como é possível dar testemunho daquilo que não pode ser testemunhado; de como é obrigatório, para quem se sente filho de um passado indizível, re-dizer de algum modo esse passado.

Primeiro o guanumbi, depois o papagaio “auriverde” – símbolo de um Brasil que tem guardado apesar de tudo, na profundidade do seu corpo, a voz já incorpórea do Outro – são, com efeito, esses pássaros os intermediários de uma tradição extinta, de uma memória gloriosa constelando muda o presente da Nação. São eles que, para o homem extraviado no silêncio, contam e cantam numa voz inaudita aquilo que pode ter acontecido na evidência daquilo que de fato aconteceu; são eles que ecoam de modo harmonioso uma história apagada, de que se perdeu o sentido há muito tempo.

*Tudo ele contou pro homem e depois abriu asa rumo de Lisboa. E o homem sou eu, minha gente, e eu fiquei pra vos contar a história. Por isso que vim aqui. Me acocorei em riba destas folhas, catei meus carrapatos, ponteei a violinha e em toque rasgado botei a boca no mundo cantando na fala impura as frases e os casos de Macunaíma, herói de nossa gente.
Têm mais não. (Andrade, 1996, p. 168)*

Nesta passagem sagrada do Silêncio à Voz o que existe é apenas a tentativa de resgatar, na evocação impura do canto, na narração do inenarrável, a memória daquilo que se perdeu para sempre. Mas aqui, nesta sonora, “rapsódica” rememoração de um passado sem testemunhas, aquilo que volta a ser reafirmado é a função – radical e fundadora e, ao mesmo tempo, liminar e fronteiriça – desempenhada pela cultura indígena. Mário, em outros termos, dá um passo decisivo em direção da representação do índio como núcleo oculto da identidade brasileira, não se limitando, como Oswald, a repropor de modo estranhado e alienante a língua indígena, mas indo além da ecolalia, da repetição papagueada da mensagem, para chegar a uma espécie de antropofagia “em segundo grau”: ou seja, a uma incorporação efetiva daquela tradição extinta, reproposta numa “fala impura”, numa forma musical compromissória que pode (só ela pode) nos devolver o “sabor” de um “saber” silenciado, ecoando, todavia, no presente, no tempo caótico da modernidade.

Como se vê, a atualidade da mensagem autóctone, a vitalidade cultural dos povos colonizados, o seu atuar na modernidade ocidental, não são testemunhados através do macabro desenterro de um defunto ou apontando para uma utópica inversão temporal – um passado se tornando futuro e vice-versa –, mas na reafirmação do papel liminar daquela identidade, no seu precário e obstinado colocar-se na margem unindo e dividindo natureza e cultura, matéria e forma, passado e futuro. Uma identidade inter-posta e inter-dita, então, que bem se pode considerar como emblemática de toda a cultura brasileira, sempre baloiçando entre duas fronteiras, entre tempos e espaços heterogêneos, e que se reconhece só nesse habitar teimoso na margem terceira e hipotética correndo no interior das antinomias que marcam a história da Nação: uma Nação, com efeito, que se arrima entre a Europa e a América, entre o antigo e o novo, entre o rural e o urbano, entre o sertão e a costa.

Como nos sugere a estória de Guimarães Rosa a que acabo de aludir (“A terceira margem do rio”), a identidade brasileira consistiria, então, apenas numa deriva de sentido: no ancorar-se precário e incansável sobre uma fronteira identitária que é, sim, o produto de identidades contrapostas mas que é, por outro lado e por paradoxo, aquilo que produz essas identidades antinômicas entre as quais ela se *dispõe*. E a alusão ao grande escritor mineiro nos encaminha, de fato, para a conclusão, visto que ele deixou bem claro, num outro texto seu, que esse *limes* sobre o qual se jogam os destinos tanto da existência quanto da essência nacionais, só pode ser pensado a partir e através do índio, da sua cultura, da sua anterioridade e ulterioridade em relação ao Sentido, da sua atopia e da sua acronia em que se revela o significado integral do que é Espaço e Tempo.

Na estória “Meu tio o Iauaretê”, com efeito, voltamos a encontrar uma figura liminar, um “fronteiro” do cunho de João Ramalho e de Diogo Álvares Correia, colocando-se mais uma vez naquela dobra que atravessa a história brasileira. Nesse

conto, de fato, o protagonista é um mestiço que, pela ubiqüidade da sua origem, vive numa espécie de espaço-tempo global [“Eu – toda a parte” (Rosa, 1994, p. 825)], identificando-se numa pluralidade de nomes que desemboca em ausência (“Agora tenho nome nenhum, não careço” (Ibidem, p. 840), mas com a consciência feroz e penosa de uma propensão montante para a sua matriz natural e “material”, ou seja, com o reconhecimento progressivo do seu parentesco – matriarcal e materno, justamente – com o seu lado ferino e selvagem, ao ponto de se ter transformado de caçador de onças em caçador de homens, feito ele mesmo onça. Aquilo que nos deixa estupefatos e consternados, nessa releitura radical da antropofagia oswaldiana, é que Guimarães Rosa tenta colocar-se, de modo definitivo e perturbante, no lugar do Outro: é ele, Bacuriqueipa, Breó, Beró, Antonio de Eiesus, Macuncozo – é esta a sua deslocante polionímia – é ele, de fato, quem conta, entre mil reticências, a um hóspede – que, pelo contrário fica sem nome e que por fim o mata – a sua metamorfose de homem em onça. A “fala mansa” a que Mário tinha prestado ouvido e que tinha tentado traduzir na sua língua “impura” e rapsódica, é proposta, então, na sua informe sonoridade por parte de Rosa que apaga, deste modo, o limite tranqüilizador entre o *eu* civilizado e o *ele* selvagem, para nos arrastar até as próprias raízes da linguagem, lá onde ela se confunde com o Silêncio.⁶

Pouco importa que na estória rosiana, à diferença daquilo que acontece no Epílogo de *Macunaíma*, estamos à presença – ou melhor, à escuta – de um acontecimento horrído e não de um evento mágico-ritual, já que aquilo que importa é que, em ambos os casos, tenta-se surpreender e dar corpo àquela Voz portentosa, àquela intolerável familiaridade com o *limes* vibrando às origens da língua e da identidade brasileiras e dando a elas lugar e tempo. Colocar-se nessa fronteira primeira e última, (de)morar no espaço impossível, abrindo-se nas fendas da história, nas suas dobras e nos seus silêncios, vai talvez garantir a possibilidade de testemunhar aquilo que não tem testemunho, evocar e habitar o paradoxo de uma identidade que está, ela sim, nas “Raízes do Brasil”: limiar recalcado e im-potente que se dis-põe entre as duas margens do Poder e da Força, e a que só a nossa humana compaixão, a compaixão dos poetas e dos inermes, conseguirá talvez prestar ouvido, no seu maravilhoso e angustiante ressoar às fronteiras do Presente.

⁶ Sobre esse aspecto – isto é, sobre a relação entre o silêncio e a voz na novela rosiana – se pode ver também o meu estudo: “Nada, nosso parente. Uma leitura de “Meu tio o Iauaretê” (1994, p. 129-139).

ABSTRACT

Through the analysis of the representation of the Indian in Brazilian cultural history, the essay aims at investigating the function of *limen* of the figure of the Native. In fact, the “savages” are seen as being located into an Absence, for their not being in any of the *habits*, which are visible into the *inhabiting*, thus also not being subject to an imaginary possession by the colonizers. The Indians, in this sense, just living in an undistinguished space, always moving “between the spaces” without inhabiting any, end up by presenting themselves as a *limen*, i. e., they carry in their physicalness the very notion of Margin.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. In: TELES, G. Mendonça. *Vanguarda européia e Modernismo brasileiro*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma o herói sem nenhum caráter*. Ed. crit. org. por Telê Porto Ancona Lopes (Coleção Arquivos, v. 6) 2. ed. Madrid-Paris-México-Buenos Aires-São Paulo-Rio de Janeiro-Lima: ALLCA XX/Edusp, 1996.
- ANTELO, Raúl. *Algaravia. Discursos de Nação*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CANDIDO, Antonio. Literatura de dois gumes. In: *A educação pela noite & outros ensaios*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1989, p. 163-180.
- FINAZZI-AGRÓ, Ettore. O mundo sem medida. O sentido do espaço nos primeiros documentos sobre o Brasil. In: *Literatura brasileira em questão*. A. Saraiva (Org.). Actas do II Congresso Português de Literatura Brasileira, Porto, 8 a 10 de Maio de 1997. Porto: Faculdade de Letras, 2000, p. 151-58.
- FINAZZI-AGRÓ, Ettore. Nada, nosso parente. Uma leitura de “Meu tio o Iauaretê”. In: *Remate de males* (revista do Depto. de Teoria Literária – IEL-UNICAMP). Vol. 14, 1994. p. 129-139.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l’histoire. In: *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: P.U.F., 1971, p. 145-72 (agora republicado em: M. Foucault. *Dits et Écrits*. v. II (Texto n. 84). Paris: Gallimard, 1994. p. 136-156).
- GOFF, Jacques Le. Il deserto-foresta nell’Occidente medievale. In: *Il meraviglioso e il quotidiano nell’Occidente medievale*. Bari: Laterza, 1988. p. 25-44.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, v. III.
- ROSA, João Guimarães. *Ficção completa*. V. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- SLOTKIN, Richard. *Regeneration through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*. 4. ed. Middletown (Connecticut): Wesleyan Univ. Press, 1987.
- TRÍAS, Eugenio. *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino, 1999.
- ZUMTHOR, Paul. *La mesure du monde*. Paris: Seuil, 1993.