

AS NARRATIVAS
SOBRE OS
INDÍGENAS
BRASILEIROS NOS
MEGAEVENTOS
MUNDIAIS DO
SÉCULO XXI

[ARTIGO]

Daniel Malanski

Université Paris III – Sorbonne Nouvelle

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

Megaeventos internacionais têm como objetivo transmitir uma narrativa favorável para nações anfitriãs e seu povos. No caso do Brasil, a organização da Copa do Mundo da Fifa 2014 e dos Jogos Olímpicos de Verão de 2016 proporcionou ao país uma poderosa exposição midiática capaz de apresentar novas narrativas de sua história em um período de apenas dois anos. Este artigo descreve como os comitês organizadores dos eventos mencionados representaram os primeiros habitantes do país, os ameríndios, com a seleção de diferentes narrativas construídas ao longo da história intelectual brasileira. Portanto este artigo busca, por meio de um apanhado histórico, expor os movimentos culturais e eventos políticos que culminaram no entendimento que parte da sociedade brasileira – na qual os comitês supracitados estão inseridos – tem sobre os ameríndios e seu papel na construção da nação.

Palavras-chave: Megaeventos. Representação. Ameríndios.

International mega-events generally seek to convey a favourable narrative for the hosting nation and its people. In the case of Brazil, the organization of the 2014 FIFA World Cup and the 2016 Summer Olympics provided the country with a powerful media exposure able to retell the nation's history within a two-year time-span. This paper sets an account on how the organizing committees of the aforementioned events represented the country's first known inhabitants, the Amerindians, with the selection of different narratives built throughout Brazil's intellectual history. This article uses a body of historical data to expose cultural movements and political events that lead to the understanding that part of Brazilian society as well as the aforementioned organizing committees has about Amerindians and their role in the nation's construction.

Keywords: Mega-events. Representation. Amerindians.

Los megaeventos internacionales tienen como objetivo transmitir una narrativa favorable a las naciones anfitrionas y sus pueblos. En el caso de Brasil, la organización de la Copa Mundial de la FIFA 2014 y los Juegos Olímpicos de verano de 2016 han proporcionado una valorosa exposición del país en los medios de comunicación para la presentación de nuevas narrativas de la historia nacional en un periodo tan solo de dos años. Este artículo describe cómo los comités organizadores de los eventos mencionados representaron a los primeros habitantes del país, los amerindios, utilizando la selección de diferentes narrativas construidas a lo largo de la historia intelectual brasileña. Por lo tanto, desde una visión histórica se busca exponer los movimientos culturales y los acontecimientos políticos que culminaron en la comprensión de que parte de la sociedad brasileña, en la cual se insertan los comités mencionados anteriormente, tiene que ver con los amerindios y su papel en la construcción de la nación brasileña.

Palabras clave: Mega eventos. Representación. Amerindios.

Introdução¹

Neste artigo, analisaremos como a imagem do ameríndio brasileiro foi utilizada nos dois maiores megaeventos realizados no Brasil do século XXI: a Copa do Mundo da Federação Internacional de Futebol (Fifa) 2014 e os Jogos Olímpicos de Verão de 2016. Para isso, ele será dividido em duas partes. Na primeira, faremos um apanhado histórico a respeito da construção social e cultural de dois movimentos artísticos fundamentais para a representação do ameríndio brasileiro, assim como a de seu papel dentro do nacionalismo e da identidade brasileira. Tais movimentos são as versões nacionais do romantismo e do modernismo, de onde surgem o indianismo e o conceito cultural moderno da antropofagia.

Discutiremos, portanto, como o indianismo, um movimento artístico e literário inspirado no romantismo europeu, foi bem-sucedido na criação e popularização da figura mitológica ameríndia – que incorpora feitos heroicos e peculiaridades românticas aos nativos brasileiros e a um ambiente natural e pré-moderno idealizado. Veremos, na sequência, como a antropofagia difere do movimento literário romântico ao libertar tal figura alegórica do seu passado lendário, trazendo à tona uma narrativa que destaca a importância sociocultural ameríndia à sociedade brasileira contemporânea e que,

¹ Uma versão anterior a este artigo, chamada “Brazil 2014 and Rio 2016, in-between Mythological Amerindians narratives and the Tupi Alter-Modern Project”, foi apresentada no 56º Congresso Internacional de Americanistas na Universidad de Salamanca (Espanha) em julho de 2018.

ao mesmo tempo, serve como narrativa nacionalista que transforma o Brasil e seus primeiros habitantes em figuras centrais dentro da cena mundial pós-moderna.

Na segunda parte, faremos uma análise de conteúdo das cerimônias de abertura da Copa do Mundo da Fifa 2014 e das Olimpíadas de Verão de 2016 para poder avaliar como tais eventos retrataram os ameríndios brasileiros – e como os dois movimentos artísticos mencionados – o romantismo e a antropofagia – podem ter influenciado tais representações. Em seguida, compararemos as representações dos ameríndios de ambas as cerimônias de abertura para entender o papel que foi reservado para os indígenas dentro das narrativas de construção identitária nacional assim como a narrativa das contribuições do Brasil para o projeto moderno.

Contexto histórico

Entre 1815 e 1822, antes mesmo de sua independência com relação ao Reino Unido de Portugal e Algarves, o Brasil viu na combinação de “elementos da realeza europeia, como coroas, vestes, mantos e cetros” com “elementos da natureza brasileira, como o arbusto de café e a plumagem dos pássaros brasileiros” (SANTOS, 2003, p. 187) a possibilidade de construir uma narrativa adequada para estabelecer sua identidade como uma monarquia ocidental entre os trópicos. No entanto, quando a independência foi finalmente proclamada (1822), a *intelligentsia* brasileira se arriscou na busca de uma narrativa histórica

nacional que rompesse seus laços coloniais com Portugal.

Essa tarefa, no entanto, não era simples. Qualquer tentativa de narrativa que desvinculasse a identidade brasileira da influência portuguesa também poderia comprometer a associação entre o Brasil e a sociedade ocidental – e, portanto, entre um jovem Brasil e a ideia de uma civilização moderna com raízes na Europa clássica. Essa ruptura entre o Brasil e Portugal poderia, deste modo, ser um verdadeiro problema para a imagem de um país tão jovem, diverso e longínquo, já que, para grande parte da elite brasileira do século XIX, a civilização europeia moderna era, sem dúvida, “o culminar de uma trajetória civilizadora que partia de um estado natural” (QUIJANO, 2000, p. 542). Em outras palavras, a Europa ocidental era considerada como recipiente do *Espírito* (HEGEL, 2011).

Uma das consequências de tal pensamento eurocêntrico era o fato de que os habitantes do continente americano, que não eram descendentes do velho continente, eram considerados mais próximos da ideia de natureza, do primitivo, do que do conceito de civilização. Isso fez que ameríndios e afro-brasileiros fossem considerados pelas elites latino-americanas como “pertencendo ao passado no progresso das espécies” (QUIJANO, 2000, p. 542).

Além disso, essa desvantagem socialmente construída, dentro da dualidade natureza/civilização, ou natureza/espírito (HEGEL, 2011), era frequentemente estendida também aos territórios em que esses povos habitavam. América do Sul, África e Ásia eram, portanto, continentes comumente associados à natureza (MIGNOLO, 2005, p.

82), por isso pareciam mostrar o que Hegel considerava ser “uma imaturidade física” (HEGEL, 2011, p. 81) – enquanto a Europa era considerada o centro da *civilização*.

Como resultado desta lógica do “*the west and the rest*” (HALL, 1992), os membros da elite econômica e intelectual brasileira do século XIX – em boa parte descendentes de portugueses – sentiram que, ao menos internacionalmente, também estavam sujeitos ao mesmo tipo de preconceito que eles praticavam em casa – o preconceito com base no determinismo geográfico e étnico (SCHWARCZ, 2012). Dessa maneira, como eles poderiam criar uma narrativa nacional que os separaria de um passado colonial e marginal sem causar uma ruptura indesejada na associação entre a sociedade brasileira e a civilização moderna?

O indígena dentro da narrativa nacionalista brasileira

Para responder a essa pergunta, na década de 1840, o recém-criado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) prometeu pagar um prêmio ao autor da melhor monografia sobre como a história brasileira deveria ser escrita. Essa monografia deveria apresentar ao instituto “um plano para escrever a história antiga e moderna do Brasil, levando em consideração seus aspectos políticos, civis, eclesiásticos e literários” (RODRIGUES, 1966, p. 157). O prêmio foi concedido ao autor alemão Karl Friedrich Von Martius, com seu ensaio *Como se deve escrever a história do Brasil* (1843).

As principais ideias de seu ensaio podem ser resumidas em dois aspectos principais: 1. o fato de que a sociedade brasileira foi formada por três etnias: os portugueses, os africanos e os ameríndios; e que, por meio do cruzamento desses três povos, 2. o Brasil estaria destinado a ser um ator importante na cena mundial, “exercendo uma poderosa influência sobre as classes mais elevadas” (VON MARTIUS, 1956, p. 443).

Ao apresentar essas ideias, “Como se deve escrever a história do Brasil” deveria ser usado como um contra-argumento histórico/filosófico capaz de transformar a mistura cultural e étnica do Brasil – uma característica que muitos escritores do século XIX consideravam uma “degeneração genética” (GOBINEAU, 1915) ou mesmo um obstáculo ao desenvolvimento da nação (SKIDMORE, 1969) – em uma questão de excepcionalismo e orgulho nacional.

Durante as décadas seguintes muitas das ideias de Von Martius foram revisitadas por diferentes gerações de artistas, escritores e intelectuais brasileiros comprometidos com a criação e/ou a compreensão de diferentes narrativas brasileiras – como em Oswald de Andrade (1928) e Freyre (1933, 1940). No entanto mais importante para a nossa discussão é o fato de Von Martius ter estabelecido uma nova narrativa em relação ao ameríndio brasileiro. Tal narrativa reconhece a importância dos nativos brasileiros para a construção da nação como uma parte importante de uma experiência multiétnica única que, um dia, levaria o Brasil à materialização de um futuro promissor.

Para Von Martius, a ideia de que o Brasil estaria fadado a um futuro promissor

advinha da crença de que essa mistura étnica entre povos tão distintos não teria acontecido por uma simples obra do acaso. Para o autor, “o gênio da história [...] muitas vezes lança mão em cruzar as raças para alcançar os mais sublimes fins na ordem mundial” (VON MARTIUS, 1956, p. 442). Segundo essa narrativa, um dia o Brasil viria a ser uma grande potência global, “exercendo influência nas classes mais elevadas” (Ibidem, p. 445).

No que diz respeito ao papel do ameríndio nesse futuro, o autor alemão busca no passado justificativas para mostrar como os primeiros habitantes da terra poderiam colaborar com o futuro da nação. Dessa maneira, Von Martius lança mão da teoria de que as diferentes tribos ameríndias que habitavam o Brasil antes do seu descobrimento uma vez formaram um “único e grande povo” (VON MARTIUS, 1956, p. 445).

De acordo com essa teoria, esse povo teria sido conhecido posteriormente já separado em diferentes tribos em um estado de “dissolução civil e moral” (Ibidem, p. 444), vivendo, portanto, num período parecido com a idade das trevas da Europa. Os defensores dessa teoria se baseiam no fato de que vários povos ameríndios, do norte ao sul do continente sul-americano, se comunicavam em línguas advindas do mesmo ramo linguístico: o tupi-guarani. Essa crença acabou levando Von Martius a defender publicamente a necessidade de expedições exploratórias para os sertões do país com o intuito de encontrar ruínas que provariam a existência de uma “civilização superior” (Ibidem, p. 447), que seria semelhante aos povos encontrados em “Papilanta, México, Uxmal, Copán, Quito, Tiaguarano etc.” (Ibidem).

Indianismo: o ameríndio mítico na literatura brasileira e nas exposições universais

Se dentro da academia brasileira do século XIX os ameríndios desempenhavam papel importante na construção de uma narrativa histórica emancipacionista em relação ao antigo colonizador, nos domínios das artes visuais e da literatura, o papel dos nativos brasileiros não poderia ser diferente. Afinal, o Brasil ainda era um país escravista que tentava separar sua imagem da de seu antigo colonizador. Dessa maneira, afrodescendentes e portugueses teriam de ser excluídos da narrativa nacional. Portanto “apenas um índio idealizado poderia ser o símbolo da nova nação” (SCHWARCZ, 2006, p. 30).

É importante ressaltar que o indianismo foi um gênero artístico e literário inspirado no romantismo europeu, o qual substituiu a figura heroica do cavaleiro, que se encontrava em um cenário europeu medieval, por ameríndios nobres e selvagens, intimamente ligado ao mundo natural do Éden pré-cabraliano. Assim como o cavaleiro medieval, o ameríndio mitológico apresentado pelo indianismo também foi retratado como heroico, nobre e altruísta – “um símbolo de pureza, um modelo de honra” (SCHWARCZ, 2006, p. 34). Infelizmente, como seu equivalente europeu, o ameríndio mitológico também estaria destinado ao desaparecimento, absorvido pela civilização moderna.

Além disso, dentro do indianismo, o ameríndio não era apenas uma figura nobre, mas muitas vezes, como é comum em narrativas fictícias e nacionalistas, ele

também era lendário, pois possuía características heroicas e, às vezes, até mesmo super-humanas. Essas características, desdobramentos domésticos do mito do *bon sauvage* de Rousseau, ajudariam na criação de um ameríndio mitológico que viria a ser útil à agenda nacionalista brasileira do século XIX.

No século XIX, mesmo as elites acadêmicas e artísticas da época que reconheciam a importância dos ameríndios para a formação da nação, também expressavam sua crença no inevitável destino ameríndio: seu desaparecimento. Duas das analogias que melhor definem a percepção dos nativos brasileiros na época são encontradas em metáforas que relacionam o porvir dos nativos brasileiros com o destino de rios tributários. Enquanto Von Martius compara os elementos ameríndios e africanos do Brasil com afluentes que se juntariam ao poderoso rio português (VON MARTIUS, 1956), José de Alencar – no início de seu *magnus opus* – o *Guarani* (publicado pela primeira vez em 1857) – faz uso de uma analogia semelhante por meio da descrição do rio Paquequer, um dos afluentes do Paraíba. Dentro dessa analogia, Alencar comparava o Paquequer aos ameríndios, pois eles deveriam ser admirados em toda sua força e esplendor anteriormente a seu contato com a civilização ocidental – já que, uma vez o contato realizado, eles se tornariam submissos e perderiam sua “beleza selvática” (ALENCAR, 2010, p. 3).

Ambas as alegorias – metáforas do papel que as elites acadêmicas e artísticas do século XIX dão aos ameríndios – revelam uma característica que pode ser observada em diferentes movimentos indianistas no continente americano: a

frequente preferência em relação ao ameríndio histórico em detrimento ao contemporâneo, também conhecido por *passadismo* (DEGREGORI, 1978).

De acordo com Treece (2000), no Brasil, a preferência por essa figura histórica é fruto da impossibilidade da *intelligentsia* nacional em encontrar um meio termo entre duas alternativas – extermínio ou integração – para os ameríndios que viviam no Império do Brasil (1822-1889). “Entre essas alternativas, não poderia existir nenhuma área cinzenta questionando o valor da assimilação na sociedade branca do ponto de vista da própria integridade e identidade cultural do índio ou denunciando a natureza exploradora da economia imperial por seus elementos mais marginalizados” (TREECE, 2000, p. 80).

Como resultado de tal inclinação para o ameríndio histórico, o Império do Brasil usou essa figura mítica – presa ao passado – como meio de expor sua própria imagem nas Exposições Universais do século XIX (SCHWARCZ, 2006; SCHUSTER, 2018). Como já vimos, a escolha da imagem do ameríndio era a única alternativa para um país que queria, até certo ponto, separar sua imagem da de Portugal e desviar a atenção do fato de que, no final do século XIX, os afro-brasileiros ainda continuavam sendo escravizados no país (SCHWARCZ, 2006).

Além disso, tal imagem ameríndia mítica – nobre, pura e forte, mas marginal à sociedade ocidental – também ajudou o país a se expor como um paraíso semelhante a um novo Éden. O Brasil se mostrava, portanto, como uma terra ainda pouco explorada pelos homens ocidentais e, por isso, possuidor de muitas terras

férteis esperando para serem cultivadas. Esses elementos em conjunto apresentavam o Brasil como “a terra do futuro”, ainda virgem, à espera de braços europeus “para se tornar uma das maiores nações do mundo” (COMITÊ BRASILEIRO PARA PARIS 1867, p. 3).

Relativização da modernidade ocidental na República do Brasil

O consenso ideológico entre membros da *intelligentsia* brasileira de que o ameríndio era essencialmente um selvagem – sendo ele nobre ou não – cuja própria existência, conhecimento e *ethos* seriam completamente obsoletos ao mundo moderno, começou a mudar gradualmente no início do século XX. Pode-se ressaltar a monografia de Euclides da Cunha (2010) sobre a Guerra de Canudos (1896-1897) como uma das obras literárias mais influentes do Brasil do início do século XX. *Os sertões* (1902) coloca a modernidade em perspectiva, reconhecendo, enfim, algum valor no conhecimento de grupos excluídos da sociedade brasileira. Apesar do preconceito racial do autor em relação a grupos étnicos não europeus, o livro apresenta a seus leitores elementos para a compreensão do porquê foi tão difícil para o exército republicano brasileiro lutar contra uma milícia formada por ameríndios, ex-escravos e camponeses empobrecidos. Em sua narrativa, Cunha explica como a falta de treinamento militar formal da milícia foi contrabalançada pelo conhecimento de seus combatentes sobre a terra e a sua melhor adaptabilidade às duras condições ambientais do sertão brasileiro.

A relativização da modernidade ocidental, que pode ser encontrada em *Os sertões*, foi ainda impulsionada por eventos históricos que ocorreram na Europa durante as décadas iniciais do século XX. De acordo com alguns historiadores, como Olivier Compagnon, o advento da Grande Guerra (1914-1918) colaborou com a sensação de que as culturas da Europa Ocidental não deveriam ser o único modelo para a recém-proclamada República do Brasil. Devido à guerra, “a Europa tornou-se objeto de profunda desilusão entre as elites latino-americanas [...]. Terminando assim uma era que começou com a ruptura do cordão colonial que unificava o novo mundo à península Ibérica” (COMPAGNON, 2013, p. 203).

O ameríndio antropófago

Essa relativização do projeto moderno – como um processo contínuo que teve a Europa ocidental como principal líder e modelo – influenciou uma nova geração de artistas e intelectuais brasileiros na criação de diferentes narrativas de modernidade que tentariam levar o Brasil das margens da sociedade moderna ao seu núcleo. Entre essas narrativas, uma causou grande impacto em meio à elite do país. O “Manifesto antropófago”, escrito por Oswald de Andrade (1928), transformou o ritual do canibalismo em uma narrativa que redefiniria o *ethos* brasileiro e, ao mesmo tempo, colocaria o país e seus habitantes como atores principais em um projeto de modernidade revisitada.

O manifesto possui referências a homens europeus como Rousseau, Napoleão e Goethe. O fato de uma narrativa nacionalista conter tantas referências europeias poderia inicialmente ser visto como uma contradição. No entanto o aparente paradoxo seria esclarecido pela sentença mais famosa do manifesto: “Tupy, or not tupy that is the question” (ANDRADE, 1928, p. 3). A frase capta a essência do ameríndio retratado por Andrade já que, segundo a tradição antropofágica dos tupis, ao alimentar-se do *Outro*, o *Eu* evolui por ter absorvido suas qualidades físicas, intelectuais e espirituais. Desta forma, o ameríndio busca “ampliar sua condição humana, ou até mesmo superá-la” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 206). Portanto, ao subverter uma das suas frases mais famosas de William Shakespeare, o autor mostra ter devorado metaforicamente o espírito autoinquisitivo do célebre autor inglês.

Dentro da narrativa antropofágica, o tupi deveria ser visto como uma figura semelhante ao antepassado espiritual de um país culturalmente miscigenado. Assim, com o manifesto, Oswald de Andrade criou uma narrativa decolonial de um país que, contrariamente à historiografia ocidental, não é exclusivamente latino – ou luso-americano –, mas também é ameríndio, afro-americano, ítalo-americano ou qualquer coisa que deseje ser, pois, de acordo com o manifesto, a inconstância da alma ameríndia foi a constante que orientou o *Volksgeist* brasileiro ao longo dos séculos.

Além disso, de acordo com o autor, a apropriação e, portanto, a aceitação cultural do *Outro* pelo *Eu* seria uma característica

inerente aos ameríndio e, conseqüentemente, aos brasileiros. Em constante expansão, a “fome” pelo outro serviria à sociedade ocidental como uma forma de evolução que viria por resultar numa transformação de caráter mundial. Tal transformação, chamada por Andrade de “Revolução Caraíba”, seria ainda “maior do que a revolução francesa” (ANDRADE, 1928, p. 3).

A importância do manifesto antropófago como narrativa decolonial é, portanto, múltipla, pois sua contribuição vai muito além das artes liberais e cênicas. No entanto, dentro da discussão que se apresenta através desse artigo, é importante destacar o significado do manifesto para a imagem socialmente construída do ameríndio. A concepção de De Andrade a respeito dos nativos brasileiros acaba por causar uma certa ruptura com a narrativa apresentada durante o romantismo tanto na ontologia ameríndia como na temporalidade de sua importância na construção da nação (MALANSKI, 2018, p. 183).

O “Manifesto antropófago” é, portanto, um texto primordial que simboliza o início de uma visão alternativa sobre os ameríndios e seu papel na formação da sociedade brasileira. Poderia se dizer, portanto, que até o início do século XX era praticamente um consenso entre as elites brasileiras a ideia de que os ameríndios eram representantes de uma era pré-moderna e obsoleta – cujo destino era o desaparecimento na concha de retalhos da cultura brasileira. Por isso o ameríndio – visto sob o olhar indianista – não poderia vir a contribuir para o desenvolvimento da nação rumo ao progresso e à modernidade.

No entanto, com o advento do “Manifesto antropófago”, essa imagem do ameríndio passou a contar com uma narrativa alternativa. Nessa narrativa, o ameríndio deixou de ser tratado como simples vítima do processo de modernização do país para passar a ser considerado um ator ativo na construção na sociedade brasileira. Portanto, para os modernistas brasileiros, a lógica da modernidade ocidental foi subvertida: o colonizado “devorou” o colonizador.

Ao assim fazê-lo, dentro da narrativa da antropofagia, os ameríndios foram retratados à matriz do *ethos* nacional. Tal passagem – dos livros de história para o cotidiano nacional e o futuro do país – buscou a relativização da imagem do ameríndio mítico que havia sido previamente influenciada pelo indianismo, liberando-o, assim, de seus grilhões pré-cabralianos e/ou coloniais e inserindo-o em uma narrativa nacionalista – mas não xenófoba – e moderna.

Com relação ao desdobramento final da antropofagia – ou seja: a “revolução Caraíba”, que acabaria por estabelecer o país como ator principal dentro do projeto moderno –, pode-se dizer que Oswald de Andrade deu continuidade ao pensamento de Von Martius: o Brasil estaria destinado a desempenhar um papel importante na cena mundial devido ao encontro de diferentes povos no interior de suas fronteiras. Entretanto os autores diferiram no personagem principal por trás do futuro promissor do Brasil – para Von Martius, esse papel estaria reservado aos portugueses.

Brasil, a terra do futuro

Após “Como se deve escrever a história do Brasil” (1843) e “Manifesto antropófago” (1928), a ideia do Brasil como candidato a protagonista dentro do cenário mundial – também anunciada pelo Império do Brasil nas exposições mundiais do final do século XIX – foi mais uma vez explorada em 1941, quando o livro *Bresilien, ein land der zukunft* (Brasil, um país do futuro) foi simultaneamente publicado em português, alemão, sueco, francês e inglês. Seu autor, Stefan Zweig – que havia fugido da Europa durante a Segunda Guerra Mundial para viver seus últimos anos com sua esposa em uma América do Sul tropical e sem guerra – ficou impressionado com a exuberância do Brasil e do brasileiro. Para o famoso escritor austríaco, que ficou desapontado com a segunda guerra na Europa em menos de um quarto de século (ZWEIG, 2006, p. 12), o país tinha tudo o que precisava, desde recursos físicos até capital humano, para se tornar um importante protagonista global no futuro. Além disso, Zweig viu no Brasil algo que a faltava em sua Europa contemporânea: uma maneira pacífica de pensamento e uma atitude humana com o próximo. Ademais, Zweig também ficou particularmente impressionado com a natureza do país, que, segundo ele, estava “sempre em estado de clímax” (Ibidem, p.82).

Um aspecto comum às obras de Von Martius (1843), Andrade (1928) e Zweig (1941) é o uso do futuro como uma época capaz de materializar uma civilização brasileira próxima ao ideal. Segundo Carvalho (2006, p. 32), “assim como o passado (*illo tempore*), o futuro é também um tempo mítico, no qual tudo irá se realizar, é o tempo da

esperança”. Da mesma maneira, o futuro (à beira de se tornar o presente) é a força que nos impulsiona à modernidade, que nos move através do desejo de estar em pé de igualdade com o nosso tempo, assim como o futuro longínquo – compreendido como um tempo utópico e distante – seria o destino final da modernidade, quando o espírito se torna absoluto (HEGEL, 2011).

Portanto, quando o Brasil é tido como a “terra do futuro”, subentende-se que, um dia, o Brasil se encontrará na vanguarda da modernidade ocidental (ou seja, completamente adaptado ao projeto de modernidade norte-americano e/ou eurocêntrico) ou então que essa modernidade será, de alguma forma, moldada pelo povo brasileiro, resultando em uma forma de altermodernidade tupiniquim. Para muitos, a realização de ao menos uma dessas promessas parecia estar próxima de ser realizada na primeira década dos anos 2000, quando, após décadas de ditaduras militares e fortes recessões econômicas, o crescimento econômico brasileiro foi finalmente acompanhado por uma democracia política e certo progresso em direção à inclusão social de grupos outrora excluídos.

Com o intuito de consolidar a posição do Brasil como uma potência mundial emergente, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva apoiou oficialmente as propostas do país para sediar a Copa do Mundo da Fifa de 2014 e as Olimpíadas de 2016. O apoio do presidente Lula, realizando um discurso emotivo na 121ª sessão do Comitê Olímpico Internacional em Copenhague (10/2009), foi decisivo na escolha da cidade do Rio de Janeiro como sede das Olimpíadas de 2016. As reações efusivas por parte dos membros do Comitê Olímpico Brasileiro, assim

como boa parte da sociedade civil brasileira, podem ser explicadas pela sensação de que, tendo recebido a Copa do Mundo da Fifa e os Jogos Olímpicos de Verão num intervalo de apenas dois anos, o país teria a sua frente dois importantes eventos que materializariam o surgimento do Brasil como uma nova potência mundial e a chegada de um futuro prometido.

A Copa do Mundo da Fifa de 2014, o ameríndio entre a natureza e a civilização

No dia 12 de junho de 2014, em meio a protestos contra as despesas excessivas nas construções de novas arenas de futebol que deram início a uma profunda crise política, a Copa do Mundo da Fifa teve início na cidade de São Paulo. Como de costume, havia grande expectativa em relação a como o país seria retratado na cerimônia de abertura da competição. A apresentação foi dividida em quatro atos que podem ser divididos em: 1. natureza brasileira; 2. a diversidade da civilização nacional; 3. o futebol e a sociedade do Brasil; e um último ato 4. musical contendo a canção oficial da competição (MALANSKI, 2016).

A apresentação – que durou o total de 21 minutos e 28 segundos – procurou contar a história do país em certa ordem cronológica. Os ameríndios foram, portanto, o primeiro povo a ser representado no estádio. Apesar disso, seu papel na cerimônia foi bastante secundário à medida que os ameríndios apareceram, remando sobre um rio imaginário, durante apenas cerca de 90

segundos. Neste curto período, seu papel na cerimônia foi o de elemento coesivo que encerraria o primeiro ato (natureza brasileira), antecipando o que viria a seguir: o ato sobre a diversidade cultural nacional.

Dessa maneira, os ameríndios são os únicos seres humanos a aparecerem em cena durante o primeiro ato. No entanto a falta de qualquer referência simbólica, seja ela direta ou indireta, ao povo ameríndio durante o segundo ato – que fora reservado à exibição da diversidade da cultura brasileira – é sintomática da ausência da participação dos nativos brasileiros na concepção do que os organizadores da cerimônia consideram ser elementos constituintes da cultura nacional.

Ademais, o papel como elemento de transição entre o primeiro ato – natureza (ou a fauna e a flora) – e o segundo ato – brasileiros (ou civilização) – os posiciona diretamente entre esses dois grupos, isto é, no papel de pessoas incivilizadas ou primitivas, cuja cultura está em perigo e sua própria existência mal pode ser notada dentro de um Brasil moderno. Além disso, pode-se também dizer que o fato deles serem retratados se movendo por um rio aumenta o sentimento de que os ameríndios desempenharam um papel transitório na história do país – além, é claro, de terem sido retratados como povos nômades, intimamente ligados à natureza, que ocupavam a totalidade da terra hoje chamada Brasil. Vale lembrar que esse tipo de representação foi vista muitas vezes nas representações ameríndias do século XIX, na literatura e nas artes visuais do indianismo, e que foi difundida de maneira sistemática pelo Império do Brasil durante as exposições mundiais da época (BARBUY, 1996).

Portanto sua posição como elemento coeso entre os dois atos, bem como sua total ausência na apresentação da diversidade cultural brasileira – ou seja, o segundo ato – reforçam a ideia de que os ameríndios são frequentemente relegados a um papel secundário na construção da nação: ao de distantes antepassados, os primeiros habitantes do Brasil. Desse modo – assim como nas suas representações românticas durante o século XIX – o ameríndio da Copa do Mundo da Fifa de 2014 está confinado no passado, dentro de um Brasil colonial ou mesmo anterior à chegada do homem branco ao país. Assim, de acordo com essa narrativa, como povos quase extintos, os índios não têm nenhum papel a desempenhar no futuro da nação.

Rio 2016: o ameríndio antropofágico como elemento central da altermodernidade tupiniquim

No dia 5 de agosto de 2016, a cerimônia de abertura do Rio-2016 se desenrolou no Estádio do Maracanã. Durante mais ou menos 3 horas e 40 minutos, o Comitê Olímpico Brasileiro fez apelos em prol de um melhor futuro para as próximas gerações com a redução das emissões de CO₂ e maior tolerância em relação ao próximo.

Dadas as mensagens apresentadas na cerimônia, ficou claro que, para seus organizadores, a modernidade como projeto falhou com relação ao desenvolvimento industrial sustentável e à tolerância étnico-cultural.

No entanto, nesses dois temas, o Brasil foi apresentado como tendo sua própria parcela histórica de responsabilidade. Isso fica claro nas cenas do desmatamento da Floresta Amazônica e na maneira como afro-brasileiros foram retratados trabalhando nos campos de cana-de-açúcar no Brasil pré-republicano.

Todavia, como é de se esperar de uma nação anfitriã, de maneira geral, o país foi representado de forma relativamente positiva. Assim, o Brasil também foi retratado como uma das nações industrializadas menos poluentes do mundo (ao menos no que diz respeito aos níveis de emissão de dióxido de carbono na atmosfera) e como um dos lugares mais multiculturais do planeta (MALANSKI, 2019).

É importante ressaltar que, na cerimônia, tais características positivas do país foram amplamente atribuídas ao *ethos* do ameríndio brasileiro. O primeiro ato da cerimônia começa com a formação e transformação da porção continental de terra hoje conhecida como Brasil. O ato tem o meio ambiente brasileiro como elemento coesivo. Dessa maneira, o solo nacional é o único componente a aparecer integralmente no decorrer do primeiro ato.

O solo, portanto, é visto pela primeira vez num período que remonta à pré-história, em que a vida começa a se transformar lentamente, até a chegada dos dias de hoje. Dentro dessa narrativa cronológica, os ameríndios são, naturalmente, os primeiros seres humanos a pisarem em uma espécie de paraíso verde, onde as plantas crescem rapidamente e os animais são abundantes e se movem livremente pela floresta.

A rápida transformação do cenário é realizada por meio de projeções de luz das cores da bandeira nacional – o verde representa a flora e o amarelo, a fauna. Assim, com a projeções de luzes amarelas, um bando de incontáveis pássaros representa o reino animal. De repente, algo faz o bando de pássaros se dispersar. No entanto eles não vão muito longe, pois ainda podem ser ouvidos. Logo vemos a sombra do animal que parece ter espantado os pássaros: ele parece ter asas, ser imenso e canta uma canção diferente da dos pássaros. À medida em que ele se aproximam da floresta, pode-se ver que a sombra do animal é, na verdade, formada por um grupo de vários ameríndios correndo, em fila, Brasil adentro. Seus movimentos imitam o movimento dos pássaros, suas asas se movem em sincronia quase perfeita.

Devido à característica ameríndia descrita por jesuítas como proveniente de sua “inconstância” (VIEIRA, 1957, p. 216), pode-se supor que, nesse momento, os ameríndios representados na cerimônia se encontram dentro de um ritual onde eles se transfiguraram, se transformando em uma única entidade, um único pássaro. Um poderia dizer que os ameríndios presentes na apresentação parecem estar conectados, em harmonia, unidos em encarnar os pássaros, no que poderia ser uma tentativa de superar sua condição humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Na cena seguinte, os ameríndios passam a se mover agilmente através da floresta – como se fizessem parte dela. Passados alguns segundos, eles se espalham pela floresta, que parece representar

o todo do Brasil. Em seguida, eles se dividem em três grupos distintos – o que pode ser entendido como uma referência à teoria presente no ensaio de Von Martius (1853) de que todos os ameríndios que falam línguas com base na árvore linguística do tupi-guarani fazem parte do mesmo grupo étnico.

Os índios passam a manipular a flora local. No entanto, apesar deles a utilizarem, vemos que ela, representada por filamentos verdes, ainda se encontra bem preservada. Pouco depois, as tribos se misturam novamente, carregando tais filamentos verdes com eles. Enquanto eles correm em direções opostas, os fios se sobrepõem tal qual uma cesta de vime, representando o artesanato ameríndio e o *patchwork* de suas culturas. Após esse breve momento, os indígenas começam a se mover em círculos, entrelaçando os fios no topo. Seus movimentos coordenados dão forma a três gigantescas ocas.

Embora os ameríndios utilizem madeiras e folhas para construir suas ocas, seu impacto na floresta é bastante limitado à medida que suas residências são compartilhadas e que eles usam os recursos naturais de forma sustentável. Durante a cerimônia, o comitê organizador deixa essa característica evidente por meio da analogia com suas pegadas no solo da floresta: enquanto os ameríndios caminham, o solo se torna temporariamente amarelo – mostrando o desmatamento controlado. No entanto, rapidamente, o solo se torna verde novamente, numa representação da relação harmônica entre homens e natureza.

O impacto da chegada dos portugueses em Pindorama e a formação do povo brasileiro

De repente, trovões e relâmpagos anunciam a chegada de um temporal no palco montado no centro do Maracanã. As três tribos parecem inquietas devido à chegada da tempestade. Elas correm em diferentes direções e acabam por desmantelar suas ocas – em uma possível referência ao impacto da chegada portuguesa sobre os habitantes locais. Ao mesmo tempo, três caravelas portuguesas aparecem no horizonte. Elas representam a chegada dos treze navios da frota de Pedro Álvares Cabral em 1500.

A linguagem corporal dos capitães das caravelas portuguesas sobre o convés – mais elevados que todos os outros e com os braços abertos – dá uma ideia da glória portuguesa durante a Era das Descobertas (entre os séculos XV e XVII). No entanto, ao mostrar os africanos escravizados empurrando os navios portugueses, a cerimônia de abertura do Rio-16 deixou claro que um passado tão glorioso também teve um lado sombrio (MIGNOLO, 2005), dando a entender que muitas das explorações europeias – que resultaram em expansões territoriais e que alimentaram o desenvolvimento da era moderna no ocidente – foram alcançadas por meio da opressão de diferentes grupos étnicos, como os africanos e os próprios ameríndios.

Voltando à representação dos ameríndios na cerimônia, depois de um momento de confusão com a chegada portuguesa, os nativos brasileiros se reorganizam, recuperando-se do seu hiato musical e restabelecendo suas ocas. Quando o fazem, cada

uma das caravelas, com portugueses e africanos em seu interior, começa a ser cercada pelos filamentos que compõem as ocas dos tupis-guaranis. Tal configuração da cena pode ser entendida como 1. uma alusão ao desejo do indígena à incorporação do seu *Outro* epistemológico: tal qual expresso pelo manifesto de Oswald de Andrade em 1928; ou mesmo 2. como uma referência à prática tupi-guarani do *cunhadismo*, na qual membros externos à tribo são incorporados através do matrimônio com membros da comunidade, estabelecendo assim múltiplas relações de parentesco com, virtualmente, todos os seus integrantes (RIBEIRO, 1997).

Ambas as leituras são reforçadas pelo desenvolvimento do ato: o momento no qual as ocas finalmente cercam completamente os recém-chegados ao território. Nesse momento, as câmeras mostram as primeiras interações entre portugueses e ameríndios. O homem europeu parece um tanto desconfortável com a situação, pois mantém seus braços para trás e seus pés quase imóveis; o nativo, no entanto, parece bastante ativo e curioso, movendo-se rapidamente e buscando novos ângulos para observar o estranho.

Uma leitura adicional do referido encontro multiétnico dentro das ocas leva à narrativa da formação da população brasileira, expressa por Von Martius em 1843. Na cena, portugueses, africanos e ameríndios são vistos compartilhando o mesmo ambiente pela primeira vez, um ambiente que é o habitat original dos indígenas – o Brasil. Portanto, a partir desse momento, todos se tornam brasileiros, na medida em que as ocas representam o Brasil como o espaço físico e espiritual (multicultural) dos ameríndios.

Após esse breve porém significativo momento dentro da ocas, os membros dos três principais grupos étnicos brasileiros partem em diferentes direções. À medida que os portugueses se afastam da cena, em direção à exploração da terra, eles imediatamente deixam uma trilha de desenvolvimento na região selvagem, mudando permanentemente o meio ambiente com seu desmatamento. Os africanos são levados, escravizados, pelos portugueses. Os ameríndios, por sua vez, permanecem por mais alguns instantes, segurando os fios verdes enquanto ainda cantam, mantendo suas tradições por mais um tempo até que eles finalmente deixam a cena.

Em última análise, no contexto das representações dos países anfitriões nas cerimônias de aberturas dos jogos olímpicos, as principais mensagens apresentadas pelo Rio-2016 – o apelo a um futuro mais tolerante e autossustentável – também pode ser interpretadas como uma das contribuições do Brasil para o projeto moderno (MALANSKI, 2019). A respeito disso, os ameríndios foram identificados como elementos-chave na construção do Brasil como uma sociedade culturalmente tolerante e ligada à natureza.

Conclusão

Neste artigo, vimos que, através da história do Brasil, diferentes narrativas foram criadas para os primeiros habitantes do país. Os ameríndios – como membros de uma cultura estranha à modernidade ocidental, originalmente despida da ideia

de progresso e do desejo de acumulação de riquezas (LARRAIN, 2005) – serviram aos homens modernos como uma espécie de espelho reverso. Assim, suas características opostas às características dos homens “civilizados” expuseram as falhas e as virtudes da sociedade ocidental. Dessa forma, muitas narrativas a respeito dos ameríndios foram criadas pelo homem ocidental com o intuito de destacar suas próprias características por meio da exposição de dualidades como selvagem/culto, livre/cativo, nobre/ganancioso, obsceno/respeitável e assim por diante.

No Brasil do século XIX, algumas dessas dicotomias deram sustentação à criação do indianismo. Já no século XX, tais contrastes foram subvertidos pela antropofagia de Oswald de Andrade. Na segunda narrativa, os ameríndios já não eram mais fundamentalmente o oposto da civilização, porém uma parte fundamental da sociedade brasileira. O indianismo e a antropofagia foram, portanto, movimentos artísticos bastante distintos na maneira como eles entendiam o ameríndio e retratavam seu papel dentro da sociedade brasileira. No indianismo, os nativos eram figuras nobres e míticas que estariam destinadas ao desaparecimento, absorvidas pelo projeto moderno. Já o ameríndio do modernismo antropofágico, com sua curiosidade inerente e seu impulso interminável para o multiculturalismo, era considerado um exemplo para uma modernidade mais inclusiva.

Apesar dessas representações datarem de séculos já passados, elas ainda parecem influenciar as diferentes visões que se tem dos indígenas brasileiros e, de tempos em tempos, são usadas como

base para narrativas nacionalistas. No que diz respeito às semelhanças entre as representações dos indígenas nas cerimônias de abertura da Copa do Mundo Fifa de 2014 e dos Jogos Olímpicos de 2016, embora ambas tenham exibido a forte ligação entre ameríndios e a natureza, elas divergiram na maneira como confrontaram a população ameríndia com o projeto moderno. Enquanto o comitê da Copa de 2014 adotou uma representação semelhante àquela do *indianismo* – que também foi adotada pelo Império do Brasil durante as Exposições Universais do século XIX –, na qual a mensagem implícita é de que o indígena está fadado a um tempo pré-moderno, o Comitê dos Jogos Olímpicos de 2016 baseou sua narrativa no ideário modernista, no qual os indígenas são protagonistas de um Brasil que é aberto a todas as culturas; um país onde diferentes etnias se encontram e onde a modernidade é – ou, ao menos, deveria ser – livre da xenofobia e do ódio racial. ■

[DANIEL MALANSKI]

Doutor em História Cultural pela Universidade de Paris 3 – Sorbonne Nouvelle e em Comunicação Audiovisual pela Universidade Autônoma de Barcelona. Realizou doutorado sanduíche no King's Brazil Institute do King's College de Londres e foi Senior Research Assistant na City University de Hong Kong. Mestre em Comunicação e Mídia pela Universidade de Estocolmo e pesquisa temas relacionados à modernidade/colonialidade, nacionalismo, identidades regionais, estudos culturais e mega-eventos mundiais.
E-mail: danielmalanski@gmail.com

Referências

ALENCAR, José de. **O Guarani**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. **Revista de Antropofagia**, São Paulo, ano 1, n. 1, p. 3 e 7, maio 1928.

BARBUY, Heloisa. O Brasil vai a Paris em 1889: um lugar na Exposição Universal. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 211-261, 1996.

CARVALHO, Vinícius de. Brasil, um país do futuro: projeções religiosas e leituras sobre um mote de Stefan Zweig. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 30-42, 2006.

COMITÉ BRASILEIRO PARA PARIS 1867. **L'Empire du Brésil a l'Exposition Universelle de 1867 à Paris**. Rio de Janeiro: Typographie Universelle de Laemmert, 1867.

COMPAGNON, Olivier. **L'adieu à l'Europe: L'Amérique latine et la Grande Guerre**. Paris: Fayard, 2013.

CUNHA, Euclides da. **Rebellion in the Backlands**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

DEGREGORI, Carlos Iván. Ocaso y replanteamiento de la discusión del problema indígena (1930-1977). In: DEGREGORI, Carlos Iván et al. **Indigenismo, classes sociales y problema nacional: la discusión sobre el "problema indígena"**. Lima: Ediciones Cetals, 1978. p. 227-251.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e senzala**. Rio de Janeiro: Globo, 1933.

FREYRE, Gilberto. **O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940. v. 28.

GOBINEAU, Arthur. **The inequality of human races**. London: William Heinemann, 1915.

HALL, Stuart. The west and the rest: discourse and power. In: MAAKA, Roger; ANDERSEN, Chris. **The indigenous experience: global perspectives**. Toronto: Canadian Scholars' Press, 1992. p. 165-173.

HEGEL, George. **The philosophy of history**. Kitchner: Batoche Books, 2011.

LARRAIN, Jorge. **Identity and modernity in Latin America**. Cambridge: Polity Press, 2005.

MALANSKI, Daniel. "Juntos num só ritmo": FIFA World Cups of 1950 and 2014 as milestones of Brazil's advances towards regional representation within Brazilian-ness. **Sport in Society**, Abingdon, v. 19, n. 10, p. 1518-1536, 2016.

MALANSKI, Daniel. Brazil 2014 and Rio 2016, in-between Mythological Amerindians narratives and the Tupi Alter-Modern Project. **In**: ALCÁNTARA, Manuela; GARCÍA MONTERO, Mercedes; LÓPEZ, Francisco Sánchez. **Antropología**: memorial del 56° Congreso Internacional de Americanistas. Salamanca: Aquilafuente, 2018. p. 178-191.

MALANSKI, Daniel. Cannibals, colorful birds, and exuberant nature: the representation of Brazilian nationalism and its tropical modernity in the 2016 Rio Olympics. **Journal of Sport and Social Issues**, Thousand Oaks, 21 nov. 2019. Não paginado.

MIGNOLO, Walter. **The idea of Latin America**. London: Blackwell, 2005.

QUIJANO, Anibal. Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. **International Sociology**, Thousand Oaks, v. 15, n. 2, p. 215-232, 2000.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RODRIGUES, José Honório. **Vida e história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Museums without past, the Brazilian case. **International Journal of Cultural Studies**, Thousand Oaks, v. 6, n. 2, p. 180-201, 2003.

SCHUSTER, Sven. The World's Fairs as spaces of global knowledge: Latin American archaeology and anthropology in the age of exhibitions. **Journal of Global History**, Cambridge, UK, v. 13, p. 69-93, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. A Mestizo and tropical country: the creation of the official image of independent Brazil. **Erlacs**: European Review of Latin American and Caribbean Studies, Amsterdam, v. 80. p. 25-42, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**. Companhia das Letras: São Paulo, 2012.

SKIDMORE, Thomas. **Brazilian intellectuals and the problem of race (1870-1930)**. Nashville: Vanderbilt University, 1969.

TREECE, David. **Exiles, allies, rebels**: Brazil's Indianist movement, indigenist politics and the imperial nation-State. Westport: Greenwood Press, 2000.

VIEIRA, Antônio. Sermão do espírito santo. In: VIEIRA, Antônio. **Sermões**. São Paulo: Editora das Américas, 1957. v. 5, p. 205-255.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

VON MARTIUS, Karl Friedrich. Como se deve escrever a História do Brasil. **Revista de História de América**, Cidade do México, v. 42, p. 433-458, 1956.

ZWEIG, Stefan. **Brasil, um país do futuro**. Porto Alegre: L&PM, 2006.