

VÁRIOS

# LITERATURA Y CONFLICTO CULTURAL\*

Mónica E. Serra  
Universidad de Buenos Aires

A Osvaldo y Gustavo, queridos hermanos  
(*in memoriam*)

**L**a problemática del enfrentamiento de dos culturas (la indígena y la blanca) que plantea la novela *Maíra* (1976), de Darcy Ribeiro (1922-1997), es vista – mediante la fragmentación del foco narrativo – desde múltiples miradas pertenecientes a ambas civilizaciones.

El antagonismo cultural se plasma en la dualidad que recorre el texto en distintos planos del enunciado y converge en la pluralidad de diálogos yuxtapuestos del último capítulo, donde se congregan confusamente las numerosas voces que, diseminadas a lo largo de la obra, hablaron del contacto de las dos culturas. En esta confusión final el texto cuestiona la posibilidad de comunicación entre las dos civilizaciones y la viabilidad de la transculturación.

“Morte, onde está tua vitória?”, se pregunta Alfredo Bosi en su análisis de *Maíra*.<sup>1</sup> La muerte inaugura y clausura la obra: la muerte de Alma (de raza blanca) y de sus gemelos mestizos abre y cierra el texto y lo atraviesa en los numerosos informes y declaraciones de

---

\* Versión ampliada de la ponencia del mismo título, leída en el *V Encontro Internacional de Língua e Culturas Lusófonas: Universos da Língua Portuguesa*, organizado por el Leitorado de Português em Buenos Aires y el Instituto de Enseñanza Superior en Lenguas Vivas “Juan Ramón Fernández”, realizado del 2 al 4 de junio de 1998 en la Universidad Argentina de la Empresa.

<sup>1</sup> BOSI, 1996, p.387-390.

la investigación policial que intenta develar su misterio y que se convierte – a un nivel más profundo – en investigación cultural. A estas muertes se suma la del tuxaua (“Anacã”, p. 37).<sup>2</sup> En “Ñandeiara” (p. 55), “Javari” (p. 67) y “Manon” (p. 119), se relatan las costumbres funerarias de los indígenas. Toda la primera parte está impregnada del olor del cadáver en estado de putrefacción de Anacã. A lo largo del texto se suceden más muertes, lo que acentúa su peso en la obra: muerte de Perpetinha (“Pastoral”, p. 333), de Juca (“Os brabos”, p.353), del oxim y de Cori (“Otxicom”, p. 357). Hacia el final mueren también los viejos curas de la misión.

La muerte individual se transforma en colectiva, pasa a ser extinción de una raza y de su cultura. Isaías profetiza:

Minha aldeia não é parte de coisa nenhuma. É um povo em si, quer dizer, uma tribo com sua língua, sua religião, seus costumes destinados a desaparecer. (...) dentro de um século serão (seremos) menos de duas mil almas perdidas dentro de um país-nação de milhões e milhões (...) (p. 42).

Y explica a Alma las causas de la desaparición de los mairunes (“A goela”): las enfermedades, el trabajo, el sometimiento y la degradación insoportables en el contacto con el mundo blanco. Y agrega otra causa, inherente al espíritu mairún:

– Muitos morreram e ainda morrem de desengano. Essa é coisa cá nossa dos mairuns. Podemos morrer quando acaba o desejo de viver, quando o gosto da vida cessa para nós. Um mairum pode deitar na rede e dizer: morro hoje, e morre mesmo. (...) Morre porque quer não-viver. (...) (p.182)

Finalmente la extinción de los indígenas se tematiza en la persecución de los Epexãs a manos de los soldados (“Indez”, p. 371).

\*\*\*

---

<sup>2</sup> RIBEIRO, 1996. Las paginación consignada entre paréntesis remite siempre a esta edición.

Una de las dualidades que atraviesan el texto se da en el discurso religioso, en la presencia constante de la religión de la civilización hegemónica, la cristiana (representada por el catolicismo y el protestantismo) y la de la civilización indígena (la religión mairún). Ambas aparecen en un plano de igualdad, balanceadas.

Ya el título anuncia el carácter religioso de la obra y en él se privilegia a la religión indígena, pues Maíra es el dios sol de los indios “kaapor” (“urubus”), ficcionalizados aquí como mairunes. Además *Maíra* puede leerse como sincretismo de ambas religiones, si se piensa en el anagrama que contiene.

Por otro lado, la novela se presenta dividida en cuatro partes, cada una de ellas titulada como las diferentes partes de la misa católica: “Antífona”, “Homilia”, “Canon” y “Corpus”. A su vez, cada una de ellas se subdivide en numerosos capítulos, muchos de estos dedicados a transmitir la cultura del pueblo mairún, en sus variados aspectos: su cosmogonía, su religión, sus creencias, rituales, costumbres, alternadamente con los capítulos referentes a la civilización blanca y cristiana. O sea que la civilización blanca y católica (poseedora de la escritura) aporta la estructura y en ella se infiltra el discurso religioso indígena.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> La cosmogonía se encuentra en la segunda parte, “Homilia”: en los capítulos: “Mairahú”, ‘el creador, el padre, el Viejo, el Sin Nombre’, en que se ven los diferentes ciclos de la creación; “Maíra”, donde se narra el nacimiento de los gemelos míticos Maíra y Micura; “Mairaíra”, el hijo; “Maíra-Poxi”, dios que perfecciona al hombre; “Maíra-Monan”, el dios de los muertos vivientes (así como Maíra-Coraci, el dios de los vivos mortales); “Maíra e Micura”, el sol y la luna, en que además de la cosmogonía se habla de la historia del pueblo mairún, cuando pasa de la era matriarcal a la patriarcal, de la vida y costumbres de esa gente. El narrador en tercera persona de estos capítulos dedicados a la cosmogonía deja paso a una voz colectiva que se expresa en primera del plural, representante de la comunidad mairún.

En la tercera parte, “Canon”, aparecen los dioses en su relación con los hombres: el dios incita en un párrafo inicial a los notables de la comunidad para que le comuniquen su parecer sobre el estado actual de esta y su futuro previsible. Así, escucha las voces del aroe (el viejo sacerdote), el oxim (hechicero), Jaguar, el futuro tuxaua (jefe guerrero), Avá (el frustrado tuxaua) y Alma, la mujer blanca que convive con los indígenas.

El cristianismo está representado fundamentalmente por los católicos de la Missão de Nossa Senhora Grávida de Deus. En el capítulo “Missa” (p.159) se describe la misión católica con una nota predominante de asepsia:

(...) almas limpas dentro dos corpos e os corpos pulcros dentro da vida. Orações, mementos, rezas, cantos, exorcismos, limpam as almas (...). Lavações abundantes, espumosas, de água e sabão, lixiviam toda lascívia do corpo. Asseiam, separadas, claras roupas íntimas, secretas e negras sotainas e vestes talares de freiras e padres. Nenhum átomo de suor, nem chulé, nem esperma, nem catarro, nem vômito, nem sangue, nem excremento, nem mênstruo, nem urina, nem lágrima, nem nada que seja de bicho há de ficar. (p. 159) (...) Secas vidas de cinzas, sem doce nem sal. Vidas duras, de carinhos segadas, de desejos podadas. Sofrido povo de Deus, proibido de si. Enlutados, porque não morrem. (p.160)<sup>4</sup>

En “Kyrie” (p. 361) los padres opinan sobre el sentido de su misión, se preguntan por la verdadera misión, si realmente la hacen por el bien de los indios, si la hicieron en bien de Dios, si la hicieron en bien de ellos mismos. Idea que se expande cuando se desplaza de la problemática personal del padre Aquino y abarca a toda la misión en el cántico incluido: “*Kyrie, eleison, Christe, eleison*” (p.364). La marca textual de la monotonía de la vida de la misión y

---

<sup>4</sup> Muy diferente es la concepción de vida de los mairunes: “Através da noite, do dia e da noite que vem, comemos, falamos e rimos; comemos, bebemos, andamos, cagamos; comemos, bebemos, arrotamos, cuspiamos, vomitamos, falamos e rimos; comemos, namoramos, dançamos, fodemos, dormimos; bebemos e vomitamos; comemos, cagamos, mijamos, peidamos, falamos e ouvimos; comemos, andamos, namoramos, cantamos, dançamos, fodemos, dormimos; comemos, bebemos, cagamos, mijamos, choramos e rimos. É a festa da carne de caça e de peixe, do beiju e da farinha (...) Festa da boca e da venta, festa de água na boca comendo e cheirando, cheirando e comendo carne de bicho da mata, da água, do ar. Festa de gozo do mastigar e engolir comidas salgadas, apimentadas, doces-apimentadas, azedas-apimentadas, de sementes, de raízes, de frutas e de folhas (...)” (p.105).

de su reiterado accionar se da en la repetición, a modo de estribillo, de la frase: “Como todas as tardes”.<sup>5</sup>

El texto también ilustra sobre la estrategia de los protestantes norteamericanos, el pastor Bob y su mujer Gertrudes, lingüista, quienes pretenden aprender la lengua de los mairunes para traducir la *Biblia* a ese idioma y así evangelizarlos. La táctica protestante es más directa y agresiva que la de los misioneros católicos: propietarios de un terreno en el medio de la selva, instalan en él una casa sumamente llamativa, a la que los indios se refieren como “a casa dos espelhos”. El propósito es provocar a los indígenas para que estos se acerquen; pero al mismo tiempo la casa no puede ser atacada por ellos pues está en una posición inexpugnable.

Los mairunes se sienten irremediabilmente atraídos por la “casa dos espelhos”, y esto se explica si conocemos las posibilidades que entrevén los “urubus” de alcanzar a Maíra con el propio cuerpo. En “Uirá vai ao encontro de Maíra”, Darcy Ribeiro narra “as experiências de um índio que saiu à procura de Deus” y transcribe una descripción de la casa del dios:

– A morada de Maíra é de pedra, de espelho, não há nada de madeira lá. Maíra se veste com roupa como espelho, tem também um espelho na testa, olha por ele e vê longe, quem se encamina para sua morada. Se vê alguém, grita: “Vá embora, sua pele não presta”. Ninguém pode ir lá.<sup>6</sup>

Otro personaje relacionado con el cristianismo es el beato Xisto, un fanático religioso que predica el *Apocalipsis*. Obsesionado por la corrupción, la inmoralidad, la prostitución, llega a cortarle la lengua a Perpetinha por creerla poseída por el diablo.

La presencia de la civilización hegemónica se completa con la acción de los miembros de la FUNAI, ente oficial encargado de la protección de los indios; el poder de policía que ejercen el Major

---

<sup>5</sup> La presencia católica en la obra se completa con la inclusión de oraciones religiosas en latín, partes de la misa y frecuentes alusiones y parodias bíblicas.

<sup>6</sup> RIBEIRO, 1974, p. 13-29.

Nonato y Noronha; los comerciantes y políticos que promueven el exterminio de los indígenas para apropiarse de sus tierras y el ejército que finalmente ahuyenta a los Epexãs hacia el fondo de la selva, acusados de invadir su propio territorio.

Pero la dualidad es característica del espíritu mairún: la “linha invisível [que] parte a aldeia em duas metades” impide el incesto:

Esta partição da aldeia em metades retrata no chão a partição do mundo, tal como o concebemos, sempre dividido em dois; o dia e a noite, o claro e o escuro, o sol e a lua, o fogo e a água, o vermelho e o azul, e também o macho e a fêmea, o bom e o ruim, o feio e o bonito. (p. 73)<sup>7</sup>

El indio aparece enfrentado a la civilización blanca en “A língua” (p.167), “A goela” (p.181), en los fragmentos en los que Isaías relata a Alma la forma de ser de su gente, valorizada en contraposición al mundo blanco. En “Exumação” (p. 221) los indígenas son vistos por el delegado policial, quien – además de no respetar sus costumbres y creencias – se opone a Elias (de la FUNAI) que “quer mantê-los selvagens!” (p. 223) – según su punto de vista. El delegado amplía sus opiniones sobre la FUNAI, la misión y los indios en “Incúria” (pp. 307/310). “O vômito” (p. 231) refiere qué representa la misión católica para los mairunes y qué piensan estos de las monjas. Dicen las indias viejas a Isaías:

(...) Veja, Avá, olhe bem essas malvadas, Avá. Essas mulheres murchas, esturricadas. Elas querem esturricar também nossas meninas. Você sabe que elas não têm peitos? Não são capazes de dar de mamar, as descarnadas! (...) Você sabe que elas não parem, Avá? Não parem as mal-

---

<sup>7</sup> “(...) A aldeia exprime no chão do mundo as idéias que levamos na cabeça (...) Mas não é só na aldeia. Nela como em tudo mais somos assim. 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, da boca e do cu, do pau e da boceta, da cabeça e do umbigo, do sangue e do leite, do sêmen e do cuspe, do nu e do vestido, do silêncio e da fala, da raiz e da fronde, da pele e do osso, do animal e do vegetal, da caça e do peixe, do riso e do choro, do tubi e do goto.” (p. 74).

assombradas. Elas parecem gostar muito de Mosaingar – referiam-se à Nossa Senhora grávida de Deus, a quem está consagrada a Missão. Mas elas mesmas não parem, as secas, as desgraçadas, as infecundas. (...) (p. 231-232)

“O mundo alheio” (p. 247-252) reproduce la curiosidad que expresan los mairunes a Isaías por la otra civilización. No menos manifiesto es el interés de las indias respecto de Alma, a quien tratan de conocer por medio de los sentidos, dado que no se pueden comunicar lingüísticamente: las indias la tocan, miran, palpan, ven, acarician, manosean. Este deseo de conocer al otro no aparece en cambio en el hombre blanco respecto del indio.

\*\*\*

El protagonista masculino presenta la problemática de albergar en él la dualidad: Isaías/Avá no pudo concretar su aspiración de ordenarse como sacerdote católico y tampoco puede asumir su destino de indio tuxaua. En búsqueda de su identidad retorna a su aldea procurando encontrarse en su pasado mairún. Isaías expresa su división interna entre dos culturas, dos civilizaciones, dos religiones, dos lenguas; llega a entrecruzar en sus rezos a los dioses: “(...) Agora vivirei com a minha verdade, a minha verdade entreverada. Deus do céu, meu pai e meu tio. Deus é Deus e Maíra. Maíra é Deus” (p.109).

El aroe Remui habla a Maíra sobre el Avá que esperaban los mairunes y el Isaías que regresó:

O Avá veio e não veio. Este que veio é e não é o verdadeiro Avá. (...) Este é o que restou de meu filho Avá, depois que os pajés-sacacas mais poderosos dos caraíbas roubaram sua alma. (...) Este Avá era minha esperança. (...) Mas veio vazio. Nada nos trouxe, nem a ele mesmo nos trouxe. (...) Voltou vazio, esvaziado. É como se tivessem tirado a pele dele. É como se o tivessem virado ao revés, pondo o de dentro para fora e o de fora para dentro. Mas foi pior o que lhe fizeram. Tiraram o seu espírito. Isto que está aí é o que resta de um homem que perdeu a alma. (p. 257-258)



También Alma se dirige a la aldea con el fin de encontrarse. Huyendo de su pasado blanco de droga y prostitución, aspira a entrar como misionera (“Serviço”, p. 91) y viaja con Isaías a la selva desde Brasilia. Durante el viaje que realizan juntos se reconstruye en sus diálogos el pasado y el presente de ambos. Rechazada por la misión (en “O vômito”, p. 231), Alma se refugia en el mundo indígena, donde es albergada por los mairunes y, con el tiempo, pasa a desempeñarse como “mirixorã” (“A mirixorã e o sarigüê”, p.295), mujer pública que brinda placer sexual a los hombres de la tribu, una función social respetada y valorada por los y las indígenas.

El viaje de Alma e Isaías desde la civilización blanca hacia la comunidad mairún se desarrolla en capítulos que reproducen en sus títulos el recorrido del alimento en el proceso de la digestión (“A comida”, “O beijo”, “A boca”, “A língua”, “A goela”, “O goto”, “O bucho”, “O vômito”). En esta serie se retoma el discurso antropológico que informa en capítulos entrelazados con estos la cosmogonía del pueblo mairún, la creación de los hombres y su perfeccionamiento por el dios Maíra-Poxi, quien les completa el aparato digestivo.

Isaías y Alma son “vomitados” de la misión porque no son perfectos, no pudieron llegar al final de ese recorrido, no son digeribles para la civilización blanca.

Los indios llaman a Alma “Mosaingar”, como al antepasado madre de Maíra y Micura, los gemelos míticos. Por otra parte “Mosaingar” significa “Nossa Senhora Grávida de Deus”, a quien está consagrada la misión (p. 232). En “Maíra: Remui” el viejo sacerdote profetiza: “Quem sabe o Velho, o Sem-Nome, manda outro arrote dele para entrar em alguma Mosaingar? Aí, nasceriam outra vez os filhos gêmeos do Senhor, para começar tudo de novo.” (p. 258). En “Micura: Canindejub” el dios penetra en Alma por la cabeza y luego de recorrer su cuerpo por dentro promete volver y “(...) Então – dice Micura – quem sabe? Talvez deixe uma semente” (p. 316). En “He muhere té” (p. 345) (“estou agonizante mesmo”, p. 348), Alma aparece embarazada y hacia el final del capítulo se pregunta por el

padre de su hijo: “(...) De minha filha Iuicui ou de meu filho Mairaíra a mãe sou eu, o pai também. Eu sozinha! Não, eu e Deus! (p. 349).

\*\*\*

Dentro del abundante discurso antropológico que contiene el texto,<sup>8</sup> se destaca la costumbre de contar. A la amenaza de exterminio racial el indio opone la procreación constante y defiende la supervivencia de su cultura mediante la transmisión oral (“Coracipor”):

Índio está acabando. Morreu muito. Agora é preciso namorar, sururucar para ter menino muito, pra criar mole, pra aumentar. História serve para contar, para não esquecer, para não acabar. Coisa bonita se faz sem pressa, devagar. (p. 245).

Directamente ligado al contar y al sobrevivir está el capítulo que ocupa el espacio central de la obra: su número de orden es el 33 y le siguen otros tantos hasta el final. En él, el narrador en primera persona se manifiesta como narrador-autor ya desde el título: “Egosum”.<sup>9</sup> “Egosum” es el grito del autor que se revela como creador, como demiurgo, como Dios y también como Maíra, quien pronuncia estas mismas palabras al rebelarse contra su padre: “Eu sou quem é” (p. 179).

---

<sup>8</sup> Por ejemplo: en “Anacã” se narra la muerte del jefe guerrero y las ceremonias, rituales y creencias acerca de la muerte; “Ñandeiara” trata del ritual de la marca de Maíra; “Javari” relata la lucha de jóvenes cuerpo a cuerpo; “Sucuridjuredá” los rituales de caza y especialmente la caza de la serpiente; “Jurupari” contiene la fiesta ritual de iniciación en la hombría; “Manon” nos habla del muerto-vivo, el muerto que vive en el más allá, y refiere el funeral del tuxaua. En “A mirixorã e o sarigüê” aparece Alma ejerciendo esa función entre los mairunes; “O sangue e o leite” trata de la presentación de las jóvenes; en “Tuxauareté” Jaguar es el nuevo tuxaua y se refiere la ceremonia de la atadura.

<sup>9</sup> *Ego sum qui sum* (yo soy el que soy) son las palabras con que Dios se define a sí mismo en la *Biblia* (“Éxodo”, III, 14).

En su capítulo, el narrador-autor rescata del olvido recuerdos de su vida, de muy variada naturaleza. Completa el discurso antropológico con el relato de costumbres indígenas no ficcionalizadas en la novela. El antropólogo deja paso al hombre que rememora diferentes etapas de su vida: su niñez, su actualidad; alude a experiencias personales, a distintas actividades, evoca su lugar natal, Minas, en la figura del poeta Carlos Drummond de Andrade (a quien dedica la obra) y en las esculturas del Aleijadinho. Lo autobiográfico se cierra con su testimonio a dos amigos queridos y admirados: “(...) O que sei é da minha inveja enorme das vidas na morte dos meus dois amigos amados e apagados: Ernesto e Salvador” (p. 207).<sup>10</sup>

\*\*\*

La multiplicidad de voces, los variados puntos de vista, la pluralidad lingüística, que dieron cuenta de la dualidad cultural que recorrió el texto, aparecen entrelazados en la babel del último capítulo.<sup>11</sup> En una sucesión de diálogos yuxtapuestos se actualiza la problemática indígena y su supervivencia en los comentarios sobre la muerte de Alma y sus gemelos, muerte que frustra la profecía del aroe sobre el renacimiento de la cultura mairún (Major Nonato/Aninha; Elias/Creuza; Queco/Fred; Doutor Ramiro/Noronha); la muerte de Juca, el mestizo que podría haber sincretizado la cultura blanca y la india y que es repudiado por ambas (Xisto/Dóia; nhá Coló/Manelão Gão); la devolución de la indiacita Teresa que no es interpretada por la civilización blanca pues la mujer del diputado “(...) *vendo índia beijando pezinho do neném dela teve medo reversão antigos costumes gentios falada antropofagia (...)*” (p. 373) (padre Cirilo/irmão Faria); la persecución de los Epexãs (Tonico/Pio); la muerte de los misioneros más viejos (irmã Petrina/Padre Ludgero).

---

<sup>10</sup> AA.VV., 1984. Consúltese también “Biografia” en RIBEIRO, 1996, p.11-12.

<sup>11</sup> MAC MARGOLIS, 1984, p.47.

En otros dos diálogos entrelazados a los anteriores aparecen los religiosos católicos y protestantes preocupados por el futuro indígena: la misión católica se renueva con sangre más joven, obtiene nuevas tierras y amplía su radio de acción al ser la encargada oficial de la pacificación de los Xaepes. Pero ahora, con las frecuentes visitas del senador, los políticos y empresarios que se hospedan en la misión, la hermana Petrina y el padre Ludgero se preocupan por ocultar la visión de las viejas indias y su “rancho horrrível” (p. 375) que mucho los avergüenza.

En cuanto a los protestantes, Gertrudes y Bob dialogan con Isaías acerca de la traducción que realiza la lingüista del libro de Mateus a la lengua mairún. El informante, Isaías, le explica:

(...) Cada povo, a senhora sabe, cada povo pensa dentro do quadro do seu idioma. Sem situar a tradução no quadro do idioma mairum, nenhum mairum vai entender nunca a Santa Bíblia. Não pode ser como a senhora quer, palavra por palavra, substantivo por substantivo, verbo por verbo. (p. 374)

A lo que acrecienta el pastor Bob: “(...) De que vale uma tradução perfeita se eles não entendem?” (p. 374). El problema de la traducción no es solo lingüístico sino cultural.

Además, entremezclados con los anteriores y puestos de relieve por la cursiva, se transcriben diez diálogos en los que Jaguar e Inimá hablan de amor. Mientras los blancos se ocupan de los indios desde muy variadas posturas e intereses, ellos buscan perdurar procreando.

La comprensión lingüística no es posible, la cultural tampoco porque la civilización blanca no admite pautas de la cultura indígena. La problemática planteada y focalizada desde tantos ángulos queda sin solución. La comunicación no se establece: el texto que se abrió con la frase “Ninguém entende este gringo” (p.33), haciendo referencia al ecólogo-entomologista suizo que comunica a las autoridades brasileñas el hallazgo de los cuerpos de Alma y sus gemelos, lo que ocasiona “uma confusão danada” (p. 33), se cierra con la confusión multiplicada del capítulo final. El suizo se hace

entender mediante un intérprete; Isaías, que habla la lengua mairún y la portuguesa, y que sabe latín, no se entiende con nadie; Alma, que no comprende la lengua mairún, se comunica rápidamente con las indígenas mediante el lenguaje gestual y el de los sentidos; Gertrudes, lingüista, cuestiona la traducción que le propone Isaías, respetando la naturaleza del idioma de los indios (propuesta que a ella le resulta “inadmisível, abominável”, p. 374). Las diversas lenguas que se expresaron en el texto (la indígena, la portuguesa, la latina) apenas monologaron consigo mismas.

La obra finaliza con la reproducción del reiterado diálogo amoroso de Jaguar y su mujer, ahora en lengua indígena, que el blanco no puede comprender totalmente, pero sí captar su sentido por la inclusión de determinadas palabras que aluden al campo sexual (*rancuãi, sururuc, carapuábe, sururucatiú*, p.377). La narración ha ido preparando al lector para esta comprensión, ya que, si bien está escrita en idioma portugués, reprodujo el equivalente de ciertos vocablos en lengua tupí, de modo tal que, progresivamente, fue enseñando la lengua indígena al receptor.

La narración literaria refiere la imposibilidad de la transculturación: de ambas culturas solo quedará una, la hegemónica; la otra será asimilada o aniquilada.

Ante la realidad enunciada, la obra postula una salida al rescatar la función indígena de contar y procrear como medio para perdurar. El título del último capítulo, “Indez”,<sup>12</sup> explicita la función del texto como advertencia y aviso, como indicio, señal y llamado para que junto a él se engendren otros nuevos que, como este, sean testimonio y memoria de la explotación y la expoliación que todavía – a fines del siglo y del milenio – continúan padeciendo los indios,

---

<sup>12</sup> *Indez*: (do lat. *indicii* (subentende-se *ovum*), ‘ovo indicador’). 1. Diz-se do ovo que se deixa no ninho para servir de chama às galinhas. HOLANDA FERREIRA, s.d., 1. ed., 15 impressão.

quienes se encuentran a veces del otro lado de la frontera de la civilización. Pero sucede que esta frontera es móvil.<sup>13</sup>

Testimonio poético del mismo conflicto y del consecuente exterminio que genera el choque de culturas dejó Carlos Drummond de Andrade en su composición “Pranto Geral dos Índios”, escrita en homenaje a Rondon:

(...) Ó Rondon, trazias contigo o sentimento da terra

Uma terra sempre furtada  
pelos que vêm de longe e não sabem  
possuí-la

terra cada vez menor  
onde o céu se esvazia de caça e o rio é memória  
de peixes espavoridos pela dinamite  
terra molhada de sangue  
e de cinza esterçada de lágrimas  
e lues

em que o seringueiro o castanheiro o garimpeiro o bugreiro  
colonial e moderno  
celebram festins de extermínio (...)<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> “(...) parfois aussi, les Indiens se trouvent de l’autre côté de la frontière de la civilisation. Simplement cette frontière est mouvante, ne dépend que de la civilisation elle-même, ce qui explique que si la frontière progresse, les Indiens peuvent se retrouver coupés de leurs terrains de chasse ou de pêche.” RIBEIRO y RAILLARD, 1982, p. 21-26.

<sup>14</sup> RIBEIRO, 1974, p. 170-173.

## Referências Bibliográficas

- AA.VV. *Dicionário histórico-biográfico brasileiro, 1930-1983* (Fundação Getúlio Vargas). Rio de Janeiro: Ed. Forense, 1984.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. “Pranto Geral dos Índios”. RIBEIRO, 1974, p.170-173.
- ANÓNIMO. “Biografia”. RIBEIRO, 1996, p. 11-12.
- BOSI, Alfredo. “Morte, onde está tua vitória?”. RIBEIRO, 1996, p. 387-390.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Livraria Martins, 1959.
- GALVÃO, Walnice Nogueira. “Indianismo revisitado”. *Esboço de figura* (Homenagem a Antonio Candido). São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.
- HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 1. ed., 15. impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s. d.
- MAC MARGOLIS. “When Cultures Collide”. *Newsweek*, august 20, 1984.
- RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- RIBEIRO, Darcy. “Uirá vai ao encontro de Maíra”. *Uirá sai à procura de Deus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, p. 13-29.
- RIBEIRO, Darcy y RAILLARD, Henri. “A la frontière du temps, l’Indien”. *Autremont*, n. 44, p. 21-26, 1982.
- SERRA, Mônica E. “Narración literaria/narración cultural en *Maíra* de Darcy Ribeiro”. *Papeles de Trabajo: Literatura latinoamericana*, n. 3, Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, marzo-abril-mayo, 1996.

## Resumo

Por meio da fragmentação do foco narrativo, a problemática do choque cultural delineada em *Maira*, de Darcy Ribeiro, é vista a partir de múltiplos olhares pertencentes às duas civilizações em confronto: na estrutura branca e cristã se infiltra o discurso antropológico que informa a cosmogonia, a religião, a história e os costumes dos índios “kaapor”, aqui ficcionalizados como mairuns.

A dualidade que percorre o texto, em diferentes níveis, converge na pluralidade de diálogos que se congregam confusamente no capítulo final, questionando assim a possibilidade de comunicação entre as duas culturas e a viabilidade da transculturação. O texto desempenha a função de advertência e aviso, de indício, sinal e chamada, para que ao pé dele sejam engendrados outros novos que prestem conta de que os índios se encontram às vezes do outro lado da fronteira da civilização.

## Resumen

Mediante la fragmentación del foco narrativo, la problemática del choque cultural que se plantea en *Maira*, de Darcy Ribeiro, es vista desde múltiples miradas pertenecientes a las dos civilizaciones enfrentadas: en la estructura blanca y cristiana se infiltra el discurso antropológico que informa sobre la cosmogonía, la religión, la historia y las costumbres de los indios “kaapor”, ficcionalizados aquí como mairunes.

La dualidad que recorre el texto, a diferentes niveles, converge en la pluralidad de diálogos que se congregan confusamente en el capítulo final, cuestionando así la posibilidad de comunicación entre las dos culturas y la viabilidad de la transculturación. El texto cumple la función de advertencia y aviso, de indicio, señal y llamado, para que junto a él se engendren otros nuevos que den cuenta de que los indios se encuentran a veces del otro lado de la frontera de la civilización.