

José Alves Dias
Livia Diana Rocha Magalhães
Organizadores

CULTURA, EDUCAÇÃO, MEMÓRIA E SABERES
1ª Edição Eletrônica

Uberlândia / Minas Gerais
Navegando Publicações
2020



NAVEGANDO

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	1
José Alves Dias Livia Diana Rocha Magalhães DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.1-4	
CAPÍTULO 1	5
EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E AFIRMAÇÃO ÉTNICA DOS BORARI E ARAPIUM DA T.I. MARÓ, NO BAIXO AMAZONAS Gilberto César Lopes Rodrigues - José Claudinei Lombardi DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.5-24	
CAPÍTULO 2	25
ESCOLARIZAÇÃO E POVOS INDIGENAS NO MARANHÃO Elizabeth Maria Beserra Coelho DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.25-36	
CAPÍTULO 3	37
O ÍNDIO SOB O OLHAR DO OUTRO: A DIFERENÇA CONSENTIDA EM NOVE NOITES, DE BERNARDO CARVALHO Márcia Manir Miguel Feitosa - Silvana Maria Pantoja dos Santos DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.37-50	
CAPÍTULO 4	51
A PRESENÇA DO CRISTIANISMO PROTESTANTE ENTRE OS GUAJAJARÁ DA ALDEIA BACURIZINHO EM GRAJAUÍ/MA Isabela Cristina Torres e Silva - José Alves Dias DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.51-68	
CAPÍTULO 5	69
AMBIENTE E CULTURA NO MARANHÃO COLONIAL: A CONTRIBUIÇÃO DOS SABERES DOS INDÍGENAS Antonio Cordeiro Feitosa DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.69-82	
CAPÍTULO 6	83
NO RASTRO DOS VOGADOS: A LONGA CAMINHADA RUMO A TERRA SEM MALES Paulo Humberto Porto Borges DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.83-98	
CAPÍTULO 7	99
MEMÓRIA E REPRESENTAÇÃO DE D. PEDRO II E SUA CORTE IMPERIAL NA FESTA DO DIVINO ESPÍRITO SANTO EM ALCÂNTARA/MA Ilanna Maria Izaias do Nascimento - Maria Aparecida Silva de Sousa DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.99-108	
CAPÍTULO 8	109
EDUCAÇÃO E LINGUAGEM RELIGIOSA: QUADROS SOCIAIS DE UMA ESCOLA NACIONALISTA Tatiane Malheiros Alves - Livia Diana Rocha Magalhães DOI – 10.29388/978-65-81417-23-9-0-f.109-119	

CAPÍTULO 3

O ÍNDIO SOB O OLHAR DO OUTRO: A DIFERENÇA CONSENTIDA EM NOVE NOITES, DE BERNARDO CARVALHO

Márcia Manir Miguel Feitosa
Universidade Federal do Maranhão
marciamanir@hotmail.com

Silvana Maria Pantoja dos Santos
Universidade Estadual do Maranhão
Universidade Estadual do Piauí
silvanapantoja3@gmail.com

*A ordem do dia era o silêncio, emanando e rodeando o assunto. Alguns dos silêncios foram rompidos, outros mantidos por autores que viveram e conviveram com as estratégias civilizatórias. A mim, o que interessa são as estratégias para romper com isso.
(Foni Morrison)*

*A partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis.
(Boaventura de Sousa Santos)*

Introdução

O reconhecimento da diferença, daquilo que difere uma pessoa de outras, avessas a si, ocorre quando alguém se coloca diante de sujeitos divergentes no comportamento e na cultura. Ao perceber o outro, em vez de gerar a percepção de si mesmo, são construídas imagens desse outro pelo modo como é visto, percebido e julgado. Dessa forma, procuramos analisar como a imagem do indígena, com seus costumes e cultura é construída pela visão de fora em *Nove noites* (2003), de Bernardo Carvalho. Importa-nos também pensar sobre o lugar da diferença que envolve a convivência dos sujeitos de fora com espaços físico e social que não carregam as marcas de seus pertencimentos e como esse contato interfere nas impressões que carregam desse Outro.

Bernardo Teixeira de Carvalho, jornalista e romancista, mais conhecido como Bernardo Carvalho, estreou como escritor em 1993 com o livro de contos *Aberração*. O primeiro romance, *Onze, uma História*, nasceu em 1995, tendo sido seguido de perto por *Os bêbados e os sonâmbulos*, em 1996, e *Teatro*, de 1998. Mas foi com *As iniciais*, de 1999, que Bernardo Carvalho foi reconhecido como um dos mais importantes escritores brasileiros de sua geração. Com a publicação de *Nove noites*, em 2002, premiado com o “Portugal Telecom de Literatura Brasileira”, conquistou ainda mais prestígio e com o romance *Mongólia*, publicado no ano seguinte, em 2003, sua fama se projetou, tendo sido laureado com o prêmio da Associação Paulista de Críticos de Arte (APCA) e, em 2004, com o Prêmio Jabuti; prêmio esse novamente conquistado com o romance *Reprodução*,

em 2014.

Entrelaçando ficção e realidade – uma tônica em sua produção literária -, Bernardo Carvalho, em *Nove noites*, suscita vozes que se intercambiam na construção do foco narrativo. A trama gira em torno da história de Buell Quain, antropólogo americano que chegou ao Brasil em 1938 e desenvolveu pesquisas nas comunidades indígenas brasileiras Trumai, do alto Xingu, na primeira expedição e Krahô na segunda, sendo esta última localizada em Cabeceira Grossa, à época fronteira do Maranhão com Goiás e que pertence, na atualidade, ao Estado do Tocantins. Os fatos ficcionalizados se revezam com as cartas que o antropólogo trocara com membros da equipe americana no Brasil, com Heloísa Alberto Torres, diretora do Museu Nacional, no início da institucionalização da antropologia no país e também com Ruth Benedict, sua orientadora nos Estados Unidos.

Das cartas surge a voz de Quain em *Nove noites* e se transformam também em argumentos de um dos narradores, um jornalista brasileiro. A partir de um percurso memorialístico, os fatos vão sendo analisados e ressignificados pelo seu olhar, empenhado em entender as motivações do suicídio do antropólogo em 1939, no seu percurso de volta da tribo Krahô onde permanecera por dois meses. Para tanto, o jornalista decide realizar o trajeto de Buell Quain no Brasil, sessenta e dois anos depois, visitando a cidade de Carolina no Maranhão e a referida tribo, convivendo com os índios krahô e entrevistando pessoas. O narrador jornalista ou jornalista narrador, ao se aproximar do passado de Quain, estabelece com ele um elo, ao ponto de suas histórias se confundirem, mantendo, com isso, a visão de fora.

O título da obra está associado às nove noites, não sequenciadas, em que Quain estivera na cidade de Carolina, ocasiões em que conversava sobre si e suas impressões acerca dos índios com Manoel Perna, seu amigo na região. O primeiro contato ocorrera às vésperas da partida para a tribo Krahô, mais sete vezes quando da sua ida à cidade para comprar suprimentos e a última quando Perna o acompanhou por um determinado trecho no trajeto de volta à aldeia. Esse personagem toma lugar em diferentes momentos na narrativa, adotando a função de narrador testemunho. Revela ao seu interlocutor, o jornalista, que Quain “tinha horror da ideia de ser confundido com as culturas que observava (CARVALHO, 2002, p. 41).

A relevância de nossa reflexão reside no fato de considerarmos a figura de Quain no contexto de sua atuação como antropólogo e também do jornalista junto a comunidades indígenas, naquilo que concerne à perspectiva de seus olhares sobre o Outro. Para tanto, como aporte teórico de nossa análise, iremos nos valer das reflexões críticas de Zygmunt Bauman (1999), Stuart Hall (2003) e Édouard Glissant (1981) no que tange às relações do eu com o outro, naquilo que suscita a diferença, o estranhamento. No que tange às questões que se referem à perspectiva espacial no sentido mais estreito com a ideia de lugar e pertencimento, nossa análise se valerá dos estudos dos geógrafos humanistas Yi-Fu Tuan (2012; 2013) e Edward Relph (2012), cujos trabalhos, pautados na fenomenologia, em muito contribuirão com a nossa leitura do personagem

antropólogo em sua vivência com as comunidades indígenas dos Trumai e dos Krahô, bem como do jornalista, que, no seu interesse em desbravar os acontecimentos que culminaram com o suicídio de Quain, termina expondo suas impressões sobre os índios.

O índio e a diferença consentida em *Nove Noites*

O estranho é aquele que se desloca de sua realidade para adentrar o lugar do outro, cuja visão é marcada pela exterioridade. Segundo Bauman (1999, p. 69), o estranho expõe “o artifício, a fragilidade, a impostura da separação mais vital”, descortina a neblina e ameaça a ordem das coisas ao impor a sua visão de mundo sobre o que não lhe é familiar. Acrescenta que o estranho “está fisicamente próximo, mas permanece espiritualmente distante”, diferentemente do sujeito pertencente ao “lado de dentro”, que vê com naturalidade seus padrões culturais e comportamentais. Este desenvolve uma visão particular do seu lugar que o estranho jamais terá.

Buall Quain, antropólogo americano, veio para o Brasil em 1938 juntamente com outros jovens pesquisadores para estudar o comportamento e costumes indígenas. A permanência dos pesquisadores americanos no país era controlada pelo Serviço de Proteção ao Índio, à época vinculado ao Museu Nacional, administrado por Heloísa Alberto Torres. Quain é o estranho que se insere no interior de duas aldeias brasileiras, primeiramente na tribo Trumai, depois na dos Krahô, onde permanece por pouco mais de dois meses, antes de cometer suicídio no percurso ao deixar a aldeia. A narrativa de *Nove noites* gira em torno da investigação de um jornalista, um dos narradores, que não mede esforços para compreender os motivos que o levaram a essa tragédia. Embora o cerne da narrativa seja a busca por respostas sobre Quain, convém-nos entender as impressões do antropólogo americano e do jornalista sobre as comunidades indígenas.

Primeiramente Quain desenvolve pesquisas junto aos Trumai, conhecidos pelos órgãos de proteção ao índio como um povo guerreiro e temido por outras tribos, no entanto Quain se depara com situação contrária: são índios acuados e assustados por ameaças constantes de tribos inimigas, embora, como relata Quain, muitos dos seus medos sejam fruto da imaginação dos índios. Em suas conversas com o amigo Manoel Perna, revela que o silêncio da aldeia e o rumor que vem da mata escura torna-se aterrorizante, mas que os índios encontram nele, no estranho que porta uma arma, a proteção e calma para seus desassossegos. Os índios Trumai representavam um grande desafio para Quain, visto que estavam em vias de extinção e nada aculturados em comparação com os Karajá, foco de estudo de outra expedição, comandada por outro antropólogo de Columbia e sua mulher.

A região era das mais inacessíveis e isoladas, às margens do rio Culue-ne, na confluência com o Coliseu. O acesso à área pelo rio Xingu é impossível devido às cachoeiras. Temidos no passado pelo número e

pela coragem guerreira, os Trumai estavam reduzidos a uma única aldeia de quatro ocas e uma quinta em construção. Eram dezessete homens, dezesseis mulheres e dez crianças (CARVALHO, 2002, p. 37).

As primeiras impressões que Quain tem dos Trumai são depreciativas, ao ponto de considerá-los “chatos e sujos”. Ao imprimir uma visão estereotipada, reforça a diferença e os sentidos construídos sob o domínio de certos imperativos decorrentes de uma de suas experiências anteriores, ou a condição do índio de um país emergente já não seria motivo para imprimir uma visão pré-concebida?

("Essa gente está entediada e não sabe"), o contrário dos nativos com quem convivera em Fiji e que transformara num modelo de reserva e dignidade. Julgava os Trumai por oposição a sua única outra experiência de campo: "Dormem cerca de onze horas por noite (um sono atormentado pelo medo) e duas horas por dia. Não têm nada mais importante a fazer além de me vigiar. Uma criança de oito ou nove anos parece já saber tudo o que precisa na vida. Os adultos são irrefreáveis nos seus pedidos. Não gosto deles. Não há nenhuma cerimônia em relação ao contato físico e, assim, passo por desagradável ao evitar ser acariciado (CARVALHO, 2002, p. 40, parênteses e aspas do autor).

Em carta à também antropóloga Margareth Mead (um dos expoentes da chamada escola culturalista norte-americana, formada na Universidade de Columbia, a mesma onde Quain se formou) a qual não chegara a ser enviada, encontrada entre os seus pertences, é possível verificar de que modo o antropólogo se manifesta sobre a cultura e as tradições indígenas do Brasil:

O tratamento oficial reduziu os índios à pauperização. Há uma crença muito difundida (entre os poucos que se interessam pelos índios) de que a maneira de ajudá-los é cobri-los de presentes e “elevá-los à nossa civilização” (CARVALHO, 2002, p. 52).

Acredito que isso possa ser atribuído à natureza indisciplinada e invertebrada da própria cultura brasileira. Meus índios estão habituados a lidar com o tipo degenerado de brasileiro rural que se estabeleceu nesta vizinhança — é terra marginal e a escória do Brasil vive dela. Tanto os brasileiros como os índios que tenho visto são crianças mimadas que berram se não obtêm o que desejam e nunca mantêm as suas promessas, uma vez que você lhes dá as costas. O clima é anárquico e nada agradável (CARVALHO, 2002, p. 91).

Vemos que o antropólogo permite aproximações sem se misturar; experimenta, como espectador, uma espécie de alteridade tolerada à distância. Desse modo, Quain nem pertence ao lugar, nem está fora dele. Incialmente adota uma postura de intimidade, como se integrado à comunidade, mas logo se distancia

para fazer a sua denúncia: toma o índio e as comunidades circunvizinhas como habituados ao favoritismo que ele vê como escória, herança do Brasil rural. Nessas circunstâncias, deprecia a postura de um segmento social brasileiro, condição de país subdesenvolvido, que entende que a forma de integrar o índio ao contexto civilizatório seja mediante a entrega generosa de presentes.

Devido à notificação dos órgãos de proteção ao índio, Quain foi obrigado a deixar às pressas, e com ressentimento, os Trumai, no entanto a ruptura já não era possível. O jovem antropólogo carrega consigo as marcas do contato. Em conversa com Manoel Perna, o narrador testemunho, demonstra ter se impressionado com as crenças daquele povo, do mesmo modo que os Trumai foram também influenciados por aquele. É o que podemos constatar no posicionamento de Bolognin em sua dissertação de mestrado sobre a relação entre memória e identidade em *Nove noites*:

A voz do homem branco que os estudou pode ter sido, no entanto, a salvação daquela tribo. Ou, pelo menos, a manutenção dela nos arquivos da humanidade. Soa, também, como um pedido de socorro para um homem que igualmente o pede. No final das contas, notamos que o pedido de socorro de um homem é o pedido de socorro dos homens. Além do mais, essa é a maneira pela qual são tratadas as diferenças indígenas desde os primórdios até o presente momento: os indígenas são deixados de lado. (BOLOGNIN, 2016, p. 141-142).

Por sua vez, a experiência do antropólogo junto aos Krahô é noticiada em *Nove noites* de forma sutil e com poucos registros de suas impressões, talvez pelo fato de ele se encontrar examinando os fatos a partir do presente, diferentemente dos relatos sobre os Trumai que ocorreram *a posteriori*, a partir de um distanciamento espaço-temporal. Em carta enviada à sua colega Ruth Landes, antropóloga que também desenvolvia pesquisas no Brasil, diz: "Encontrei um grupo de índios krahô e eles parecem pavorosamente obtusos. Têm cortes de cabelo engraçados, furam as orelhas e continuam sem usar roupas nas cidades" (CARVALHO, 2002, p. 21).

Quain ocupa lugar incômodo no contato com os índios, talvez pelo papel de observador que desenvolve. Com isso, inferimos que não há regras claras de convivência entre eles. Como assevera Bauman (1999, p. 72), "a comunicação com o estranho é sempre uma incongruência", o que acaba gerando uma outra incongruência "entre o envolvimento e a indiferença, o partidário e a neutralidade, o isolamento e a participação" (p. 70). Vejamos:

O etnólogo não comia com os índios e não aceitava a comida deles. Não comia beiju. Tinha o seu próprio arroz. Uma vez, ajudou num parto, deu nome ao recém-nascido e trouxe presentes. Mas não costumava participar de nada. Escrevia por dias inteiros (CARVALHO, 2002, p. 61).

Sessenta e dois anos após o suicídio de Quain, o narrador jornalista per- faz a trajetória do antropólogo na cidade de Carolina e na comunidade Krahô. O que há em comum entre o passado e o presente na relação que estabelecem com os índios? Será que a percepção desse outro sujeito, estranho ao lugar, ainda que brasileiro, tem um direcionamento diferente dos valores e visões pré- concebidos de Quain?

Desse contato descobre que, um ano após o suicídio do antropólogo, os Krakôs e outra aldeia vizinha sofreram ataque de fazendeiros da região, assassinando 26 índios, entre homens, mulheres e crianças, sob a alegação de roubo de gado:

Mulheres foram trucidadas com crianças ao peito. Ao serem ataca- dos, o chefe Luís Balbino ainda pediu para falar com os fazendeiros, mas foi assassinado pelos agressores, que pilharam a aldeia, levando também os objetos dados por Quain (CARVALHO, 2002, p. 55).

Da narrativa subjaz a compreensão de que a história se repete: como em outros massacres envolvendo minorias, aqui não foi diferente: os fazendeiros foram julgados e condenados, no entanto passaram a cumprir pena em liberdade condicional.

Em meio aos índios Krahô, já aculturados, o jornalista passa a revelar costumes decorrentes de contatos mais frequentes dessa comunidade com o mundo exterior. Dentre seus relatos sobressai a história de uma índia que bus- cou a cura para a sua doença junto aos homens brancos: “a filha mais velha do pajé estava internada no hospício de uma cidade próxima” (CARVALHO, 2002, p. 68); uma outra que se diz infeliz por se sentir inadaptada na aldeia e expressa desejo de conhecer São Paulo. Sobressaem também nos relatos as mortes de índios por contaminação da água do Rio Vermelho, além da percepção de que o alcoolismo atingira os homens da aldeia.

Hall (2003, p. 52) é defensor de “articulações culturais, de ideias e de prá- ticas sociais” entre povos, o que caracteriza o multiculturalismo. Ocorre que, em Nove noites, o índio não vivencia esse compartilhamento de experiência, mas sim a assimilação de preceitos da cultura e costumes dominantes quando do contato com o mundo exterior. Decorre dessa situação a exploração geradora de “contradições internas e fontes de desestabilização no interior” da comuni- dade (HALL, 2003, p. 56, grifo do autor). Hall também é defensor do hibridis- mo que implica a revisão de valores de referência, o que só se torna possível por meio da negociação com a diferença.

Apesar de os relatos do jornalista contribuírem para a reflexão sobre o descaso do Estado em relação à proteção ao índio, suas impressões sobre a cultura, costumes e crenças são o que vão carregar as marcas da visão de fora que, assim como Quain, não se permite interagir. Uma das primeiras impressões recai sobre o modo de conservação dos alimentos dos nativos e de suas acomodações, postas de forma depreciativa. A visão de fora do brasileiro coaduna-se com a do estrangeiro no que concerne à sobreposição da cultura dominante:

[...] me entregou um prato de ágata cheio de arroz e peixe e perguntou se eu não tinha achado a aldeia feia. Ela estava infeliz de viver ali, preferia a aldeia anterior, e queria conhecer São Paulo. Eu mal ouvia, tentava mastigar a carne pestilenta do peixe, na verdade um emaranhado de espinhas e barbatanas que terminei por engolir, dizendo que estava uma delícia e pedindo a deus para não vomitar na frente dos meus anfitriões, que não ficava bem logo no primeiro dia. Respondi que a aldeia era linda (CARVALHO, 2002, p. 69).

A cultura nativa torna-se frágil, deslocada e esvaziada de sentido ante o olhar externo. O homem da cultura branca estigmatiza o índio por sua condição étnica: vê com indiferença sua língua, costumes e práticas intermatrimoniais. Diz Hall que “as chamadas identificações tradicionais têm sido intensificadas (por exemplo, pela hostilidade da comunidade hospedeira, pelo racismo ou por mudanças nas condições de vida mundiais)”. O “homem de cultura” esquece que o índio não é uma tábua rasa e que mantém uma organização social, local de pertencimento, memória socialmente construída e compartilhamento de histórias que não podem ser deixados de lado. Ainda sobre as impressões do jornalista sobre o índio, vejamos:

Tentei lhe explicar que pretendia escrever um livro e mais uma vez o que era um romance, o que era um livro de ficção (e mostrava o que tinha nas mãos), que seria tudo historinha, sem nenhuma consequência na realidade. Ele seguia incrédulo. Fazia-se de desentendido, mas na verdade só queria me intimidar. Eu estava entre irritado e amedrontado. Tinha vontade de mandar o índio à puta que o pariu, mas não podia me indispor com a aldeia. Se é que havia alguma coisa a descobrir [...] era preciso ser diplomático (CARVALHO, 2002, p. 71).

Além da falta de traquejo com o índio, a língua é um elemento dificultador no entendimento de suas práticas sociais. Nessas circunstâncias, o jornalista relata como funciona a relação de parentesco por meio da sua condição pura e simples de observador e não é só isso: arrisca-se a julgar o funcionamento das relações sexuais apontando-as como incestuosas e “muito viciadas”:

Na verdade, quase todos ali tinham laços de sangue. Aos poucos, fui descobrindo que a aldeia Nova era praticamente uma única família, que eram quase todos irmãos e irmãs, tios e sobrinhos, e que o parentesco simbólico, classificatório, em grande parte apenas maquiava relações, se não incestuosas, pelo menos muito viciadas. Não consegui entender nem os laços de sangue nem o parentesco simbólico entre os membros da tribo (CARVALHO, 2002, p. 72).

Édouard Glissant (1981) discute sobre a relação entre culturas, utilizando-se das metáforas de *o Mesmo e o Diverso* para explicar como os povos colonizados vêm conquistando, ao longo dos tempos, o seu lugar no mundo. Acrescenta:

O Diverso, que não é o caótico nem o estéril, significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a por em relação. O Mesmo requer o Ser, o Diverso estabelece a Relação. Como o Mesmo começou pela rapina expansionista no Ocidente, o Diverso nasceu através da violência política e armada dos povos. Como o Mesmo se eleva no êxtase dos indivíduos, o Diverso se expande pelo elo das comunidades (GLISSANT, 1981, p. 01).

Na visão de Glissant, o *Mesmo* representa o colonizador, o homem de cultura, dotado de poder pela sua condição dominante, enquanto o Diverso é o colonizado, pertencente a etnias consideradas minoritárias. Explica esse autor dinamarquês que o *Mesmo* se pretende no centro, enquanto o *Diverso* propõe a dissolução do periférico, por meio da interação. Trazendo para as discussões aqui travadas, em *Nove noites*, o índio vai se permitindo na relação com os homens de cultura (antropólogo e jornalista): preocupa-se com o bem-estar deles; insere-nos em seus rituais e atividades cotidianas; protege-os em seus deslocamentos na mata, dentre outras ações dialógicas, no entanto essa relação apresenta uma via de mão única, já que os estranhos não permitem a interação. Isso ocorre, segundo Hall (2003), porque a assimilação da diferença ameaça a integridade da cultura dominante.

Ao contrário de Glissant que procura entender a relação entre culturas numa perspectiva dicotômica, Hall (2003) a busca por meio da dialética, no sentido de construir pensamentos que vão dialogar ainda que se anunciem por meio de sutilezas, “daquilo que surge nos vazios e aporias”. Nesse sentido, “[...] aquilo que é deixado de lado [...] retorna para perturbar e transtornar seus estabelecimentos culturais” (HALL, 2003, p. 61). Com isso, esses mesmos estranhos que se pretendiam imunes à cultura do Outro vão, gradativamente, modificando-se pelo contato, ainda que de forma involuntária e incômoda.

Quain se desloca e se insere dentro de comunidades indígenas nas quais ele é minoria. Desse modo, o contato com o Outro que se sobressai em quantidade vai ser provocador de mudanças não em relação à cultura do homem norte-americano, porque este não permitira que seu repertório cultural fosse preenchido por conteúdos compartilhados ou porque geraria riscos de cair na diferença absoluta, como assevera Hall (2003). A mudança é de outra natureza: a de expansão de horizontes, o que levou o antropólogo a pensar sobre o que poderia fazer em prol dos índios. Decidiu, então, registrar em cartas a sua intenção de incluir no seu testamento uma verba destinada à proteção dos nativos.

O lugar da diferença

Na esteira da discussão acerca da relação de Quain e do jornalista com as comunidades indígenas, cabe uma reflexão sobre o fenômeno espacial, mais especificamente da concepção de lugar, à luz dos pressupostos teóricos da Geografia Humanista de base fenomenológica. Em vários momentos das atividades

de Quain, evidenciamos uma pequena tentativa de se sentir em “casa” quando da chegada a Cuiabá, onde desembarcou para os primeiros contatos com a tribo Trumai, haja vista a impressionante busca por um piano. Semelhante situação é retratada pelo Prof. Luiz Castro de Faria, um dos únicos pesquisadores vivos à época que conheceu o antropólogo americano quando da expedição deste ao Brasil. Entrevistado pelo narrador jornalista, Castro de Faria, extremamente surpreso, assim narra o fato: “Em Cuiabá, a primeira coisa que fez ao chegar foi procurar um piano, o que não é fácil, e acho que acabou encontrando. [...]. Ouvi alusões ao fato de que era um virtuose. Era um musicólogo. [...]. Ele era pianista”. (CARVALHO, 2002, p. 28). A remissão ao instrumento musical é feita pela mãe de Quain, Fannie Quain, ao lembrar das coisas de que o filho mais gostava e lá estava o piano, agora em seu “silêncio eloquente”.

A metonímia da infância representada pelo “piano” revela o quanto o antropólogo necessitava ser acolhido com o intuito de preencher um pouco o vazio da solidão. Numa clara tentativa de criar uma ideia mínima de “lar”, uma espécie de lugar no mundo, Quain se reporta ao que mais o atraía: a música. De acordo com o pensamento do geógrafo Edward Relph, as experiências espaciais definem o pertencimento existencial a um lugar. O lar não seria simplesmente onde uma pessoa mora, ou necessariamente o lugar de nascimento, lar é “onde as raízes são mais profundas e mais fortes, onde se conhece e é conhecido, onde se pertence”. (RELPH, 2014, p. 24). Trazendo, pois, o “lar” da infância para Cuiabá, Quain almeja criar raízes, pertencer, mas os acontecimentos decorrentes de sua presença no Brasil canalizaram para uma concepção de lugar mais complexa e sutil.

Não tendo conseguido dar conta da expedição solitária aos Trumai, em função de uma série de atropelos, tanto do ponto de vista físico quanto político, é chamado de volta ao Rio de Janeiro. Curiosamente, as memórias do jornalista em relação ao “Xingu de sua infância” revelam um personagem às voltas com a “representação do inferno”, sendo a casa tudo, menos o lugar de pertencimento: “É uma casa solitária no meio do nada, erguida numa área desmaçada e plana da floresta, cercada de capim-colômbio e de morte” (CARVALHO, 2002, p. 45).

Entre uma narração ou outra da trajetória de Quain, somos informados de sua ânsia por viagens e por desbravamento de lugares ao lado do pai, ao que o jornalista atribui como viagens ao “paraíso”, visto ser a Europa o foco das descobertas. A partir de uma evidente concepção eurocêntrica de mundo, o jornalista contrapõe tais viagens às suas empreendidas com o pai entre Mato Grosso e Goiás, tidas como “parte do inferno”: “Viajávamos os dois sozinhos sobre o fim do mundo, e eu me distraía a folhear um manual de primeiros socorros e sobrevivência na selva, onde se tratava dos piores horrores no caso de pouso forçado ou queda do avião [...]”. (CARVALHO, 2002, p. 49). O sentimento do jornalista com o lugar da infância dista em muito do sentimento do antropólogo, para quem as viagens e o convívio com a família ainda unida despertavam um misto de prazer e acolhimento, uma sensível relação topofílica com sua origem, apesar das inúmeras viagens e passagens pelo mundo feitas em tão pouco tempo de vida. Seu espírito aventureiro não impediu as ligações fra-

ternais, haja vista as suposições acerca do suicídio se justificarem, muitas vezes, pela separação dos pais. Curiosamente, a descrição sombria e desapegada que o narrador jornalista faz do ambiente de seus primeiros anos de vida corrobora com a percepção de Quain no que diz respeito ao ambiente vivido junto à aldeia em Mato Grosso.

Apesar da tentativa de amenizar a distância do seu lugar de pertencimento, Quain não consegue se identificar com os lugares avessos àquele que carrega as marcas de suas referências. Além disso, as condições de atraso dos locais em que empreendera suas viagens pelo Brasil faz com que o estrangeiro se mantenha deslocado, exercendo tão somente o papel de observador. Na cidade de Carolina, em nova expedição pelo Brasil, Quain acaba por criar uma ideia aparentemente preconceituosa da cidade, imersa em costumes provincianos. No entanto, foi a caminho de Carolina, durante uma expedição, que decidiu cortar a teia da própria vida e lá permanecer. Essa decisão revela a vontade de se manter conectado à terra indígena ao expressar desejo de que seu corpo fosse sepultado no local da tragédia: “Foi enterrado ali mesmo, como havia pedido. Abriram a cova e, depois de fechada, marcaram a sepultura com talos de buriti. Nunca nenhuma polícia ou autoridade foi ao local” (CARVALHO, 2002, p. 63).

Sua sepultura – enquanto lugar, na acepção do geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan (2013) - reflete seu apego a terra, o que foi devidamente respeitado. Ainda para Tuan (2013, p. 14), “o significado de espaço frequentemente se funde com o de lugar. ‘Espaço’ é mais abstrato do que ‘lugar’. O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos melhor e o dotamos de valor”. É o que podemos constatar quando da decisão extrema de Quain de se imolar e de, por fim, viver o enforcamento.

Desse modo, é na ficção que se instala, de fato, a lugaridade de Quain, visto que o plano da realidade foi vivido no exílio, na expatriação enquanto fuga de si, sobretudo. Na morte, o pertencimento ganha nitidez e respeito. Sua vontade de permanecer entre os índios reflete onde reside o parâmetro da certeza definitiva. Do contato do antropólogo com a terra dos índios krahô, o que impera é o desprezo pelos seus costumes e tradições, seu modo de ver o mundo e de se relacionar com o outro.

A complexidade espacial de *Nove noites* revela que a verdadeira lugaridade de Quain está na amizade contraída com Manoel Perna, o personagem de ficção. Engenheiro sertanejo natural de Carolina, Manoel é poético e abriga em si o berço da memória dos dias vividos com o antropólogo:

Nada me entristeceu tanto quanto o fim do meu amigo, cuja memória decidi honrar. Eu o acolhi quando chegou. Nada do que tenha pensado ou escrito pode me causar rancor, nunca esperei nada em troca, porque sei que, no fundo, fui a última pessoa com que ele pôde contar (CARVALHO, 2002, p. 06).

Nove noites em que Quain se sentiu plenamente acolhido, perfazendo, verdadeiramente, a concepção de lugar segundo Relph, tão humanista quanto Tuan:

Lugar é onde conflui a experiência cotidiana, e como essa experiência se abre para o mundo. O ser é sempre articulado por meio de lugares específicos, ainda que tenha sempre que se estender para além deles para compreender o que significa existir no mundo (RELPH, 2014, p. 29).

A percepção do narrador jornalista sobre os lugares percorridos pelo antropólogo não é diferente da de Quain. Ao chegar a Carolina, deixa-se influenciar pelas impressões do antropólogo e mantém, igualmente, a sua posição de estrangeiro, sem se permitir interagir com o lugar, numa mais do que evidente relação topofóbica com o ambiente:

Carolina é um lugar morto, como disse Quain ao desembarcar ali pela primeira vez, mas que tem a sua graça, ainda mais hoje, por ser resultado de uma tranquila decadência e abandono, como se tudo tivesse parado e sido preservado no tempo. A estrada que vem de Araguaína desemboca em frente à cidade, do outro lado do Tocantins, no que a rigor não passa de um povoado, não mais que umas poucas ruas, mas ao qual deram o nome extraordinário e inverossímil de Filadélfia (CARVALHO, 2002, p. 56).

O narrador jornalista não se preocupa em descrever o lugar, comportamento esperado de um visitante de primeira viagem; a sua intenção é mostrar que o lugar não tem vivacidade, mas que apresenta algo que lhe interessa: o tempo, que parece não ter passado, o que remete à ideia de atraso e provincianismo, percebido também pelo antropólogo na sua chegada anos antes. A visão de fora desse forasteiro brasileiro é marcada também pela ironia ao mencionar que o topônimo Filadélfia, dado ao povoado, é profundamente inadequado, visto não remeter em nada à famosa cidade dos Estados Unidos da América. Com que audácia, em outras palavras, um povoado localizado num lugarejo de um país-continente como o Brasil assume a condição de primeiro mundo?

Considerações finais

Da análise que suscitamos de um romance complexo e híbrido como se configura *Nove noites* alguns fios de sua tessitura, ainda que enovelados, revelam o quanto é possível depreender acerca das intrincadas relações construídas entre o estranho e o nativo, entre o de fora e o de dentro, entre o *Mesmo* e o *Diverso* quando levamos em conta Buell Quain, o antropólogo que se suicidou em terras indígenas, em 02 de agosto de 1939, há exatos 80 anos, e o narrador jornalista, obstinado em cobrir detalhadamente essa misteriosa história de vida e de morte, contracenada com os índios Trumai, no Mato Grosso, e os krahô, em Carolina, no estado do Maranhão.

Não verificamos em *Nove noites* a diluição de fronteiras entre o homem de cultura e o nativo, dada a dificuldade daqueles, estranhos ao lugar, de se permitirem entrecruzar culturas, tradições, modos de ver o mundo, linguagens.

Quain, influenciado por seus valores, preconceitos e lugares-comuns, não assimila a cultura nativa, em contraposição à leitura que tem, por exemplo, dos nativos de Fiji com quem convivera, transformados em “um modelo de reserva e dignidade”.

O narrador jornalista, por sua vez, igualmente forasteiro, mantém postura distanciada, sendo influenciado pela visão do antropólogo norte-americano ao ocupar a mesma figuração mítica eurocêntrica e ao desprestigiar, assim, a cultura do índio do seu país. Sua postura entediada no contato com o nativo é agravada pela sua missão na aldeia, qual seja a de investigador da vida de Quain naquela comunidade; logo, a cultura indígena, matizada por suas crenças e ritos, não constitui o cerne da sua atenção.

Em *Nove noites*, tudo que sabemos sobre as crenças, mitos, costumes, organização social dos índios é por meio das visões de narradores estranhos ao lugar. O que traduzem de seus modos de vida é disseminado em outros contextos por vozes detentoras do discurso de autoridade, mas isso não impede que esse *Diverso* se anuncie e reivindique o seu lugar no mundo por meio de sutilezas de sua cultura disseminada pela visão de fora.

Ante o exposto, inferimos que a cultura indígena, presente no discurso da historiografia literária brasileira, é caracterizada como deslocada, dependente e marcada por uma voz submissa que se apresenta igualmente silenciada. Deste modo, os relatos na literatura brasileira sobre a cultura indígena, bem como os lugares em que habitam, carregam a herança de cronistas e missionários europeus que promoveram uma tradução manipulada da cultura indígena brasileira durante a formação colonial. O que presenciamos na contemporaneidade, no entanto, é a reivindicação do índio do direito à sua própria escritura.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BOLOGNIN, R. A. F. **Memória e identidade em *Nove noites*, de Bernardo Carvalho**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários) - Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.

CARVALHO, B. **Nove noites**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GLISSANT, É. **O mesmo e o diverso**. Tradução de Normélia Parise. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/glissant/glissant.pdf>>. Acesso em: 31 jul. 2019.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adenaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, et al. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

RELPH, E. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essências de lugar. In:

MARANDOLA JR., E.; HOLZER, W.; OLIVEIRA, L. de. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, Epistemologia, Fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2014.

TUAN, Y.-F. **Espaço e lugar:** a perspectiva da experiência. Tradução de Livia de Oliveira. Londrina: EDUEL, 2013.

