

1.1

Catarina Paraguaçu, senhora do Brasil: três alegorias para uma nação.

João Pacheco de Oliveira

RESUMO

Este trabalho tem como foco o uso do passado, não somente como ele se expressa através de livros e teses, mas considerando igualmente como a história repercute fora de espaços universitários, na multiplicidade de formas que pode vir a assumir na vida social. Personagens do passado são frequentemente evocados para nomear e preencher de significações densas os mais diversos fatos de tempos posteriores e da atualidade. Em especial as alegorias sobre o Brasil instituem uma esquematização do passado, as quais, em doses variadas de vigor e sutileza, propõem interpretações e estimulam sentimentos e ações quanto ao presente.

Uma figura feminina em especial atravessa cinco séculos de história do Brasil, desde a fundação da Colônia até os dias atuais, sendo o nome que lhe foi atribuído reconhecido com familiaridade por velhos e crianças séculos depois, transitando sob formas diversas em diferentes classes e grupos étnico-raciais. Durante vários séculos Paraguaçu foi um personagem acessório à narrativa sobre a fundação do Brasil centralizada na atuação do português Diogo Álvares. Uma investigação dirigida por um olhar crítico evidencia, contudo, o seu decisivo protagonismo.

As representações sobre os indígenas no Brasil, longe de ser algo unitário e coeso, remetem a discursos e usos sociais distintos e que se incorporam a projetos de nação divergentes. Embora frequentemente antropólogos e historiadores insistam em dizer que os indígenas são invisíveis na história do país, o que se pode perceber ao contrário é a pluralidade de formas e significados atribuídos aos indígenas em diferentes épocas, lugares e contextos. Acompanhando estas narrativas e imagens teremos a oportunidade de ver as múltiplas formas de conceber a nação brasileira, de engendrar memórias e empoderar identidades sociais.

PALAVRAS-CHAVE

Alegorias do Brasil

Regimes de memória

Protagonismo feminino no mundo colonial

História e ficção

A cabocla do 2 de de Julho

introdução

INSTRUMENTOS TEÓRICOS PARA UMA CIÊNCIA NÃO POSITIVISTA

O passado não é privilégio exclusivo de acadêmicos ou historiadores, ele é matéria de permanente recriação de coletivos e construção de subjetividades. As alusões ao passado contêm fortes implicações políticas, sejam celebrativas, reforçando de maneira unívoca uma leitura supostamente conhecida da história, sejam classificatórias, situando pessoas dentro de classes e estabelecendo as expectativas quanto à relação entre elas. Podem também, ao inverso, ser manifestamente lúdicas ou afetivas, construindo pontes e identificações com fatos e aspectos do presente.

As alegorias frequentemente instauram uma “protopaisagem petrificada” (BENJAMIN, 1984, p. 188), da qual derivam sua força e durabilidade. Curtas, simples e sedutoras, elas têm uma longa vida, pois põem em prática uma antropofomização das relações sociais, preenchendo de significações familiares áreas de interação atual (coetâneas) que podem estar carregadas de contradições, insegurança, desconforto e conflitos. Por seu esquematismo e pretensa autenticidade, tornam-se peças fundamentais de legitimação de hierarquias e desigualdades sociais.

A história, assim como a antropologia, busca em sua escrita o rigor e a objetividade, mas suas repercussões e utilizações – todos concordam – não poderão jamais ser neutras. Trata-se todavia de uma simplificação ingênua supor que a sua dimensão política se restringe, de forma pragmática e involuntária, à sua utilização *a posteriori*, como se fosse algo externo ao seu processo de produção. O sujeito de conhecimento, assim como os personagens de uma etnografia e os herdeiros e guardiães de uma memória constroem expectativas e estratégias quanto à pesquisa, e são plenamente capazes de antecipar cenários e pressionar ou até mesmo interditar utilizações futuras. Os usos políticos do passado ou de uma situação atual observada não são exteriores, mas acompanham todo o processo de investigação e fazem parte de uma dinâmica criativa.

Os documentos de época são em geral engendrados e preservados porque permitem sustentar expectativas de direito, veiculando imagens e narrativas mais compatíveis com os interesses e as interpretações dos grupos dominantes. Frequentemente tais registros passam por processos de depuração e varreduras que, num mesmo

movimento, sacralizam alguns personagens e relatos, enquanto minimizam outros e anulam leituras contra-hegemônicas. No limite, certas situações históricas e os regimes de memória aí vigentes – como os campos de concentração durante o Holocausto, os presídios de segurança máxima, os manicômios, os campos de refugiados e as ditaduras (ostensivas ou encobertas) – objetivam deliberadamente o controle e o extermínio de memórias tanto quanto de pessoas.

A identificação usual entre o tempo (incontrolável, fugidio) e o fluxo de um rio está na raiz dos equívocos da história positivista. Ela alimenta e torna natural a ideia de progresso, tão perigosa e criticada por Benjamin (1985) e Adorno e Horkheimer (1985). Nada sobre o passado é natural ou necessário, tudo é socialmente construído, transformado em fontes e positivities, gerando narrativas e interpretações, configurando (e excluindo) possibilidades e sentidos, fabricando o verossímil e o inverossímil.

Os documentos surgem como pedaços de vida que de algum modo parecem escapar à ação dissolvente do tempo, à semelhança de fragmentos escavados num sítio arqueológico. Esta ilusão lhes confere autenticidade e aumenta suas repercussões políticas. Mas os dados sociais não podem ser recolhidos sem investigar como eles foram socialmente produzidos, selecionados e reelaborados. e por isso os seus registros puderam ser preservados.

Existem, por outro lado, contradições no interior dos grupos dominantes e as conjunturas são muito diversas e mutáveis, então importantes registros do passado podem escapar àquelas varreduras. Em muitos casos documentos de época podem estimular crítica de interpretações posteriores e de esquemas narrativos sobre a história de uma nação. A pesquisa histórica assim como a etnografia dos arquivos podem trazer contribuições valiosas para a compreensão de aspectos ignorados do passado.

Um tal movimento investigativo e analítico permite o surgimento de tradições heurísticas que podem entre si propiciar um grau elevado de variação nas interpretações sobre a história da nação. Autores como Varnhagen, Capistrano de Abreu, Manuel Querino, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior criaram linhas distintas de abordagem à história do país, as quais possuem um grau elevado de variabilidade, diferença e dispersão.

Os fatos e os personagens da história permanecem vivos porque são polissêmicos e polimórficos em sua condição de componentes de uma narrativa, e

adaptam-se a projetos políticos que existem em contextos muito posteriores. Além de hipóteses científicas e interpretações eruditas, podem inspirar também novas utilizações políticas capazes de atingir grande circulação e significação social.

Em função disso necessitamos de uma história que não se pense como linear e continuísta, mas que se fundamente em um jogo permanente de idas e vindas temporais, sempre confrontando fontes e interpretações posteriores. Uma história regressiva, como a prática Wachtel (1990) em sua etnografia sobre os Urus da Bolívia, uma pesquisa que não se instale num passado historicista como o criticado por Stocking Jr. (1982), um permanente exercício crítico que opere por meio de narrativas entrecruzadas e interconectadas, que ativamente reconstroem o passado e estão localizadas no presente (RICOEUR, 2000).

O que traz o sentido e permite a totalização analítica não é a datação cronológica, nem a suposta proximidade (cronológica ou espacial) entre a fonte e o fato descrito, mas sim um horizonte partilhado, uma convergência em termos de regime de agrupamento e disposição de memórias, o que responde a uma vontade assumida como comum e norteadora das ações e dos desejos.

As tradições heurísticas estabelecidas na academia não existem num vazio social, mas se conectam de formas múltiplas a grandes projetos políticos de nação e expressam os interesses de certas classes e grupos dentro de uma sociedade.

As representações sobre os indígenas no Brasil, longe de ser algo unitário e coeso, remetem a discursos e usos sociais distintos e que se incorporam a projetos de nação divergentes. Embora frequentemente antropólogos e historiadores insistam em dizer que os indígenas são invisíveis na história do país, o que se pode perceber, ao contrário, é a pluralidade de formas e significados atribuídos aos indígenas em diferentes épocas, lugares e contextos. Neste sentido, a sugestão de Dussel (2009), ao falar em “encobrimento” e não em invisibilidade me parece mais adequada.

Para sumarizar essas idas e voltas no tempo e nos fins e meios perseguidos, eu aqui me sirvo da noção de “regime de memória” que, segundo Johannes Fabian (2001), constituiria uma arquitetura de memória construída pelo pesquisador num movimento puramente heurístico. Embora mantenhamos o nome, há necessidade de adaptá-la melhor às nossas próprias finalidades de investigação.

Seria muito limitador, a meu ver, não atentar para o fato de que em diferentes momentos da história são os próprios agentes históricos que se veem diante dessas representações e as res-significam de acordo com seus próprios objetivos.¹ Por isso, menos que “arquiteturas da memória”, eu prefiro aqui pensá-los de maneira mais dinâmica e fluida, optando por uma outra metáfora, a de correntezas ou correntes (fluviais ou marítimas) que, apesar de possuírem um núcleo operativo, alteram continuamente as suas formas, recuperam objetos do fundo ou da periferia e engendram novas narrativas e significações. Os registros visíveis da existência de uma correnteza/corrente são acidentais e transitórios, a sua materialidade é enganadora e evanescente, composta apenas de elementos arrastados por uma energia invisível, um movimento resultante da confluência de múltiplas causas.

Os regimes de memória, em paralelo, também carregam significantes que transitam entre o seu centro e as suas margens, que podem inesperadamente ser revitalizados em situações muito diferentes daquelas anteriores, incorporando significados e usos sociais que se pretendem novos. Mais além de seus eventuais significantes, cada regime de memória possui uma força vital que é expressão da busca por identidade e diferença feita por um sujeito social, implicando na projeção de convergências e antagonismos, estando ambas associadas a uma vontade de poder em suas múltiplas e sutis refrações.

Neste sentido, a noção de “regimes de memória”, amplamente usada em textos anteriores (PACHECO DE OLIVEIRA, 2011, 2016) e aqui mais extensamente definida e distinguida da forma originária proposta por Fabian (2001), pode ser um instrumento muito útil para a compreensão dos processos de construção de desigualdades e de formação de alteridades.

Isto será realizado através da análise de três alegorias construídas para a nação brasileira, a saber, a colonial, a da elite pós-independência e a dos setores subalternizados.

1 “La memoria no és combinación (ni mucho menos la suma) de una matéria neutra; ella fue tejida por los próprios actores sociales em diferentes situaciones, trayendo para sus nuevos usos muchos de los sentidos infundidos em usos anteriores” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2019, p. 44-45).

DO ESCAMBO À COLONIZAÇÃO: A MUDANÇA DE RUMO DA POLÍTICA PORTUGUESA NA AMÉRICA

Desde o registro oficial em 1500 do “achamento” de terras a oeste do Atlântico, os navegadores portugueses se empenharam em atribuir nomes cristãos a todos os acidentes geográficos que ali encontravam. Em 1519, Lopo Homem, Pedro e Jorge Reinel elaboraram um mapa, que ficou conhecido como Terra Brasilis, no qual já eram indicados 146 acidentes geográficos (cabos, baías e ilhas) batizados com nomes portugueses, principalmente de santos e da família real.



Figura 01 – Terra Brasilis.

Durante mais de três décadas a colonização portuguesa esteve caracterizada por explorações isoladas que praticavam o comércio de madeira e peles com os autóctones, sem promover o povoamento.

As feitorias foram a expressão mais acabada da primeira situação histórica² em que as populações autóctones e os europeus foram colocados em um modo de interação relativamente padronizado. O foco da atividade econômica era um comércio realizado por escambo e controlado privadamente por ricos comerciantes. Embora disputas e escaramuças ocorressem entre portugueses e franceses em todos os lugares considerados privilegiados para tais trocas, a conquista de território não era ainda em si um objetivo específico.

Os mediadores com os indígenas eram os “línguas”, em geral “os lançados” (náufragos ou degredados), que aprendiam os idiomas e os costumes nativos e estabeleciam redes de alianças com os indígenas, atuando como agenciadores da produção de madeiras e peles. Tal estratégia de intervenção também ocorreu nas costas da África, os primeiros “lançados” sendo ainda no século XV (SANTOS, 1989). De modo semelhante, através da mediação dos “truchements”, também ocorria em moldes muito semelhantes a presença francesa.³

Aprofundando este modelo de colonização privada, o rei de Portugal, em 1534, dividiu a costa atlântica em largas faixas de terra, atribuindo a homens de negócios um poder quase absoluto sobre tais glebas, ocupando-se da defesa militar, de coleta de impostos e da administração de justiça. Chamadas de capitânicas hereditárias, a experiência apresentou poucos resultados positivos.

Ao final da década de 1540 a lista de povoações portuguesas na Costa do Pau Brasil era bem reduzida: Igarassu, Olinda, Ilhéus, Vitória, São Vicente e Santos. A maioria dessas povoações encontrava-se sitiada por indígenas hostis e sem condições de expandir (ou sequer manter) o núcleo inicial. Os franceses, em especial os empreendedores da Normandia, por sua vez, mantinham também feitorias e estabeleceram alianças com indígenas no Rio de Janeiro, na ilha de Itamaracá, na Paraíba, na Bahia e em Sergipe.

O verdadeiro momento de fundação da Colônia Brasil não foi de maneira alguma o ano de 1500 nem o de

² Cada situação histórica caracteriza-se por uma forma específica de distribuição de poder (tanto no controle dos meios de produção quanto no acesso ao poder político) entre os múltiplos atores sociais ali presentes. Trata-se de um instrumento analítico para destacar as descontinuidades e favorecer a compreensão das transformações históricas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 54-59).

³ É interessante notar que no norte do continente, no Canadá, tal modelo econômico – descrito por muitos historiadores portugueses e brasileiros como rudimentar e passageiro – se estendeu por mais de dois séculos, associando-se com uma presença mais forte do Estado.



Figura 02 – Extração de Pau Brasil em Cabo Frio.

1534, mas a implantação de um governo-geral, com a criação de uma capital (Salvador) e de um aparato administrativo na Bahia de Todos os Santos. Com o governador vieram cerca de 1.200 pessoas, entre soldados, funcionários, degredados, artífices e seis jesuítas. Isso resultava de um outro modelo de colonização, em que o Estado tinha papel crucial, a economia estava assentada na agricultura e no estabelecimento de fazendas, implicando portanto um povoamento efetivo. Para as populações autóctones não se tratava mais de alianças táticas e de distanciamento, mas do exercício de um domínio político, traduzido no poder de controle e disciplinamento de seus corpos, vidas e dos coletivos em que existiam.

À diferença das Índias, onde a presença portuguesa era descontínua e convivia com instituição bastante distinta, o objetivo básico na costa atlântica da América meridional passou a ser o controle territorial, implantando

as instituições europeias. Em paralelo, no plano ideológico, El Rey enfatizava a necessidade de conversão ao catolicismo da população nativa. No Regimento outorgado a Tomé de Souza, ele advertia que aqueles que a isso se opusessem seriam enquadrados no crime de “traição” e punidos com a máxima severidade, vindo “a conhecer a força de seu braço”.⁴

O caráter expansivo e disciplinador da colonização portuguesa foi a marca desta segunda situação histórica, que se estabeleceu em 1549 com o primeiro governo geral e a fundação de Salvador e cujo regime de memória se estenderá por todo o período colonial, prolongando-se sob formas distintas no Império e na República.

⁴ Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9.

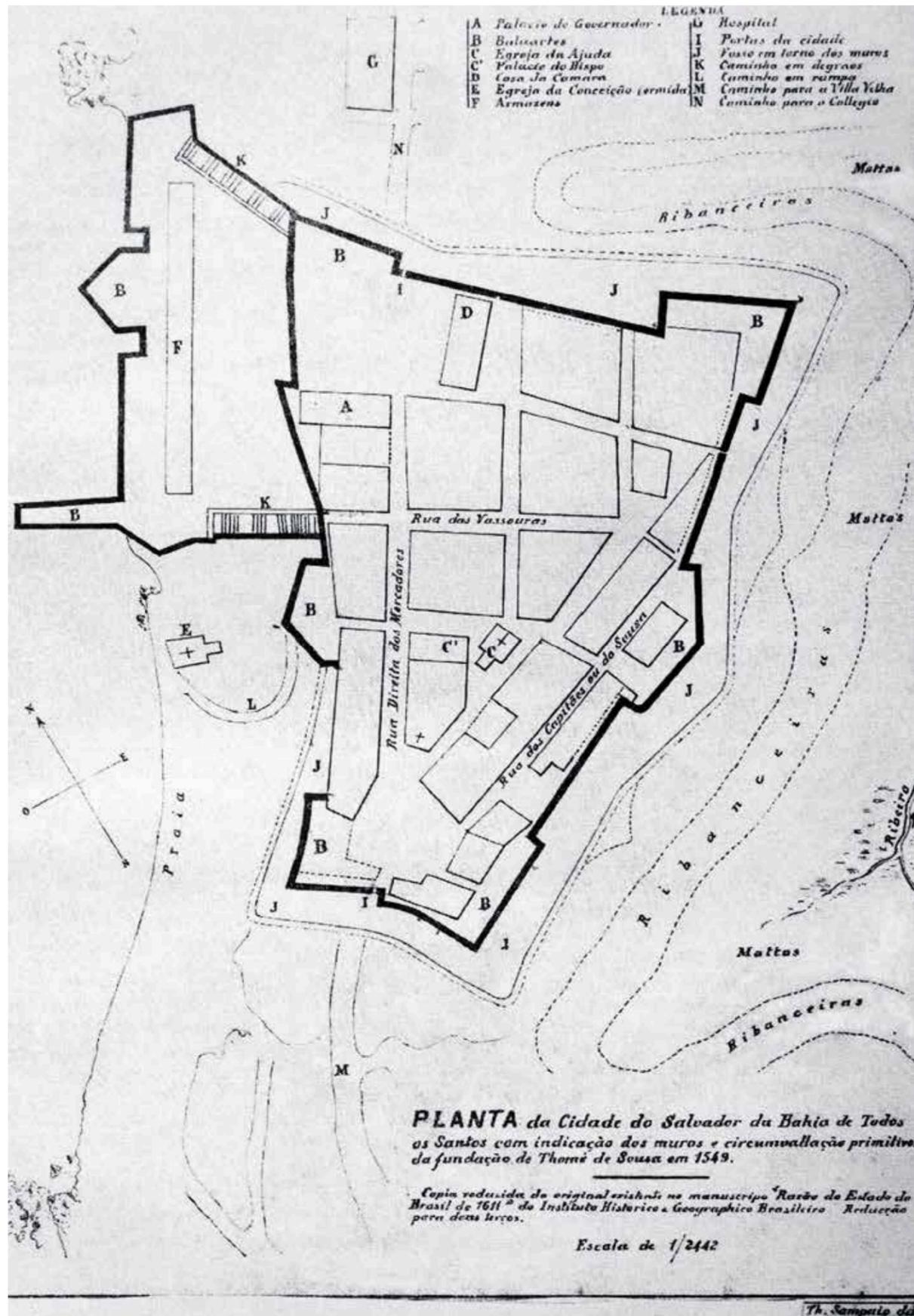


Figura 03 – Plano de Fundação de Cidade de Salvador (1549).

A CONSTRUÇÃO DE UMA SAGA COLONIAL: O “GRANDE CARAMURU”

Na transição entre estes dois modelos de colonização um personagem assumiu um valor estratégico e não lhe faltaram ainda em vida manifestações expressivas de reconhecimento por parte da Coroa. Em dezembro de 1548, pouco antes da chegada do primeiro governador, o próprio El Rey mandou uma carta solicitando que Diogo Álvares, um simples “língua” (como a ele se refere Gabriel Soares de Souza (2000 [1587]), intermediasse as relações com os indígenas e apoiasse a implantação de um núcleo dirigente do empreendimento colonial. Antes de regressar a Portugal, Tomé de Souza investiu na condição de cavaleiros três dos seus filhos (Gaspar, Gabriel e Jorge) e um dos seus genros (João de Figueiredo) pelos relevantes serviços prestados à Coroa Portuguesa (COUTO, 1995, p. 239-242). Integrado com os nativos e conhecedor dos seus costumes, Diogo Álvares foi crucial para facilitar o estabelecimento da colônia, intermediando o contato entre os indígenas e os primeiros administradores e os missionários jesuítas.

Contudo, foi somente um século depois, na obra do jesuíta Simão de Vasconcelos, que Diogo Álvares se tornou um símbolo da colonização portuguesa e o mais potente alicerces de sua legitimidade. Aqui se pode encontrar a fonte inicial do imaginário que acompanha a narrativa sobre Caramuru, contemplando a maior parte de seus fragmentos constitutivos (AMADO, 1994).

Era “Português de nação, natural da notável vila de Viana, de gente nobre, e generoso coração”; o seu barco naufragou e ele, seus companheiros e os destroços do navio vieram dar à Barra da Bahia; os demais tripulantes foram mortos pelos indígenas, só ele foi poupado; com coragem recolheu dos despojos do naufrágio um arcabuz e uns barris de pólvora, com o que na aldeia diante de todos experimentou o uso, produzindo um clarão e um grande estampido, matando algum animal; passou a ser conhecido como o homem de fogo e suas habilidades foram utilizadas na guerra seguinte daqueles indígenas contra os Tapuias que moravam a 6 milhas de distância, os quais foram logo vencidos e postos em fuga; tendo provado o seu valor a “sua fama correu em breve por todos os sertões, e foi tido por homem portentoso, contra quem não eram capazes seus arcos: e aqui lhe acrescentaram nome, chamando-lhe o grande Caramuru”; os

principais cediam-lhe suas filhas e ele tornou-se o centro de numerosa prole e árbitro nos assuntos de guerra. “Em breve tempo subiu de cativo a senhor, que tudo governava” (VASCONCELOS, 1977, p. 179, 180).

No manuscrito intitulado “Razões do Império do Brasil”, elaborado em 1611,⁵ cujo objetivo era apresentar uma planta da cidade de Salvador no momento de sua fundação, vê-se que o núcleo da colonização portuguesa se deslocou de praias oceânicas para o interior da baía de Todos os Santos. Numa parte mais baixa ficavam o porto e a ermida da Conceição (hoje a igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia), enquanto na parte mais elevada, protegida por baluartes, foram erigidos o Palácio do Governador, do Bispo, a Câmara, a igreja matriz, a cadeia, armazéns e o hospital. O principal caminho por terra, indicado no mapa pela letra M, conduzia a Vila Velha (nome dado ao que restara da Povoação do Pereira), local onde estava a casa fortificada de Caramuru. A colaboração dele com os governadores-gerais foi permanente, tendo participado de diversos combates na região do Recôncavo baiano. Segundo dados reunidos por um pesquisador recente (ÁVILA, 2014, p. 168), Diogo Álvares, seus genros Afonso Rodrigues e Paulo Dias Adorno e seus descendentes foram os fundadores de Cachoeira, que se tornou o principal núcleo econômico e político do interior baiano, elevado à freguesia em 1674 e à cidade em 1873. Um neto de Diogo Álvares, Diogo Dias, através de casamento com uma filha natural de Garcia D’Ávila,⁶ foi o herdeiro da Casa da Torre, cujos domínios se estenderam enormemente pelo sertão atingindo até terras do atual estado do Piauí.

Vasconcelos destaca que Diogo Álvares casou as suas filhas com vassallos de Portugal, fossem aqueles que acompanharam o donatário, fossem os vindos de outras capitanias ou chegados com Tomé de Souza. Essas uniões foram celebradas (ou reconhecidas posteriormente) por ofícios religiosos. “Deste tronco procederão muitas das melhores e mais nobres famílias da Bahia” (VASCONCELOS, 1977, p. 182). Faleceu em 05 de abril de 1557 e foi enterrado na igreja do Colégio dos jesuítas.

5 Cópia existente na Biblioteca Nacional.

6 Garcia D’Ávila chegou ao Brasil na comitiva de Tomé de Souza e logo criou o primeiro curral de gado na península de Itapagé, transferindo-se em 1551 para um terreno mais distante, no litoral norte, onde fundou a fazenda Tatuapara e construiu um castelo (Casa da Torre), que foi o ponto de partida das expedições para o sertão. Faleceu em 1609 como o homem mais rico da Bahia (CALMON, 1958).

A historiadora Janaína Amado (2000) considera a narrativa sobre Diogo Álvares, o Caramuru, como um mito de origem do Brasil, de vez que do idealizado casal parental “emerge o futuro promissor e positivo do Brasil”, sem rupturas violentas e sangrentas.⁷ Seria uma narrativa que sintetizaria os fundamentos harmônicos constitutivos da nação através de um casamento que legitimaria o domínio colonial e a cessão daquelas terras a Portugal.

Um sutil, mas enfático comentário de Simão de Vasconcelos nos remete ao centro de uma disputa pela natureza da legitimidade da colonização. “Francisco Pereira Coutinho foi o primeiro povoador por data d’ El Rey e de direito real; porém Diogo Álvares foi o primeiro por data dos senhores da terra naturais, o direito das gentes” (VASCONCELOS, 1977, p. 182). Os conflitos entre os colonizadores e a Coroa, entre os povoadores e os enviados do Rei, nunca estiveram ausentes da vida econômica e política da jovem colônia, os jesuítas atuando como uma terceira força. Neste comentário Simão de Vasconcelos não proclama o direito intrínseco do colonizador, derivado unicamente de sua superioridade militar e supostamente moral, mas destaca a sua conjunção e aceitação pelos autóctones.⁸ A colônia Brasil do século XVII não deveria ser pensada como uma criação exclusivamente portuguesa.

Outros historiadores posteriores a Simão de Vasconcelos, como Rocha Pitta (1880 [1730]) e Varnhagen (1978 [1854]), acompanharam fielmente a sua narrativa, questionando apenas aspectos factuais e ali introduzindo só retificações menores (como, por exemplo, o nome correto do português, o significado da sua alcunha indígena e o ano do naufrágio, assim como episódios pontuais). Seu objetivo era separar da história real a ficção sem fundamento documental. Nessa linha, Varnhagen ironizou o relato sobre o estampido do arcabuz e questionou o casamento em França. A concessão de títulos aos filhos e genros de Diogo Álvares foi também recentemente colocada em dúvida (RAMINELLI, 2012). A historiografia marxista em geral passou inteiramente ao largo dessa narrativa.

7 Embora eu preferisse evitar a aplicação de uma noção como a de mito de origem, deslocada da antropologia, uma vez que aqui se trata de uma produção datada e passível de análise histórica, falando ao invés disso em construção de uma alegoria colonial, a proposição geral da autora me parece muito profícua.

8 No livro *Orbe Serafico Novo Brasilico*, escrito em 1761 pelo franciscano Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, é explicitamente repetido o reconhecimento a Caramuru como o primeiro povoador da Bahia, feito por Simão de Vasconcelos.

Mas separar história e ficção é como tentar matar as nascentes cabeças de uma hidra. Sem construir ficções, a humanidade seria incapaz de intervir e assenhorear-se da história, estabelecendo sentidos – frequentemente contraditórios – para ações presentes e passadas. Com Caramuru não aconteceu de forma diferente.

Nó pós-Independência os partidários de que a jovem nação viesse outra vez a se reunir com Portugal em uma única nação, que se articularam no Partido Restaurador, passaram a ser conhecidos como Caramurus. Pelo menos dois jornais editados no Rio de Janeiro, contendo também notícias das províncias, adotaram uma postura de oposição radical e denunciaram em termos enérgicos “os atos de horror, e de degradação da Ordem Social, cometidos já por alguns dos Membros do Governo, já pelos seus Agentes aqui, e nas Províncias (...)” e se consideravam vítimas de “terrorismo”.⁹ Essas reações continuaram em uma publicação que visava divulgar “minuciosamente todos os factos de barbaridade praticados pela gente *patriótica*, que enchendo a boca de legalidade, tem se excedido em crueza”, adotando como divisa “Sou Novo Caramuru/ Adoro a Religião/ Amo as Leis, Defendo a Pátria”.¹⁰ No segundo império esta expressão era aplicada ao partido conservador, assim como utilizada para os que combateram os movimentos nativistas que eclodiram em diversas partes do país.

9 *O Iman, jornal Caramuru*, n. 01, Emeroteca da Biblioteca Nacional, 07/05/1833.

10 *O Novo Caramuru, jornal de oposição*, 19 de agosto de 1835. Emeroteca da Biblioteca Nacional.

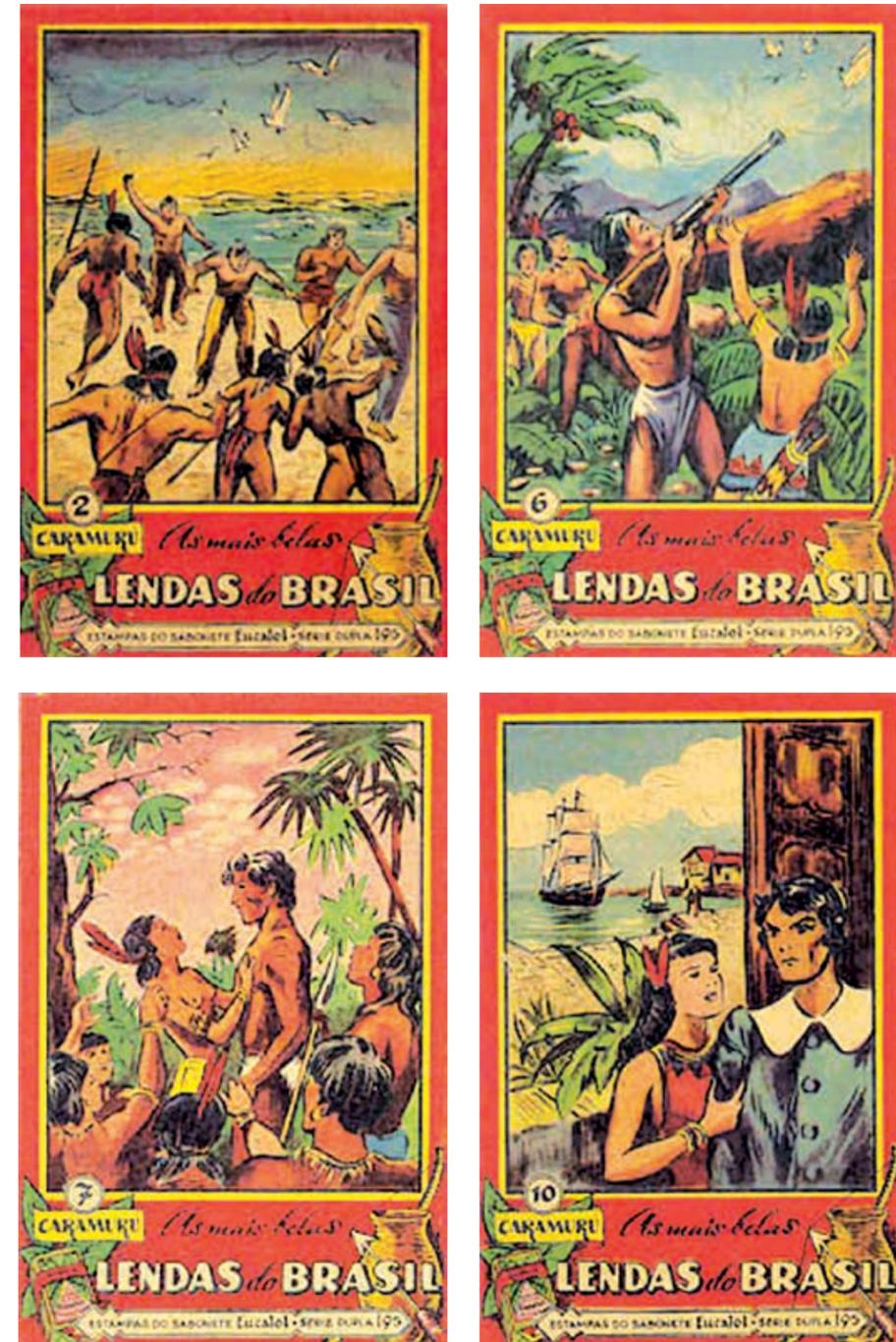


Figura xx – Xxxxxx xxx xx xxxxxx xxxxxx.

DA ALEGORIA À FICÇÃO: HUMANIZANDO A NARRATIVA HISTÓRICA

O mais antigo e celebrado artífice da memória coletiva sobre Caramuru foi o frei agostiniano José de Santa Rita Durão (1845), que em 1781 escreveu em versos o trabalho intitulado “Caramuru. Poema épico do descobrimento da Bahia”. À diferença dos historiadores, para cumprir os seus propósitos, o autor deu asas à imaginação, outorgando nomes e atributos a figuras inexistentes ou mencionadas de forma genérica.¹¹ Assim, torna – abertamente – os personagens compreensíveis, familiares, humanos e sobretudo exemplares ou reprováveis.



Figura 04 – Poema Épico Caramuru
Frei José de Santa Rita Durão.

Nascido no Brasil, em Minas Gerais, é bastante provável que o autor tenha convivido com os ideais de emancipação que por ali circularam no XVIII. Como a sua trajetória o levou para a metrópole e para missões diplomáticas, ele celebra a alegoria do Brasil enquanto colônia portuguesa, mas o faz inspirado nos *Lusíadas* e acompanhando o estilo de Luís de Camões. Contudo, foi a primeira vez que uma obra literária em língua portuguesa, com intenção épica, focalizou com humanidade a vida e os costumes de membros da população autóctone. Por isso, o frei é considerado um dos precursores do indianismo literário e o seu livro é com frequência descrito como o iniciador de uma literatura brasileira.

¹¹ Como é o caso de seu fiel amigo Gupeva, do cacique Jararaca e da própria Moema.

Surge ali uma profusão de personagens que se cruzam com a trajetória do casal fundador da colônia: o cacique Taparica, “um príncipe potente, que domina e dá o nome à fértil ilha” (VASCONCELOS, 1878, p. 107) que se estende ao longo da Baía de Todos os Santos, e que era o pai de Catarina Paraguaçu; o temível “capitão Jararaca”, o vilão da narrativa, que cobiça a mão da jovem indígena e, não o conseguindo, promove a guerra contra os Tupinambás, vindo à frente de uma tropa de 30 mil caetés, “gentio ferocíssimo que infestava o sertão da Bahia” (p. 134); o guerreiro Gupeva, que seria o candidato preferido por Taparica para ser o esposo de sua filha; o guerreiro Sergipe,¹² dito como da nação Petiguara, que se tornaria fiel amigo de Caramuru; e Moema, irmã de Paraguaçu, que também ficaria enamorada pelo português. Estes os personagens principais da narrativa, além de mais de uma dezena de outros indígenas.

O relato de Frei Santa Rita Durão sobre a fundação do Brasil através do casal Diogo Álvares (Caramuru) e Catarina (Paraguaçu) terá vida longa e irá inspirar nos séculos seguintes muitas outras obras literárias, artísticas e didáticas. A versão pela qual o tema se tornou mais amplamente conhecido no Brasil e em Portugal não é a do agostiniano, mas a elaborada pelo pedagogo e publicista português João de Barros (1881-1960) (vide MIRANDA, 2015). Um de seus livros de maior sucesso foi a transformação do poema de Santa Rita Durão em um texto de prosa (BARROS, 1935). Nas ilustrações, feitas em Portugal, se expressa claramente a condição de Caramuru como uma alegoria da dominação colonial sobre os indígenas e o Brasil.

ver Figura 04b
pág. 19

Escrito em linguagem ágil e acessível, o seu relato – que em 1993 já se encontrava na 7ª. edição – foi o real inspirador da maioria dos relatos no século XX sobre Caramuru. Como um adepto e propagador da campanha pela aproximação cultural luso-brasileira (1912 a 1922),

¹² O termo vem do Tupi e significaria “rio dos siris”. Remete igualmente a um personagem histórico, o cacique Serigy ou Serigipé, que dominou as terras ao sul da embocadura do rio São Francisco e, apoiado por comerciantes franceses, teria mantido por três décadas a região impenetrável aos portugueses. Em 1590 uma esquadra portuguesa e espanhola, comandada por Cristóvão de Barros, atacou e exterminou as povoações indígenas. Importante destacar aqui a força e o protagonismo dos indígenas, personagens centrais da vida política da colônia nos séculos XVI e XVII.



Figura 05 – Capa do livro Caramuru, de João de Barros.

esta obra tinha como finalidade reforçar as relações de amizade entre Portugal e Brasil, vistos como “mãe e filha”, apesar de em algum momento o Brasil parecer um “filho rebelde”.

Outras atualizações contemporâneas da narrativa sobre Caramuru e Paraguaçu adotam distintos eixos, bastante contrastantes com a reedição da alegoria colonial feita por João de Barros (curiosamente bem aceita por uma grande parte da intelectualidade brasileira). Um exemplo de grande difusão e apelo popular foi uma minissérie da TV-Globo relacionada às comemorações dos 500 Anos, que teve sequência no filme *Caramuru – A Invenção do Brasil*, de 2001, comédia dirigida pelo conhecido cineasta Guel Arraes. Assumida como uma ficção livremente inspirada em fatos reais e portadora de um acentuado tom satírico, ali Diogo Álvares é um jovem pintor, de bastante talento, que em razão de confusas aventuras com uma francesa (que lhe rouba um importante mapa do novo mundo), é deportado para o Brasil. A narrativa explora o triângulo amoroso entre Caramuru, Paraguaçu e Moema.

A FICÇÃO APONTA A DISCONTINUIDADE HISTÓRICA

Ao humanizar a narrativa sobre o povoamento da Bahia, o frei agostiniano nos permite desvelar a condição dúplici de personagem histórico, que no relato do jesuíta permanecia pouco delineada. O naufrago Diogo Álvares não é de maneira alguma um permanente e convicto vassalo do monarca português e do espírito cristão.

Em seguida, a sua trajetória o leva a interiorizar-se nas aldeias, adotar a poligamia e ter filhos com numerosas mulheres indígenas, além de outras práticas locais.¹³ Em segundo, durante longo tempo, Caramuru manteve um porto livre e atuava com mais frequência como intermediário de comerciantes franceses, fato apontado por diversos estudiosos (VIANA, 1893; SILVA; AMARAL, 1919; THEODORO SAMPAIO, 1959; NEIVA, 1941; MONIZ BANDEIRA, 2007). São aspectos que o colocam bem distanciado da imagem do “grande Caramuru”, primeiro

¹³ Em função disso, o poeta Gregório de Mattos o chamaria de “Adão do massapé”, ironizando aqueles que no século XVIII se denominariam de “caramurus”, pretendendo-se “europeus residentes na Bahia”, enquanto de fato eram “paiaias” (pajés e descendentes de indígenas) (AMADO, 2000, p. 9).



Figura 06 – Extrato da certidão de batismo de Paraguaçu feita pelo IHGB/BA.

povoador da Bahia, fiel súdito português e propagador do cristianismo. Paraguaçu, muito longe de ser apenas a sua sombra, ocupa um papel central nas transformações que irão ocorrer.

O primeiro destes pontos de mudança é a viagem do língua Caramuru para a França. A viagem de Caramuru à França já ocupava bastante destaque na narrativa de Simão de Vasconcelos. A Caramuru só foi permitido levar uma de suas esposas, embarcando “a mais querida de suas mulheres, dotada ela de formosura” (VASCONCELOS, 1977, p. 180). O frei agostiniano Santa Rita Durão, no entanto, atendendo aos seus anseios como religioso, inscreveu a narrativa dentro do modelo de uma família cristã. Assim, dentre as suas esposas indígenas, Diogo Álvares passou a ter com Paraguaçu uma relação inteiramente singular, que se expressava primeiro nas atitudes de expectativas, mas que por reflexo terminaria agindo também sobre ele e Paraguaçu.

A intertextualidade acarreta novas diferenças. De modo diverso das demais esposas, Paraguaçu não é mais oferecida a Caramuru pelos chefes de famílias, como sinal de aliança com um guerreiro poderoso. Graças a ela o naufrago foi salvo da morte, destino que os indígenas haviam dado aos demais tripulantes. Este importante fragmento acrescentado à narrativa estabelece uma enorme dívida de gratidão a ela da parte de Caramuru e a singulariza em face das demais mulheres indígenas. Para dar verossimilhança à capacidade de uma jovem indígena de proteger o seu amado, ela é apresentada como uma “princesa indígena”, filha de um dos mais influentes principais.

Este é um fato demarcador na vida do “língua” que, inserido nas possibilidades históricas que lhe eram concretamente apresentadas, vai progressivamente se adaptando às expectativas dos europeus (primeiro franceses, depois portugueses) e vivendo com ela segundo uma concepção católica de família. Ao retornar à Bahia, estabelece com ela e seus filhos residência fora das aldeias e em uma casa fortificada (usando para isso os materiais que trouxera da França em troca de dois navios carregados de pau brasil). Ele também irá casar as suas filhas com portugueses. Cria assim com os colonos lusitanos laços crescentes e primordiais de aliança e lealdade.

A imaginação poética do agostiniano nos permite hoje perceber a transmutação de Caramuru, assim como acompanhar a própria transformação do projeto colonial português e de suas práticas locais concretas.

No poema assim como na crônica de Simão de Vasconcelos a recepção ao casal na França teria sido tão calorosa que seu casamento religioso contaria como madrinha a própria rainha Catarina de Médicis. “(...) o Rei, e a Rainha com satisfação, como coisa tão nova, folgaram em ver a esposa, indivíduo estranho de um novo mundo” (VASCONCELOS, 1977, p. 180). Esta seria a razão pela qual o nome cristão dado à Paraguaçu seria Catarina.

Varnhagen, como um historiador positivista muito focado na verificação das fontes, fez pesquisa documental em arquivos franceses, afirmando não haver encontrado qualquer registro sobre este fato e questionando em consequência a sua existência. Pesquisas recentes, no entanto, localizaram no Arquivo Municipal de Saint Malo, no livro paroquial de 1526-1533, o registro de batismo de “Katherine du Brésil”, realizado na data de 30 de julho de 1528, na igreja local. Ali consta o nome dos padrinhos: Guyon Jamyn, reitor de Saint-Jagu, e Katherine des Granches Le Gobien, filha do procurador do rei em Saint Malo e esposa do navegador Jacques Cartier (ÁVILA, 2014).¹⁴

Isso esclarece a origem do nome cristão de Paraguaçu. Além de haver sido uma figura essencial para

¹⁴ A menção a Jacques Cartier não é de forma alguma acidental. Foi o primeiro explorador do rio São Lourenço (1534) e o primeiro administrador de uma colônia francesa no Canadá (1941). Antes disso teria viajado ao Brasil em 1523 e 1527 (PARAÍSO, 2011), pois em seus relatos de viagem faz frequentes referências aos indígenas daqui. Sabe-se que falava português e que atuou como tradutor dessa língua em 1531 para o governo francês. Algumas fontes acreditam que tenha sido no seu barco que Caramuru chegou à França. Isso evidencia a similaridade entre a forma de colonização francesa ao norte e ao sul da América, bem como as ligações do “língua” Caramuru com os comerciantes da Bretanha e Normandia.

atrair a simpatia dos franceses para Caramuru, ela seria igualmente um personagem central na transformação profunda na conduta religiosa de Paraguaçu e nas performances políticas e religiosas de Diogo Álvares.

Um segundo indicador de novas relações sociais procede de um naufrágio de um barco espanhol nas proximidades de Salvador. Diogo Álvares ajudou os naufragos evitando que fossem mortos e os acolheu em sua casa fortificada.¹⁵ Sua esposa, no entanto, “lhe pediu com grande insistência que tornasse a buscar-lhe uma mulher que viera na nau e que estava entre os índios, porque lhe aparecia em visão e lhe dizia que a mandasse trazer para junto dela e lhe fizesse uma casa”. Depois de muitas buscas Diego Álvares encontrou a imagem de uma Nossa Senhora e a levou “solenemente” (VASCONCELOS, 1977) para a sua esposa. Catarina Paraguaçu a reconheceu como a mulher de seus sonhos e implorou a Diego Álvares que construísse uma casa onde ela pudesse ficar.

A promessa foi efetivamente cumprida por Diogo Álvares. Em 1533 foi erguida, primeiro em barro, depois em pedra e cal, a primeira igreja do Brasil, a qual foi dedicada à Nossa Senhora da Graça.¹⁶ Paraguaçu, a primeira indígena do Brasil a receber o batismo, recuperando práticas e interpretações indígenas, deu um novo sentido ao ritual religioso de que participara na França e, assim, irá se tornar a introdutora e a patrona da simbologia católica na Bahia.

¹⁵ O que, ainda segundo o jesuíta, teria lhe rendido uma carta de agradecimento do Imperador Carlos V.

¹⁶ É interessante lembrar que no Portugal medieval, na praia dos Anjinhos, em Cascais, em 1362, foi recolhida por pescadores uma imagem da Virgem, logo tornada objeto de devoção e conduzida para Lisboa, sendo confiada à guarda da igreja e convento da Graça (ÁVILA, 2014, p. 165). É possível que tal narrativa, que aparece muitas vezes repetida em diferentes pontos da costa brasileira, tivesse ressonância nas significações atribuídas pelos portugueses à imagem objeto das visões de Catarina.

CATARINA PARAGUAÇU, UM PROTAGONISMO ESCAMOTEADO

Bem longe de ser algo distante e impreciso, como a incerta localização da casa-fortaleza de Caramuru, a presença de Catarina Paraguaçu continua a ser bem visível na Salvador contemporânea. A igreja que fundou ocupa o centro de um dos bairros mais nobres da cidade e é possível rastrear todas as suas alterações desde hoje até o século XVI.

Um monge beneditino, Paulo Lachenmeyer (1903-1990), apoiado em pesquisa nos arquivos da Ordem e em outros documentos históricos,¹⁷ elaborou uma planta da antiga “povoação do Pereira”, criada algum tempo depois, em 1535, pelo donatário daquela capitania hereditária, Francisco Pereira Coutinho. Lá se pode ver com precisão a localização da igreja e da antiga casa fortificada de Caramuru, da qual todavia não existe mais atualmente sinal algum.

A planta mostra que os terrenos vizinhos, fora dos limites da povoação, foram destinados a sesmarias doadas

a colaboradores do donatário. Seus nomes ali aparecem – Fernão Dolores, Pedro Affonso Bombardeiro, Sebastião Aranha, Affonso Rodrigues, Paulo Dias Adorno e Francisco de Azevedo. Dois destes vieram a desposar filhas de Caramuru e Paraguaçu. O mapa objetiva mostrar que o terreno onde ficava a igreja da Graça pertencia a Catarina Paraguaçu, seu nome continuando a sustentar direitos fundiários ainda séculos depois.

Segundo Silva e Amaral (1919, p. 158-160), Paraguaçu teria sido a principal articuladora de uma revolta dos indígenas por ocasião da prisão de Caramuru em um navio ordenada por Francisco Pereira Coutinho, fato que resultou na libertação de seu marido. A atribuição de sesmarias por Coutinho estimulou as disputas entre os colonos ali estabelecidos, a povoação do Pereira tendo sido destruída em 1545 por uma nova rebelião dos indígenas.

Ao longo dos anos consecutivos à fundação de Salvador há indícios sobre o surgimento de conflitos entre Diogo Álvares e os governadores, o que teria levado Caramuru a transferir sua residência para um local mais afastado (Tatuapara, hoje Praia do Forte), onde veio a falecer em 1559, sendo enterrado no convento dos jesuítas. Alguns autores atribuem isso ao interesse de Caramuru em continuar com as relações comerciais com os franceses, outros apontam o incômodo de Caramuru em face

17 Tal mapa foi publicado no livro *História da Fundação da Cidade de Salvador*, do engenheiro Theodoro Sampaio (1959).



Figura 07 – A Igreja da Graça.

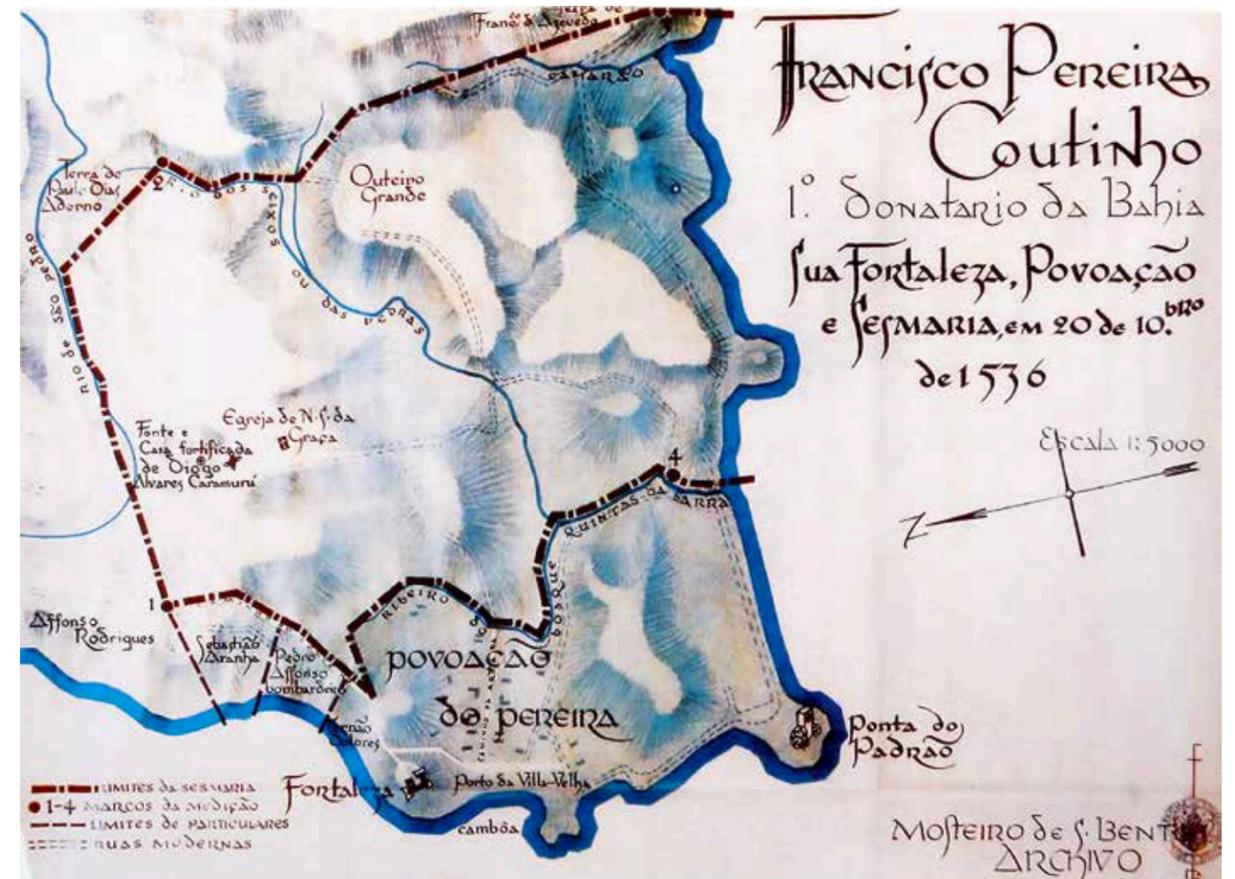


Figura 08 – Povoação do Pereira (1536).

da severidade de alguns castigos infligidos aos indígenas acusados de rebelião por Tomé de Souza.¹⁸

Sobretudo durante a administração do segundo e do terceiro governador geral, Duarte da Costa e Mem de Sá, houve resistência e levantamentos indígenas, sufocados por diversas expedições militares que incendiaram e destruíram centenas de malocas.¹⁹ O comandante de uma dessas expedições, Álvaro da Costa, filho do segundo governador-geral, veio a receber como recompensa uma muito extensa sesmaria, que englobava as terras entre os dois maiores rios do Recôncavo baiano, o Paraguaçu e o Jaguaripe (vide mapa a seguir)

18 Em decorrência de uma revolta na aldeia do Calvário (hoje correspondente às Portas do Carmo), Tomé de Souza ordenou que os líderes presos fossem amarrados à boca de canhões que, uma vez detonados, espalharam os seus restos mortais pelas encostas, numa punição que considerava exemplar para inviabilizar novos movimentos de resistência (PARAÍSO, 2011).

19 Apesar de frequentemente anunciadas como “pacificações” definitivas, os conflitos perduraram por várias gerações. No final do século e no início do XVII ocorreram entre os indígenas vários movimentos messiânicos que foram reprimidos com severidade (VAINFAS, 1995).

Feito pelo cartógrafo português Luís Teixeira, o mapa mostra a baía de Todos os Santos em 1574. O original desse mapa se encontra no códice da Biblioteca da Ajuda, em Lisboa. A maior ilha da baía de Todos os Santos ainda se chama atualmente Itaparica, topônimo escolhido pelo Frei Santa Rita Durão para o cacique Taparica, pai de Paraguaçu. O nome Paraguaçu foi atribuído nas cartas de navegação portuguesas do século XVI ao mais extenso e importante rio que desaguava no Recôncavo baiano.

Ele foi a primeira e a principal via de penetração dos portugueses pelo interior. Após a fundação de Salvador, os colonizadores expandiram rapidamente as suas áreas de ocupação, com o deslocamento e a reunião de indígenas em aldeias sob o controle de missionários, enquanto paralelamente procediam nas cercanias à formação de fazendas, engenhos e depois povoados (TAVARES, 2019).

Em 1582, Catarina Paraguaçu recebeu com honras o abade Ventura e o primeiro grupo de beneditinos que desembarcaram na Bahia. Tal fato está registrado visualmente e celebrado através de uma grande quadro a óleo (350 x 200 cm), de autoria e data desconhecidas,

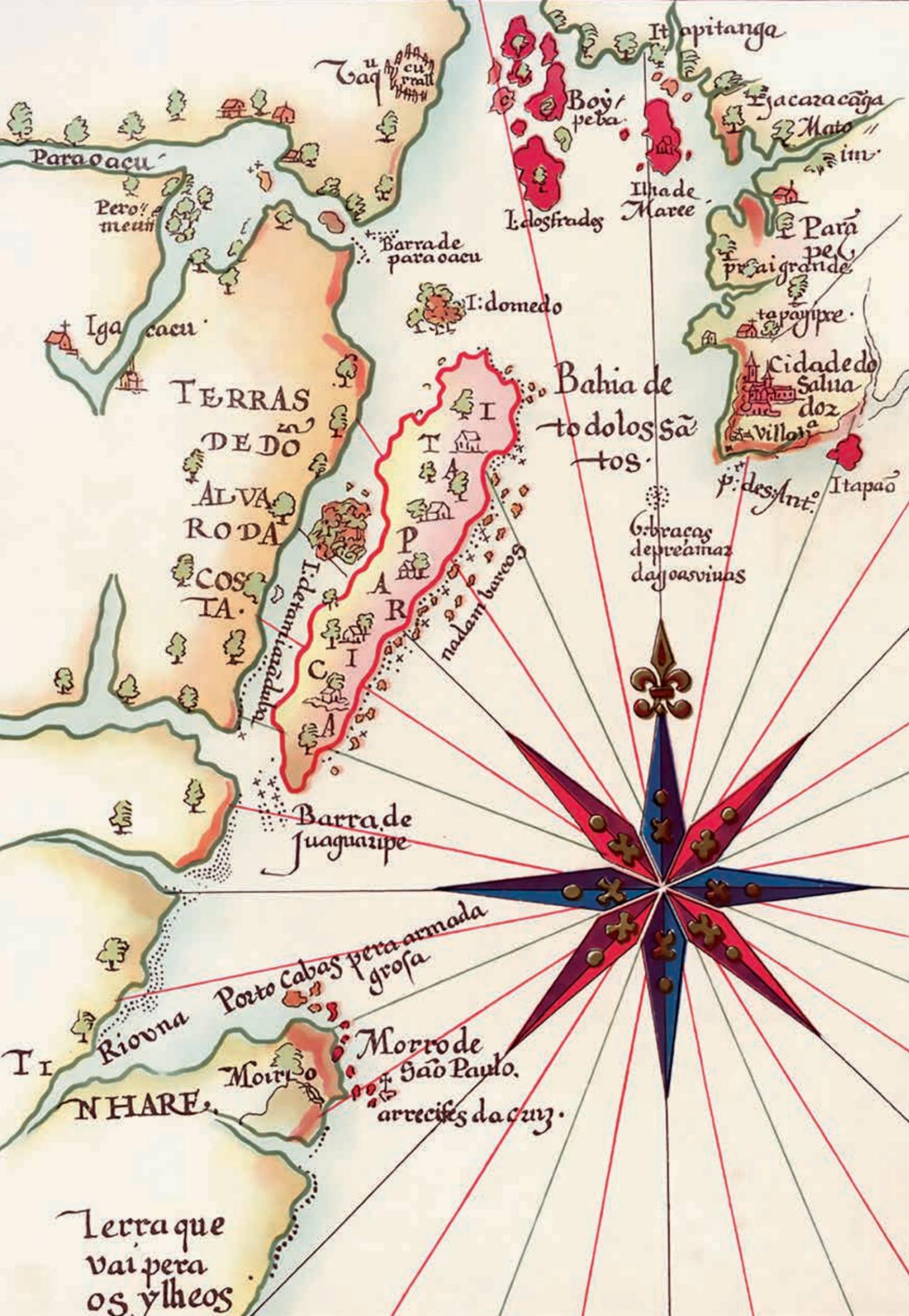


Figura 09 – Mapa da Bahia de Todos os Santos (1574)

intitulado *Alegoria da Ordem Beneditina*, que representa a propagação da ordem no Novo Mundo (vide ÁVILA, 2014, p. 171).

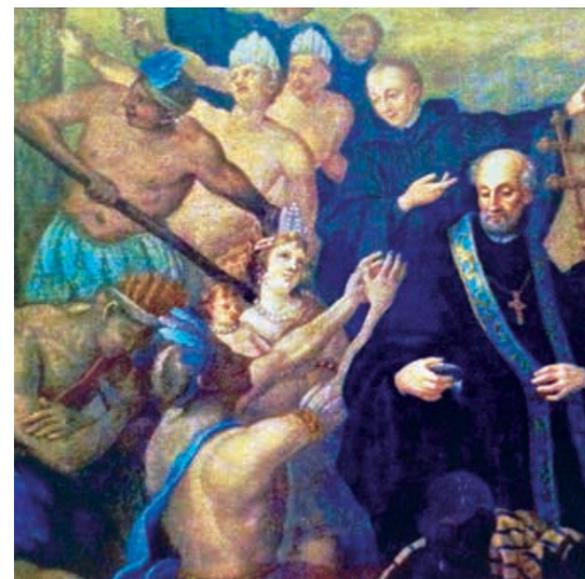


Figura 10 – Detalhe da alegoria da ordem dos beneditinos

Ali ocupa papel de destaque uma figura feminina, Catarina Paraguaçu que, usando cocar de penas (como indígena) e um colar de pérolas (à moda europeia), com a postura corporal de uma mulher devota,²⁰ segura no colo uma criança e fita com devoção o líder dos beneditinos. A importância de Catarina Paraguaçu, ali reconhecida, está na Basílica de Nossa Senhora da Consolação, em Turim, Itália, um dos principais santuários da ordem beneditina.

Catarina Paraguaçu foi tratada com muita reverência na cidade de Salvador, sendo ainda em vida homenageada com um retrato seu na porta da Casa de Pólvora, que era contígua ao prédio das Armas Reais. Em 1645, no local da antiga ermida de Nossa Senhora da Graça, foram erigidos, conforme a planta de Frei Gregório de Magalhães, uma abadia e um colégio beneditinos. Obras foram realizadas no prédio nos séculos seguintes,

²⁰ Esta figura lembra bastante a mulher devota do quadro de Johannes Vermeer (1632-1675), intitulado *A alegoria da fé católica*, óleo sobre tela (114 x 89 cm) localizado no Metropolitan Museum of Art, New York, sendo possível que o pintor anônimo tenha se inspirado em alguma imagem daquele quadro.

o colégio e a abadia tendo sido desativados, mas a igreja e o claustro se mantêm até hoje.

É importante notar que a Ordem dos Beneditinos sobressai como a fonte mais autorizada para falar sobre Catarina Paraguaçu. Em 2012, quando supostamente se comemorariam os 500 anos de seu nascimento, o abade em conversa com jornalistas teria revelado que o seu verdadeiro nome não seria Paraguaçu, mas sim Quayadin. Comentou também que ela sabia ler e escrever, pois havia nos arquivos da ordem documentos redigidos ou firmados por ela (FRANCO, 2012). Embora fossem inúmeros os casos de mulheres indígenas que viviam com portugueses, as chamadas “temericô”, Catarina foi a de importância ímpar na criação de uma sociedade colonial, tendo “cumprido o seu papel de fundadora de uma nova sociedade mestiça e cristã” (PARAÍSO, 2011, p. 76, 82).

Paraguaçu teve vida bem mais longa do que a de seu esposo, vindo a falecer em 1589, em idade bastante avançada. Atualmente é possível ver em lugar de destaque na igreja de Nossa Senhora da Graça a lápide de seu sepultamento, onde se pode ler: “Sepultura de D. Catarina Álvares Paraguassu, Senhora dessa capitania, a qual ela e seu marido, Diogo Álvares Correa, natural de Vianna, deram aos senhores Reis de Portugal. Edificou esta capela e deu com as terras anexas ao Patriarca de São Bento em 1582”.



Figura 11 – Lápide de Paraguaçu

É importante notar nos dizeres inscritos na lápide que Catarina Paraguaçu²¹ – ali tratada como “Dona”, distinção que não foi aplicada ao seu marido – na perspectiva dos colonizadores, goza indiscutivelmente de reconhecimento de direitos em diferentes planos. Isto se refere notoriamente a um bem específico, material e palpável, a igreja e os terrenos que lhe eram adjacentes. Mesmo no período colonial mais remoto, tais direitos lhe eram plenamente reconhecidos e podiam ser legalmente transmitidos. Mas também se aplica à própria capitania da Bahia, na qual é reconhecida como “Senhora”, e com capacidade política e simbólica de praticar uma suposta doação aos “Senhores Reis de Portugal” de um território específico. Importante notar que, mesmo as fontes históricas mais respeitadas, como Simão de Vasconcelos (século XVII) e Sebastião da Rocha Pita (século XVIII), entre outros, consideram necessário explicitar e repetir a legitimidade dessa alegada doação. Inclusive não se limitam a uma menção genérica à “Corôa Portuguesa” ou aos “senhores reis de Portugal”, mas em termos narrativos a colocam como fato histórico indiscutível, especificando que esta cessão foi ao rei de Portugal, Dom João III, e teria ocorrido antes de seu falecimento (1557), com Diogo Álvares ainda vivo.

O que hoje nos parece como mero exercício retórico corresponde a um efetivo reconhecimento de direitos, que terá consequências nas instituições políticas e culturais da colônia e nos séculos subsequentes, bem como na gestão de uma memória coletiva e na construção de uma identidade nacional.

UMA NOVA ALEGORIA DA FUNDAÇÃO DO BRASIL

Com a independência do Brasil (1822), uma nova alegoria vai surgir sobre a fundação do Brasil. O português Diogo Álvares, mesmo em sua alcunha nativa de Caramuru, passa progressivamente a segundo plano e, amplificado pelo nativismo e pelo indianismo, a atenção das novas elites brasileiras se volta para Catarina Paraguaçu.

21 Outro aspecto importante tornado evidente na lápide é que o nome de Paraguaçu – ali grafado à moda antiga, como Paraguassu – não decorre de uma atribuição ficcional de Frei Santa Rita Durão, como alguns autores imaginam, mas já lhe era aplicado em vida.

Um dos primeiros navios de guerra da Marinha brasileira foi a fragata portuguesa Real Carolina, construída na Índia em 1819, apreendida pelos brasileiros durante as lutas pela libertação da Bahia (1823) e logo rebatizada de “Paraguassu”. Posteriormente, devido à rápida obsolescência dos navios, outras quatro embarcações da Marinha vieram sucessivamente a receber este mesmo nome.

Em 1835 foi impresso em Salvador um poema épico, escrito pelo major Ladislau dos Santos Titára (1801-1861) (TITÁRA, 1835), natural da Bahia e participante da campanha militar contra os portugueses em 1823. Seguindo as pegadas de outros poemas épicos, a obra foi dedicada a um dos mais distinguidos personagens da campanha militar de 1823, o Visconde de Pirajá,²² cujos títulos enuncia (comendador da Ordem de Cristo, oficial da Ordem Imperial do Cruzeiro, deputado provincial e membro do Conselho do Imperador).

Para Titára, o personagem central e que dá o título ao poema não é o português Diogo Álvares, mas sim a sua esposa, aqui chamada significativamente apenas de Paraguaçu, nome que marca sua origem indígena. Segundo Titára, fortemente identificado com a luta contra os portugueses, a fermentação nativista que acompanharia aquele contexto histórico não poderia passar incólume. No período pós-Independência, Paraguaçu foi nome de um grêmio literário de orientação nativista, que se inspirava em anteriores sociedades literárias existentes na Bahia (a Academia Brasileira dos Esquecidos, 1724-1725, e a Academia Brasileira dos Renascidos, de 1759 (LAMEGO, 1921; KANTOR, 2004). Foi igualmente nome de um jornal também de inspiração nativista.

Junius Villeneuve (1804-1863), um jornalista e poeta francês que residiu por décadas no Rio de Janeiro e foi proprietário do *Jornal do Commercio*, escreveu em francês um poema lírico intitulado “Paraguassú”. Com a colaboração de J. O. Kelly, músico francês de importante família de artistas de origem irlandesa, o poema foi transformado na ópera *Paraguassu*, apresentada em 5 de agosto de 1855 em Paris, no Théâtre Lyrique. A tradução

22 Joaquim Pires de Carvalho e Albuquerque (1788-1848) foi um rico senhor de engenho e um dos principais heróis da guerra de Independência da Bahia. Foi sua a iniciativa de, acompanhado de índios armados com arco e flecha, de fechar a única estrada que dava acesso dos portugueses ao interior, o que provocou escassez de alimentos em Salvador. Ficou conhecido como “coronel santinho”, pois percorreu o interior do estado mobilizando nas fazendas homens e provisões para a luta contra os portugueses. Era descendente das três mais antigas famílias da colônia, pelo lado materno, da Casa da Torre de Garcia d’Ávila e, pelo lado paterno, dos Cavalcanti de Albuquerque, da capitania de Pernambuco. Com a vitória, recebeu o título de Barão e depois Visconde de Pirajá (1826).

para o português, realizada por Francisco Bonifácio de Abreu, Barão da Vila da Barra, foi apresentada no Teatro Provisório, no Rio de Janeiro, em 29 de julho de 1860, em comemoração ao aniversário da Princesa Isabel.

Posteriormente, durante a Exposição Universal de 1867 em Paris, por iniciativa do Visconde de Mauá, o mais importante empresário do período monárquico, a ópera voltou a ser exibida, agora no Palais de Tuilleries, com letra em italiano. Foi igualmente reapresentada em diversas feiras internacionais. Em 1888 foi encenada em Mônaco, no Círculo dos Estrangeiros, com a presença do Imperador Pedro II.

OS MÚLTIPLOS ENCOBRIMENTOS DA AUTOCTONIA

A celebração de Paraguaçu praticada pela elite imperial brasileira não está de modo algum relacionada à retomada do protagonismo efetivo daquela figura histórica, nem com uma reavaliação da presença indígena na formação da nação. Na inspiração romântica, a figura feminina era valorizada, exprimindo o lugar do sentimento em oposição à razão. Contudo, o destino da jovem nação continuava a ser imaginado como traçado pelas vozes masculinas e aportadas exclusivamente pelos portugueses. Tal como nas obras do indianismo, os glorificados personagens indígenas fazem parte apenas de um passado pretérito.



Figura 13 – Moema, de Victor Meirelles.



Figura 12 – Poema épico Paraguaçu (1935).

O poema épico de Titára, além de recuperar extensamente os cenários locais, descreve a viagem que Caramuru e sua esposa fizeram à França. Aí está detalhadamente narrado o episódio em que *Moema*, irmã mais nova de Paraguaçu e também esposa de Caramuru, ao ver o barco partir, se atirou ao mar, tentando seguir a caravela e vindo a morrer afogada. Um belo quadro do pintor Victor Meireles, da Academia Imperial de Belas Artes, feito alguns anos depois (1866), intitulado *Moema*,

imortalizou esta narrativa segundo a linguagem visual do romantismo e do indianismo, exibindo o corpo sem vida da indígena na beira-mar. Mais tarde, uma escultura de Rodolpho Bernardelli, feita em 1895, e intitulada igualmente Moema, reaperentaria a mesma cena.²³

É importante notar que a alegoria que ocupa o lugar central da narrativa permanece inquestionável. O Brasil continua a ser uma criação europeia e sobretudo portuguesa. A presença indígena, em uma sociedade patriarcal, é recuperada de forma inócua e secundária através das esposas do português Diogo Álvares.

O amor sublime, mas de consequências trágicas, de uma mulher nativa pelo colonizador é tema igualmente de um dos mais populares romances do século XIX, *Iracema*, de José de Alencar. Filha de um pajé e detentora de seus saberes, ela se apaixona por um militar português, com quem fugiu, vindo a casar-se em ritual indígena. Perseguida por um duplo sentimento de culpa, por abandonar a sua tribo e por descumprir interdições religiosas, ela vem a falecer após o nascimento de seu primeiro filho, que assim será criado somente pelo pai.

Os limites da imaginação coletiva não estimularam as ficções a conceber a possibilidade de uma união interétnica que não acarretasse a anulação e o desaparecimento da parte feminina e autóctone. É possível também compreender porque o consagrado pintor Victor Meirelles, conhecedor das expectativas de seu público, elegeu a infeliz Moema, e não a matriarca Paraguaçu, como personagem e foco de sua tela. Moema e Iracema, uma na pintura, outra na literatura, conseguem, por seu destino trágico, atrair a atenção do público, traduzindo na linguagem romântica daquele contexto histórico uma profunda certeza da elite letrada quanto à inferioridade e ao inevitável desaparecimento dos indígenas.

Uma rica família baiana encomendou a um pintor alemão, Julius Simmonds,²⁴ uma reprodução de uma tela (da qual falaremos depois) que estava na Igreja da Graça e que se intitulava *O sonho de Paraguaçu*. Na pintura a óleo, feita em Hamburgo em 1891, o pintor retrata uma Paraguaçu branca, europeizada nas roupas e no tipo físico. Ela não é mais portadora de qualquer lembrança de sua condição de autóctone.

Muito festejada pela elite e autoridades locais, a pintura veio mais tarde a ser adquirida pela Câmara de Vereadores de Salvador, situada ainda hoje no prédio histórico que lhe fora destinado no plano de fundação da cidade. Na exposição permanente ela ocupa lugar de destaque, aparecendo para os visitantes comuns como se fosse a mais antiga e importante representação visual de Catarina Paraguaçu.

Paraguaçu, transformada em uma longínqua reminiscência da condição de natural da terra, é algo que contribui para reforçar a atual estratificação social e a hierarquia étnico-racial da cidade. A sua progressiva descaracterização como indígena vai culminar na legitimação de uma pretensão da burguesia local de ser “o berço da aristocracia baiana”.

Um estudioso de genealogias, a partir de uma exaustiva investigação, pretende demonstrar como os descendentes de Paraguaçu podem ser encontrados em todas as antigas famílias baianas, a começar com a poderosa Casa da Torre ainda no século XVI e mesclando-se também com a nobreza instituída por D. Pedro II na segunda metade do século XIX. Assim ele a chama de “mãe das mães brasileiras” (ÁVILA, 2014).

Nem sempre porém as ações realizadas na Salvador do século XIX visaram ao apagamento dos indígenas. Algumas vezes, estimuladas pelos confrontos e pelas mágoas entre a província e a capital, os indígenas foram tomados como símbolos poderosos de uma luta local e regional, que pode assumir uma feição anticolonial e libertária.



Figura 14 – A visão de Paraguaçu, Jullius Simonds (1895).

23 Para um exame mais aprofundado dessas representações visuais do romantismo, ver Miyoshi (2010).

24 Pintor alemão, nascido em 1843 e falecido em 1924. Nunca esteve no Brasil e, nas imagens disponíveis, retratou pessoas em atividades cotidianas.

Um caso interessante é o do Chafariz da Cabocla, monumento esculpido na Itália, em mármore de Carrara, por um artista não identificado, com 5,6 metros de altura. A obra, de extrema leveza e formosura, foi inaugurada em 1855 no Largo da Piedade, no centro de Salvador, e tinha como objetivo comemorar a independência da Bahia. No topo, como uma alegoria desse

processo, uma indígena tem a seus pés uma serpente, representando o domínio português, que ela aniquila com uma longa lança. Em razão de reformas urbanas, no início do século XX, a escultura foi duas vezes transferida para locais próximos, recebendo em 1982 a sua instalação definitiva no Largo dos Aflitos.



Figura 15 – Chafariz da Cabocla.

No início do período republicano, em 1895, foi inaugurado no Largo do Campo Grande, parque que dá acesso à área mais rica de Salvador, um monumento em estilo neoclássico igualmente comemorativo da Independência da Bahia. No topo da coluna central, de uma única peça de bronze em estilo coríntio, está um indígena que, com uma lança, mata um dragão que está a seus pés representando a tirania portuguesa.

Vide <http://www.salvador-turismo.com/campo-grande/monumento.htm>

A concepção dessa imagem guarda grande semelhança com a concepção do Chafariz da Cabocla. Ao



Figura 16 – O Caboclo do Monumento à libertação da Bahia.

passou assim a ser realizado com dois carros alegóricos, a imagem original do Caboclo e o seu par, a figura feminina de Catarina Paraguaçu, que foi popularmente rebatizada de “a Cabocla”.

Um aspecto a observar é a reclassificação em termos étnico-raciais pela qual ao longo do tempo veio a passar Paraguaçu. A estátua da Cabocla, com uma acentuada tonalidade negra, poderia sugerir tanto a condição de autóctone (remetida ao passado) quanto a de afrodescendente (remetida ao presente). Assim, a festa de Dois de Julho, ademais de ser uma celebração da elite provincial, vem a se associar fortemente também com os saberes e as práticas da população negra de Salvador,



Figura 17 – Paraguaçu no Monumento à libertação da Bahia.

substituir porém a figura feminina pelo indígena, a escultura transforma a sua anterior leveza em manifestação de vigor e potência. O “caboclo”, como é assim chamado o indígena anônimo, expressaria a identidade nacional. A meia-altura do pedestal de mármore, mais acessível à vista do que o elevado caboclo, chama muita a atenção a figura de uma indígena esculpida em ferro fundido, com aspecto guerreiro e romano, carregando um escudo de metal em que se pode ler o lema da separação de Portugal: “Independência ou Morte”. Esta é identificada como Catarina Paraguaçu.

Concebido pelo artista italiano Carlo Nicoli y Manfredi,²⁵ inteiramente montado na Itália, o monumento com quase 26 metros foi na época o mais alto da América do Sul. Nele não há qualquer menção a Diogo Álvares, o Caramuru, enquanto a guerreira Paraguaçu parece perfeitamente sintonizada com o combate realizado pelo caboclo anônimo. As alegorias estão em planos diferentes de altura e de impacto, a figura do caboclo, estando distanciada e sendo visualizada com dificuldade, desprovida de uma referência histórica precisa, chama bem menos a atenção do que a de Paraguaçu que, apesar de uma alusão histórica truncada, está perfeitamente adaptada ao novo contexto, ressurgindo três séculos depois com uma mensagem guerreira e libertária.

A REAPROPRIAÇÃO POPULAR DA ALEGORIA COLONIAL

A emancipação política do Brasil tem sido em geral descrita como um processo pacífico em que os conflitos ocorreriam somente com o Parlamento e a Coroa portuguesa (embora neste caso mediados pela relação pai/filho e pela dinastia de Bragança). Embora esta visão possa parecer justificada se compararmos com as longas guerras de independência ocorridas na América Espanhola, isto de modo algum reflete o conturbado e disputado

²⁵ Carlo Nicoli y Manfredi (1843-1915), de família de escultores, viveu toda a sua vida em Carrara, Itália. Tornou-se uma artista bastante reconhecido internacionalmente e muitas de suas esculturas são encontradas na Espanha, Inglaterra, Austrália e na América Espanhola (México, Argentina e Chile). Em sua terra natal deixou uma famosa escultura de Giuseppe Garibaldi. Na relação de suas obras, aquela que estamos focalizando é intitulada *Monumento à la Cacciata dei portughesi* (Monumento à Expulsão dos Portugueses), título considerado muito forte, mas que traduz fielmente o que ele buscou representar.

cenário do pós-Independência. Registraram-se conflitos e resistências em várias partes do Brasil, como na Bahia, em Mato Grosso, no Pará e em Minas Gerais, sem falar de movimentos precedentes e de natureza republicana, como ocorreu em Minas Gerais no século XVIII e o movimento republicano de 1817 em Pernambuco.

À diferença de todo o Brasil, a Independência na Bahia foi realizada quase um ano depois, em 1823. Ela é celebrada não no dia 7 de setembro, mas no 2 de julho, quando as tropas brasileiras, vindas da cidade de Cachoeira – centro econômico e político do interior, cuja Câmara Municipal se proclamara como um governo paralelo –, entraram na cidade de Salvador, vencendo o governo provincial, que se mantinha fiel a Portugal.

As fontes da época dizem que, para comemorar a vitória, um grupo de populares apossou-se de uma carroça (que antes carregava peças de artilharia), colocou sobre ela um velho índio e desfilou em cortejo pelas ruas principais, habitadas por ricos comerciantes portugueses. Nas comemorações da Independência nos anos seguintes apareceu uma escultura de Manoel Ignácio da Costa, o mais celebrado artista em madeira e expoente da arte sacra do século XVIII, representando um índio que empunhava uma lança e com ela feria mortalmente um português (com armadura medieval). A estátua foi colocada sobre a mesma carroça, desfilando, cheia de flores, pela cidade. Desde então o “Caboclo” (nome dado ao indígena) ocupou um papel central nas celebrações da Independência da Bahia, conhecida popularmente como “Festa de Dois de Julho”.²⁶

Em 1846, o governador da Bahia, que era português de nascimento, tentou proibir esta festa, alegando que era ocasião de conflitos, bebedeira e vandalismo. Diante da pronta reação dos moradores, ele encomendou a um artista local a confecção de uma estátua feminina, que viria a substituir o “Caboclo”. Ela representaria uma homenagem a Catarina Paraguaçu, esposa de Diogo Álvares. Isto evitaria o caráter antiportuguês das manifestações e significaria uma retomada do mito original de fundação do Brasil.

A população enfurecida não aceitou essa troca, cercou o palácio e exigiu o retorno do Caboclo. O desfile

²⁶ Existe uma extensa bibliografia local sobre este ritual e seus múltiplos significados, mas as informações históricas aqui utilizadas procedem basicamente de artigos de Querino (1923), Sampaio (1988) e Serra (1999) e da monografia de Kraay (2001). As informações e as imagens contemporâneas resultam de experiência etnográfica vivida durante os desfiles de 2006, 2016 e 2017.



Figura 17 – O Caboclo da festa de Dois de Julho.



Figura 18 – A Cabocla na Festa de Dois de Julho.



Figura 19 – A Cabocla na Festa de Dois de Julho.

acompanhada com fascínio e devoção igualmente por uma massa pobre e mestiça.

O famoso afoxé Filhos de Gandhi²⁷ tem uma importante participação no cortejo. Também quando o desfile passa em frente da igreja do Rosário dos Pretos, onde funcionou e funciona a Irmandade de N. Sra. dos Homens Pretos do Pelourinho,²⁸ associação que no passado garantiu pela primeira vez sepultura católica para os ex-escravos, é saudado ritualmente. Assim os integrantes da Irmandade saem para reverenciá-la e entoam cânticos especiais.

Uma breve etnografia visual do cortejo nos permite perceber a associação que o ritual político-religioso produz entre uma identidade indígena e uma identidade

negra. Um dos mais tradicionais grupos musicais populares que desfilam no Dois de Julho é autointitulado “Os Guarany”, nome de um povo indígena muito popularizado pelo movimento artístico indianista. O livro *O Guarany*, de José de Alencar, foi uma das mais populares novelas do século XIX, e segue sendo de leitura obrigatória ainda hoje nas escolas brasileiras, sendo um signo de brasilidade (ORTIZ, 1988).

“Os Guarany” que desfilam no Dois de Julho vestem-se com tangas de penas e carregam arco e flecha, numa objetificação simplificadora e errônea dos adornos indígenas, realizada habitualmente na maioria das escolas públicas brasileiras. Os protagonistas dessa performance não são indígenas do povo Guarani (que na maioria habita em Mato Grosso do Sul ou em áreas litorâneas do Sul/Sudeste), nem de indígenas do estado da Bahia, mas sim um grupo de negros residentes em Salvador e vinculados ao candomblé, que ali estão desempenhando uma obrigação religiosa.

A disputa e a sobreposição identitária não se limitaram aos monumentos nem às ruas de Salvador, ela também se expressa no plano das artes e das representações visuais. Assim, Paraguaçu, em uma mesma e única performance (descrita pelas fontes históricas), foi concebida com marcações étnicas e geracionais bem diferenciadas.

27 Formado em 1949 por estivadores negros do porto de Salvador, o bloco adotou o nome em homenagem à figura de Mahatma Gandhi e começou a usar vestes brancas e indianas, expressando assim a sua disposição pacífica em face de possíveis incursões policiais. Logo nos primeiros anos incorporou instrumentos e práticas de religiões de matriz africana, adotando em seus adornos, especialmente os colares e pulseiras, o branco e o azul, em homenagem, respectivamente, a Oxalá e Ogum, entidades centrais do candomblé baiano (vide <https://home.centraldocarnaval.com.br/bloco/afoxe-filhos-de-gandhy>).

28 A Irmandade é uma das primeiras confrarias de negros no Brasil, datando de 1685. A igreja foi edificada no século XVIII e teve suas obras concluídas entre 1860 e 1870 (vide <http://www.ipatrimonio.org/salvador-igreja-do-rosario-dos-pretos/#!/map=38329&loc=-12,971109000000004,-38,508066,17>). Sobre as Irmandades na Bahia, vide Reginaldo (2011), e de forma mais geral no Brasil, ver Soares (2000).

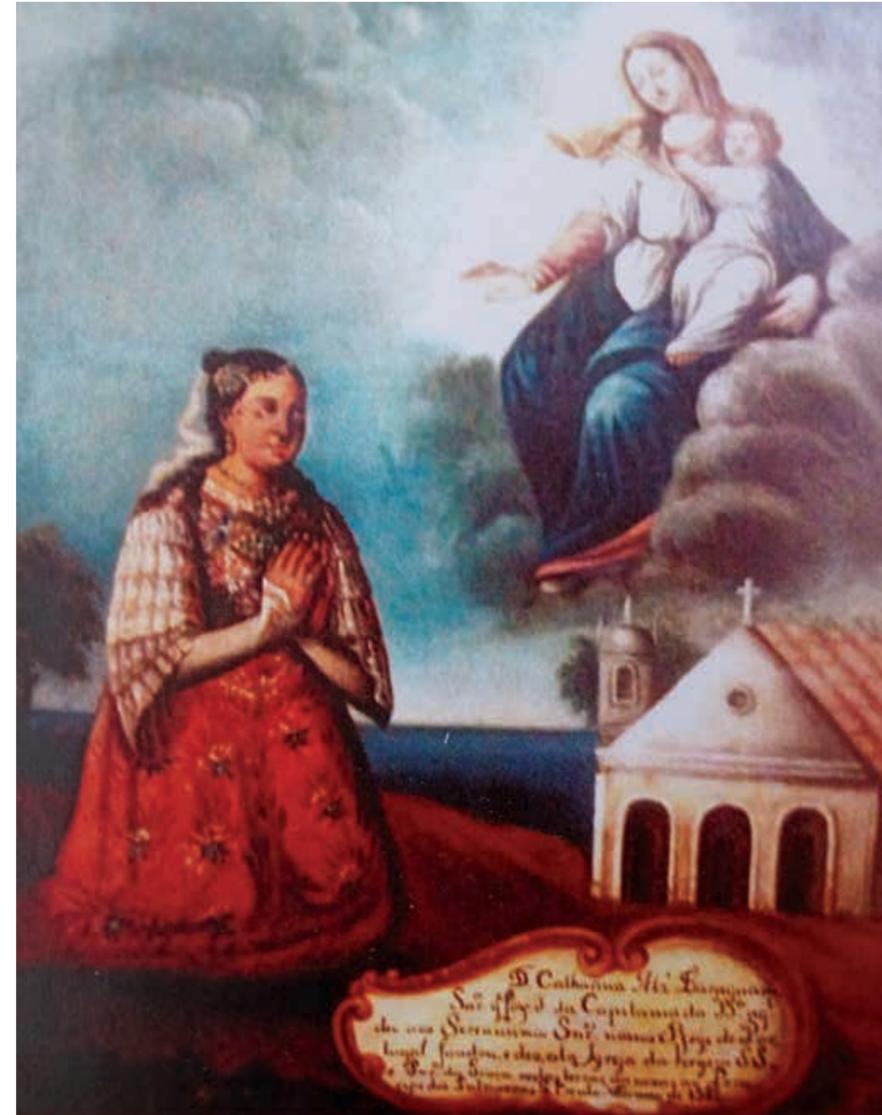


Figura 21 – A visão de Paraguaçu – Angelo Romão (1866).

A primeira foi o retrato intitulado *A visão de Paraguaçu*, pintado por Angelo Romão em 1866.²⁹ Ele foi exibido na Exposição Nacional realizada na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, em 1908, e atualmente pertence à coleção do Museu Histórico Nacional, uma cópia permanecendo na sacristia da Igreja da Graça, em local nobre, sob a guarda dos beneditinos. Ali Catarina Paraguaçu é uma velha senhora, em traje colorido e vistoso, com uma aparência que poderia talvez recordar sua origem indígena.

Alguns anos depois, em 1871, um outro pintor, Manoel Lopes Rodrigues,³⁰ a envolve em uma bonita vestimenta branca, tal como usada por grupos rituais afro-baianos. Ela é uma jovem bonita e vistosa, está adornada por colares e braceletes dourados, usando também um suave cocar de penas, podendo facilmente ser identificada como a cabocla do desfile de 2 de julho, aproximando arte, religião e a comemoração cívica.³¹

29 Angelo da Silva Romão (1834-1895) foi desenhista, pintor, professor, atuante na cidade de Salvador no século XIX. Era neto do escultor Manoel Ignácio da Costa e foi admitido como desenhista no Arsenal da Marinha em 1863. Vide o *Dicionário Manuel Querino de Arte na Bahia*, de Freire e Hernandez (2014).

30 Manoel Lopes Rodrigues (Fonte Nova do Desterro, Bahia, 1860 – Salvador, Bahia, 1917) foi pintor impressionista, desenhista, professor e escritor. Era filho do pintor João Francisco Lopes Rodrigues (1825-1893), com quem iniciou os seus estudos. Algumas de suas telas encontram-se no Museu de Arte Sacra da Bahia. Trata-se de uma obra de sua juventude, embora a datação existente na Igreja da Graça não pareça pouco provável (ITAÚ CULTURAL, 2022).

31 A terceira, que já comentamos anteriormente, foi mandada fazer



← Figura 22 – A visão de Paraguaçu – Manoel Lopes Rodrigues (1871).

A intensidade e o fervor com que a Festa de Dois de Julho é praticada há quase dois séculos na cidade de Salvador exige considerar outras dimensões políticas e religiosas aí manifestadas. Apesar da presença das autoridades oficiais, a festa não deixa de possuir igualmente uma vibração que lembra um “ritual de rebelião” (GLUCKMAN, 1963). Ali setores excluídos celebram com orgulho e alarde signos desvalorizados pela elite dominante, se reapropriam com grande liberdade da sua história e reelaboram uma identidade regional/nacional que de outra forma lhes seria estranha e distante.

Naquele espaço social consentido, as elites baianas, ao celebrarem o Dois de Julho, marcam a especificidade do seu processo de independência em face da história nacional. Destacando a importância das lutas e das bandeiras aportadas por seus ancestrais, elas se fortalecem em relação a outras capitais e, por um lado, dão suporte a uma retórica regionalista (que com frequência serve às estratégias políticas conservadoras); por outro lado, ao pensarem em termos de “libertação” e não como “independência” (palavra mais neutra, que omite os aspectos conflitivos), instauram paralelamente uma área muito maior de liberdade para a expressão dos valores e das práticas das populações marginalizadas.

Por meio desse complexo ritual, o imaginário popular veio a reapropriar-se das alegorias sobre a fundação do Brasil, associando o português como o inimigo e o antigo dominador, passando a celebrar, ao contrário, unicamente a população nativa e os afrodescendentes. Desapareceu qualquer alusão a Caramuru, o novo casal ancestral agora é composto exclusivamente por gente comum da terra, inclusive desprovida de referências históricas precisas.

A Paraguaçu homenageada no Dois de Julho não deixa de lembrar a condição de autóctone e pode, para o movimento indígena, sobretudo para a combativa ala das mulheres, vir a identificar-se com a guerreira anti-colonial representada no monumento de 1895. Pouco importariam nessa alegoria política a defasagem cronológica e o contraste com a postura senhorial e cristã da Paraguaçu benemerita dos beneditinos, a remissão histórica poderia privilegiar a imagem da indígena enquanto

fora do Brasil e despoja Paraguaçu de quaisquer traços étnicos, representando-a como uma europeia. É possível supor que na produção e na recepção social dessas três imagens se estabeleça um jogo e uma disputa por classificações.

articuladora e líder da revolta contra Pereira Coutinho, o senhor daquelas terras por concessão (unilateral e ilegítima) do rei de Portugal.³²

Há, no entanto, uma dimensão mágico-religiosa mais ampla do que a postulação dos direitos dos autóctones que precisa ser resgatada. No imaginário popular a figura do caboclo derrotando o colonizador se conecta e se cola com a de São Jorge vencendo o dragão, assim como a representação da cabocla lembra as imagens de Nossa Senhora pisando sobre a serpente. Eles se tornam entidades providas de uma força mágica e capazes de naquele dia atenderem os pedidos os mais variados feitos por seus seguidores. Dificuldades materiais, cura de doenças, perdas amorosas – estes são os pedidos mais frequentes que a cabocla e o caboclo, juntamente com flores e prendas, recebem neste dia. Ocasão em que de integrantes de uma população anônima, discriminada e marginalizada, transformam-se em detentores de um imenso poder mágico, que podem compartilhar com os seus semelhantes.

³² Cabe notar que uma legitimidade exclusivamente decorrente do poder colonial é recusada inclusive por Simão de Vasconcelos ao apontar Caramuru, e não Pereira Coutinho, como o primeiro povoador da Bahia, de vez que somente o esposo de Paraguaçu seria aceito e reconhecido pelos naturais da terra.

considerações finais

Volto aqui ao tema da crítica a uma história e a uma antropologia estritamente positivistas. Se procedermos a uma bifurcação radical entre pensamento e ação, se isolarmos as concepções dos atores sociais (coletivos ou individuais) e suas práticas em domínios estanques, não conseguiremos compreender a dinâmica imanente nas relações sociais. Estaremos sacrificando a complexidade dos fenômenos sociais ao altar do positivismo, que requer fatos tangíveis e totalidades autocontidas, criadas pela contiguidade física ou temporal.

As proximidades cronológicas e espaciais, que se materializam nas análises por meio de nações, regiões, tempos históricos e que apagam as diversidades internas a cada uma dessas unidades, não são tão determinantes quanto a vontade política, o desejo em relação ao outro e as estratégias gerais que concebe e adota para realizá-lo. Precisamos abordar as fontes e as situações não de forma positivista e limitada, mas de uma maneira que interrelacione categorias de pensamento e práticas sociais, contemplando suas contradições e ambiguidades.

Numa síntese bem esquemática, eu diria que aqui apontamos a profundidade histórica e a potente atualização de três grandes alegorias sobre a fundação do Brasil. A primeira é a colonial, que corresponde ao olhar estrangeiro. Diogo Álvares entra e sai da identidade de Caramuru, os indígenas dividem-se em inimigos e aliados, mas estes últimos tenderão a ser assimilados e a desaparecer no processo de formação da nacionalidade. Paraguaçu torna-se Catarina Álvares, que pode gerar alcunhas positivas (como “mãe das mães brasileiras”) e torná-la a ancestral das mais prestigiadas famílias da

Colônia, mas não pode escapar, como indígena e como mulher, de ser uma sombra de Diogo Álvares e instrumento da dominação colonial. Isto apesar de todo o seu protagonismo que buscamos aqui resgatar.

Uma segunda alegoria da fundação do Brasil celebra a emergente nacionalidade e aparece no contexto pós-Independência. Num suave movimento de eclipse, o português é esquecido, seja como Diogo Álvares ou até mesmo como Caramuru, e toda a luz é projetada sobre Paraguaçu, de certo modo um significante vazio da jovem nação. É possível distinguir duas formas de encobrimento das populações autóctones. Em uma versão conservadora, Paraguaçu é novamente branquificada e evoca a genealogia da elite local, pretendendo apontar assim que no universo dos brancos o caminho mais adequado para os indígenas seria o da assimilação individual. Em uma versão mais inclusiva, que contempla melhor a diversidade sociocultural mas permanece sob o controle das elites regionais, Paraguaçu é uma expressão forte de nativismo e de valorização da gente local, em um confronto implícito com o controle externo da capital e com uma versão domesticada da independência política. Em qualquer caso as conexões com a herança

indígena passam através do indianismo, com a sua celebração de nativos pretéritos e a sua recusa quanto aos indígenas reais.

A terceira alegoria de fundação do Brasil, a popular, traz uma marca libertária e insurgente. Ela se descola por completo da narrativa histórica e se concretiza mais facilmente em outros contextos que não o acadêmico. Nela, o companheiro de Paraguaçu se transforma em um indígena anônimo, o caboclo, que derrota e aniquila o dominador português. Sem vencer o colonizador e dar-lhe um novo par, não seria possível constituir uma nova unidade primordial. Lembra assim com muita firmeza que não é possível despojar-se da condição colonial sem luta e que seria impossível libertar a mulher indígena – e os marginalizados em geral – sem conflitos e dor. Mas derrotar os poderes coloniais requer mais do que a inexistente força real, exige uma capacidade mágica e a proteção das divindades, recuperada a partir da busca autônoma de raízes e da reelaboração das tradições. Isto por si só não muda as estruturas de dominação, mas ludicamente estimula o orgulho e a vitalidade dos resistentes, distribui as suas bençãos aos seus seguidores e deixa a porta aberta para um futuro pós-colonial.

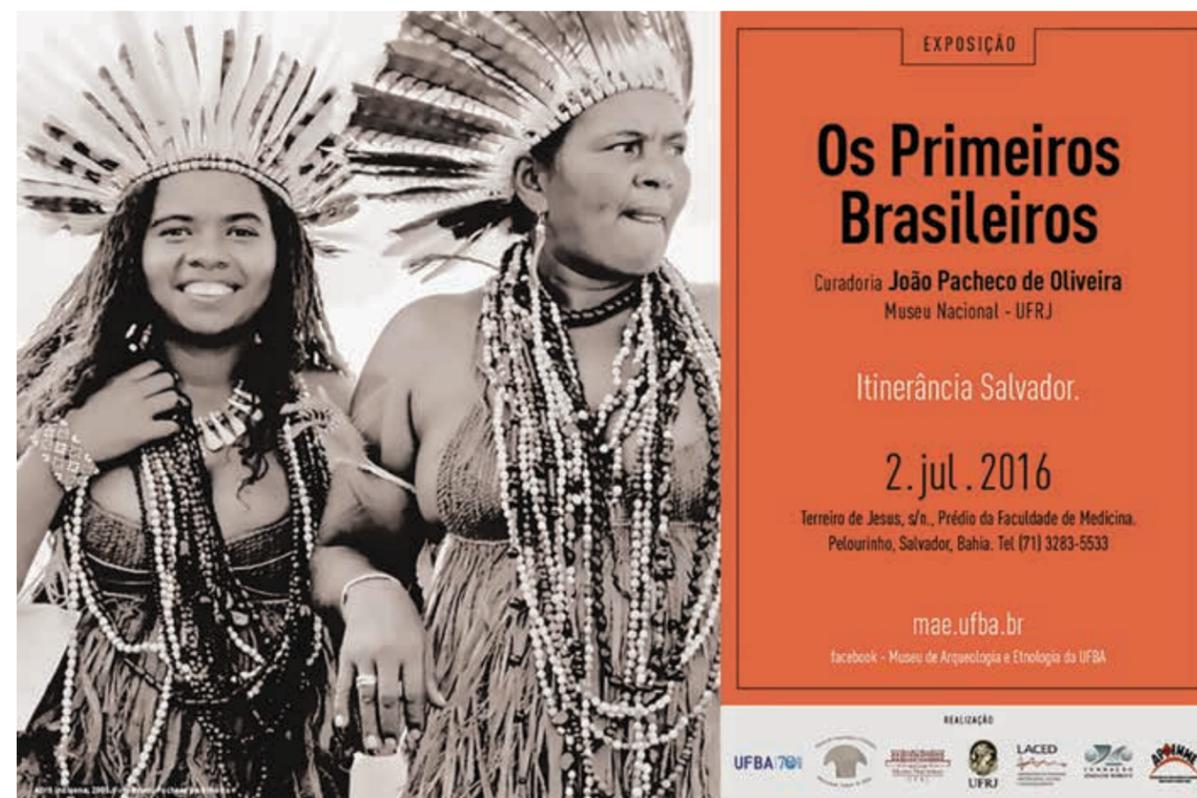


Figura 23 – Convite da Exposição Os Primeiros Brasileiros, inaugurada em 02 de julho de 2016, com uma foto de Glicéria Tupinambá numa mobilização indígena.

referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AMADO, Janaína. Diogo Álvares, o Caramuru, e a fundação mítica do Brasil. *Revista Estudos Históricos*, v. 14, n. 25, p. 3-40, 2000.

ÁVILA, Christovão. *Brasões de Armas. Catarina Paraguaçu, mãe das mães brasileiras. Raízes e vínculos Além-mar*. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2014.

BARROS, João de. *O Caramuru: aventuras prodigiosas dum português colonizador do Brasil*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1935.

BARTH, Fredrik. *O Guru e o Iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, vol. 1*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COUTO, Jorge. *A construção do Brasil*. Lisboa: Edições Kosmos, 1995.

DURÃO, frei José de Santa Rita. *Caramuru. Poema Épico do Descobrimto da Bahia*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1845.

DUSSEL, Enrique. 1492. El encubrimiento del “Outro”. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: Universidad Nacional Mayor de San Andrés/Plural Editora, 2009.

FABIAN, Johannes. *Anthropology with an attitude. Critical essays*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

FRANCO, Tasso. 500 anos de Catarina Paraguaçu e os Segredos do Mosteiro de São Bento. BahiaJá, 31/03/2012. Disponível em: <http://www.bahiaja.com.br/noticia.php?id-Noticia=46511>. Acesso em 28/01/2021.

FREIRE, Luiz Alberto Ribeiro; HERMANDEZ, Maria Hermínia Oliveira (orgs.). *Dicionário Manuel Querino de Arte na Bahia*. Salvador: EBA-UFBA, CAHL-UFRB, 2014. Disponível em: <http://www.dicionario.belasartes.ufba.br>. Acesso em 02/02/2021.

GLUCKMAN, Max. *Order and rebellion in Tribal Africa*. New York: The Free Press, 1963.

ITAÚ CULTURAL. *Verbetes Manoel Lopes Rodrigues*. In: *Enciclopédia de Arte e cultura Brasileira*. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa23851/manoel-lopes-rodrigues>. Acesso em 14/03/2022. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7.

KANTOR, Iris. *Esquecidos e Renascidos. Historiografia acadêmica luso-brasileira (1724-1759)*. São Paulo: Hucitec; Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004.

KRAAY, Hendrik. *Race, State, and Armed Forces in Independence-Era Brazil: Bahia, 1790s-1840s*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

LAMEGO, Alberto. *A Academia Brazílica dos Renascidos. Sua fundação e trabalhos inéditos*. Paris/Bruxelles: L'Édition D'Art Gaudio, 1923.

MONIZ BANDEIRA, Luís Alberto. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIRANDA, Luciana Lilian de. *João de Barros: A energia brasileira e as imagens de Portugal Brasil na Primeira República*. Intellèctus, Ano XIV, n. 2, p. 266-287, 2015.

MIYOSHI, Alexander Gaiotto. *Moema é morta. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas*, 2010.

NEIVA, Artur. Diogo Álvares Caramuru e os franceses: existência do Pau-Brasil na capitania de Francisco Pereira Coutinh”. *Revista Brasileira*, ano 1, n. 3, p. 185-210. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, dez. 1941.

ORTIZ, Renato. O guarani: um mito de fundação da brasilidade. *Ciência e Cultura*, v. 40, n. 3, p. 261-269, 1988.

O Iman, jornal Caramuru, n. 01, Emeroteca da Biblioteca Nacional, 07/05/1833.

O Novo Caramuru, jornal de oposição. Emeroteca da Biblioteca Nacional, 19/08/1835.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “O Nosso Governo”: Os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo e Brasília: Marco Zero/CNPq, 1988.

_____. *A presença indígena no nordeste. Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. *O nascimento do Brasil e outros ensaios. “Pacificação”, Regime Tutelar e Formação de Alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. *Exterminio y Tutela. Procesos de formación de alteridades en el Brasil*. Buenos Aires: UNSAM, 2019.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Índios, naufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações*. In: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (orgs).

- Baía de Todos os Santos: aspectos humanos. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 70-100.
- QUERINO, Manuel Raimundo. Notícia histórica sobre o 2 de Julho de 1823 e sua comemoração na Bahia. Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, v. 48, p. 77-105, 1923.
- RAMINELLI, Ronald. Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- REGINALDO, Lucilene. Os rosários dos angolas – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.
- RICOEUR, Paul. La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris : Le Seuil, 2000.
- ROCHA PITTA, Sebastião. História da América Portuguesa. Desde o Anno de 1500 do seu descobrimento até o anno de 1624. 2. ed. Lisboa: Editor Francisco Arthur da Silva, 1880.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. O caboclo do Dois de julho. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro (org.). O Índio na Bahia. Salvador: EDUFBA, 1988.
- SAMPAIO, Teodoro. História da Fundação da Cidade do Salvador. Salvador: Tipografia Beneditina, 1949.
- SANTOS, Maria Emília Madeira. Os primeiros “lançados” na costa da Guiné: aventureiros e comerciantes. Portugal no mundo. Vol. II. Lisboa: Publicação Alfa, 1989.
- SERRA, Ordep. O Triunfo dos Caboclos. In: _____. Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia. Salvador: EDUFBA, 1999. p. 137-180.
- SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e; DO AMARAL, Braz. Memórias históricas e políticas da província da Bahia. Salvador: Imprensa oficial do estado, 1919.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. Recife: Editoras Massangana, 2000.
- STOCKING Jr, George. Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. História da Bahia. 12. ed. Salvador/São Paulo: EDUFBA/EDUNESP, 2019.
- TITÁRA, Ladislau dos Santos. Paraguassú – Epopeia da Guerra de Independência na Bahia. Revista dos Tribunais, São Paulo, Edição comemorativa, 1973.
- VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. História geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal. São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- VASCONCELOS, Simão de. Crônica da Companhia de Jesus no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- VIANA, Francisco Vicente. Memória sobre o Estado da Bahia. Salvador: Tipografia e Encadernação do Diário da Bahia, 1893.
- WACHTEL, Nathan. Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie XXème au XVIème siècle. Essai d'histoire régressive. Paris: Éditions Gallimard, 1990.