

FILOSOFIA DAS PEDRAS: A NATUREZA EM *MACUNAÍMA* ENTRE MITO, HISTÓRIA E FICÇÃO, RUMO AO PÓS-HUMANO

Sonia Netto Salomão

Sapienza Università di Roma

Resumo: O estudo examina a presença da natureza no romance *Macunaíma*, partindo do trabalho com o mito, a lenda e a história, surrealmente presentes na rapsódia, para propor uma “filosofia das pedras” na sua mobilidade simbólica que as metamorfoses propostas no texto acabam por sugerir. À luz dos recentes estudos sobre o pós-humanismo, *Macunaíma* pode ser uma resposta ao mesmo tempo brasileira e universal.

Palavras-chaves: Natureza, Mito, Herança indígena, Perspectivismo, Pós-humanismo

Abstract: The study examines the presence of nature in the novel *Macunaíma*, starting from the work with myth, legend, and history, which are surrealistically present in the rhapsody, to propose a “philosophy of stones” in their symbolic mobility that the metamorphoses suggested in the text ultimately imply. In light of recent studies on post-humanism, *Macunaíma* can be seen as both a Brazilian and a universal response.

Keywords: Nature, Myth, Indigenous heritage, Perspectivism, Post-humanism

A natureza exerce, no romance *Macunaíma*, uma série de funções, tanto a partir do processo planificado e previsto por Mário de Andrade, através das suas pesquisas etnográficas, quanto pelo que está no romance mas não foi conscientemente planejado pelo autor¹. À luz de pesquisas recentes, que a questão identitária tem colocado no Brasil, retomou-se a herança indígena, por sua vez fortemente apoiada pela atenção internacional que o drama ecológico evoca no que se refere à Amazônia. A questão indígena, portanto, está colocada hoje através de um sistema que se manifesta como fenômeno cultural, pedagógico e de mercado. Neste âmbito, as questões que

¹ Como aliás já afirmou Cavalcanti Proença, referindo-se à riqueza emblemática do livro e de seu herói, “tudo está incluído em *Macunaíma*”. Cfr. Manuel Cavalcanti Proença. «*Macunaíma* pioneiro», in Mário de Andrade. *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter, ed. crítica de Telê Ancona Porto. São Paulo, LTC/SCCT, 1978, p. 359.

suscita o romance quanto à natureza adquirem um valor particular, através da relação dialética do herói Macunaíma com o *habitat* de que faz parte. A natureza é palco dos conflitos que o herói deverá enfrentar no seu embate com a civilização tecnológica de que São Paulo, a cidade transformada em *bicho-preguiça de pedra*, é o paradigma.

Em um dos trabalhos anteriores² sobre o mesmo tema, perguntava-me se Macunaíma era ainda o herói da nossa gente, concluindo que, sem sombras de dúvidas, Macunaíma se coloca no âmbito de uma tradição muito ampla da relação do homem com a natureza – principalmente a selvagem – e do nexos, em geral, com o desconhecido, com o “outro,” o “diverso,” o “desmesurado”, que geralmente se opõem à norma cultural canônica da civilização ocidental. *Macunaíma*, em certo sentido, antecipa as recentes contribuições da ecocrítica de matriz anglo-saxônica, evitando seja a mitização ingênua do mundo e do homem selvagens, consagrada pelo romantismo, seja a regionalista, que Mário considerava não transcendente, estática e de pouco alcance (lembremos o seu empenho em *desregionalizar* o Brasil). O romance também está em contraste com certa perspectiva hodierna de redução do tema a abordagens impressionistas e simplórias de uma ecologia que atualmente é muitas vezes vivida de forma espetacular por conta da atenção da mídia. Em tal tradição, portanto, o romance propicia uma interessante reflexão sobre a relação entre civilização e barbárie, entre o progresso compulsivo e a resistência de um mundo arcaico e selvagem que parece cada vez mais à margem das culturas ocidentais, mas que continuamente se repropõe à nossa atenção, questionando as nossas certezas e constringindo-nos a rever a nossa relação com a natureza que nos circunda.

Quanto à questão última da natureza, várias matrizes da rapsódia marioandradina podem ser facilmente relacionadas ao novo materialismo que estamos vivendo numa era por muitos já chamada de pós-humanista, segundo, por exemplo, Rosi Braidotti³ e Donna Haraway⁴. Ambas oferecem uma proposta para se entender este “pós” não simplesmente como um lugar do futuro, com criaturas tecnologicamente humanoides, mas como um espaço inédito de compreensão da realidade e do humano, uma proposta, na verdade, de pós-humanismo crítico e auto-afirmativo. Partindo, ambas, do desmascaramento que os estudos de gênero, de pós-colonialismo e de ambientalismo infligiram ao antropocentrismo exasperado da cultura ocidental, identificam

² Sonia Netto Salomão. «A dimensão da natureza no *Macunaíma*». *Letterature d’America*, anno XXXVIII, n. 170, 2018, pp. 43-60.

³ Rosi Braidotti. *Il posthumano. La vita oltre l’individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. 1, trad. di Angela Balzano. Bologna, Derive Appodi, 2014, p. 6.

⁴ Este pensamento de coexistência entre máquina e humano gerador do termo ciborgue, recebeu desenvolvimento e aprimoramento por Donna Jeanne Haraway em 1985, de modo a significar qualquer hibridização entre homem e máquina. Em clima profético, ainda, ela afirmou que a partir do século XX todos os humanos, de alguma forma, se tornariam quimeras ou híbridos teorizados, em suma, ciborgues. Cfr. Donna Jeanne Haraway. *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*. *Socialist Review*, v. 80, p. 65-107, 1985.

alteridades divergentes da cifra *homem* como identidade e grandeza. Em segundo lugar, as estudiosas investigam o cenário atual em que as verdadeiras invasões tecnológicas, como a da inteligência artificial, obrigam a filosofia a uma redefinição de conceitos fundamentais como o de *morte*, *espécie* ou *indivíduo*, buscando articulações novas para a ética, a política e a vida de cada um, de acordo com uma perspectiva antro-po-descentrada, justamente porque pós-humana.

Segundo Braidotti, em particular, cada ser vivente, especialmente o homem, deve se colocar como síntese de um devir nômade, constituído na sua transitoriedade por processos humanos e não humanos, orgânicos e inorgânicos, políticos e sociais. Contra a dicotomia natureza-cultura que marcou a identidade unitária do homem do Humanismo, surge um sujeito crítico não unitário: um sujeito relacional determinado na e da multiplicidade, o que quer dizer um sujeito em condição de operar sobre as diferenças, mas também internamente diferenciado, embora ainda radicado e responsável.⁵

Para a estudiosa, ainda, os resultados da bio-engenharia com a ovelha Dolly e as promessas da genética aplicada à vida, não equivalem necessariamente ao surgimento de um novo mundo distópico e alienante, mas podem ser o ponto de partida para uma nova consciência ontológica do ser humano em relação às outras subjetividades que habitam, de modos diversos, o planeta. É necessário para isso uma perspectiva zoe-centrada em que *zoe* significa a vida nos seus aspectos não humanos, articulando-se segundo vetores do devir animal, do devir terra e do devir máquina já indagados pela filosofia de Deleuze e Guatari⁶, mas com raízes que podem partir de Spinoza, no qual, por sinal, inspirei-me para o título deste estudo⁷. Como afirma o filósofo, a pedra, quando é jogada para cima, está apenas seguindo as leis da física, mas parece estar agindo por sua própria vontade. Da mesma forma, os humanos acreditam que tomam decisões por si, mas são, em última análise, determinados por fatores como genes, ambiente, experiências e até mesmo a sua própria natureza. Os episódios em torno da Muiraquitã delineiam, de certo modo, esta filosofia das pedras, como buscaremos provar.

Para Spinoza, Deus (ou a natureza) é a única substância e tudo o que existe é um modo de manifestação dessa substância. Não há espaço para entidades separadas ou para o livre-arbítrio que escapem ao determinismo da natureza. No entanto, Spinoza reconhece um *conatus*, ou esforço para existir e perseverar, que é inerente a todas as coisas, incluindo os seres humanos. Este esforço não é livre, mas é o resultado da própria natureza e das leis que a governam. Até agora lemos *Macunaíma* numa perspectiva antropológica, levando muito a sério as coordenadas históricas do modernismo brasileiro, por um lado, e as interrelações com o contexto artístico das vanguardas europeias, por

⁵ Rosi Braidotti. *Il posthumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. 1, cit., pp. 1-34.

⁶ Gilles Deleuze e Félix Guatari. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

⁷ Baruch de Spinoza. *Ética*, org. de P. Di Vona. Brescia, Morcelliana, 2022.

outro, não esquecendo do contexto etnográfico seguido por Mário de Andrade. Seria possível considerar *Macunaíma* na perspectiva de Oswald de Andrade, atualizando-a quanto às questões colocadas pelas teorias do pós-humanismo?

Seguindo outros caminhos Oswald de Andrade conjugou o sonho de um primitivismo autóctono com um dos arquétipos mais icônicos desde a remota Antiguidade, como Ernst Curtius provou numa pesquisa pioneira para a época (1948): o culto da natureza como deusa-mãe, benévola expressão de uma civilização matriarcal não violenta e ligada à terra, que se exprimia sob várias formas e encarnações, como espírito da vegetação ou como mãe geradora de que a raça humana foi filha na sua pré-história. Culto presente de Ovídio a Claudiano, de Bernardo Silvestre a Allain de Lille, até o *Roman de la Rose*⁸. A natureza governava o suceder-se das estações no tempo cíclico, fazia crescer e multiplicava a vegetação e os animais e acolhia os mortos na sua matriz cósmica⁹. Por outro lado, o matriarco, pré-histórico, ligado ao homem natural, seria uma entidade mítica recalcada sobre o humanismo de Montaigne e de Rousseau, enquanto que o patriarcado, histórico, civilizado, seria um tabu, como o definiu Freud, e se relacionaria à mentalidade reformista e utilitarista do capitalismo vencedor. Entre as muitas leituras responsáveis pela presença no romance de um mundo dominado pela mulher, vamos encontrar Frazer, com os ensinamentos sobre a vegetação e seus cultos; Tylor, sobre o animismo solar; o tantas vezes citado Theodor Koch-Grünberg e outros teóricos, cujas idéias chegaram ao Brasil na década de 20. Deve-se seguramente à Bachofen, autor muito referido por Oswald de Andrade no “Manifesto Antropófago” e depois, em *A crise da filosofia messiânica*, a ideia de uma “Revolução Caraíba,” com o “Matriarcado de Pindorama”. As teorias sobre o matriarcado na Pré-história foram retomadas, inclusive, no âmbito da teologia feminista a partir dos anos 1970. Como já afirmei sobre o modernismo brasileiro:

[...] a questão feminina hoje também avulta, considerando-se um movimento em que muitas foram as mulheres com poder (Pagu, Tarsila, Anita). Igualmente interessante, além das questões citadas que envolvem elementos estruturais da cultura brasileira, é a revisitação do Matriarcado Pindorama, estudado à luz da contribuição das teorias feministas. Este território mitopoético que Oswald propôs no aforismo 34 do seu Manifesto Antropófago foi posteriormente desenvolvido n’*A crise da filosofia messiânica* e, examinado à luz dos manifestos de Vandana Shiva (2021), ecofeminista e ativista indiana, ou de Carole Pateman, Judith Butler ou Paul Beatriz Preciado, feministas e teóricos do feminismo que têm combatido a associação do patriarcalismo com as políticas neo-liberais, recebe nova luz.¹⁰

⁸ Ernst Robert Curtius. *Letteratura europea e Medio Evo latino*, R. Antonelli (org.). Firenze, La Nuova, Italia, 1992, pp. 123-145.

⁹ Oswald de Andrade. «A marcha das utopias», in *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*, 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, pp. 146-200.

¹⁰ Sonia Netto Salomão. «O Modernismo brasileiro e a sua herança», in *Realtà e utopia nel Modernismo brasiliano*. A. Guerini, V. Lúcia de Oliveira, P. C. de Paiva Limão (orgs). Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2024, p. 24.

Como os companheiros modernistas, Mário de Andrade foi fortemente influenciado, entre outros, pelo pensamento filosófico de Herder, Oswald Spengler e Hermann Keyserling. Apesar de ter negado no segundo prefácio de *Macunaíma* a oposição da cidade ao campo e a antítese do brasileiro (Macunaíma) ao estrangeiro (Venceslau Pietro Pietra), uma das questões fundamentais do romance liga-se, efetivamente, à reflexão sobre a possibilidade da cultura brasileira chegar a ser uma civilização; ou seja, é inerente ao romance a interrogação sobre a possibilidade da cultura nacional sobreviver diante da união da natureza geográfica com a técnica e a indústria, mesmo se o romance não dê uma *resposta* a essa questão.

Mário de Andrade, por sinal, dedica o romance a Paulo Prado, um intelectual anticonformista, modernista da primeira hora, herdeiro de uma das mais ilustres famílias de São Paulo. Prado, como se sabe, publicou no mesmo ano que saiu *Macunaíma*, 1928, o ensaio *Retrato do Brasil*, em que traça um quadro negativo do país. Influenciado pelo historiador brasileiro Capistrano de Abreu, a primeira parte do texto se caracteriza pela mesma enumeração de fatos, provas e depoimentos dos primeiros missionários e viajantes que vamos encontrar também no romance de Mário de Andrade. Só que Mário atribuiu características lendárias e fantásticas aos fatos que efetivamente aconteceram e foram descritos por depoimentos documentais. Ambos escreveram numa época em que a oligarquia cafeeira estava perdendo espaço para a burguesia industrial, para a máquina, para uma nova concepção de progresso, para o futuro incerto. É nesse período que se instaura a revolução industrial no Brasil. O conflito entre a floresta e a cidade no romance se manifesta em torno a vários símbolos, entre os quais o da Muiraquitã que determina o deslocamento do herói da floresta para a cidade. Nas teorias de Herder e Spengler o homem é moldado pela natureza, de modo que em cada ambiente apareceria uma cultura particular. *Macunaíma* parece ser o exemplo flagrante da relação simbiótica com a natureza, como demonstra a própria trama da rapsódia. Do mesmo modo, para Spengler, não existem histórias universais, mas sim histórias nacionais, e dentre as nações somente algumas se tornam civilizações.¹¹ Para o filósofo e historiador alemão, uma sociedade é inicialmente rural, desenvolvendo a sua cultura a seguir, com a técnica, de modo a atingir a sua maturidade, afirmando-se como uma civilização. O surgimento da indústria e da máquina, entendidas como utilitarismo técnico, levaria essa civilização à decadência e, por fim, à morte e à esterilidade espiritual, através de ciclos sucessivos.

São inúmeros os exemplos em que *Macunaíma* se mostra perplexo quando chega a São Paulo, transformando o irmão Jiguê na “máquina-telefone.” Do mesmo modo, o automóvel é uma onça parda, o tuiuí é transformado em aeroplano e, na despedida da cidade, *Macunaíma* faz de

¹¹ Cfr. Oswald Spengler. *Il tramonto dell'Occidente* [1918-22]. Milano, Longanesi, 2008.

São Paulo um bicho preguiça todo de pedra. Na verdade, uma das grandes questões inerentes à *Macunaíma* é se o Brasil chegará a ser uma civilização. Portanto, um dos eixos de leitura do livro se coloca em relação ao grande patrimônio geográfico brasileiro e o seu destino: a sua natureza, composta por imensa riqueza mineral, vegetal e biológica e as consequências da sua destruição pelo progresso gerador de riqueza, mas também de extinção e morte.

Vamos recapitular o âmbito literário, mítico e lendário do romance, para depois prosseguir com as possibilidades que a obra oferece como uma contribuição para a questão pós-humanista. Partindo da gênese do romance, lembremos, principalmente, da pesquisa que Telê Ancona Lopes realizou ao estudar a margilália produzida por Mário de Andrade na leitura do lendário, ou seja, das cinquenta lendas recolhidas por Koch-Grünberg, no volume II da sua obra monumental, nas tribos taulipang e arecuná do território conhecido hoje como circum-Roraima¹². Território situado no extremo norte da América do Sul, na fronteira entre Brasil, Guiana e Venezuela. Aquelas narrativas podem hoje ser confrontadas com a recolha realizada por estudiosos brasileiros e venezuelanos de material lendário junto aos Pemóns, índios que habitam o território adjacente ao Monte Roraima e que englobam os Arekuna e os Taulipang, entre outros. Para estes indígenas o tempo dos ancestrais é concebido como bom, correto e verdadeiro, constituindo, grosso modo, a ideia de idade de ouro ou paraíso perdido, para usarmos uma tradução cultural aproximativa, de cunho apenas didático e funcional à nossa exposição. A partir de estudos mais recentes, podemos perceber a importância pragmática da narrativa para estes povos ágrafos, adaptável à situação contingente do diálogo ou de um determinado uso específico.¹³ Outro dado fundamental diz respeito ao carácter fragmentário das narrativas, que se soma à sua multifuncionalidade, ficando patente que estas características também estão presentes nas versões colhidas por Koch-Grünberg e outros anteriores a ele, como os irmãos Richard e Robert Schomburgk que viajaram pelo Rio Branco e pelo Uraricoera como naturalistas e funcionários da Coroa britânica, com a finalidade de arbitrarem a fixação de fronteiras entre Brasil, Guiana e Venezuela, tendo deixado trabalhos que foram lidos pelo estudioso alemão¹⁴.

O levantamento filológico de leitura da marginália nos permite identificar com maior precisão o trabalho marioandradino entre mito, lenda, história e ficção. Mário de Andrade trabalhou com uma herança paulatinamente amalgamada nos mitos que se criaram sobre o Brasil e o Novo Mundo ao longo da tradição europeia. Quando leu o segundo volume com as lendas

¹² Fábio Almeida de Carvalho. *Makunaima, Macunaíma, Contribuições para o estudo de um herói transcultural*. Rio de Janeiro, E-papers, 2015. pp. 32-33.

¹³ Cesáreo de Armellada. *Tauronoanton, cuentos y leyendas de los indios pemón*. Caracas. Ediciones del Ministerio de Educación, 1989, p. 11.

¹⁴ *Ivi*, pp. 39-44.

recolhidas por Kock-Grünberg, chegou a “gozar”¹⁵, palavra sua, porque *Makunaima* (o herói mítico) era a solução que buscava para a questão que se colocara de circunscrever a identidade do povo brasileiro. Lembremos que o semideus Makunaima faz parte de um ciclo que continua até hoje, sendo um herói sempre às voltas com um antagonista, o Piaimã. O semideus era acompanhado pelo mentiroso Kalavunseg, por Konevo, uma espécie de malazarte indígena, e pelo cunhado Eteó. Makunaima é um herói cultural e os heróis que se ligam a ele, os filhos de Veí, foram os responsáveis pelo dano inicial, pela entrada do mal no mundo primordial de caráter comunitário, rompendo a solidariedade reinante no universo dos antigos. Outra característica que nos parece fundamental no trabalho de Mário de Andrade foi ele ter percebido e manifestado o caráter contraditório do herói que lhe permitiu chegar ao conceito de *tradições móveis* muito em consonância com as várias temporalidades brasileiras; ou seja, com uma sociedade formada por camadas identitárias diversas, fruto de diversos surtos migratórios, assim como decorrente do grande desnivelamento pedagógico-cultural e tecnológico da sua população.

Na passagem de *Makunaima* a *Macunaíma*, Mário de Andrade reconstrói, a partir das narrativas recolhidas, a relação dialética do herói com a natureza de que faz parte, como dissemos. A vingança do herói, por exemplo, transformando a cidade do trabalho capitalista “num bicho preguiça todinho de pedra”, é parte da capacidade idêntica do deus indígena narrada na lenda 4, “Feitos de Makunaima” e 5, “Outros feitos de Makunaima” da coletânea do volume II de Grünberg¹⁶.

Ora, um mito é, ao mesmo tempo, uma história contada e um esquema lógico que o homem cria para resolver problemas que se apresentam sob planos diferentes, integrando-os numa construção sistemática. Os mitos têm uma temporalidade iterativa. Anti-histórico, todo mito é cíclico e representa o eterno retorno, segundo a lição clássica de Mircea Eliade.¹⁷ Quando um motivo mítico é integrado à literatura é necessário lembrar que ele não funciona da mesma forma que num conto folclórico. O imaginário como mediador passa dos valores coletivos para os valores individuais do escritor erudito. Dizemos que os heróis míticos não têm existência histórica, no sentido historiográfico; ou seja, ninguém encontrou Édipo. Nem os tebanos, nem Sófocles e nem tampouco os psicanalistas que o tomaram como totem. O mesmo acontece com Macunaíma que, no entanto, aproveita uma invariante que está sempre presente no mito.

Mas os heróis lendários existiram realmente e são fruto da memória coletiva de um povo. O herói lendário entra para a história e passa por ciclos em que novos fatos são acrescentados aos

¹⁵ Mário de Andrade. *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter, Telê Ancona Lopes (coord.), Rio de Janeiro, LTC; São Paulo, SCCTSP, 1978, p. 220.

¹⁶ Cito da nota à edição crítica de Telê Ancona Lopes. Cfr. Mário de Andrade, *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter [1928]. Telê Ancona Lopes (coord.). Paris, Archives-Brasília, CNPq, 1988, p. 146.

¹⁷ Mircea Eliade. *Il mito dell'eterno ritorno* [1949]. Roma, Edizioni Borla, 1966.

episódios originários. Os acontecimentos do mito passam-se *in illo tempore*, nos tempos primordiais. Já a lenda pertence ao nosso tempo, ao nosso mundo, e à nossa história. Se o mito diz por que as coisas são e como estão, aplicando-se à universalidade da lei, a lenda vive da possibilidade de que as coisas sejam diferentes. Na origem da lenda há um ser excepcional, um criminoso ou um santo, ou ainda uma espécie de monstro, aquele a partir do qual o escândalo ocorre. Por exemplo, Joana D'Arc, Che Guevara, Antonio Conselheiro, Zumbi dos Palmares ou Lampião. Neste sentido Mário de Andrade inclui personagens lendários e históricos na rapsódia. Aparecem vários escritores como Manuel Bandeira ou Ascênso Ferreira ou, ainda, Bartolomeu Lourenço de Gusmão, chamado de o padre voador, um sacerdote secular, cientista e inventor, nascido na Capitania de São Vicente, famoso por ter inventado o primeiro aeróstato operacional, a que chamou de "passarola". Como lemos no capítulo XII, «Macunaíma olhou para baixo e enxergou Bartolomeu Lourenço de Gusmão, batina arregaçada, pelejando para caminhar no areão».¹⁸ Da lenda, na verdade, Mário de Andrade extrai exemplos e filtra a história numa perspectiva surrealista. Nas suas próprias palavras, o seu interesse neste tipo de construção era o de: «desrespeitar lendariamente a geografia, a fauna e a flora geográficas. Assim, desregionalizava o mais possível, ao mesmo tempo que conseguia o mérito de conceber literariamente o Brasil como entidade homogênea, numa espécie de conceito étnico nacional e geográfico»¹⁹.

Como resultado ficcional, importante para o tema que estamos tentando circunscrever, o *Macunaíma* marioandradino representará uma ligação ancestral do homem com a natureza, caracterizando a própria essência do universo amazônico, aliás preservada no nome do herói. Outra característica importante refere-se ao fato de o herói ser múltiplo, como fica bem definido no capítulo I do livro e Cavalcanti Proença bem resumiu assim:

... ele é o Jabuti que caça o Tapir na armadilha; a seguir è Kalawunseng, o mentiroso, quando, pouco depois, inventa que viu timbó na beira do rio. E assim continua pelo livro adentro, sendo o Pe. Anchieta quando viaja à sombra das asas dos papagaios e araras, Wewe dos taulipangues, o jabuti na festa do céu. Depois da macumba, Macunaíma é o próprio Mário que sai em companhia de Manuel Bandeira, Ascenso Ferreira e outros; e logo se torna Akalipzeima, na ilhota da Guanabara. È o carão que vai roubar o talismã de Jurupari; volta a ser Kalawunseng, mentindo que caçou veados em vez de ratos, é o jaguar logrado pelo chuveiro, é um tolo enganado por Kunewo, é o filho de Kaynkewe, quando se vê coberto de carrapatos; é outros heróis e vilões, variabilíssimo no decorrer do livro.²⁰

¹⁸ Mário de Andrade. *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter, cit. p. 109.

¹⁹ Mário de Andrade. *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter [1928]. Rio de Janeiro, 2. ed. Nova Fronteira, 2013, p. 220.

²⁰ Manuel Cavalcanti Proença. *Roteiro de Macunaíma* [1950], 4ª ed. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1977, p. 9.

Mas é justamente esta liberdade espacial e temporal do mito que consegue reunir os paradigmas de todas as épocas e tornar *Macunaíma* um livro extremamente brasileiro, fruto, sem dúvida, da elaboração ficcional erudita dos próprios mitos e lendas brasileiras, profundamente estudados.

Do ponto de vista do mito, Makunaima nasce, cresce, joga, se transforma em um mundo ainda virgem e encantado, imune à violência do conquistador, onde homens e animais falam uma linguagem comum e a natureza se identifica com os gênios que a habitam. Neste tempo primordial e de perfeita harmonia os seres vivos e não vivos (animais, plantas, ar, terra, fogo, montanhas, pedras, casas, portas, rios, utensílios domésticos, etc.), eram animados e podiam assumir forma humana e, em alguns casos, o contrário também acontecia. Como nos relata Gutierrez Salazar, ainda hoje os nativos da região, através de um marcador de linguagem, iniciam as narrativas com a fórmula: “no tempo dos antigos todas as coisas eram pessoas como os Pemón”.²¹ O herói Macunaíma, por sua vez, sem nenhum caráter porque expressão de uma terra contraditória e multirracial que, para além de qualquer consideração ética ou estética visa a própria descoberta, é negro como o carvão – mesmo se depois se transforma num homem louro de olhos azuis – filho do terror da noite e da floresta, preguiçoso, além de dissoluto, vivendo as suas aventuras num tempo e num espaço mágicos, seguindo os mitos da floresta na sua dimensão onírica e erótico-simbólica. Assim resume Cavalcanti Proença, mais uma vez:

Fora do espaço e do tempo, Macunaíma pode fugir da capital de São Paulo para a Ponta do Calabouço no Rio, para logo depois ir a Guajará-Mirim, nas fronteiras de Mato Grosso e Amazonas, para, sem seguida, chupar manga-jasmim em Itamaracá de Pernambuco, tomar leite de vaca Zebu em Barbacena, Minas Gerais, decifrar litóglifos na Serra do Espírito Santo e, finalmente, se esconder no oco de um formigueiro, na Ilha de Bananal, em Goiás.²²

A viagem, da floresta à cidade, viagem de ida e volta, parece fechar um círculo. A floresta e a cidade são duas categorias que qualificam e, em certo modo, definem a cultura e a identidade brasileira. Assim, a Amazônia é um dado de fato, geográfico, natural, com o seu domínio de 57% do território nacional (cerca de cinco milhões de km²). Chamada de Inferno verde por Alberto Rangel e ao mesmo tempo definida como a última página do Gênesis jamais escrita, por Euclides da Cunha, ou como uma “Gaffe geológica” por Márcio Sousa, a Amazônia é uma floresta dentro da floresta porque se pode falar de estratos de vegetação, como já observara Roger Bastide no seu *Brasil, terra de contrastes*, onde vamos encontrar uma sugestiva descrição da floresta amazônica:

E há árvores que andam, cujos galhos, caindo ao solo, se transformam em raízes, enquanto o tronco velho apodrece; isto faz que a árvore mude de lugar, desloque-se, caminhe lentamente...Compreende-se que, nestas condições, a imaginação do homem sintasse

²¹ Gutierrez Salazar. *Cultura pémon. Mitologia pémon. Guía mítica della gran Sabana*. Caracas, Universidade Católica, André Bello/Hermanos Menores Capuchinos, 2002, p. 12.

²² Manuel Cavalcanti Proença. *Roteiro de Macunaíma, cit*, p. 8

angustiada diante de peixes que saem da água, árvores que caminham por auto-enxertos sucessivos, troncos cuja exsudação oferece indiferentemente mel delicioso ou veneno mortífero. E acrescenta então a tais seres estranhos, outros que são fruto do seu pavor.²³

Desse modo, este complexo ecossistema, que envolve também peixes, aves e os homens que nele habitam, com seus mitos e suas histórias prenhes de água, humus, terra, vegetação, constitui aquele universo mental e mítico que Mário de Andrade bem configurou:

Que posso falar desta foz tão literária e que comove tanto quando assuntada no mapa?...A imensidão das águas é tão vasta, as ilhas imensas por demais ficam no longe fraco que a gente não encontra nada que encante. A foz do Amazonas é uma dessas grandezas tão grandiosas que ultrapassam as percepções fisiológicas do homem. Nós só podemos monumentalizá-las na inteligência. O que a retina bota na consciência é apenas um mundo de águas sujas e um matinho sempre igual no longe mal percebido das ilhas. O Amazonas prova decisivamente que a monotonia é um dos elementos mais grandiosos do sublime. É incontestável que Dante e o Amazonas são igualmente monótonos. Pra gente gozar um bocado e perceber a variedade que tem nessas monotonias do sublime carece limitar em molduras mirins a sensação. Então acha uma lindeza os barcos veleiros coloridos e acha cotuba a morte dos pretendentes, se prende ao horizonte plantado de árvores que a refração apara do firme das ilhas e ao livro de Jó.²⁴

Configurou e expressou literariamente, embora de forma dessacralizada e irônica:

No outro dia Macunaíma pulou cedo na ubá e deu uma chegada até a foz do rio Negro pra deixar a consciência na ilha de Marapatá. Deixou-a bem na ponta dum mandacaru de dez metros, pra não ser comida pelas saúvas. Voltou pro lugar onde os manos esperavam e no pino do dia os três rumaram prà margem esquerda da Sol.²⁵

Até aqui *Macunaíma* nos forneceu um outro olhar, voltado para a cultura popular brasileira, para a sua riqueza étnica, reelaborada literariamente. Há, no entanto, uma linha que costura a mobilidade, a desregionalização, as *tradições móveis*. Trata-se da simbologia da Muiraquitã. Ci dera de presente a Macunaíma, – porque ele a fizera mãe, – um amuleto. Trata-se da pedra verde de jade, que se encontra no baixo Amazonas, chamada “muiraquitã” em língua tupi, e que no romance possui qualidades mágicas. A pedra verde passa a ser o símbolo da união dos dois elementos: a natureza e o “herói sem caráter” que, por sua vez, é um misto de tantas tradições e etnias – o índio autóctone, o negro africano e o branco europeu – de modo a forjar a civilização que se viria a criar, e a própria tradição que se deveria afirmar. Macunaíma perde a pedra numa das suas aventuras e descobre, desesperado, que ela foi parar em São Paulo, depois de ter sido engolida por uma tartaruga e ter sido vendida em seguida por um “mariscador” a Venceslau Pietro Pietra. A perda da Muiraquitã, que acontece no quarto capítulo, desencadeia grandes peripécias e faz com que o herói passe por muitas provas, como quem busca um ideal de vida. O casamento do herói, aliás

²³ Roger Bastide. *Brasil, terra de contrastes* [1954]. São Paulo, Difel, 1979, p. 40.

²⁴ Mário de Andrade. *O turista aprendiz* [1976], ed. crítica de Telê Porto Ancona Lopes, 2ª ed. São Paulo, Duas Cidades, 1983, p. 61.

²⁵ Mário de Andrade. *Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter, cit, p. 36.

acompanhado por papagaios e araras quando em poder da pedra, tem forte valor simbólico como afirmação da simbiose homem-natureza. Macunaíma vence o gigante com a ajuda, inclusive, da macumba, e pode voltar para a floresta. No entanto, o herói vai perder novamente a Muiraquitã, desta vez engolida pelo monstro Ururau, uma espécie de jacaré, e, daí em diante, não quer mais viver, uma vez que privado da principal motivação de sua existência. Nesta altura, deseja subir ao céu como uma estrela de brilho inútil. Bela, mas inútil. Ao voltar para a floresta, encontra tudo destruído, sendo a sua história narrada pelo aruaí, um papagaio companheiro do herói.

A problemática cultural dos tempos que correm pode abarcar a “Filosofia das pedras” que, para mim, se prende às várias matrizes da rapsódia marioandradina. A Muiraquitã simboliza uma espécie de busca do graal, uma sorte de símbolo alquímico, mas também se coloca no âmbito da negação do acúmulo material, como no capítulo VI, “A francesa e o gigante”. Desejando recuperar a Muiraquitã, o herói se veste com esmero e, ao perguntar sobre a pedra, houve do gigante que ele é um colecionador:

Foi lá dentro e voltou carregando um grajau tamanho feito de embira e cheinho de pedra. Tinha turquesas esmeraldas berilos seixos polidos, ferragem com forma de agulha, crisólita pingo-d’água tinideira esmeril lapinha ovo de pomba osso de cavalo machados facões flechas de pedra lascada, grigris rochedos elefantes petrificados, colunas gregas, deuses egípcios, budas javaneses, obeliscos mesas mexicanas, ouro guianense, pedras ornitomorfas de Iguape, opalas do igarapé Alegre, rubis e granadas do rio Curupi, itamotingas do rio das Garças, itacolumitos, turmalinas de Vupabuçu, blocos de titânio do rio Piriá, bauxitas do ribeirão do Macaco, fósseis calcáreos de Pirabas, pérolas de Cametá, o rochedo tamanho que Oaque o pai do Tucano atirou com a sarabatana lá do alto daquela montanha, um litóglifo de Calamare, tinha todas essas pedras no grajau.²⁶

Embora com inveja do gigante, porque ele era um colecionador, um *capitalista*, poderíamos dizer, Macunaína reflete bem e acha inútil colecionar tantas pedras, que neste ponto do livro vão representar não só a riqueza material, na perspectiva do gigante, como uma grande inutilidade, do ponto de vista do herói e da sua perspectiva ameríndia:

Macunaíma estava muito contrariado. Venceslau Pietro Pietra era um colecionador célebre e ele não. Suava de inveja e afinal resolveu imitar o gigante. Porém não achava graça em colecionar pedras não porque já tinha uma imundície delas na terra dele pelos espigões, nos manadeiros nas corredeiras nas seladas e gupiaras altas. *E todas essas pedras já tinham sido vespas formigas mosquitos carrapatos animais passarinhos gentes e cunhãs e cunbatãs e até as graças das cunhãs e das cunbatãs...* Pra que Praquê mais pedra que é tão pesado pra carregar! ... Estendeu os braços com moleza e murmurou:
— Ai! que preguiça!...

²⁶ Mário de Amdrade. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, 1988, cit., p. 50.

Matutou matutou e resolveu. Fazia uma coleção de palavras-feias de que gostava tanto.²⁷
(Grifo nosso)

A justificativa que o herói se dá, de certo modo e *en passant*, é o de que as pedras já teriam sido gente, bicho, e que pesam muito. Por outro lado, valem tanto quanto uma *coleção de palavras-feias*.

É neste ponto que a Filosofia das pedras pode ser proposta como uma alternativa, vista sob a ótica do novo materialismo que estamos vivendo, com a retomada de pensadores como Spinoza que defendeu no seu sistema geométrico a unidade de orgânico e inorgânico, ou até mesmo Darwin, também chamado em causa:

Quanto à crença em que os seres orgânicos foram criados para o deleite do ser humano — uma crença que, conforme foi dito, subverte toda a minha teoria, posso começar por chamar a atenção para o fato de que a percepção da beleza obviamente depende da natureza do espírito, independentemente de qualquer qualidade real no objeto admirado; e de que a ideia do que é belo não é inata nem imutável [...] Se objetos humanos tivessem sido criados apenas para agradar o ser humano, seria necessário demonstrar que antes que ele entrasse em cena havia menos beleza na face da terra. (Darwin, 1871, p. 64)

Naturalmente o perspectivismo ameríndio, proposto por Viveiros de Castro, sugere que seja possível redefinir a relação de categorias clássicas como *natureza*, *cultura* e *sobrenatureza* a partir do conceito de perspectiva ou ponto de vista. Em particular, o antropólogo argumenta que a antinomia entre duas caracterizações do pensamento indígena, o *etnocentrismo* de um lado, que negaria os predicados da humanidade aos humanos de outros grupos, e, de outro, o *animismo*, que os estenderia a seres de outras espécies, poderiam ser resolvidos se se considerar a diferença entre os aspectos espirituais e corporais dos seres. Como afirma Viveiros de Castro:

O modo como os humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos, é profundamente diferente do modo como esses seres os veem e se veem.²⁸

No entanto, a distinção clássica entre *natureza* e *cultura* não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa.

Como já afirmou Descola, «o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição»²⁹. Como resume bem, ainda, Frederico Di Giacomo Rocha:

²⁷ *Ivi*, p. 54. Seria interessante pensar este conceito do valor das pedras em relação às chamadas terras raras que estão sendo disputadas pelo Rússia, na Ucrânia, e pelos Estados Unidos em relação à Groenlândia. Há dois modos de ver, aqui: o de Macunaíma e o do capitalismo desenfreado.

²⁸ Viveiros de Castro. «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», in *Mana* 2 (2) • Out 1996, p. 2. Cfr.: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005> (consulta 25/06/2025).

²⁹ Philippe Descola. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar* Paris. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 120.

se há uma noção virtualmente universal no pensamento ameríndio, é aquela de um estado original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. Os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. A diferenciação entre "cultura" e "natureza", que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. *A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.* A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais.³⁰ (Rocha, 2022, p. 1)

No momento em que o ocidente se questiona sobre as várias formas de humanismo que se sucederam, como bem resumiu Tony Davies:

Os humanismos romântico e positivista graças aos quais as burguesias europeias exercitaram as próprias hegemonias sobre a modernidade, o humanismo revolucionário que abalou o mundo e o humanismo liberal que procurou domá-lo, o humanismo dos nazistas e os humanismos das suas vítimas e opositores, o humanismo anti-humanista de Heidegger e o anti-humanismo humanista de Foucault e Althusser, o humanismo laico de Huxley e Dawkins e o pós-humanismo de Gibson e Haraway.³¹

Quando uma nova teoria crítica deve ser proposta, eis que parece mesmo o momento em que a concepção de Mário de Andrade possa ser aceita atualmente; no sentido de que só uma verdadeira literatura nacional pode, a partir desta identidade, ser reconhecida universalmente. Neste sentido a atualidade de *Macunaíma* é enorme porque o romance parece feito sob medida para o conceito que propõe Braidotti e outros:

O sujeito pós-humano nômade é materialista e vitalista, encarnado e inter-relacionado – ele está sempre situado em algum lugar – em sintonia com a imanência radical da política da colocação [...]. Tal sujeito é polímorfo e relacional e perfeitamente compreensível no interior da ontologia monista, através das lentes de Spinoza, Deleuze e Guattari, das teorias feministas pós-coloniais. Tal subjetividade é plasmada pela vitalidade relacional e pela complexidade dos elementos que caracterizam o mesmo pensamento pós-humano.³²

A própria Braidotti se encarrega de esclarecer que a resposta ao clima de negatividade geral que sucedeu à exaustão da reflexão teórica que animou os anos Setenta e Oitenta do século passado não pode ser nem a versão do neo-empirismo, que geralmente coincide com a mera recolha de dados no âmbito das pesquisas da área das Ciências Humanas, nem com a apatia diante do progresso das ciências neuronais, biogenéticas e evolucionistas. A situação pós-humana conhecida como idade biogenética do Antropocene, momento

³⁰ Frederico Di Giacomo Rocha. «Makunaima comeu Mário de Andrade: pós-humano, antropofagia e o fantástico no conto “Makunaima e os Manos Deuses” de Julie Dorrico». Estudos de Literatura Brasileira contemporânea, Brasília, n. 66, 2022, p. 1

³¹ Tony Davies. *Humanism*. London, Routledge, 1997, p. 147. Tradução nossa.

³² Rosi Braidotti, *Il posthumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte, cit*, vol. 1, p. 192.

histórico no qual o humano tornou-se uma força geológica em grau de influenciar a vida em todo o planeta, é uma oportunidade para repensar a unidade fundamental do que é humano.

Macunaíma é uma obra que nos permite pensar criticamente o Antropocene porque as suas metamorfoses vertiginosas nos lembram a todo momento que o homem é um dos elementos da natureza e que as roupas que usa poderiam ser peles, máscaras, do mesmo modo que seus corpos poderiam já ter sido de outros seres. A presença do mito na obra, através de um processo erudito de domesticação, acaba por vivificar o texto ficcional e a vida é apresentada num constante devir, no qual importa o aqui e o agora e os estados que geram uma ação: vontade de comer, de “brincar”, de matar, de fugir, de se vingar. O recurso ao mito acaba por abolir a necessidade de um fundamento moral determinado, de uma ideologia específica. Mas isso não significa descompromisso, indiferença, niilismo. Ao contrário, o choque constante nos leva a uma reflexão veloz, fora dos esquemas. A experiência da leitura não nos deixa indiferentes. Fundamentalmente, *Macunaíma* ele mesmo, obra literária, acaba se tornando cada vez mais brasileira. Aliás, na enciclopédica *La cultura del romanzo* de Franco Moretti³³ é o único exemplo brasileiro a nos representar.

Curiosamente, num mundo transformado em barbárie, em que guerras inimagináveis, porque só concebíveis no século XIX dos nacionalismos, ou dirigentes autocratas e irresponsáveis que se assemelham a Venceslau Pietro Pietra, mas no centro “civilizado” das “democracias” ocidentais, as peripécias de *Macunaíma* combinam com o surrealismo da realidade que nos circunda. Talvez tenha chegado mesmo o momento de considerar com seriedade o maravilhoso resultado ficcional que um livro como *Macunaíma* nos deixa como um legado de civilização.

Sonia Netto Salomão é Professora Catedrática Sênior de Língua, literatura e tradução portuguesa e brasileira na Sapienza Universidade de Roma. Publicou: *A. Vieira, Sermões italianos*, Viterbo, Sette-Città, 1998; *As lágrimas de Heráclito*, São Paulo, Editora 34, 2001; *Machado de Assis e o cânone ocidental*, itinerários de leitura (Rio de Janeiro, 2016, em 2ª. ed de 2019.), Prêmio Jabuti de Teoria e Crítica literária e, em tradução italiana, *Machado de Assis e il canone occidentale, poetica, contesto e fortuna* (Roma, 2023), Prêmio Roma Pegasus International, 2024, entre outros.
Email: sonia.nettosalomao@fondazione.uniroma1.it

³³ Franco Moretti. *La cultura del romanzo*. Torino, Einaudi, 2001.

Bibliografia

Andrade, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*, Telê Ancona Lopes (coord.), Paris, Archives-Brasília, CNPq, 1988.

Andrade Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. 2. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2013.

Andrade, Mário de. *O turista aprendiz* [1976], ed. crítica de Telê Porto Ancona Lopes. 2ª ed. São Paulo, Duas Cidades, 1983.

Andrade, Oswald de. «A marcha das utopias», in *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*, 2ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

Bastide, Roger. *Brasil, terra de contrastes* [1954]. São Paulo, Difel, 1979.

Braidotti, Rosi. *Il posthumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, vol. 1, trad. di Angela Balzano. Bologna, Derive Approdi, 2014.

Carvalho, Fábio Almeida de. *Makunaíma, Macunaíma, Contribuições para o estudo de um herói transcultural*. Rio de Janeiro, E-papers, 2015.

Curtius, Ernst Robert. *Letteratura europea e Medio Evo latino*. R. Antonelli (org.). Firenze, La Nuova, Italia, 1992.

Davies, Tony. *Humanism*. London, Routledge, 1997.

Deleuze, Gilles e Guatari, Félix. *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro, Imago, 1975.

Descola, Philipe. *La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

Eliade, Mircea. *Il mito dell'eterno ritorno* [1949]. Roma, Edizioni Borla, 1966.

Haraway, Donna Jeanne. *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*. *Socialist Review*, v. 80, p. 65-107, 1985.

Moretti, Franco. *La cultura del romanzo*, Torino, Einaudi, 2001.

Nascimento, Naira de Almeida. «As metamorfoses de Macunaíma e o perspectivismo ameríndio». *América Crítica* 6 (1): 49-60. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/5292> (Consulta em 25/06/2025)

Proença, Manuel Cavalcanti. *Roteiro de Macunaíma* [1950], 4ª ed. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1977.

Proença, Manuel Cavalcanti. «Macunaíma pioneiro», in Mário de Andrade. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Ed. crítica de Telê Ancona Porto. São Paulo, LTC/SCCT, 1978.

Salazar, Gutierrez. *Cultura pémon. Mitologia pémon. Guía mítica della gran Sabana*. Caracas, Universidade Católica, André Bello/Hermanos Menores Capuchinos, 2002.

Salomão, Sonia Netto. «A dimensão da natureza no *Macunaíma*». *Letterature d'America*, anno XXXVIII, n. 170, 2018, pp. 43-60.

https://www.academia.edu/72338953/A_dimens%C3%A3o_da_natureza_no_Macuna%C3%A4Dma (consultado em 25/06/2025)

Salomão, Sonia Netto. «O Modernismo brasileiro e a sua herança», in *Realtà e utopia nel Modernismo brasiliano*. A. Guerini, V. Lúcia de Oliveira, P. C. de Paiva Limão (orgs). Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2024, pp. 13-26.

Spengler, Oswald. *Il tramonto dell'Occidente* [1918-22]. Milano, Longanesi, 2008.

Viveiros de Castro, Eduardo. «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», in *Mana* 2 (2) • Out 1996. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005> (consulta 25/06/2025).

Rocha, Frederico Di Giacomo. «Makunaima comeu Mário de Andrade: pós-humano, antropofagia e o fantástico no conto “Makunaima e os Manos Deuses” de Julie Dorrico», in *Estudos de Literatura Brasileira contemporânea*, Brasília, n. 66, 2022, pp. 1-10.