

# Uma nova velha história: *O Karaíba* e a memória ancestral pré-cabralina

## A new old story: *O Karaíba* and the pre-Cabralian ancestral memory

Denise Almeida Silva<sup>1</sup>

*Submetido em 15 de setembro e aprovado em 24 de novembro de 2016.*

**Resumo:** Este ensaio objetiva examinar como, em *O Karaíba*, Daniel Munduruku reclama a memória ancestral pré-cabralina. O ensaio divide-se em duas seções: na primeira examina-se como, a partir dos desenvolvimentos causados por uma hipotética profecia acerca da futura brutalização da terra e dos povos que nela habitavam, o autor desconstrói a imagem do indígena como ser selvagem e atrasado, e inscreve a importância de memória corporificada, forte e profundamente vinculada a um lugar vivenciado e cultuado. Na segunda parte reflete-se como, desfeito o vínculo entre uma cultura e o lugar de que se alimenta, vêm a desaparecer as velhas formas memoriais. Embasam o estudo, sobretudo, reflexões sobre a cultura indígena de autoria de Munduruku (2000) e Eliane Potiguara (2004), bem como estudos sobre a natureza da memória social, especialmente em comunidades fechadas, de Maurice Halbwachs (2003), Joel Candau (2011) e Aleida Assmann (2011); os conceitos desses pesquisadores são modalizados para se adaptarem ao contexto da cultura indígena em estudo. A relação entre lugar, memória e cultura é pensado, ainda, a partir das ressonâncias do verbo latino *colo* segundo expostas por Alfredo Bosi (1992).

**Palavras-chave:** *O Karaíba*. Daniel Munduruku. Memória. Identidade. Lugar.

**Abstract:** This study aims to examine how Daniel Munduruku reclaims pre-Cabralian ancestral memory in his novel *O Karaíba*. The text is divided into two sections: the first one examines how, from the developments caused by a hypothetical prophecy about the future brutalization of the land and of the people who lived there, the author deconstructs the image of the Indian as being wild and ignorant, and inscribes the importance of a strong embodied memory, deeply associated to a sacred place. The second section reflects how, once the links between culture and the place that feeds it are broken, old memorial forms disappear. Underlie the study, especially, reflections on the indigenous culture authored by Munduruku (2000) and Eliane Potiguara (2004), and studies on the nature of social memory, especially in closed communities, conducted by Maurice Halbwachs (2003), Joel Candau (2011) and Aleida Assmann (2011); the concepts of these researchers are relativized to adapt to the context of the indigenous culture under study. The relationship between place, memory and culture is thought, yet, in connection with the suggestions brought by the Latin verb *colo*, as exposed by Alfredo Bosi (1992).

**Keywords:** *O Karaíba*. Daniel Munduruku. Memory. Identity. Place.

Escrito tendo em vista, possivelmente, um público predominantemente jovem, *O Karaíba*, de Daniel Munduruku, apresenta elementos característicos das narrativas dirigidas a essa faixa etária: romance, mistério e aventura. Contudo, mesmo ao leitor menos experiente, salta à vista que se trata de narrativa em que homem e natureza estão indissociavelmente ligados e que seres de nomes estranhos ao ouvido ocidental habitam uma comunidade em que caciques, pajés, sábios e guerreiros ocupam posições de destaque.

Esta comunidade indígena está longe de ser enfocada como um pacífico e inocente paraíso: desde logo aparecem sinais de perturbação, tanto no homem como na natureza, os quais decorrem da inquietação despertada pela profecia do Karaíba – uma calamidade estava para se abater contra a comunidade, que nada poderia fazer contra ela a não ser invocar os deuses e esperar que nascesse um filho que uniria os povos nativos na resistência ao invasor.

Como o leitor logo perceberá, a profecia que assim desinquieta os povos nativos refere-se à invasão dos conquistadores portugueses. A própria natureza parece fora de seu curso: há seca em algumas aldeias, ventos violentos em outras. Tudo e todos se abalam ante a perspectiva de um futuro em que nada restaria sem que fosse revirado e destruído, já que a profecia prevê a extinção da terra em que sua história e memória estão enraizadas, um espaço no qual homem e natureza vivem de tal forma integrados que esta lhe alimenta o corpo e alma. Obviamente, a narrativa de tal momento de tensão é imaginada: Munduruku opta por examinar e reivindicar a identidade, memória e cosmovisão nativa pré-cabralinas a partir dos interstícios entre história/memória e ficção, como ele mesmo sugere em seu Posfácio. Dedico, pois, a próxima seção ao exame de tal “exercício de imaginação” – a expressão é do autor, como se verá a seguir.

### **“Algo muito ruim vai acontecer”: a memória ancestral pré-cabralina em *O Karaíba***

Toda a narrativa de *O Karaíba* desenvolve-se a partir da tensão provocada pela profecia, a qual anuncia, como já assinalado, não apenas a invasão da terra, mas a destruição de uma cultura transgeracionalmente preservada. Conforme o sábio itinerante informa, os “devoradores de almas” iriam destruir “tudo o que nossos avós construíram

para nós”. Uma vez que isso corresponderia a “desestruturar a vida que seus pais haviam tão bravamente iniciado há tantas e tantas luas atrás”, a notícia evidentemente cria o presságio de que “algo muito ruim vai acontecer”. (MUNDURUKU, 2010, p. 79; 92; 10).

Ao escolher narrar tal tensão, o autor opta por focar na obra “uma história do pré-Brasil”, como registrado no subtítulo da obra, indicando que antes da chegada do colonizador já havia seres em interação com o ambiente e, portanto, uma história em curso nas terras depois conhecidas como Brasil. O fato de que essa história seja, para a maioria de nós, *terra incógnita*, i. e., algo sobre o qual nada ou quase nada sabemos, pode ser associado a pelo menos dois fatores: a falta de registros escritos, e a invisibilização de seres considerados inferiores, e até não humanos.

Essas hipóteses são sugeridas no Posfácio escrito por Munduruku: “[...] o que narro aqui são acontecimentos que antecederam à chegada dos portugueses em terras brasileiras. Não existem, portanto, registros escritos do que havia antes a não ser as inscrições das cavernas” (2010, p. 95). Em consequência da ausência de registros escritos, tudo o que resta são os documentos redigidos a partir do olhar europeu. Munduruku enfatiza consequências dessa perspectiva:

O que sabemos é que os europeus deixaram escrito. Claro que estes textos abordam uma visão eurocêntrica, ou seja, a partir dos princípios e visão – por vezes religiosa – dos europeus. Nessa visão, os indígenas brasileiros eram selvagens, atrasados, desorganizados, canibais e preguiçosos. [...] Nem humanos eram. Somente anos mais tarde, o Papa escreveu um documento assegurando humanidade àqueles povos (2010, p. 95)<sup>2</sup>.

Talvez porque a obra tenha sido escrita para um público jovem, o Posfácio ainda adverte:

Esta é uma história de ficção. Não aconteceu de verdade, mas poderia ter acontecido. [...] as inscrições das cavernas [...] nos obrigam a um exercício de imaginação e pesquisa se desejarmos remontar um pouco do que de fato aconteceu (MUNDURUKU, 2010, p. 95).

Ao se referir à imaginação e pesquisa, o autor aponta para o cruzamento entre ficção e história/memória, o qual possibilita reconstruir (ou “remontar”) um mundo para sempre extinto. Na verdade, a expressão usada, remontar, é sugestivamente plurívoca neste contexto, já que, como Ferreira (1986) registra, o verbo tem, dentre outros, tanto o sentido de “reparar, remendar” – significado que traz à mente a ideia de dano e forma de reparo, ainda que não pleno – como o de “buscar a origem ou a data; volver, recuar (muito atrás no passado)”. As duas últimas definições acrescentam, à noção de recompor, as dimensões temporal e memorial, já que a busca da origem implica um exercício de memória que faz retroceder ao passado à busca de origens. Nesse sentido, o exercício memorial de Munduruku assume uma feição mítica, ao prover uma narrativa de origens para dar conta de uma história apagada para sempre, ou, no máximo, parcialmente sugerida por registros rupestres.

A narrativa de origens de Munduruku – o romance – recorre a vários mitos indígenas, os quais ajudam a construir a identidade nativa que informa essa obra. Um desses mitos, que dá conta da separação entre os nativos americanos e seus outros europeus, explica por que os indígenas se referem ao invasor como irmãos, ainda que descrevam esses “irmãos do Norte” como predadores e “irmãos fantasmas”. O mito remonta a uma origem comum da humanidade: após grande dilúvio, teriam sobrevivido poucas pessoas, as quais tiveram a tarefa de recomeçar a história do mundo. Dividiram-se, então, em dois grupos, tomando rumos opostos. Esses dois grupos deram origem a povos distintos, e foram se fixando onde sentiam ser seu lar. Os antepassados de Perna Solta pertenciam ao grupo que escolheu caminhar para regiões mais quentes, mais ao Sul; o outro grupo permaneceu mais ao Norte, espalhando-se em diferentes direções. Embora no início recorressem aos conhecimentos que tinham sobre o meio ambiente para preservar um mundo bom, com o tempo os irmãos do Norte multiplicaram-se e inventaram instrumentos para conquistar a natureza. Foi assim que, distanciando-se cada vez mais dos espíritos de seus antepassados, fabricaram armas para dominar as pessoas, escravizá-las e sujeitá-las. A profecia do Karaíba atesta a justeza do mito, enfatizando como o desapego à natureza e a ganância degradaram aos “irmãos do Norte”:

[...] Fantasmas dos antepassados chegarão nesta terra e tornarão nossas terras escravos de sua ganância. Eles não terão piedade nem dos velhos nem das crianças. Simplesmente se sentirão donos desse lugar e de sua gente. Por isso, não lutarão com arcs e flechas e não terão código de guerra. Serão homens duros e não respeitarão a tradição. (MUNDURUKU, 2010, p. 77-78).

Em seu Posfácio, Munduruku enfatiza que sua narrativa de origens é uma ficção. Diz: “Não aconteceu de verdade, mas poderia ter acontecido” (2010, p. 95). Suas palavras relembram as empregadas por José Saramago ([1990], 2008) para aludir aos diálogos da ficção com a história. Registrando a percepção de uma crise na história, Saramago credita tal crise à “consciência de nossa incapacidade final para reconstruir o passado” (2008, p. 502), ou seja, à motivação semelhante àquela que subjaz à escrita de *O Karaíba*. Da impossibilidade de reconstruir o passado, ainda segundo Saramago, nasce o desejo de “corrigi-lo”, no sentido de “substituir o que foi pelo que poderia ter sido” (2008, p. 502). O romancista português destaca ainda que sempre será melhor ciência a que for capaz de “proporcionar uma compreensão duplicada: a do Homem pelo Facto, a do Facto pelo Homem” (SARAMAGO, 2008, p. 504), o que, no caso em tela neste estudo, coloca a visão do nativo em estreita interação com seu local – e local, aqui, implica mais do que a terra, mas uma cultura e seus agentes: falo de um lugar de produção de conhecimento.

Parte do objetivo do autor com a escrita de *O Karaíba* parece ser o de apresentar o indígena como ser humano, desvinculando dele a imagem de selvageria e atraso, e “corrigindo-a” através da imagem de ser dotado de vontade, intuição e emoção. Ademais, emerge das páginas do romance uma sociedade organizada, ainda que de acordo com princípios distintos dos que regem as sociedades ocidentais, moldadas a partir do pensamento europeu.

A cultura nativa apresenta clara distinção entre as atribuições que cabem a homens e mulheres. A mulher, como o pai de Potyra recorda quando a filha insiste em ser guerreira, “nasceu para ter filhos e fazer nosso povo continuar sua trajetória de lutas e conquistas. Você tem que gerar filhos corajosos, valentes. Essa é sua tarefa dentro dessa nossa vida” (MUNDURUKU, 2010, p. 16). Em contraste com as mulheres, as quais devem procriar, educar os filhos e gerir a casa, os homens encarregam-se da defesa das mulheres e crianças e de sua comunidade, pelo que são

educados para serem fortes, guerreiros. Devem encarar a guerra com dignidade, e jamais fugir do inimigo, o que seria uma desonra. Aos quatorze anos, concluído seu aprendizado, o jovem é considerado adulto, e levado para o centro da aldeia para escolher uma esposa.

Governam tal sociedade caciques, pajés e sábios. Aos primeiros cabe coordenar o conselho da aldeia, zelar pela qualidade de vida da comunidade, guiá-la, enfim. Eleito cacique em lugar de seu pai, Tupicação, Anhangá promete continuar a obra do pai, no sentido de dar uma vida melhor para todos os de sua aldeia. Já os pajés exercem a liderança religiosa, sendo chamados para presidir rituais, como os de gratidão, necessários para que a terra não retire suas bênçãos da comunidade, ou os de súplica. Esta pode, por exemplo, ser dirigida à natureza, para que conceda seus dons, ou aos antepassados, como quando o pajé suplica-lhes que abençoem os guerreiros que partem para a batalha.

A governança religiosa está ligada a uma concepção de mundo em que a realidade material divide sua presença com outro plano, invisível aos olhos, habitado por seres guardiães e pelos ancestrais. Estes são dotados do poder de profecia e, pois, podem alertar seus parentes que habitam na dimensão material acerca de acontecimentos futuros. Exemplificada ao longo da trama através de sonhos premonitórios ou diálogos com guias e orientadoras como a Yara e a Matinta, parentes da floresta que se mostram mais para os idosos, esta crença é verbalizada quando o sábio ensina a Maíra:

“O mundo em que nos movemos não é único. Há o mundo dos sonhos para o qual sempre nos deslocamos quando dormimos. Lá nos encontramos com os parentes que habitam aquele mundo. Ele nos fala das coisas que acontecerão no nosso caminho”  
(MUNDURUKU, 2010, p. 45).

À classe dos sábios cabe orientar a comunidade, especialmente em momentos de crise, como o enfrentado em decorrência da profecia, ou como na situação em que, a pedido dos pais, o conselho de sábios delibera se Perna Solta seria morto ou conservado com vida, já que, entre seu povo, um homem que não servia para a guerra estava condenado à morte.

Embora cada comunidade tenha seu conselho de sábios, o Karaíba é um sábio itinerante, e atua em distintas aldeias, onde é recebido sempre com grande distinção, e

extremamente reverenciado, dado seu *status* de profeta, Maíra. Como o Glossário que acompanha o romance explica, este era o título atribuído pelos Tupinambá a seu herói civilizador, ou seja, àquele que era considerado o criador cultural desse povo e, portanto, àquele que “separava o que é humano do que é natureza” (MUNDURUKU, 2010, p. 96). Segundo se depreende no romance a partir da escolha do filho mais novo de Perna Solta e Maraí como o futuro Karaíba, a posição depende de decisão do sábio, a qual resulta de uma profecia e, portanto, no contexto da obra, da inspiração de entidades sobrenaturais e dos antepassados. Isso concorda com o que Eliane Potiguara ensina ao discorrer sobre a escolha do xamã:

[...] No caso indígena, numa família pode haver vários filhos, mas somente um ou dois terão qualificação para a espiritualidade. No entanto, todos os filhos terão a mesma educação, mas “aquele” se destacará por sua natureza iluminada, um grande revelador da cultura da paz e da ética. É intrínseco nele [...]. As práticas espirituais, as pajelanças de seus avós, pais ou tios na sua educação diária desde a tenra infância, vão funcionando como um elemento motivador, iluminador de sua trajetória espiritual. (2004, p. 85).

Dotado dessa capacidade iluminadora, o Karaíba recebe o sonho profético. Desde o início da obra, a terribilidade de sua profecia é dimensionada a partir do prenúncio de tempos em que não somente terra e homem serão destruídos, como sua memória, associada à terra e à sua vivência, perecerá. Perna Solta lembra claramente a profecia do sábio:

Minhas visões trazem sinais terríveis. Não sobrarão nem vestígios de nossa passagem sobre esta terra onde nossos pais viveram. Os monstros virão e destruirão nossas memórias e nossos caminhos. Tudo será destruído: as águas, a terra, os animais, as plantas, os lugares sagrados. Tudo. (MUNDUKURU, 2010, p. 2).

Trata-se, pois, de uma visão que estabelece nexos entre identidade, recordação, e coexistência espaço-temporal. É, assim, memória vinculada a um grupo, o que evidencia uma das características da cultura nativa que é saliente na obra: a valorização do coletivo, em contraste com a individualidade que caracteriza a sociedade ocidental contemporânea. Quando o Karaíba enuncia a profecia, refere-se a um lugar que é pensado coletivamente: “nossos” rios, diz.

Neste caso, é atinente o pensamento de Maurice Halbwachs ([1968], 2013) acerca do significado agregador das lembranças em comum, as quais não somente estabilizam o grupo como, inversamente, contribuem para que este seja estabilizado por elas: havendo, por qualquer razão, a dissolução da interação social relevante entre seus membros, suas lembranças se tornam erráticas e disfuncionais. No pensamento de Halbwachs, não somente a memória coletiva assegura a continuidade e singularidade de um grupo, como este encontra, na estabilidade sugerida pelo espaço costumeiramente vivenciado, forte apoio memorial.

Tal concepção leva a pensar a dimensão que a natureza vivenciada pelo indígena assume na obra. Muito mais do que o cenário onde se desenvolve a ação, a relação dos personagens com a terra, a água e os seres que nelas se movem é de irmandade, veneração e discipulado. Ao escolher a beira do rio como o cenário para suas meditações sobre a profecia, Perna Solta contempla, meditativo, as “calmas águas daquele parente” (MUNDURUKU, 2010, p. 1). Desde muito cedo o personagem é instruído a respeitar e compreender os caminhos da natureza, e a ler os sinais que esta lhe apresenta. Isso se torna essencial para o jovem já que, dada sua constituição física (as pernas finas que o desqualificam como guerreiro), é extremamente veloz e, pois, treinado para ser mensageiro. Como parte dessa instrução, aprende que “a natureza é a grande mãe que acolhe a todos indistintamente e que sabe dar a vida para uns e morte para outros” (MUNDURUKU, 2010, p. 21). A distinção entre recompensa positiva ou negativa depende do comportamento do próprio homem, segundo seu respeito ou desrespeito aos processos e ciclos naturais.

O pensamento indígena sobre a natureza, como expressado pelo próprio Munduruku e por Eliane Potiguara (2004), ajuda a compreender essa relação. Como Munduruku descreve em sua obra destinada a fazer “crianças e jovens [...] conhecer um pouco mais sobre os povos indígenas no Brasil” (2000, p. 7), *Coisas de índio*,

Os povos indígenas têm um profundo respeito pela terra. Eles a consideram como uma "grande mãe" que os alimenta e dá vida, porque é dela que tiram todas as coisas que precisam para sua sobrevivência física e cultural. Para eles, a terra não é vista apenas como um bem a ser explorado e depredado, mas algo vivo, possuidor de um espírito protetor, um guardião. Além disso, os nativos guardam um profundo respeito pela terra por ela ser a

morada dos mortos e de todos os espíritos ancestrais que equilibram o universo. É por isso tudo que a terra é tão importante para as populações indígenas. Sem ela um povo não se sustenta nem física nem espiritualmente. (2000, p. 86-87).

Potiguara registra, também, a relação entre a natureza, identidade e cultura indígena, a qual descreve em seu cultivo de respeito, paz, veneração à natureza e ao grande espírito, “O Criador”. Essa é, também, uma cultura que valoriza e respeita crianças, idosos e mitos já que, como Potiguara sublinha, o povo indígena tem como

[...] *maior referencial* a tocha da ancestralidade, do perceber intuitivo, da leitura e da percepção dos sonhos, do exercício da dança como expressão máxima da espiritualidade e da valorização da cultura, das tradições, da cosmovisão personificadas na figura dos mais velhos e das mais velhas, *os idosos planetários*. Sua percepção é aguçada como a de uma águia ou de um condor, sua percepção de visão é como o olhar de uma sábia coruja, sua audição é tão nobre, mágica e perspicaz como a surdez de uma cobra, e sua visão interior é maior que a cegueira de um morcego, a força de um rinoceronte indomável ou a inteligência de um elefante. E assim por diante. (2004, p. 88-89, grifos da autora).

O texto de Potiguara alude a outra das grandes diferenças entre a cultura ocidental e a nativa que aflora claramente no romance: a valorização da intuitividade e dos sonhos, em oposição ao conhecimento fundamentado apenas na razão. Quando, antes de levar a cabo sua missão, Perna Solta precisa ser instruído, seu avô observa: “Meu neto é inteligente mas usa a cabeça só para pensar. Tem que sentir e só é possível quando o corpo sai de si” (MUNDURUKU, 2010, p. 9). Depois que o adolescente entra em transe, parte da instrução que recebe de um homem muito velho que se diz guardador dos segredos do universo é a distinção entre coisas que “[...] os que vivem com os olhos abertos não podem aceitar”, já que para realmente ver é necessário “[...] estar de olhos fechados e o coração ligado na sabedoria do universo”. (MUNDURUKU, 2010, p. 9).

É exatamente essa vinculação com a ancestralidade e a espiritualidade que provê a justificativa para a importância da profecia do Karaíba, derivada de um sonho – e este, como os guerreiros dizem ao chefe Anhangá, “traz as palavras dos antepassados”, razão pela qual os nativos não devem nem podem desprezar o aviso da chegada dos “caçadores de almas”. (MUNDURUKU, 2010, p. 26).

A relação entre saber intuitivo e sonho, e destes com a ancestralidade sugere uma construção memorial muito particular. Descrevendo a memória a partir da visão eurocêntrica contemporânea, Joël Candau, ao sublinhar a necessidade de inscrever a memória na eternidade, já que a real morte do indivíduo advém de seu total esquecimento, lembra, retomando Halbwachs, que o esquecimento “ameaça gerações, uma após a outra, e os ancestrais distanciados de nós por algumas gerações se confundem com uma massa anônima”. (CANDAU, 2011, p. 139). No contexto da cultura indígena retratada no romance, o contato com a ancestralidade e a construção memorial a partir de comunidades relativamente pequenas e fechadas parece evitar, ou pelo menos amenizar, tal indistinção. O próprio Candau registra a relação entre o que chama de “memórias fortes” e preservação da identidade de um grupo. Tais memórias, segundo o teórico, são massivas, coerentes, compactas e profundas, e mais passíveis de se ligarem a grupos pequenos.

O teórico reserva às sociedades caracterizadas por forte conhecimento recíproco entre seus membros a maior possibilidade da constituição de uma memória coletiva forte, organizadora. Segundo ainda sublinha, quando os elementos comuns são vividos por um grupo como sua característica distintiva (e nestes se incluem, inclusive, mitos de origem), e assim percebidos por seus outros, ocorre uma naturalização da identidade comunal. Por outro lado, quando “[...] um grupo é amputado de sua memória de origens, a elaboração que seus membros fazem de sua identidade [...] se torna complexa e incerta”. (CANDAU, 2011, p. 96).

Retorno, agora, à seriedade com que as revelações oníricas são recebidas na sociedade representada em *O Karaíba* para comentar ainda outro aspecto da memória daquela comunidade. Explicando à sua amada Marai a seriedade do sonho do Karaíba, Perna Solta observa:

Certamente irá acontecer independentemente da nossa vontade, mas tenho a impressão de que cabe sim a nós interferir nos rumos dos acontecimentos. Venho ouvindo isso desde menino. Meus avós sempre me disseram que somos a memória da tradição. O que não está claro é preciso aclarar. O que não é caminho é preciso ser começado. (MUNDURUKU, 2010, p. 4).

Três características da construção memorial podem ser inferidas dessa fala: a) a influência do presente na avaliação do passado e na orientação para o futuro; a caracterização

da memória como: b) atrelada a um portador e, portanto, corporificada e, c) mobilizada através da transmissão de um capital de lembranças. A respeito desta última, lembro a distinção, pensada por Candau, entre o que ele chama de transmissão protomemorial e memorial. A primeira dessas é atinente aqui, já que engloba as transmissões, imanentes a toda a vida social, que se constituem por dispositivos ou disposições inscritas no corpo, as quais agem no indivíduo de maneira involuntária, provocada mais pela vivência social do que por uma transmissão explícita. Essa forma de transmissão memorial conserva, reitera e reproduz mais do que transforma, razão pela qual é particularmente atuante no contexto de rituais, pois, ao evocar a ordem social, o faz para afirmar a continuidade de uma sociedade ou de um grupo.

No contexto do romance em análise, cumpre ainda destacar outra característica da protomemória ritualizada: como modo privilegiado de demonstração da identidade de um grupo, participa da conformação de suas representações de mundo, e cessa de exercer seu papel orientador quando sua transmissão é alterada. Desse modo, a modificação nas vivências dos indígenas que adviria da invasão e destruição da terra em que viviam implicaria profunda modificação de sua transmissão memorial. Por outro lado, a avaliação da potencialidade de destruição da cultura ancestral a partir do momento em que esta possibilidade se apresenta através da revelação do Karaíba atesta a relação do presente com o passado e também com o futuro. Esta é uma temporalidade frequentemente referida no romance. Já ao início, por exemplo, quando Perna Solta dispõe-se a refletir sobre as implicações da profecia, deixa que seus pensamentos se voltem “para um passado próximo, a fim de que refrescasse a sua memória e lhe ajudasse a entender o que estava se passando. [...] O que haveria mesmo de acontecer?”. (MUNDURUKU, 2010, p. 1-2). O contexto deixa claro que, no momento presente, a partir de mensagem recebida no passado, avalia o que acontecerá no futuro.

Essa tripla temporalidade é característica da maneira como a memória corporificada, ou “habitada”, opera. O termo é cunhado por Aleida Assmann, a qual o emprega para distinguir entre a memória propriamente dita, associada a um indivíduo, e, portanto corporificada, daquela que corresponde à organização memorial de uma sociedade, comumente referida como memória cultural. Das características reconhecidas

por Assmann na memória habitada são reconhecíveis na sociedade pré-cabralina presente no romance a vinculação a um portador, individual ou grupal; sua capacidade organizadora, como ponte entre passado, presente e futuro e, portanto, sua capacidade de intermediar valores que resultam em perfil identitário e orientam normas de ação. (ASSMANN, 2011, p. 146). Quando Perna Solta descreve o indígena pré-cabralino como “memória da tradição”, com capacidade de aclarar o que ainda se apresenta escuro e percorrer o não trilhado, implica a existência dessa memória habitada, cujo portador não só transita do presente ao passado como tem a possibilidade de, nos casos em que a exemplaridade assim obtida pela memória for insuficiente, organizar seu futuro. A noção de uma memória habitada que serve de ponte entre o passado e o futuro é visível, também, em momentos como o em que as meninas da aldeia, hostilizando a decisão de Potyra de ser uma guerreira, relembram os costumes de sua gente: “Ela precisa ser educada para ser a continuadora da tradição de nossa gente. Precisa se preparar para casar e gerar muitos filhos *para dar continuidade à memória de nossos antigos*”. (MUNDURUKU, 2010, p. 47, ênfase acrescentada).

A cena final de *O Karaíba* retrata o momento em que Cunhambebe, o filho de Periantã e Potyra, a quem o sábio atribuíra a missão de unir o povo na defesa contra o invasor, avista o que lhe parece ser um ponto branco que surfava sobre as águas. Entende que o momento havia chegado e anuncia aos seus: “Os fantasmas estão chegando! Os fantasmas estão chegando!”. (MUNDURUKU, 2010, p. 94). A repetição enfatiza a intensidade de sua emoção, e a urgência do anúncio do cumprimento iminente da profecia que apontava para o fim do modo de vida que até então conhecera.

Na próxima seção, penso as implicações que subjazem àquilo que o romance opta por não narrar, ou seja, a destruição da cultura indígena efetuada pelo colonizador. Uma vez que a memória nativa se mostra, no contexto da ambiência indígena do romance, estreitamente ligada ao lugar, tais implicações conduzem, necessariamente, à possibilidade da sobrevivência dessa cultura memorial quando alijada da terra ancestral.

## Do cumprimento da profecia: a destruição da “memória antiga” em tempos pós-cabralinos

A citação presente no subtítulo desta seção é retirada de episódio ocorrido por volta do final do romance, quando as lideranças indígenas se reúnem. Está em pauta o debate acerca da união de comunidades rivais, necessário para que o líder predito pelo Karaíba seja gerado e promova a união e defesa contra os futuros invasores. Em seus arzoados, os chefes deixam clara a necessidade de obediência aos sábios e criadores, e a vinculação desta última ao respeito à terra da qual tiram o sustento: “[...] ser fiel é obedecer. [...] É deixar que as árvores floresçam no tempo certo; que os peixes desovem na época devida; que as raízes sejam arrancadas quando estiverem prontas”. Essa obediência liga-se à construção identitária fundamentada no cultivo de memória transmitida de geração a geração, como expressa o chefe tupiniquim: “também nosso povo traz memória antiga [...] buscamos ser fiéis às palavras dos sábios de nosso povo”. (MUNDURUKU, 2010, p. 86).

Fica patente, assim, mais uma vez, a relação indissociável entre lugar, identidade e memória, ou seja, a importância do lugar para a cultura nativa. Sobre este assunto, Munduruku registra em seu *Coisas de índio*:

Mas o que é cultura? É tudo aquilo que determina a identidade de um povo. Cada povo está localizado em um espaço, tem que inventar uma forma própria de [...] viver.

[...] A cultura é uma construção coletiva e compartilhada. Dessa forma, cada povo vai ordenando seu modo de estar, ver e explicar o mundo. (2000, p. 32-33).

Considerar, neste contexto, a relação entre lugar e cultura a partir dos *insights* oferecidos pelo exame das ressonâncias do verbo latino *colo*, expostas por Alfredo Bosi ([1992]; 2005), oferece subsídios intrigantes. Afinal, como Bosi argumenta, as relações entre os fenômenos deixam marcas na linguagem. *Colo* significava morar, ou ocupar a terra, e, por extensão, trabalhar ou cultivar um campo, e, pois, conotava uma relação íntima com o lugar de habitação: distinguia-se, no léxico latino, o *incola*, habitante, do *inquilinus*, termo que designava o que residia em terra alheia. Contudo, a ação expressa por *colo* denota certa transitividade, ou movimento que passa de um agente para um objeto. Desse verbo derivam colônia e colono. A primeira palavra designava a parte de

uma cidade ou estado que se desloca para um lugar a fim de cultivá-lo ou habitá-lo, ou o próprio lugar; daí por que, no contexto da expansão dos poderes europeus, passou a denominar-se colono aquele que viria a estabelecer-se em lugar do *incola*. Assim considerado, o que diferencia o habitar e o cultivar implícitos ao processo colonizador é o deslocamento de agentes sociais de um contexto para outro, em que irão apossar-se do lugar que não lhes pertence, como o faziam os “irmãos do Norte” da profecia. Aqui, mais uma sutileza implícita em *colo* deve ser considerada: tomar conta de, no sentido do termo, implica não apenas cuidar, como mandar.

Pensando-se a oposição *incola/colonus* nos termos que se põem em *O Karaíba*, tem-se, em resumo, o drama que tensiona as tribos. Embora os indígenas pouco soubessem acerca da maneira exata como o colono viria a conquistá-los, sabiam que o deslocamento deste “irmão-fantasma”, o *incola* desconhecido que agora se tornaria *colonus*, seria uma calamidade e o seria porque os privaria da ocupação, moradia, cultivo e posse da terra que desde muito era sua.

O drama representado pelo afastamento forçado do lugar de habitação é mais bem entendido se considerado o uso do particípio passado do verbo, *cultus*, o qual era atribuído a campo já trabalhado por gerações sucessivas de lavradores, o que implica o desenvolvimento de memória a ele associado, como Bosi explicita: “*Cultus* é sinal de que a sociedade que produziu o seu alimento já tem memória”. (2005, p. 13). Pensar o romance de Munduruku a partir das pistas deixadas pelos derivados de *colo* é recompensador quando se considera, ainda, que o substantivo *cultus*, para além do trato da terra, incluía também o culto dos mortos. Em *O Karaíba*, quando instruído a deslocar-se com sua comunidade, Anhangá questiona: “Construímos aqui nossa aldeia e temos sido felizes esse tempo todo. [...]. Temos enterrado nossos mortos neste chão. Será que precisaremos deixar tudo isso de novo?”. (MUNDURUKU, 2010, p. 24).

Fica evidente, em tais usos, o modo como a experiência do grupo se faz através de mediações simbólicas que estão enraizadas em um passado que necessita ser não somente cultivado, como preservado, e o será à medida mesma em que o lugar em que se enraíza continuar na posse de seus *incolae*. A insistência no valor desse cultivo simbólico baseia-se na convicção do que se quer cultivar; ressalto, pois, que *cultum*, supino de

*colo*, aplicava-se ao trabalho na terra e ao trabalho feito no ser humano. Daí por que o termo cultura, derivado do participio futuro do verbo *colo*, *culturus*, em seu significado mais geral, preservado até nossos dias, é o de “[...] conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social”. (BOSI, 2005, p. 16). Assim, a forma futura *culturus* confirma a dimensão de projeto dessa consciência grupal que busca no presente – um presente informado pelo cultivo de gerações – os planos para o futuro.

O contexto convida, pois, a pensar cultura como herança, ou forma de comunicação do indivíduo ou grupo com o universo, mas também como aprendizado das relações entre o homem e seu meio, obtida através do processo de viver, como o faz Roland Walter (2013) invocando o pensamento de Milton Santos (2007). Walter chega mesmo a afirmar que ter “[...] uma identidade significa ter uma história inscrita numa terra”. (2013, p. 10). A afirmação é feita no contexto de considerações sobre a relação entre a brutalização da terra e das gentes que lá habitam (genocídio das tribos indígenas, a escravidão e várias formas de exploração da natureza), a qual, como Walter percebe, constitui o inconsciente sociocultural e ecológico da experiência pan-americana. Nesse contexto, ter “uma história enraizada na terra roubada durante um processo colonial, como no caso das primeiras nações indígenas pan-americana, significa ter uma não identidade”. (WALTER, 2013, p. 10).

Quando os conquistadores tomam posse da terra e assenhoram-se do homem que lá habita, deslocam-no de sua possessão ou mesmo eliminam-no. Não apenas esta última prática contribui para a supressão da “memória antiga”: o senhorio e o conseqüente deslocamento da terra acabam inviabilizando práticas tradicionais, com sérios reflexos para a autoconstrução identitária do primitivo *incola*, que é reduzido a inquilino da terra que era sua. Os europeus valem-se, para ambos os procedimentos, não só do poderio proporcionado pelo armamento superior como do poder que a escrita lhes proporciona, que lhes permite divulgar e naturalizar a concepção do nativo como não humano. Obras como *O Karaíba* usam do poder da escrita para reclamar identidade e memória não somente invisibilizada, como distorcida. Aproveitando-se do poder da imaginação, trazem à luz, a partir da própria cultura indígena, um mundo que poderia ter sido, o qual, apesar de operado por racionalidade distinta da europeia, evidencia a presença de uma

sociedade organizada, habitada por seres sensatos e sensíveis que revelam ter, também, a mesma natureza dos “irmãos do Norte”: são seus irmãos, e a eles superiores, pois que não se degradaram, dissociando-se dos valores dos quais depende a sustentabilidade do homem e do meio ambiente no qual habita.

## Referências

- ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Unicamp, 2011.
- BOSI, Alfredo. *A dialética da colonização*. 4. ed., acrescida de Posfácio, 4. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, [1992], 2005.
- CANDEAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- HALBWACHS, Maurício. *A memória coletiva*. 2. ed., 7. reimp. São Paulo: Centauro, [2003] 2013.
- MUNDURUKU, Daniel. *O Karaíba – uma história do pré-Brasil*. Barueri, São Paulo: Amarylis, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Coisas de índio*. São Paulo: Callis, 2000.
- POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.
- SARAMAGO, José. História e ficção. In: REIS, Carlos. 2 ed., 4 reimp. *O conhecimento da literatura*. Introdução aos estudos literários. Lisboa: Almedina, 2008. p. 501-504.
- WALTER, Roland. Prefácio. In: GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013. p. 9-13.

## Notas

- <sup>1</sup> Dra. em Letras pela UFRGS, professora do Departamento de Linguística, Letras e Artes e do Programa de Pós-Graduação em Letras da URI, campus de Frederico Westphalen. Email: dasilva@uri.edu.br.
- <sup>2</sup> Munduruku refere-se à bula *Veritas Ipsa*, também conhecida como *Sublimis Deus*, promulgada pelo Papa Paulo III em 2 de junho de 1537, na qual o pontífice declara ser obra do inimigo de todas as almas o fato de alguns ministros terem reduzido os índios e os negros à categoria de animais brutos, escravizando-os. A bula declara os índios verdadeiros homens, e determina que estes não devem ser privados da liberdade e domínio de seus bens.