



BUGRES *subalternus*

Edgar César Nolasco¹

Dos rápidos golpes de facão e machadinha vão surgindo da madeira bruta os bugres de Conceição, principal escultora de Mato Grosso. Com profunda necessidade de fazê-los para satisfazer sua criatividade e garantir-lhe a sobrevivência, os bugres aparecem, basicamente, com a mesma expressão formal, como madeira única, contida, de transmitir um conhecimento, com a mesma seriedade com que ela prepara a comida ou varre o chão. Evidentemente, o fato não é notado pela artista, que não vê nessas figuras nenhum vestígio de deformação ou de repetição mas, pelo contrário, identifica-se com elas. Como ela os bugres são rudes. Também são as mesmas a pureza e a simplicidade.

Aline Figueiredo. *Por uma identidade ameríndia*, p. 26.

A escultora Conceição dos Bugres, só pelo fato de ser índia, artista popular e esculpir bugres, já permite toda uma discussão em torno das especificidades de uma cultura local subalternista. O *locus* geohistórico a partir do qual ela esculpe seus bugres, por sua condição de fronteira e por ser um lugar onde índios habitam, propicia a discussão crítica em torno de uma teoria subalternista, já que o assunto subalternidade demanda uma demarcação territorial específica. Também corrobora a constatação de a artista esculpir seus bugres como forma de “garantir-lhe a sobrevivência”, conforme se lê na epígrafe aposta, ou, como ela mesma dissera em entrevista, “porque preciso, sou pobre”.²

Ao ser perguntada como começou a esculpir seus bugres em madeira, Conceição respondeu; “– antes eu pintava mas não gostava. Um dia, me pus sentada em baixo de uma árvore. Perto de mim tinha uma cepa de mandioca. A cepa da mandioca tinha cara de gente. Pensei em fazer uma pessoa e fiz. Aí a mandioca foi

¹ Edgar César Nolasco é professor da UFMS.

² ENTREVISTA (1974) concedida a Aline Figueiredo. In: *Por uma identidade ameríndia*, p. 26.

secando e foi ficando parecida com uma cara de velha. Gostei muito, depois eu passei para a madeira.”³ Apesar de sobressair-se da explicação um traço biográfico que explica em parte a gênese de sua produção cultural, tal passagem também não deixa de aludir e de remeter à própria lenda indígena que narra como se deu a descoberta da mandioca. Segundo o General Couto de Magalhães, em *O selvagem*, essa lenda “conserva a tradição de que o uso da mandioca, que tão importante papel representa na vida dos índios, lhes foi revelado por um modo sobrenatural”.⁴ A descoberta da mandioca para os índios foi de suma importância, porque é não só o *pão do selvagem*, como também a *substância de que tiram diversos vinhos*. Apesar de reconhecer que a lenda pertença mais ao domínio da poesia do que ao da ciência, Couto de Magalhães não se furta ao desejo de inseri-la em *O selvagem*, por se tratar de “um espécimen curioso do producto da imaginação de nossos selvagens”.⁵ Ressalvadas as diferenças que podem haver, podemos dizer que Conceição vale-se da raiz de mandioca enquanto substância, bem como de sua imaginação natural e esculpe o modelo de sua produção artística que, depois de repassada para a madeira, não só garantiria sua sobrevivência, como também assegurava a ela o lugar de artista popular. Se a cepa da mandioca em seu estado natural tinha “cara de gente”, e se depois de esculpida parecia com uma “cara de velha”, assinala, por sua vez, uma identificação entre a autora Conceição e sua criação, estabelecendo, assim, todo um trabalho de autorretrato de forma especular. Daí podermos dizer, conforme se lê na epígrafe, que ambos são rudes, puros e simples. Em contrapartida, se a escultora não vê em “suas figuras nenhum vestígio de deformação ou de repetição”, a identificação entre ela e seus bugres *fala* de uma história da qual nenhum crítico, teórico, ou intelectual jamais poderá saber (escutar). Aqui é ilustrativo lembrar do que dissera a índia Rigoberta Menchú em sua afirmação *estratégica* quando se refere a “toda la verdad de mi pueblo” *hay algo que no dice y que nosotros no podemos saber*.⁶

Antes de voltar a isso, transcrevo a “Lenda da Mani”, que relata como a mandioca fora descoberta pelos índios, conforme se encontra transcrita em *O selvagem*:

Em tempos idos apareceu grávida a filha de um chefe selvagem, que residia nas imediações do lugar em que está hoje a cidade de Santarém. O chefe quis

³ *Apud* Entrevista. In: *Por uma identidade ameríndia*, p. 26.

⁴ MAGALHÃES. *O selvagem*, p. 166.

⁵ MAGALHÃES. *O selvagem*, p. 166.

⁶ Cf. BEVERLEY. *Subalternidad y representación*, p. 59. (“Sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos”)

punir, no autor da deshonra de sua filha, a ofensa que soffrêra seu orgulho e, para saber quem elle era, empregou de balde rogos, ameaças e por fim castigos severos. Tanto deante dos rogos como deante dos castigos, a moça permaneceu inflexível, dizendo que nunca tinha tido relação com homem algum. O chefe tinha deliberado matá-la, quando lhe appareceu em sonho um homem branco, que lhe disse que não matasse a moça, porque ella effectivamente era innocente e não tinha tido relação com homem. Passados os nove mezes, deu á luz uma menina lindíssima e branca, causando este ultimo facto a surpresa, não só da tribu, como das nações vizinhas, que vieram visitar a creança, para ver aquella nova e desconhecida raça. A creança, que teve o nome de Mani e que andava e falava precocemente, morreu ao cabo de um anno, sem ter adoecido e sem dar mostras de dor.

Foi enterrada dentro da própria casa, onde era descoberta diariamente, sendo também diariamente regada a sua sepultura, segundo o costume do povo. Ao cabo de algum tempo brotou da cova uma planta que, por ser inteiramente desconhecida, deixaram de arrancar. Cresceu, floresceu e deu frutos. Os pássaros que comeram os frutos embriagaram-se e este phenomeno, desconhecido dos índios, augmentou-lhes a superstição pela planta. A terra afinal fendeu-se; cavaram-na e julgaram reconhecer no fruto que encontraram o corpo de Mani. Comeram-no e assim aprenderam a usar da mandioca.⁷

A lenda, segundo Couto de Magalhães, confirma o fato de que muitas tribos enterram seus mortos dentro da própria casa e fazem-no na esperança de, quando dormirem, serem visitados pela alma daqueles a quem amaram.⁸ Tal crença demonstra, por sua vez, que os índios acreditam que, além desta vida, *existe outra que é continuada pelo ser independente do corpo*.⁹ Conceição dos Bugres, ao ser perguntada sobre religião, respondeu: “— gosto de todas, mas prefiro a espirita. Desde 15 anos eu frequento centro. Terreiro eu nunca fui, mas deve ser bom”.¹⁰ É sabido que a teogonia dos índios assenta-se sobre a idéia capital de que todas as coisas criadas têm mãe. Na verdade, segundo o autor de *O selvagem*, eles sequer empregam a palavra pai; logo, esta palavra não indica a origem de um homem. Sempre metaforicamente, reportamo-nos para as palavras da escultora, quando comenta sobre a significação que os bugres têm para ela: “— eu me sinto muito bem com eles. Sinto gosto e prazer. E parece que eles me adoram. Faço para ter a companhia deles. São alegres. Nunca saíram com cara amarrada, ferruscada. Podem sair feios, mas man-

⁷ MAGALHÃES. *O selvagem*, p. 167.

⁸ Ver MAGALHÃES. *O selvagem*, p. 165.

⁹ Cf. MAGALHÃES. *O selvagem*, p. 165.

¹⁰ *Apud* Entrevista. In: *Por uma identidade ameríndia*, p. 26.

¹¹ *Apud* Entrevista. In: *Por uma identidade ameríndia*, p. 26.

sos”.¹¹ Daí podermos dizer que, “dos rápidos golpes de facão e machadinha”, a mãe-índia, dona de casa, artista popular, esculpiu (pariu) seus bugres os quais tratam da sua condição na sociedade letrada e da sua subalternidade cultural. Parodiando a lenda, podemos pensar que a artista Conceição, ao esculpir seus bugres, chamou a atenção não só da “tribo” local, como também das nações vizinhas fronteiriças, que voltaram seu olhar e curiosidade para *aquela nova e desconhecida raça*.

Índio não é bugre

Não veríamos tanto problema se a alcunha de “bugres” para as suas esculturas tivesse partido da própria Conceição dos “bugres”, principalmente porque ela fala de um lugar subalterno específico dentro do contexto da cultura da sociedade hegemônica, branca e letrada. Agora se tal denominação, que é sempre pejorativa, tivesse partido, por exemplo, da crítica ou até mesmo de alguma instituição do Estado, avultar-se-ia em tal rubrica uma peja totalmente negativa, culturalmente falando, na produção artístico-cultural da escultora. E tudo isso porque entendemos que para se falar da subalternidade, bem como dos sujeitos nela implicados, é preciso delimitar o espaço territorialmente falando (o que aqui denominamos de local) e situar o lugar de onde os sujeitos envolvidos, inclusive a crítica, proferem seus discursos, no sentido em que o crítico uruguaio Hugo Achugar defende em *Planetas sem boca*, apesar de o crítico não partilhar da teoria da subalternidade, pelo menos no âmbito da América Latina.

Nesse sentido, o artigo do índio e advogado Wilson Matos da Silva, intitulado “Nós, os índios não somos bugres!”, publicado no *Jornal O Progresso* a 6 de janeiro de 2009, ajuda-nos a compreender a confusão pensada que se fizeram em torno dos termos bugre e índio, como se aquele fosse sinonímia perfeita deste. Confusão pensada porque entendemos que a aproximação dos termos deu-se por interesses de classe, políticos, culturais, ou melhor, históricos, atravessados pelo poder, pelo discurso, pelas diferenças, já que aos olhos do civilizado o índio resumia-se a um inculto, um selvático, um não-cristão. Ou seja, mais do que se esboçar daí toda uma noção de forte valor pejorativo, reforçava-se a condição de “nação” subalterna ancestralmente delegada ao povo indígena.

Passamos a resenhar o artigo citado, pela importância e propriedade do mesmo, e começamos pela justificativa que o autor dá por tê-lo escrito: “a forma pela qual a sociedade constrói e reconstrói permanentemente uma imagem ne-

gativa de certo grupo, neste caso, os índios, pejorativamente designados pela palavra ‘bugre’, inspirou o sentimento que está na origem deste artigo”.¹²

A imagem negativa que a sociedade brasileira e, por extensão, a América Latina como um todo, construiu do índio não só mostra o preconceito interno exacerbado entre os povos e suas respectivas culturas, como também, conforme reitera o autor do artigo, desconstrói o enredo da História que se construiu à revelia de todos da América Latina. Ou seja, o que vale para os bugres, como nesta passagem a seguir, não vale necessariamente para os índios: “as realidades regionais do Brasil contemporâneo retratam e refletem elementos da formação de uma história que remete à longínqua Idade Média, aos valores e rituais da igreja Católica de então; aos movimentos heréticos, no século IX na Bulgária e no século VII na Ásia Menor.”¹³

Sempre com conotação negativa sob a ótica vigente, o termo “bugre”, como sinônimo de índio, “figura como bode expiatório para tudo o que é tido como negativo, indesejável e condenável”.¹⁴ Foi assim, aliás, que agiu contra os povos marginalizados, subalternos latino-americanos todo um projeto moderno aqui implantado à revelia das culturas locais. Tendo em pano de fundo esse projeto moderno da América Latina, totalmente hegemônico, visando um “desenvolvimento” econômico a todo custo e de base eminentemente imperialista, logo excludente e dualista desde sempre, entende-se melhor porque, quer seja o Brasil, a América Latina como um todo, e no Estado de Mato Grosso do Sul não foi diferente, a “confusão elaborada” entre os termos “bugres” e índios caiu feito uma luva sobre as nações: de um lado, modernas práticas econômicas e políticas da modernidade que, além de serem as melhores para todos, são também as que reforçaram o poder do Estado-Nação; de outro, teríamos aqueles que seriam os párias dessa sociedade, que trazem a insígnia de “infidelidade moral”, os foras-da-lei, “preguiçosos-vagabundos”, “deficientes-incapazes”, “violentos-vagabundos”, “sem religião”, “não cristãos”. Ou seja, esses marginalizados de Natureza, humilde de natureza, por viverem mais próximos da Natureza (veja a dualidade: dentro x fora, letrado x não-letrado, civilizado x bárbaro, campo x cidade etc), estão condenados a carregar consigo “todo tipo de desvios morais determinados pela história, refletindo ou mesmo resultando numa exclusão social, que ficará mais acentuada com o desenvolvimento do capitalismo e suas exigências”¹⁵, conclui Wilson Matos da Silva.

¹² SILVA. “Nós, os índios não somos bugres!”, p. 1.

¹³ SILVA.. “Nós, os índios não somos bugres!, p. 1.

¹⁴ SILVA. “Nós, os índios não somos bugres!.

¹⁵ SILVA. “Nós, os índios não somos bugres!”.

Como se vê, isso só reforça que o projeto da modernidade pensado, elaborado e implantado na América Latina trazia desde sua origem a exclusão social sumária do índio, o que, de lá para cá, apenas se agravou até tornar-se, como nos dias de hoje, pelo menos no contexto sul-mato-grossense, uma questão belicosa. Resta-nos perguntar onde ficou a história do povo indígena, e se ele não chegou mesmo a viver uma outra história? O branco, o “civilizado”, o não-bárbaro, com certeza, não viveu a história do índio, porque foi a sua história que imperou aqui. Nesse sentido, o que postulam os estudos subalternos é esclarecedor, já que eles tratam do poder, ou seja, *de quem o tem e de quem não o tem, de quem está ganhando e de quem está perdendo*. O poder, como se sabe, está diretamente relacionado com a representação: quais representações têm autoridade e podem assegurar a hegemonia, quais não têm autoridade e não podem ser hegemônicas? Somos levados a dizer que a história do índio ainda não existe. Ele teve sua história vilipendiada pelo civilizado (o outro); assim como caçaram dele sua pátria, sua terra, seus direitos, sua voz.

Se o subalterno é sempre aquele que não fala e se fala já não o é, então podemos *dizer* que o índio ainda é de longe o *melhor* exemplo de subalternidade que temos, pelo menos nesse arrabalde chamado Mato Grosso do Sul. Se o índio não fala (a nossa língua hegemônica), quem pode falar por ele? Será que o índio “letrado” (advogado) tem o direito de falar pela maioria dos índios não-letrados? De qualquer modo, o índio-advogado fala de um lugar que lhe permite falar com mais propriedade, afinal ele é índio. O que se é preciso saber é que ele fala com base num “letramento” que às vezes pode trazer junto uma *ignorância* quando se trata da cultura indígena. Ou seja, estamos dizendo que o fato de ser “letrado” pode ser exatamente a pedra no meio do caminho para se compreender melhor uma cultura que não está presa à letra. Mas confessamos que melhor seria se muitos mais índios formados na academia tivessem, porque assim teríamos menos estranhos portas-vozes falando pelos índios por todos os cantos e meios. Nenhum doutor da lei, nenhum crítico renomado ou até mesmo subalterno fariam melhor pelo índio, e pela simples razão de que há algo na cultura dele que é da ordem do interdito e que fica fora, portanto, de qualquer representação. Talvez nós, os do *saber acadêmico*, estejamos acostumados a ser muito verbal. Nenhum discurso disciplinário, nenhuma prática acadêmica podem captar em essência a representação de uma cultura subalterna; não pelo menos como o saber acadêmico está instituído e institucionalizado na América Latina e veiculado pela crítica e pela teoria vigentes. Todo cuidado que devemos ter é pouco. Porque falar do e sobre o índio pode ser reforçar tão-somente uma negatividade subalterna que impera no discurso e na letra, posto que discurso e letra fazem parte de uma prática acadêmica que não faz outra coisa senão produzir ativamente a subalternidade.

Depois de reiterar que “existe uma imagem central negativa, de acusação, sobre o indígena quando somos tratados como bugres”, Wilson Matos da Silva conclui: “nós os índios não somos coitadinhos; não necessitamos de ‘ajuda’ dos ‘civilizados’; se tem alguém forasteiro neste solo, não somos nós os índios nativos deste chão. Queremos, sim, sermos protagonistas de nossa própria história; queremos respeito com a nossa dignidade!”.¹⁶ Querer ser protagonista de sua própria história é tudo o que um povo, uma nação almeja para si, inclusive para ser reconhecida como tal. Ser protagonista é contar a sua história a seu modo, do seu jeito cultural, com sua língua, registrando suas vivências, ganhos e perdas, escavando para si o direito de falar a sua própria voz ao outro.¹⁷ Ser protagonista de sua própria história é reivindicar mais do que sua voz, mas o direito de viver, ocupar o seu espaço, seu local-lugar nessa aldeia global humana.

Voltamos agora aos “bugres *subalternus*” de Conceição dos Bugres, por entender que eles não se prestam tão-somente à apreciação estética, mas também como representações culturais que desarticulam o lugar social que o Estado, assim como os demais discursos dominantes e institucionais, põem aquele sujeito subalterno representado, esculpido no trabalho artístico. O que se disse até aqui corrobora e endossa esse ponto de vista. Conforme Entrevista anteriormente mencionada, de acordo com Conceição dos Bugres todos seus índios são parecidos e têm a cabeça reta: “são parecidos mas são bem diferentes. Uns olham para cima, outros para baixo. Olham para lados diferentes. São diferentes”.¹⁸ Parecidos ou diferentes, todos significam; trazem o sinal da boca, os olhos vazados da “mãe”. Estão todos em posição de sentido, prestes a romperem o silêncio cristalizado na cultura elitista e na sociedade excludente, como única forma de que o outro escute o seu balbucio (Achugar) e, assim, ocupem seu lugar que não pode ser só mais metafórico, mas real, concreto. Segundo Conceição, a posição de sentido de seus “bugres”, sempre batendo continência a outrem, é uma imposição da madeira, já que “a natureza da madeira é sábia”. Nessa direção ela diz também que “a cera representa a roupa”, já que “antes o bugre andava nu, agora anda vestido”. E conclui: “Natureza é coisa fina. É a mesma coisa que a gente”. Do lugar de onde a índia e artista popular Conceição dos Bugres fala, as coisas e os seres, como a Natureza, têm um significado próprio à sua cultura. A comparação que ela estabelece entre “a gente” e a Natureza é diferente para a cultura “civilizada”. De modo que, olhando de fora, o índio está condenado a pertencer aos “planetas sem boca” de Lacan e tão bem

¹⁶ SILVA. “Nós, os índios não somos bugres!”

¹⁷ Ver o nosso ensaio intitulado “O direito ao grito da subalternidade na América latina (no prelo).”

estudados por Achugar em *Planetas sem boca*. Às vezes o outro, a crítica, prefere entortar o ouvido a escutar o que eles falam entre eles e para o mundo, como assim fazem os “bugres” de Conceição na cultura. A crítica precisa, em todos os sentidos, mais do que desmetaforizar os sentidos impostos às culturas, *desnaturalizar* o sentido histórico que a constituiu como tal na própria Cultura.

Referências Bibliográficas

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BEVERLEY, John. *Subalternidad y representación*. Trad. Marlene Beiza y Sergio Villalobos-Ruminott. Madri: Iberoamericana, Vervuert, 2004.

MAGALHAES, General Couto de. *O selvagem*. 3ed. Completa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935. (Exemplar nº 1850)

NOLASCO, Edgar César. O direito ao grito da subalternidade na América latina (No prelo)

Por uma identidade ameríndia. *Catálogo do VI Salão de Artes plásticas de Mato Grosso do Sul*.

Dezembro de 87 a março de 88.

SILVA, Wilson Matos da. “Nós, os índios não somos bugres!”. In: *Jornal O Progresso*. Dourados (MS), terça-feira, 6 de janeiro de 2009. Opinião, p.1.