

## **Riscos e limites das grafias coloniais:**

### ***pode o Corupira falar?***

(Resenha do livro *Corupira - Mau encontro, tradução e dívida colonial* de Alexandro de Jesus. Titivillus editora, 144 págs.)

Filipe Ceppas<sup>1</sup>

A atitude colonizadora nos dois primeiros séculos da presença portuguesa em Pindorama assim se formularia, em toda a sua crueza e simplicidade: se os indígenas estão entregues ao demônio, é lícito escravizá-los e matá-los. O livro *Corupira - Mau encontro, tradução e dívida colonial* de Alexandro S. de Jesus, não nega o lugar ou a força de uma tal perspectiva voraz, mas analisa, a partir dos discursos sobre “o Corupira” (o curupira ou ainda o currupira) outros elementos que deslocam (ou antes talvez ampliem) a compreensão da violência no entendimento do colonial.

A atribuição, por parte dos cristãos aqui aportados, de natureza diabólica aos espíritos que supostamente assombravam a alma indígena não foi mera projeção fantasmática e inferiorizante de colonizadores sobre colonizados, nem apenas elemento justificador de uma guerra desigual entre formas de vida. Não se trata de negar tais projeções e justificativas, mas de compreendê-las para além de sua camada mais evidente. Como nos mostra o autor, forças (*antes e fora do texto*) como o Corupira (o invisível que a linguagem não apenas possibilita dizer, mas que *obriga dizer*) são aquelas que, simultaneamente, criam a cisão entre dois mundos e possibilitam um discurso (uma *mitologia paralela*) capaz de funcionar como dobradura nas línguas do colonizado e do colonizador, que se confrontam.

Não foi menos destruidora a rarefação daquela força demoníaca provocada pelo discurso científico do século XIX, ao diluí-la em “crenças e costumes” (a *Crônica do Novo Mundo* atualizada como *Ciências Humanas* [p.59]). Sob a capa do universalismo humanista ou da neutralidade científica, num suposto desejo de superação de um passado sanguinário, de apaziguamento dos conflitos — como em

---

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Educação e do PPGF da UFRJ.

sua expiação explicativa, na tradução estruturalista, de tradição positivista (é o próprio Lévi-Strauss que a assume)— esconde-se um resquício persistente de cumplicidade com a herança desses protocolos de tradução e seus apagamentos (p.26). Para o autor, o Corupira (“ou melhor, seu traço-escrita”) não deve ser “avaliado como peça da linguagem a operar a comunicação num universo cindido”, e sim “*como o dispositivo mesmo a produzir tal cisão*” (p.39, grifo nosso). Segundo o autor, seguindo Alfredo Bosi, o discurso sobre o Corupira seria uma *mitologia paralela*, “nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica” (p.42).

Essas ideias, apresentadas ao final do primeiro capítulo, poderiam sugerir, paradoxalmente, uma espécie de abrandamento da violência epistêmica e genocidária da experiência colonial: o encontro entre as culturas do colonizado e do colonizador gerariam uma terceira via. Assim, por exemplo, no século XIX, com a *impressão currupira* em Couto de Magalhães (e a partir das / em diálogo com as impressões precedentes), Jesus escreve: “[tal] *impressão* pareceu se decidir por essa *con-fusão* que (...) o ‘nós’ indica.” (p.88) —levando-se em conta que o “currupira” é grafia utilizada na “perspectiva histórico-científico-cultural”, portanto como perspectiva harmonizadora sobre o que antes havia figurado como demoníaco (o par *Corupira*-entidade/*corupira*-termo genérico para demônio, em Anchieta) ou como credice (o curupira, no discurso de von Martius) — e seria o discurso “o mais afiado, o mais perigoso, porque fala do Currupira a partir do pressuposto de uma cena familiar, íntima, que a própria mestiçagem enseja” (como me escreve o autor, em conversa particular). Se aquela *con-fusão* (o Currupira assimilado a um folclore comum) perturba eventualmente a mitologia paralela, pelo risco desta confundir-se, por sua vez, com teorias mistificadoras da mestiçagem, da miscigenação, Jesus nunca abandona a consciência da violência (sensível e inteligível, carnal e epistêmica) da experiência colonial a partir de sua leitura [das re-leituras] do Corupira. Como explicita suficientemente o autor: qualquer que fosse a estratégia discursivo-lógico-teológica do colonizador, ela “não seria capaz de impor-se sem o anteparo de uma faca amolada” (p.32).

Se os missionários foram frequentemente cúmplices do genocídio colonial, foram também, por muitas vezes (e por vezes simultaneamente), profundamente simpáticos aos indígenas, quando não se transformaram em seus defensores

incondicionais, como Bartolomeu de las Casas.<sup>2</sup> Mas é outra a problemática sobre a qual Jesus avança: a ocorrência (ainda ativa) dos estratagemas linguísticos do colonizador, enquanto jogo de traduções onto-político-teológicas que se perdem num passado longínquo, que o autor denomina, em seu início, *impressão cristiana*, funcionando desde as origens da identidade europeia (nos primeiros séculos de nossa era) como exercício de tradução instituído *fora e antes do texto*.

Conceito fundamental do livro, esse “fora e antes do texto” é aquele *resto* (*im*-propriedade, *im*-possibilidade) para o qual o discurso é ao mesmo tempo cego e atento — aquilo que ele afirma apagando (*rasura*);<sup>3</sup> mas que pode ser também o conjunto de regras que presidem, desde sempre, o discurso. Enquanto *fora*, como *resto* (*im*-propriedade, *im*-possibilidade) para o qual o discurso é ao mesmo tempo cego e atento, o constructo colonial refaz, a partir de sua problemática intestina, a (*ir*)realidade das forças percebidas (vivas, pressupostas, etc) lá, fora e antes dos textos (p.24). Assim, “...as forças manifestantes lá, fora e antes dos textos, figuravam entre aqueles elementos da cultura que deveriam ser ultrapassados...” (p.69), por serem o ponto de cisão e por arriscarem revelar o arbitrário do discurso que se compreende, ao contrário, como revelador da verdade ou da essência do que está no texto.

Deste modo, o fora não aparece menos como conjunto de regras que presidem o discurso, como aquilo mesmo que define o diabólico ou o supersticioso, por exemplo. É o que afirma Jesus: “...*el punto cero* em sua des-medida (*hybris*) *trans-elucidante*, supostamente se dispunha lá, fora e antes do texto, para se dar ao acesso” (p.53); o discurso afirmando-se a partir de um dispositivo de “anterioridade da/na linguagem”. Trans-elucidação, isto é, “desejo de con-fusão ou de coincidência integral entre língua e linguagem”; *hybris* “que permitiria, a um só tempo, dizer com

<sup>2</sup> O argumento colonial de atribuição do demoníaco aos indígenas enquanto mera justificativa interesseira para a violência colonial, como método necessário à exploração (argumento assumido como um limite histórico para “a compreensão do selvagem”, por Couto de Magalhães, por exemplo) é por demais simplista. Dada a superioridade bélica indiscutível do colonizador, *que uma tal justificativa tenha sido realmente necessária* põe por terra todo determinismo do tipo Jared Diamond (*Armas, germes e aço*) e, junto com ele, todo presentismo (presente em Couto de Magalhães) que projeta nos europeus dos séculos XVI e XVII essa voracidade meramente capitalista e utilitária. Aqui, uma série de problemas se entrecruzam: a impossibilidade do reducionismo economicista em função da acidentada história da exploração econômica da colônia; os imponderáveis das múltiplas alianças entre portugueses / franceses / holandeses / católicos / protestantes / nativos; todo tipo de projeção imaginária sobre a *terra brasilis* nos seiscentos e início dos setecentos (ver *Visões do paraíso* de Sérgio Buarque), etc.

<sup>3</sup> Em todas as ocorrências da forma *im*-, *des*-, *a*-, etc., devemos ler a afirmação daquilo que se nega: o *im*-possível é querer a não ocorrência daquilo que ocorre; o *des*-possuído é querer negar a posse do que entretanto se possui de algum modo: como quando se diz que os indígenas não possuem escrita — e portanto memória, história, etc — porque não se quer ver nos ritos e mitos e nas inscrições as mais diversas formas *próprias* de memória, história, etc.

preeminência o que é o mundo e pôr a ancestralidade sob reserva” (p.27) — o que arriscamos traduzir da seguinte maneira: é somente a partir do des-requalque desse mecanismo de neutralização (no/do interior do próprio discurso do colonizador) daquilo que podemos chamar de *o arbitrário de todo discurso* que se pode revelar e compreender “o protocolo através do qual a experiência colonial manifesta seu inteligível... (...) *o poder que se dá a uma língua ou idioma, de dizer o mundo e a experiência primeiro ou antes na linguagem*” (p.25-26).

O principal elemento de um tal protocolo seria o dualismo “nome próprio” / “apelido”, que Jesus identifica de maneira notável funcionando no texto de Anchieta: “*o chamado* [grifo nosso] Corupira”, com maiúscula [nome próprio designando um ser equivocadamente percebido], vira o apelido “corupira”, com minúscula, como referência ao apego ao demônio que os indígenas carregariam, como a outros semelhante: o “*Guaixará chamado*” [com maiúscula], o “igupiara”, “baêtatá”... [com minúscula, isto é, “meras manifestações demoníacas”] ou, mais tarde, como dirá Cardi, o demônio “*ao qual chamam* Curupira, Taguaigba, Macachera, Anhangá” [todos agora com maiúscula] (p.41).

Além de investigar a fundo esse protocolo, um dos principais méritos do livro de Jesus é o de repensar seu funcionamento sob o prisma da “produção do sujeito colonizado como uma *ser para a dívida*”, de uma dívida que se impõe como “sem um fora” (i.é, desde o prisma da lógica tradutora “arquetípica”, fundante-totalizante-englobante, do colonizador). Se a dívida do colonizado é, antes de mais nada, na perspectiva do colonizador, a dívida para com o dizer verdadeiro —pois o esquema de tradução ocidental trabalha como se “...o *idioma ou língua-apelido* [local] não pudesse engendrar relação com a existência senão de forma *inapropriada* e, por isso mesmo, *irresponsável*...” —,<sup>4</sup> o autor nos indica dois outros aspectos essenciais e interligados dessa clausura englobante da razão europeia. O paralelismo entre o sensível (partilha realizada pelo *Tratado de Tordesilhas*) e o inteligível (partilha entre a linguagem capaz de dizer o próprio e a linguagem que diz o impróprio), assentado que está sobre o que é *a-propriado* e *res-ponsável*, permite (precisamente quando a colônia “se liberta”, ao menos *nominalmente*, do domínio europeu) que a dívida simbólica converta-se, graças ao poder mágico-performativo da metrópole (porque

<sup>4</sup> Sobre a questão da responsabilidade em relação com nosso tema, ver DERRIDA, Jacques. *Donner la mort*, Paris: Métailié-Transition, 1992; SANTIAGO, Silvano. “Le commencement de la fin”, in SANTIAGO et. al. *Repenser le mouvement antropophagique*, n° 60, Paris: Collège International de Philosophie, papiers, 2008; CEPPAS, Filipe. “Responsabilidade do ensino de filosofia nos trópicos. O professor-xamã”, *O que nos faz pensar*, n° 34, março de 2014.

contrariando seus próprios princípios legais), em dívida financeira infinita e impagável.

Já em momento adiantado da análise, Jesus afirma: “Pressupus ao longo da análise, a realidade daquelas forças (*ideias-* ou *signos-forças*) lá, fora e antes daqueles textos, precisamente, através de afecções — e de seus efeitos vários —, rastros e traços” (p.100). Mas, conjugados um e outro “fora” (o fora das forças que se projetam no discurso e o fora das regras que presidem o modo como os discursos se a-propriam do, traduzem e apagam o que neles se projeta), *como dizer que haveria (de juri et de facto) um fora do texto?* Se o rastro não se confunde com —ou não se reduz completamente a— afecções e efeitos vários, se o rastro é precisamente aquela sombra de uma arqui-escritura projetada em todo o determinável do dito-escrito, se ele é essa sombra do Corupira que Jesus tão bem analisa nos discursos coloniais: o que significa afirmar a *realidade* dessa força, “lá, fora e antes dos textos”? Onde, como ou em que condições essa força falaria *propriamente*, “por si mesma”?

Ao seguirmos a ideia de que o antes e fora do texto é dele, texto, sempre *im*-separável (isto é, que não há, *realmente*, realidade fora do jogo dos textos-discursos), seguem-se duas provocações inevitáveis:

(1) *o texto de Jesus é o próprio Corupira*; isto é, texto de pés ou caminhos invertidos, quando afirma: “...de sorte que quem, não conhecendo aqueles cujo o rastro quiser seguir... andar sempre no caminho contrário...”. Qual seria, afinal, a fala *própria* (em seu triplo sentido: autoral, apropriada, não-maculada) para *fazer falar corretamente* o Corupira, em qualquer de suas grafias, senão aquele texto que se engana a si mesmo, perdido em rastros mentirosos, explorando sempre o caminho contrário do que deveria...? *Nesse caso*, nessa análise da excentricidade intrínseca da inconstante lógica-sintaxe-oralidade-escritura da fabulação indígena do Corupira projetada no texto do colonizador, a exclusão *a priori* das manifestações propriamente nativas dessa fabulação funciona como sua presença não meramente fantasmática;

(2) o Corupira, mesmo apenas projetado-encerrado no texto, é, *real e paradoxalmente*, aquela força *da própria mata* (a única e verdadeira ideia-imagem-signo de um “fora do texto indiferenciado e perigoso”) que desencaminha o leitor, porque todo texto é como uma *picada*, trilha que a explora e na / da qual sempre nos perdemos, nos desviamos, correndo o risco de seguir os passos *ao contrário* (e vale lembrar Guimarães Rosa ou Estamira: o demo é o *ao contrário* e/ou o *trocadilho*).

Esse, no meu entender, um dos pontos altos do livro: a exploração das ideias de limite, fronteira e risco: “...quaisquer que sejam, essas linhagens e filiações que se erigem de dentro do livro, se fazem vias de acesso a um lugar-comum: dão todas para o interior da mata, a um só tempo lugar próprio e limite das forças lá, fora e antes de todos esses textos” (p.118).

Em Jesus, a ideia de que é o Corupira que cria a cisão advém de uma filiação derridiana, onde a linguagem tem como função central permitir às forças comunicarem os seus fantasmas, desde uma crítica nietzscheana à ideia de que a linguagem seria “tradutora do real”. A mata / o corupira / “aparece” então como esse indiferenciado onde as diferenças (os diferendos) se produzem. Mas cumpre insistir, na esteira das provocações macunaímicas de Jaider Esbell, que a projeção do “fora, antes da linguagem” seja mesmo *ação do próprio Corupira*, fazendo com que o discurso do colonizador assumira apenas e tão somente [também em nossa releitura] os limites da sua própria (imprópria) tradução des-realizadora. Riscos e limites em rasura.

Que assim seja, assim *ou assado e devorado!* Não há Corupira que não esteja simultaneamente dentro e fora do texto. Mas há um corupira de todo ausente do texto de Jesus, que é o *corupira antropófago*, também não catalogado pela ciência (ou ao menos ausente do verbete de Câmara Cascudo). Pois não é que se pode por acaso tropeçar (para continuarmos em marcha à pé) num texto de 1929, na *Revista de antropofagia* (texto imediatamente anterior, portanto, à sistematização-folclorização de Câmara Cascudo, com todas as implicações desse acontecimento), texto (ao contrário de todos aqueles que Jesus analisa, onde nunca se projeta a própria fala, ou a *fala própria*, do Corupira) *que faz falar o próprio corupira-curupira*, e na indecisão mesma de sua grafia: “A irara disse para o corupira [sic] que não comesse gente que era feio. Comesse mel. Mel era muito mais gostoso que gente. O curupira [sic] respondeu: — Não estou acostumado” (*Revista de antropofagia*, Diário de São Paulo, 01-05-1929). Oswaldo Costa, duas edições depois, explica: “Quando a irara aconselhou ao corupira que não comesse gente, porque era feio, que comesse mel que é melhor, e o corupira respondeu que ‘não estava acostumado’, a irara era o govenador-geral, torrando o ouro das minas, na beatice d'el-rey, e o corupira era o antropófago em toda a sua admirável inocência contente que o proprio missionario testemunhou” (Oswaldo Costa, “de antropofagia”, em *Revista de antropofagia*, Diário de São Paulo, 15-05-1929). É uma hipótese que o corupira continue, até hoje, se negando a mudar de dieta, e que disso não nos

damos conta porque ele permanece, também, para sempre “deixando rastro mentiroso na areia”.