

RIBEIRO, Darcy. *Maíra: um romance dos índios da Amazônia*.
Rio de Janeiro: Record, 2001.

A visão panorâmica que se tem de *Maíra*, romance de Darcy Ribeiro publicado em 1976, e traduzido em oito línguas, é a de um mosaico assentado sobre a extensa floresta amazônica. Seu colorido emerge dos pigmentos indígenas Mairuns, representados em suas tradições e mitos ou, na ausência deles, materializada na construção de personagens não-índias assim como Alma, a carioca que abandona sua vida na metrópole e encontra o mundo desconhecido e fascinante das aldeias. Ou, ainda, pontuado no discurso dos que se dizem pastores (norte-americanos ou não) imbuídos de interesses escusos, invasores do *ethos* autóctone e de sua cultura, tornando-a objeto de conflito.

De acordo com a apresentação da obra, podem ser observados inúmeros aspectos voltados à religiosidade, tanto da cultura Mairum quanto da não-índia, bem como a presença marcante dos rituais e mitos indígenas espalhados nos sessenta e seis capítulos (se é que se pode denominá-los assim). No que se refere à mitologia cristã, a narrativa constrói-se ao molde da mais respeitada celebração: a missa. Ela se apresenta nas seguintes partes: antífona, homilia, *cânon* e *corpus*. Tais elementos são imprescindíveis na organização do enredo que entrelaça rituais da aldeia e rituais católicos, mediados por Isaías, personagem que merece especial atenção por construir-se entre os dois pólos da crença, passando pelo sacrifício da transmutação a exemplo do realizado no ato da transformação do pão e vinho em corpo e sangue.

Observa-se a transmutação mítica do elemento indígena por meio da metamorfose do corpo, um instrumento utilizado na narrativa para dar suporte a todas as recriações míticas desencadeadas ao longo das ações de Isaías que passa pela tortura dos desejos mais íntimos do ser humano e que são sufocados em nome da vocação religiosa. Presente, também, na travessia de Alma, a personagem construída a partir da experiência do corpo por transitar entre a polaridade indígena e não índia.

Toma-se como ponto de partida, para o estudo

de *Maíra*, as personagens Isaías e Alma, a princípio, por serem os representantes das relações binárias da obra. Cabe ressaltar que a visualização dos aspectos que constroem as personagens apresenta-se de forma fragmentada, conforme a própria estrutura da narrativa, que se opõe ao romance tradicional linear. Esse aspecto não pode, no entanto, ser tomado como negativo na construção do enredo, pois sobre ele gira a força motriz da fábula. É na circularidade dos núcleos ou dos capítulos, como queiram, que se abrem e fecham os vários temas propostos pela obra ao desnudar os rituais mairuns por meio dos passos, das mentes e do fantástico criados a partir desses dois personagens que vão se ligar a tantos outros participantes dos mitos entrelaçados à narrativa.

Além disso, poder-se-ia questionar se a fragmentação não acarretaria a descontinuidade e a falta de significância no todo da obra. É notável que a trajetória das personagens só é possível ser traçada graças à posição que determinados capítulos assumem. O que não se pode afirmar, por exemplo, é a presença de um herói (Isaías), aos moldes românticos, pois o fragmento não permite que se o faça. Sua trajetória é fruto da colagem de peças de um mosaico: de um lado a vida da aldeia, seus costumes, a liberdade; de outro, a etapa vivida entre os padres em Roma, o que desencadeia o sofrimento e, por conseqüência, a ambigüidade existencial da personagem.

Maíra apóia-se no alicerce do fragmento para sustentar a representação em suas diversas formas. O real indígena mairum é remodelado, revitalizado continuamente para captar sua validade ficcional. Assim, a ligação entre mundos reais e ficcionais constrói-se sobre três pontos, conforme conceitos de Kellog e Scholes (1977, p.60)¹: “o registro do fato específico, a representação do que se assemelha ao fato específico e a representação de tipos generalizados da realidade”.

Diante dos três pontos acima, que nos levam a entender a representação da realidade indígena, pode-se perceber a trajetória da personagem Isaías, se consideradas as possibilidades de

realização de sua transmutação frente ao percurso e às ações desenvolvidos desde a saída da aldeia quando criança, a passagem pelo seminário, em Roma, junto aos padres, e o seu retorno à selva.

Metaforicamente, o fato específico registrado em *Maíra* estampa os problemas em que a maioria indígena vive atualmente, ou seja, a intervenção de culturas não-índias que ultrapassam a fronteira do convívio harmônico e da preservação cultural. Dentro da função representativa da narrativa, o elemento que se assemelha ao fato específico é a formatação das personagens Isaías e Alma, presença binária que sujeita à revisão a convenção estabelecida na presença do indígena em meio não-índio, tal como a presença de Isaías no meio católico e a decisão de Alma ao se inserir na aldeia mairum.

O elemento representativo de um tipo generalizado da realidade subsiste, além de Isaías, na articulação de Juca, o indígena que se afasta da aldeia para transmutar-se em explorador dos próprios parentes, como se pode observar nos trechos seguintes: “- Estes cornos, filhos duma égua, pensam que são gente. Bugres de merda. Vão ver comigo!”(p.47). Sua condição de desterritorializado faz com que sua natureza indígena seja guiada por uma “linha de fuga” (DELEUZE; GUATARI, 2000)² capaz de mudar sua realidade, ao se conectar a outra, e produzir o exercício do poder. Seu olhar exterior ilude-se ao pensar que rompe com as linhas às quais estava preso. Assim, a forma encontrada para a manutenção do poder sobre a aldeia é torná-la submissa. Isso prova que “há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma” (DELEUZE; GUATARI, 2000, p.18)³. Por mais que Juca pretenda fugir de sua condição indígena, reencontra na aldeia formações que lhe dão novo poder, novas atribuições que o reconstituem como sujeito.

Diferente de Juca, Isaías, ao se afastar da aldeia, não converte o amor em ódio, pelo contrário, sua contradição interna resulta no abandono da vida sacerdotal, pois o laço afetivo que o prende a seu povo o faz voltar à unidade, a ser sujeito. É necessário dizer que a dualidade, ser ou não ser, permeia seus pensamentos durante o período em que se encontra em meio aos padres, e isso não antecipa a visão de que seu retorno poderá ser tomado como o encontro de sua identidade. O que se apreende é que, longe de sua cultura, entrega-se a uma fuga de sua

condição e a remete, constantemente, ao seu rizoma⁴. Afinal, quem é Isaías? Um índio que será missionário ou um missionário índio? Seus pensamentos revelam o princípio de multiplicidade existente na definição da personagem: “Todos os homens nascem em Jerusalém. Eu também? [...] Mas gente, eu sou? Não, não sou ninguém. Melhor que seja padre, assim poderei viver quieto e talvez até ajudar o próximo” (p.41).

Da contradição interna de Isaías inicia-se a fase da transmutação. É necessário desvendar os mistérios do corpo para consolidar sua condição frente à missão. Ele precisa afirmar-se diante das características que herdou de seu povo: “O que ele (o padre Ceschiatti) não sabe é que eu tenho raiz demais. [...] Conosco, os mairuns, é diferente. Minha aldeia não é parte de coisa nenhuma. É um povo em si, quer dizer, uma tribo com sua língua, sua religiãozinha, seus costumezinhos destinados a desaparecer” (p.42).

Seguindo, ainda, a trajetória de seu sofrimento resultante da dualidade, passa-se a perceber que um dos aspectos marcantes da narrativa é a presença da transformação do corpo, em diferentes situações. O enclausuramento e a mortificação da carne são equivalentes ao sofrimento de um dos padres quando necessitava sufocar seus desejos carnis: “como o pobre padre Vecchio na juventude se esfolava para calar o sexo, e quanto mais se obstinava, mais se intumescia e ejaculava. Uma vez dentro da igreja, me contou, durante a Santa Missa, na hora mais sagrada” (p.44).

Diante dos relatos e da convivência nesse espaço atópico, hostil, Isaías recolhe-se em seus medos: “daqui de cima, olhando não lá pra fora, mas cá pra dentro, para o fundo de mim, eu vejo o mundo. É aqui agora que a minha aldeia mairum respira tal como foi e eu vi, há tantos anos. [...] eu gozo e sofro repensando-o como fiz todos esses anos” (p.73). Fatos e sofrimentos o levam à reflexão e o impelem ao aspecto dual que se materializa na construção de sua identidade tal qual na organização da aldeia, “nas duas bandas, a de lá, dos cunhados, e a de cá ou de lá, se é fodível ou proibido, se irmão ou cunhado” (p.74), ou na forma de vida dos mairuns, também construída em bases opostas, uma formação da qual não se desliga facilmente: “vivemos divididos segundo regras do sim e do não, do frio e do quente, da sorte e do azar, da vida e da morte, da alegria e da dor, do cru e do cozido [...]. Quando falamos de um, aí está o outro, oferecido como o direito e o esquerdo, a frente e o atrás, exigindo atenção e,

se é o caso, pedindo a sua parte” (p.74).

A imagem binária da obra continua na construção dos personagens Isaías e Alma em Brasília, quando os dois se encontram num hotel, ambos aguardando o avião para Naruai, região amazônica. De lá seguirão para a Missão de Nossa Senhora do Ó, local onde permaneceriam como servidores, ela como uma irmãzinha com disposição de ser útil ao próximo mesmo sem o consentimento da Ordem.

Certamente, o retorno de Isaías à aldeia deveria imprimir um ato de renovação quanto às suas origens. O que se pode notar, no entanto, é que, voltar ao posto de Avá, o futuro tuxaua, custaria desfazer-se das regras impostas durante o período de afastamento. No trajeto ao longo da descida do Rio Iparaná, recorda os mitos e velhas histórias dos mairuns e os conta à Alma. Isso não é o bastante para que se encontre, nada que olhe ao redor pode trazer de volta o mairum que deixou para trás na infância. Como explicaria seu retorno ao padre Vecchio? Por que não havia recebido as ordens em Roma? É o momento em que passaria por uma transmutação, “joelhos pegados no chão, começa o rito habitual. Primeiro, lavar a mente com invocações até deixá-la em branco” (p.215) e, depois, despojar-se dos rituais para assumir sua condição mairum.

É importante destacar o papel fundamental que assume o velho Aroe, ao profetizar a volta do índio, não como padre, mas como “Avá, o tuxauarã. [...] O aroe viu bem, nitidamente, mas viu que ele está cercado pelas marcas dos anhangás e dos juruparis. [...] São as provações. É a travessia. É o reencontro dele consigo mesmo no que é de verdade. [...] Vencidas, delas sairá como o futuro tuxauareté dos mairuns” (p.227).

Seguindo os rituais mairuns, são recebidos na praia do rio Iparaná, primeiramente com o “choro cerimonial dos homens” e o “pranto inteiro das mulheres”. Após o estancamento do choro, o velho Aroe fala da morte de Anacã, depois são lembrados os mortos conhecidos de Avá. Dali, Avá é levado ao local onde ocorre a investidura, no baíto, casa em que somente os homens podem entrar: “Ele deve, agora, falar longamente. Falar duro e forte como cabe ao tuxauarã” (p.248). Porém, fala pausadamente, depois de interromper a cerimônia para levar Alma até o clã jaguar. No baíto, fala dos lugares que conheceu, das multidões, dos problemas sociais, dos meios de comunicação e das estações do ano, em especial do inverno. Responde às perguntas que lhe são

feitas, horas seguidas de relato, de revelação.

Nota-se que o elemento indígena, representado na narrativa de Darcy Ribeiro, marca o caráter eficaz e preciso da narrativa moderna que combina os elementos ilustrativos representativos e estéticos. O indígena não é totalmente individualizado, com sua vida interior complexa, sua situação “envolve um inevitável processo de generalização; abre o caminho para a caracterização ilustrativa e a alegoria” (KELLOGG; SCHOLLES, 1977, p.70)⁵. Ao caracterizar Isaías e Alma não apenas o faz de modo único, colocando-os no aspecto ilustrativo ou no representativo. Constrói, antes de tudo, um mundo de vozes oriundas dos rituais e mitos mairuns, dos que transitam pela floresta amazônica em busca de fortuna, dos passageiros das tribos, disseminadores da tragédia cultural.

As ações que se movimentam no enredo mudam o significado de sua caracterização. Isaías contém alguns aspectos fiéis ao real quando deseja retornar à aldeia ou quando mantém seus costumes, mesmo em meio a um espaço que lhe causa revolta. É esse aspecto mimético que desliza em direção ao mítico, pois o conjunto da obra seleciona do real “essências referíveis para seu significado não à verdade histórica, psicológica ou sociológica, mas à verdade ética e metafísica” (KELLOGG; SCHOLLES, 1977, p.61).

A ficção preparou o encontro de Isaías e Alma para nos apresentar com clareza o confronto das culturas: de um lado a dimensão da vida cultural mairum e, de outro o resultado da colonização. Esse encontro também é preparado para mostrar a filosofia mairum na glorificação do corpo, algo que se manifesta naturalmente e que causa espanto ou surpresa aos olhos dos que não estão habituados com tal espontaneidade. O ato sexual, por exemplo, não é cercado de mistérios ou de preparação, basta um toque no ombro da mulher e o gesto já é compreendido. Por esse motivo, ao assumir a condição de mirixorã, Alma sente-se uma “prostituta de índio”, conceito formado a partir de sua vivência no Rio, antes de ir à aldeia, como se pode notar no diálogo abaixo com Isaías:

- E que diabo é mirixô...rana?

- Mirixorã é uma categoria de mulheres que não se casam, nem têm filhos. Estão aí disponíveis, por assim dizer.

- Então, é isso que eu sou? Mirixorã quer dizer: puta, puta de índio! A isso me reduzi, Isaías: puta de índio?

- Não tem nada de puta, Alma. Uma mirixorã

é uma pessoa muito apreciada. É até consagrada num cerimonial. (p.298)

Percebe-se que a presença da mirixorã na aldeia passa por rituais que a colocam na condição de uma mulher que dá alegrias aos maridos que têm suas mulheres amamentando e não podem ter relações sexuais. O encontro de Alma com os mairuns representa a possibilidade do leitor encontrar explicação para alguns rituais. Caso não fosse preparado desta maneira, certamente sofreria preconceito, pois, para os não-índios, a atitude serviria de críticas, visto o pensamento aos moldes que Isaías recebera na formação religiosa de cunho cristão.

Sendo assim, para cada encontro proporcionado pela narrativa, há espaço para a mitificação. A mulher mirixorã recebe um tratamento especial, é uma crença, tornando-se, então, um elemento mítico. Do encontro de Alma e Isaías nasce, também, o poder de caracterização do elemento indígena que se manifesta de modo instantâneo, natural. Isso vem da simplicidade do povo, personagens que agem conforme a situação exige. Neles estão manifestadas a força, a malícia, a generosidade e a alegria presente no sorriso dos mairuns.

As personagens Isaías e Alma são “escrutadas” ao leitor. Isso funciona como uma suavização, pois provoca uma tensão irônica entre o real e a magia presente na mente do leitor. As mudanças provocadas pelo progresso ao longo da linha do enredo têm base tanto ética quanto cronológica, pois são expostos amplamente tanto os valores indígenas quanto a temporalidade na vida dos dois.

Além dos aspectos éticos e temporais observados na construção dos personagens, há que se notar que a narrativa de *Maíra* nos faz olhar diretamente para o interior de sua mente. Os processos mentais e ações que derivam “estão sujeitos a súbitas influências sobrenaturais” (KELLOGG; SCHOLE, 1977, p.123)⁵. Tudo o que se revela por meio do encontro do elemento indígena e não-índio tem a seu favor um aspecto mítico que os sustentam.

Dada a extensão da narrativa e a complexidade da teia que entrelaça rituais, mitos e o construto ficcional, fez-se a opção, aqui, por analisar apenas a condição do corpo mitificado, representado em dois pólos: o indígena e o não-índio. Diante disso, a variedade de temas míticos ainda pode ser explorada, tal como se percebe no mito da criação do mundo, representado no

nascimento dos gêmeos: Maíra (o bem) e Micura (o mal), ou nos rituais de morte do velho Anacã. Frente a tantas possibilidades que se doam à crítica, resta-nos repetir as palavras do Jaguar, ao receber seu tio Avá na aldeia: “Maité! Maité!” (p.228).

Profª MsC. Luzia A Oliva dos Santos
UNEMAT - Sinop

NOTAS

¹KELLOGG, Robert; SCHOLE, Robert. *A natureza da Narrativa*. Trad. de Gert Meyer. Revisão de Afranio Coutinho. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1977.

²DELEUZE, Giles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Vol 1. Trad. de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio De Janeiro: Ed. 34, 1995.

³Idem

⁴Para Deleuze e Guattari (2000, p.18) “um rizoma pode ser rompido, quebrado em um lugar qualquer, e também retoma segundo uma ou outra de suas linhas e segundo outras linhas. [...] Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar.”

⁵KELLOGG, Robert; SCHOLE, Robert. *A natureza da Narrativa*. Trad. de Gert Meyer. Revisão de Afranio Coutinho. São Paulo: McGraw-Hill do Brasil, 1977.

⁶Idem

⁷“Quer dizer, espantoso, mas verdadeiro. Espantoso!” (p.228)

Aceito para publicação em 08/07/2004

