

# A REPRESENTAÇÃO DA MULHER INDÍGENA NO ROMANCE *PERPETINHA: UM DRAMA NOS BABAÇUAIS*, DE CARMO BERNARDES

**ANA CECÍLIA MARIA ESTELLITA LINS\***

Universidade Estadual de Goiás (UEG), Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Língua, Literatura e Interculturalidade, Anápolis, GO, Brasil.

Recebido em: 30 jan. 2024. Aprovado em: 20 fev. 2024.

Como citar este artigo: LINS, A. C. M. E. A representação da mulher indígena no romance *Perpetinha: um drama nos babaçuais*, de Carmo Bernardes. *Cadernos de Pós-Graduação em Letras*, v. 24, n. 3, p. 100-117, set./dez. 2024. DOI: 10.5935/cadernosletras.v24n3p100-117

## Resumo

Neste artigo, discute-se o perfil de algumas personagens indígenas femininas do romance *Perpetinha: um drama nos babaçuais*, de Carmo Bernardes, com foco nos conflitos enfrentados com os não indígenas. A metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica, com base nos teóricos Regina Dalcastagnè, Pierre Bourdieu e outros que tratam da violência contra a mulher e do preconceito étnico-racial. A conclusão é de que o romance promove questionamentos sobre o modelo de dominação patriarcal que naturaliza a violência contra as mulheres indígenas.

---

\* E-mail: linsanacec@gmail.com  
 <https://orcid.org/0000-0003-0678-6801>

## Palavras-chave

Damiana da Cunha. Infanticídio. Zoomorfização.

## INTRODUÇÃO

O escritor goiano Carmo Bernardes (1915-1996) apresenta a temática indígena como um dos elementos de sua obra. Neste artigo, pretende-se debruçar sobre *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991), um dos romances desse autor, para identificar como as mulheres indígenas são retratadas pelo narrador e estudar as características de seu inter-relacionamento com as demais personagens, com base em teóricos literários como Antonio Candido e Regina Dalcastagnè, e sociólogos como Pierre Bourdieu, entre outros.

O referido romance – doravante identificado apenas como *Perpetinha* – inicia-se com a apresentação do cenário pelo narrador onisciente, cujo foco recai na antiga cidade de Boa Vista, atual Tocantinópolis, que se foi desenvolvendo a partir do comércio e cuja população é receptiva a quem vem de fora (Bernardes, 1991, p. 9). No decorrer da trama, o leitor toma conhecimento de que, contudo, essa mesma população não acolhe os indígenas da região.

Vai-se acompanhando pela leitura a trajetória de Armantino da Costa Negri, personagem que aporta na cidade de Boa Vista como dentista e transita por todas as classes sociais, tornando-se propagador de novas ideias. Parece um processo natural, inquestionável, conviver com esse tipo de modelo do homem exemplar. “A força da ordem masculina se evidencia no fato de que ela dispensa justificação: a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem legitimá-la” (Bourdieu, 2022, p. 24). Assim, ao se destacar dessa ficção o perfil de algumas personagens indígenas, deve-se ter presente que o olhar dessa personagem, que conta causos pela voz do narrador onisciente, importa na visão androcêntrica da trama. A limitação dessa voz é a mesma que, conforme indica Antonio Candido (2023, p. 57), constitui-se do “[...] ponto de vista preponderante nos estudos filosóficos e sociais quase até os nossos dias [...] do adulto, branco, civilizado, que reduz à sua própria realidade a realidade dos outros”.

Ambientado no século passado, mas repleto da história ficcionalizada da criação e desenvolvimento de Boa Vista, *Perpetinha* contribui para iluminar o retrato da sociedade brasileira, com seus preconceitos étnico-raciais. O objetivo

deste trabalho é, então, destacar algumas das personagens indígenas femininas que compõem o romance, realizar uma leitura de seus perfis e situá-las no contexto sócio-histórico. Para tanto, distribuem-se as seções deste artigo conforme a ordem de aparecimento de algumas dessas mulheres na trama ficcional, para tecerem-se, em seguida, comentários que possam gerar reflexões sobre o problema da discriminação de indígenas no Brasil.

## DAMIANA DA CUNHA

A primeira menção aos indígenas surge ainda no início do romance *Perpetinha*, quando o narrador vai trazendo os causos – relatos que reproduzem a linguagem oral popular – repletos de referências históricas que evidenciam a construção da estrutura socioeconômica e política da região Centro-Oeste, os quais Armantino ouvira de um professor, ainda no Maranhão, enquanto esperava chegar o barco com que atravessaria o rio Tocantins até seu novo destino (Bernardes, 1991, p. 58).

Ainda no século XVI, formavam-se os bandos que “[e]ntravam sertão a dentro, para pegar índio. Os governos davam apoio e a religião mandava um padre na companhia para benzer as armas. Esses padres também tiravam vantagem do butim” – que eram os indígenas subjugados (Bernardes, 1991, p. 54). Formaram esses bandos os primeiros bandeirantes, cujo método de escravização dos indígenas consistia em encurralar as aldeias e sair atirando com suas armas de fogo, para assassinar as mulheres e crianças, até “[...] os homens quebrarem das carnes. Os bugreiros passavam as cordas neles, trelavam uns com os outros e punham por diante, debaixo de chicote” (Bernardes, 1991, p. 54). Uma vez que o objetivo era o “[...] aprisionamento de indígenas para mão-de-obra” (Alves; Oliveira; Bicalho, 2016, p. 70), suas famílias eram eliminadas.

O narrador não pode deixar de lembrar então, com perplexidade, o papel que após dois séculos de tais atrocidades estava, a seus olhos, cumprindo Damiana da Cunha [1779-1831], ironicamente lembrada com “[...] honrarias de grande benfeitora da causa cristã da escravização do índio” (Bernardes, 1991, p. 55). Mas, conforme indica Lapidus (2020, p. 10), foi essa mesma a imagem que Damiana deixou na cultura dominante local:

Historicamente, Damiana é referenciada como hábil falante da língua portuguesa e dedicada cristã. Durante aproximadamente cinquenta anos, fez o papel de mediadora dos conflitos entre os povos indígenas e não indígenas, justamente por ter dominado seus códigos culturais e cultivado o respeito e a confiança de ambos os povos.

Essa mulher indígena kayapó, tendo vivido com brancos, intermediava a relação entre estes e seu povo de sangue, para convencê-lo a ser aldeado. O narrador assim resume seus feitos: “Teve uma cunhatã da nação caiapó, que por mais de uma vez levou preador de índio em grandes entradas a fim de induzir os irmãos da própria nação dela a se entregarem aos brancos cristãos” (Bernardes, 1991, p. 54). Damiana incorporara os valores da cultura dominante que a absorvera, tendo tido inclusive seu nome legítimo, kayapó, apagado (Bernardes, 1991, p. 55). A estratégia cristã de substituição do nome indígena pelo de batismo era utilizada para roubar a origem étnica e a identidade própria dos indígenas.

Pierre Bourdieu (2022, p. 69, nota de rodapé) menciona a influência que a igreja exerce com seu “[...] trabalho prévio de socialização religiosa (catecismo, frequência ao culto e, sobretudo, imersão precoce em um universo impregnado de religiosidade)”. Pode-se aventar que o temor a Deus consegue superar em Damiana da Cunha o próprio temor de extinção de seu povo. Por outro lado, ela poderia estar convencida de que o aldeamento era a solução para a sobrevivência dos indígenas. “Nesse contexto, os não catequizados e que não aceitaram a dominação europeia foram exterminados, deslocados à força, retidos em presídios ou aldeamentos, escravizados e/ou expulsos de suas terras” (Lapidus, 2020, p. 18).

Carmo Bernardes, ao inserir Damiana da Cunha em seu romance, pode apontar, para questionar, a submissão ao poder patriarcal da mulher e do indígena. Lapidus (2020, p. 11) corrobora que Damiana se tornou um modelo de reconhecimento do poderio dos europeus e seus descendentes: “No campo da historiografia, Damiana tem geralmente o lugar de heroína por ter colaborado com os objetivos da Coroa portuguesa em relação à captura e o convencimento de diferentes grupos indígenas para adesão ao aldeamento”. Ao refletir sobre essa condição imposta a Damiana e a seu povo, a conclusão do narrador é uma generalização desempoderante dos povos originários, que reflete o preconceito que ele percebe à sua volta: “Também o índio é um vivente muito simplório. Faz dó” (Bernardes, 1991, p. 54).

## ASSASSINATOS DE MULHERES E CRIANÇAS

Nos dois primeiros relatos sobre mulheres indígenas que constam do romance *Perpetinha*, relativos à técnica bandeirante de assassinato de mulheres e crianças para escravização de homens indígenas, bem como ao papel assumido por Damiana da Cunha perante o governo, a igreja e o seu próprio povo, expõem-se atitudes planejadas para atingir mulheres indígenas. Participam de ambas as situações agentes que foram valorizados tanto à época como na posteridade, visto que os bandeirantes, popularmente chamados ‘bugreiros’, assim como Damiana da Cunha, dão nome a ruas e praças de várias cidades brasileiras (Bernardes, 1991, p. 54-55). Mas visto que esse método não se limitou aos primórdios da invasão do território brasileiro, também há em *Perpetinha* outras descrições de massacres de indígenas em épocas posteriores, com escravização dos sobreviventes e louvação dos criminosos responsáveis por esses feitos.

No século XIX, as disputas com indígenas pela posse de terras agravaram-se no interior do país. Foi então que os indígenas passaram a ser novamente atacados, nas regiões onde se haviam refugiado, o que persiste até hoje. No século passado: “A caça aos índios teve seu auge do fim dos anos 40 a meados dos anos 60, quando centenas de ‘Cara Preta’ foram assassinados individualmente ou em massacres de aldeias inteiras que foram queimadas” (Rodrigues, 2013, p. 86).

Em seu estudo sobre a quase extinção da etnia avá-canoeiro, Alves, Oliveira e Bicalho (2016, p. 71) ponderam que o lapso temporal entre as agressões provocadas pelos bandeirantes à população indígena e o processo de interiorização na região do Cerrado permitiu que os povos autóctones pudessem sobreviver por mais tempo. Isso implica que, durante esse período, indígenas da região puderam beneficiar-se de espaços não habitados, mas não que as populações locais conseguissem lidar com seu próprio preconceito étnico-racial, para os acolher.

Conta o narrador do romance *Perpetinha* que Antônio Correa estabeleceu sua propriedade numa região onde viviam os tais “caboclos Cara Preta”, que são os indígenas avá-canoeiro. Tendo encontrado uma égua abatida e esquartejada que, embora nem ficasse mais em seu terreiro, foi reconhecida como sua por uma marca, Antônio Correa botou os cachorros atrás dos indígenas e acuou “[...] uma cunhatã paridinha de novo, que não deu conta de acompanhar a

maloca na carreira” (Bernardes, 1991, p. 172). A indígena conseguiu subir até a copa de um baruzeiro, com o recém-nascido amarrado em seu peito.

Diz que a cunhatã punha as mãos pro céu, engrolava um peditório, que a gente via que era rogando misericórdia ao cristão, que ele não matasse o seu filhinho. Não foi ouvida. Recebeu um tiro certo, despinguelou-se de lá no chão de corpo largado. Caiu no feitio de um melão croá que despenca das alturas. E a cachorrada montou em cima. O primeiro que eles estraçalharam e saíram com ele de arrasto campo afora foi o curuminzinho. Mordiam e sacudiam os peitos da índia, leite esguichava misturado com sangue, e ela mal podia estrebuchar. – Ensinar essa praga de cão a matar criação alheia! Diabada! (Bernardes, 1991, p. 172-173).

Esse tipo de acontecimento não era incomum:

Em 1812 [...] já se mencionava o famoso hábito dos Canoeiros do Tocantins de comer carne de cavalos, um dos principais motivos invocados pelos fazendeiros do vale do rio Javaés, em meados do século 20, como justificativa para matá-los (Silva; Souza, 1849, *apud* Rodrigues, 2013, p. 90).

Esse povo indígena era tão perseguido que não tinha como se assentar numa região e estabelecer algum cultivo agrícola.

Com a perda da possibilidade de praticar a agricultura, os Avá-Canoeiro tiveram que restringir sua alimentação à carne de caça, basicamente, ou de bois e cavalos, ocasionalmente, e aos frutos e às raízes coletados durante as caminhadas (Rodrigues, 2013, p. 91).

Também o uso de cães para atacar indígenas era uma prática recorrente, e

[...] figuram, nos relatos, como uma tecnologia absolutamente eficiente e mortífera que, ao lado de cavalos, armaduras, armas de fogo e espadas de metal (além de micro-organismos), selaram o destino de grande número de sociedades nativas do continente americano (Velden, 2018, p. 3).

Claro está que essa violência cometida era responsabilidade não dos animais, mas de quem os treinava e comandava, “[...] uma projeção de sua própria (europeia, espanhola, portuguesa, brasileira, enfim, humana) eficiência mortífera nos animais” (Velden, 2018, p. 11). Cachorros, cavalos e armas eram os instrumentos de dominação patriarcal pela violência.

Tempos depois, segue relatando o narrador de *Perpetinha*, Antônio Correa celebrou em sua propriedade o casamento de sua filha. À noite, a noiva resolveu ir com seu irmãozinho a uma fonte próxima à sua casa. Como demorassem, foram buscá-los.

A moça estava morta a bordunadas, com os peitos arrancados a dentadas, e o irmãozinho traçado de frechas. Os corpos ainda estavam quentes. O corixinho d'água, embaixo, corria vermelho de sangue, com os peixinhos no poço fazendo festa (Bernardes, 1991, p. 173).

Inconformados com a crueldade cometida contra a parturiente e seu recém-nascido, os indígenas haviam revidado, buscando replicar os atos de violência sofridos, e os peixinhos representavam seus sentimentos.

Para se vingar pelo confronto de forças e pela perda de seus dois filhos, Antônio Correa “[...] mandou cá buscar bugreiro, matador de índio por profissão” (Bernardes, 1991, p. 173). Após três dias de busca, a comitiva comandada por Antônio Correa e reforçada por bugreiros e seus cães treinados encontraram uma grande aldeia indígena e planejaram como cercá-la e atacá-la.

Dez atiradores foram lagarteando feito teiú grota acima, sem fazer a menor bulha. Levavam os cachorros na trela, preles não avançarem fora da hora, e tomaram a saída. [...] As cunhatãs estavam com os curumins nas redes de cipó. Os caboclos faziam rodas, às ternadinhas, agachados nos pés de três foguinhos capiongos, que mal estralavam lavaredinhas bambas (Bernardes, 1991, p. 175).

Os indígenas foram executados com tiros à queima-roupa.

Os curumins gritavam que só macaco apanhando. A matança terminou a punhal e a coronhadas. Tudo correu de acordo com o planejado, não faltando o que é comum nessas ações. Crianças jogadas pra cima e aparadas na ponta dos punhais (Bernardes, 1991, p. 176).

Carmo Bernardes constrói com esse caso uma alusão ao episódio bíblico da matança dos inocentes, para ressaltar o infanticídio como estratégia politicamente arquitetada. Por outro lado, demonstra que o delineamento desses atos que os brancos cometiam contra os indígenas não visava a um alvo preciso, mas pretendia atingir de forma aleatória quaisquer representantes dos povos autóctones, pois os agressores não buscaram distinguir se os integrantes

da aldeia que fora localizada teriam alguma relação com os fatos anteriormente ocorridos. E para enfatizar a índole dos ofensores, o narrador ainda acrescenta ao caso:

Quando eles foram arrastar os defuntos para jogar dentro duma regueira, um primo irmão de Antônio Correa [...] deu com um curuminzinho dependurado no peito da mãe morta. [...] lam arrastando a cunhatã com o filhote, Santa Cruz arrancou ele a força, do peito dela, como se arranca filhote de saruê da bolsa da mãe. Bonitinho o bichinho, redondinho de gordo [...] (Bernardes, 1991, p. 176).

Santa Cruz pensou em levar o bebê, mas os demais ponderaram: “– Convém não, Quinca. Daí ele cresce, fica sabendo de tudo, acaba fazendo uma desgraça com nós. Tem havido muito exemplo, companheiro! Nesse bicho não se pode confiar” (Bernardes, 1991, p. 177). Convencido, Santa Cruz preferiu matá-lo. “Dizia que o gritinho do curumim, quando Santa Cruz socou a faca no sangradozim dele e ele fez ‘cuí...u!...’ foi escrito um leitãozinho novo sangrado” (Bernardes, 1991, p. 177). A onomatopeia e sua alusão a um suíno de corte evidenciam, pela zoomorfização, os preconceitos desses homens.

O que salta aos olhos, nesses relatos, é que as mulheres e as crianças sofrem violências em consequência de atos de agressão decididos por homens, como “[...] efeito automático, e sem agente, de uma ordem física e social inteiramente organizada segundo o princípio de divisão androcêntrico” (Bourdieu, 2022, p. 46). Não há responsáveis, pois não há culpabilização de agentes e sequer consciência que perscrute as razões dessa ordem, e não há também, nesses atos, distinção entre as partes que se contrapõem. Chega-se ao ponto de um menino de peito – futuro homem – não ser poupado porque, ao crescer, se porventura ele viesse a se identificar como o indígena que de fato era e tomasse conhecimento das atrocidades cometidas com seu povo, poderia vir a “trair” o agressor que o criara.

## DADÁ E DADINHA

Na sociedade brasileira, quando se conhece o nome de um indígena, é geralmente o cristão. Dadá e Dadinha não haviam sido incorporadas ao sistema, não haviam sido aculturadas, mas ainda assim seus nomes indígenas não são revelados. Essas duas personagens surgem na trama somente quando



Perpetinha assume, nos últimos três capítulos, o protagonismo. Quando a atenção se volta para essa menina de 13 anos que é sequestrada por um povo indígena, também o são duas indígenas de outro povo aldeado próximo à cidade, as quais são apelidadas Dadá e Dadinha pela própria Perpetinha.

Dadá é um nome que lembra dadaísmo e pode ser de fato relacionado ao movimento de vanguarda dadaísta, que no início do século passado buscava a renovação estética (Correa, 2015, p. 7). Dadinha é seu diminutivo, de forma que ambos os nomes têm o mesmo significado, existindo entre eles apenas uma gradação descendente.

O movimento dadaísta era uma crítica às estruturas vigentes na época: “Queriam recomeçar e repudiavam tudo que fosse do domínio da consciência” (Correa, 2015, p. 13). Num período histórico e artístico muito atribulado pelo avanço do capitalismo que, a par de muitas mudanças culturais, trazia guerras e recrudescimento das diferenças sociais, os artistas dadaístas manifestavam o desejo de mudanças radicais. “Mediante os acontecimentos desse período, repleto de contradições e complexidades, aparece um terreno farto para a criação de novos conceitos no campo das artes” (Correa, 2015, p. 8). Naquele contexto, o significado de Dadá era ‘o vazio’. “Tristan Tzara, líder do movimento, enunciava: ‘Dadá não significa nada’, e esse ‘nada’ é sua palavra fundamental” (Correa, 2015, p. 13). Os nomes Dadá e Dadinha podem significar, portanto, “nada” e “nadinha”, o que pode se referir tanto ao vazio de suas representações silenciosas e apagadas quanto ao vazio que permite a renovação: a esperança de uma sociedade sem violência étnico-racial.

O drama do romance *Perpetinha* é causado por um grupo de indígenas e sua solução vem por outro grupo de indígenas, mas o cerne do conflito está na atitude dos sertanejos diante dos indígenas, que, a partir de seus próprios padrões de violência, desejam apenas o revide, com a matança indiscriminada. A primeira manifestação vem de Dona Emerenciana, pessoa influente na cidade de Boa Vista, que para encontrar Perpetinha demanda: “Mesmo que tenha de mandar matar tudo quanto era caboclo do mato que mijava por aquelas bandas. Era o que devia ter sido feito há mais tempo. Agora chegou a boa ocasião” (Bernardes, 1991, p. 213).

Convocam Leobino, o bugreiro da cidade – vaqueiro da professora, dona Leonor Fernandes Bonfim – que junta um grupo para ir à busca de Perpetinha, todos acompanhados de seus cachorros. A decisão é começar abordando a aldeia próxima, dos apinayés, que são justamente os indígenas que, por terem

sido acolhidos por Armantino, acostumaram-se a se aproximar de Boa Vista, mas que não convém atacar sem razão.

A lei já não favorecia mais matar caboclo. Só muito escondido. Qualquer ação que a gente fizesse contra esse bicho estava sujeito a ser preso. Pegassem maloca de índio andejo, nesse caso era outra coisa. A lei podia ser que não agisse (Bernardes, 1991, p. 222).

Apesar disso, a comitiva de Leobino invade a aldeia e um de seus bugreiros laça o cacique, embora logo fiquem sabendo que os apinayés estão com o mesmo problema. “A indiada chorava a perda das duas cunhãzinhas e viu que os guerreiros estavam esbordoados, gemendo, machucados” (Bernardes, 1991, p. 226). Então, Leobino exige do cacique que dois indígenas acompanhem a comitiva que vai resgatar as meninas, e são escolhidos Sororema e Condorim.

Os sertanejos, pouco eficientes, durante a expedição muito falam e pouco fazem, gastam muito os recursos que lhes foram disponibilizados para a busca de Perpetinha, mas não saem do seu lugar interno de reclamações e elucubrações nem do externo. E pouco percebem como agem Sororema e Condorim, que com eficiência recuperam as três meninas – Perpetinha, Dadá e Dadinha – e as levam para suas famílias.

O desfecho do drama é, portanto, o indígena resolvendo uma situação que afetara sertanejos e indígenas: Sororema e Condorim – cujos nomes podem ser tidos como derivados de “soror”, que significa “irmã”, e de “condor” – embora sem saber ler, ou seja, sem compreender os códigos da sociedade de Boa Vista, oriundos da civilização eurocêntrica, souberam dar aos signos que Perpetinha foi deixando pela mata o significado adequado para atingir sua finalidade, que era encontrar as meninas. As mensagens escritas pela menina branca em plantas e pedras levaram à localização dos indígenas que as sequestraram, e Sororema e Condorim avançaram de surpresa no acampamento da outra etnia para resgatar as três meninas, sem alarde. Enquanto isso, a comitiva de bugreiros, abarracada e sem sinal dos dois apinayés, mandava buscar mais recursos na cidade, porque a farinha ia acabar (Bernardes, 1991, p. 244).

A invisibilização do papel de Dadá e Dadinha nesse trecho da trama da qual elas participam é impactante pelo fato de elas, por serem indígenas, estarem certamente mais familiarizadas com a região do Cerrado, de maneira que poderiam também deixar pistas para seu resgate. Assim, o fato de aparentemente não deixarem marcas no caminho, tais quais as que Perpetinha foi criando e

que foram descobertas e identificadas por Condorim e Sororema, indica a falta de empatia com a cultura indígena e o silenciamento da mulher indígena.

O romance não se encerra com algum reconhecimento aos indígenas por terem salvado Perpetinha. Mas demonstra que, com suas ações, Sororema e Condorim contestam todo o arcabouço ideológico que sustenta crenças de caráter denigrador para os indígenas.

## A DISCRIMINAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS

A literatura não privilegia personagens indígenas, muito menos mulheres. Regina Dalcastagnè (2007, p. 130) informa que em levantamento dos romances publicados pelas três editoras brasileiras mais relevantes, entre os anos 1990 e 2004, personagens “[...] negros, mestiços, orientais e indígenas, juntos, não chegam a 16%”. Não foram considerados nessa pesquisa romances como os de Carmo Bernardes, que não se viram selecionados por esse mercado privilegiado e foram publicados por outras editoras, no entanto, isso não muda muito essa realidade.

Em *Perpetinha*, Carmo Bernardes rememora a presença em Goiás dos povos indígenas apinayés, guajajaras, avá-canoeiros e kayapós, realçando diferenças e semelhanças entre eles, mas frisando, mais do que tudo, o preconceito étnico-racial e os atos de violência que sofreram, cuja origem estaria mormente na disputa por terras. “Para os povos indígenas, o território não lhes interessa enquanto capital ou forma de lucro; é antes uma questão de sua própria existência e pertencimento ao lugar de vivência” (Alves; Oliveira; Bicalho, 2016, p. 70). A incompreensão desses valores do indígena que contrastam com as normas do capitalismo e de sua relação com a terra é expressa pela reflexão do narrador do romance: “O caboclo selvagem não sabe o que é ser dono das coisas. A largueza, que é a sua liberdade, ele acha que é dele. O resto é de nós tudo. Cada nação domina a sua gleba e tem os guerreiros para defender o território” (Bernardes, 1991, p. 79-80).

A conquista do território brasileiro pelos portugueses baseou-se na destruição dos povos indígenas. “Feito o desbravamento, nem bem o sangue dos guerreiros selvagens havia secado, o sangue das mulheres e das crianças ainda enlameava o chão onde haviam feito a carnagem, chega o colonizador e este vem para ficar em definitivo” (Bernardes, 1991, p. 83). Mas, para essa atitude

deveria haver uma justificativa de ordem moral e religiosa. Antonio Chizzotti (2003, p. 224-225) lembra que o filósofo Auguste Comte (1798-1857) desenvolveu um método comparativo para pesquisa da multiplicidade de sociedades e culturas humanas, que demonstrava seu percurso histórico, o qual progrediria de estágios primitivos até o que se denominava o “mundo civilizado”. Chizzotti explica que a intenção de Comte era definir um

[...] estágio sincrônico desigual da vida intelectual e moral dos povos. O método propõe estabelecer uma classificação diacrônica de três estágios: civilizados, bárbaros e primitivos, descrevendo os elementos e as características de cada estágio (Chizzotti, 2003, p. 225).

Constituiu-se, com isso, a base filosófica para a discriminação de indígenas e negros, que se situariam no estágio inferior de vida intelectual e moral – o que quer que isso signifique. Foi essa, portanto, a concepção de desenvolvimento social hierarquizado que prevaleceu no século XIX e influencia até hoje as mentalidades, e que se baseou no relato dos feitos históricos da civilização europeia, considerada modelar.

O cristão branco vem, se apossa dos gerais, porque acha que os gerais são devolutos e que o caboclo é bicho brabo do mato, que Deus não adotou. Daí entra a discórdia, estumando cachorro nele [...], puxando o pinguelo do rifle, derrubando (Bernardes, 1991, p. 80).

A matança de indígenas que não eram gente, que não estariam sob a proteção de Deus, que se encontravam num estágio tão inferior ao dos europeus a ponto de serem zoomorfizados, não seria, portanto, algo a se condenar. Com isso, “[...] temos o efeito de uma determinada visão da sociedade atuando como fator estético e permitindo compreender a economia do livro” (Candido, 2023, p. 27). Uma visão que naturalizava e justificava a agressão aos indígenas, a qual no romance é relatada com ironia, para se demonstrar que ela deve ser ultrapassada. Uma visão de domínio que obnubilava os dois lados, dos dominadores, mas também dos dominados.

É só em meados do século passado que “[o]s pesquisadores qualitativos contestam a neutralidade científica do discurso positivista e afirmam a vinculação da investigação com os problemas ético-políticos e sociais” (Chizzotti, 2003, p. 228). E é justamente nesse período que se passa o romance *Perpetinha*:

A sociedade ainda anda meio escabreada. Já vai por mais de dez anos que o mandão maior do lugar é falecido. Não há divergência política nenhuma. A ditadura de 1937 vai firme. [...] no geral, todos estão com o ditador e o inventor (Bernardes, 1991, p. 99).

Uma época ainda refém da naturalização da conduta do domínio, mas suscetível ao surgimento de ideias mais progressistas.

Nesse contexto, situa-se Armantino, que por mais que fosse prudente com respeito aos hábitos da população que o acolhera, não concordava com o tratamento reservado aos indígenas da região de Boa Vista, dos quais não se reconhecia sequer a humanidade. Armantino começou a acolhê-los, gerando forte reação da elite boa-vistense com a qual convivia.

No início do romance, as indígenas dessa aldeia próxima a Boa Vista não entram na cidade, mas ainda assim são vítimas de Leobino, o vaqueiro de dona Leonor, o qual “[...] escaramuçava a indiada, estumando cachorro neles. Evitava de matar, porque nesse tempo já a justiça começava a apertar” (Bernardes, 1991, p. 170). Esse bugreiro se sentia coagido por uma legislação que não mais o favorecia, contudo, ainda encontrava uma forma de atuar dentro de seus limites. “As caboclas é que mais sofriam no dente dos cachorros. A gente via que elas iam largando respingos de sangue nos ramos, mato adentro, por onde passavam correndo adiante da canzoada” (Bernardes, 1991, p. 170-171). Os cães eram utilizados para materializar a violência dos homens.

Desse modo, o alijamento do indígena da estrutura social de Boa Vista incluía atos de agressão, e eram apenas uns poucos entre os mais velhos indígenas que se atreviam a entrar na cidade. “Não tinham licença de entrar nas casas de ninguém. Ficavam jogados pelos terreiros, escorraçados feito cachorro sem dono. Alguns moradores jogavam pedra neles, escaramuçando-os da beira do terreiro” (Bernardes, 1991, p. 169). Dalcastagnè (2012, p. 14) revela que nos espaços urbanos “[...] barreiras simbólicas determinam o lugar de cada um”, cuja função é mostrar que não existe permissão de ingresso e trânsito para quem não cumpre um papel específico naquela estrutura social. Quando, por encorajamento do próprio Armantino, uma ou outra mulher indígena atreveu-se a entrar na cidade para vender algum produto, como o mel que colhera, o repúdio foi expresso como nojo: “Ninguém sabe por onde andaram com as mãos que espremeram aquele mel” (Bernardes, 1991, p. 192). A sociedade de Boa Vista, baseada no pressuposto de que os indígenas não eram gente como eles e que seus costumes deviam ser combatidos, os queria fora dos

limites de sua cidade: “Os índios andavam pelados. As mulheres tinham uma casca larga de embira de jangada, tampando as vergonhas para se verem livres dos mosquitos. [...] A gente do lugar achava aquilo uma indecência” (Bernardes, 1991, p. 170).

Armantino, entretanto, aporta outras características culturais e possui mobilidade numa sociedade que apresenta pouca tolerância com os níveis sociais, pois pode se relacionar tanto com o juiz e os proprietários quanto com as quebradeiras de coco e, inclusive, com os indígenas, os quais, aos olhos dos demais cidadãos locais, sequer compõem a sociedade.

Dos usos e costumes do lugar havia um a que Armantino não aderiu. Aliás, combatia. Não incomodava de ser atacado por isso. Era aquele de ninguém considerar os tapuios como gente. Tinham eles como bichos sem alma, animal pagão, como porco, como jegue (Bernardes, 1991, p. 169).

Tem-se aí, mais uma vez, a zoomorfização com carga depreciativa para classificar os indígenas.

Nos excertos de *Perpetinha* que selecionamos, referentes a mulheres indígenas, a invisibilidade das mulheres está evidente. Damiana da Cunha era um simples instrumento de uma causa político-econômica: “Durante a maior parte do século XIX, a questão indígena é vista como um problema para o desenvolvimento da Província de Goiás, ‘reduzir o gentio’ era a palavra de ordem dos colonos e presidentes da Província” (Alves; Oliveira; Bicalho, 2016, p. 73). Como já foi dito, queriam-se ocupar as terras, e os povos indígenas eram empecilho para isso. As demais mulheres assassinadas com seus filhos também eram meros instrumentos, apenas considerados em estratégias para tomada de terras com extermínio ou escravização de indígenas. E a presença de Dadá e Dadinha no drama do desaparecimento de Perpetinha servira apenas para constrianger Condorim e Sororema, assim como sua aldeia, a participar da expedição de resgate, embora os bugreiros sequer acreditassem que esses indígenas fossem ser realmente úteis. Nessa “[...] forma de representação, espaço onde interesses e perspectivas sociais interagem e se entrecrocaram, não podemos deixar de indagar quem é, afinal, esse outro, que posição lhe é reservada na sociedade, e o que seu silêncio esconde” (Dalcastagnè, 2002, p. 33).

Nos métodos de dominação das indígenas brasileiras adotados pela tradição patriarcal, percebem-se dois tipos de ação: a violência física que visa à eliminação, e a violência simbólica, conforme descrita por Bourdieu (2022,

p. 64), a qual é constante, mas sutilmente apagada, o que torna mais difícil uma reação em contrário. Porém, ao refletir sobre a representação da mulher indígena no romance *Perpetinha*, deve-se ter em conta, conforme alerta Dalcastagnè (2007, p. 128), que a perspectiva social de um escritor do sexo masculino, com relação à representação da mulher em suas narrativas, não alcança as vivências genuínas desta e sua visão de mundo. Esse romance expõe, com isso, a visão androcêntrica naturalizada que ainda persiste, porquanto “[...] acreditar que a violência no mundo colonial era maior do que nos dias de hoje é desconhecer o aterrorizante teatro de medo, opressão, terror, mutilação e morte que se operou e continua a ser operado em muitas partes [...]”, lembra Velden (2018, p. 13), respaldando-se em vários outros autores.

Por outro lado, mesmo partindo de uma visão androcêntrica, as histórias que Carmo Bernardes constrói com personagens indígenas femininas dizem muito sobre suas condições, seus sofrimentos, sua invisibilidade de pessoas totalmente segregadas. As demonstrações de preconceito étnico-racial que ele descreve, e que se sabe terem origem em interesses econômicos, de posse de terra, abrangem inclusive os hábitos dos povos indígenas, sua difícil busca de contato com os não indígenas, sua tentativa infrutífera de negociar, com estes, algum produto da terra, o que persiste até hoje. “Dentro do seu contexto ficcional, a narrativa traz para a contemporaneidade a discussão sobre a imposição da violência sobre os povos indígenas como dispositivo que não se limita ao passado” (Lapidus, 2020, p. 37).

Assim, *Perpetinha* traz reflexões sobre a discriminação de indígenas, em particular das mulheres, a partir do preconceito étnico-racial, o que desemboca em graves atos de violência física ou simbólica até o presente praticados e tolerados.

## CONCLUSÃO

O romance *Perpetinha: um drama nos babaçuais* (1991), de Carmo Bernardes, aponta os preconceitos étnico-raciais da sociedade brasileira a partir dos olhares dos habitantes da cidade de Boa Vista, localizada no sertão tocantinense. Os causos que o narrador conta incluem desde a discriminação até atos de extrema violência contra indígenas, dos quais vários direcionados a mulheres e crianças, que são assassinadas a sangue-frio.

Para verificar a representação da mulher indígena nesse romance, destacou-se o papel de Damiana da Cunha – quem intermediou o contato com seu povo kayapó, para fins de aldeamento –, assim como a crueldade com que se buscou exterminar o povo avá-canoeiro, fatos esses que, embora ficcionalizados, possuem base histórica. Também se enfatizou que a importância das personagens indígenas Dadá e Dadinha na composição do quadro que deu relevo a Perpetinha – a personagem que deu nome ao livro – está na significação de seus nomes, que pode ser tanto o vazio de suas representações silenciosas e apagadas quanto o nada a partir do qual é possível surgir um novo começo, que no caso seria a superação da discriminação contra os povos originários.

Os retratos de todas essas mulheres as mostram invisibilizadas e, quando conveniente aos propósitos socioeconômicos, perseguidas, com isso evidenciando o preconceito étnico-racial que em algumas circunstâncias redundava no assassinato delas e de seus filhos.

Enfim, a conclusão é de que o romance promove questionamentos sobre o modelo de dominação patriarcal que naturaliza a violência contra mulheres, em especial aquelas também segregadas por serem indígenas, de modo que essas reflexões podem vir a conduzir a uma transformação sociocultural.

## Portrayals of indigenous women in Carmo Bernardes's novel *Perpetinha: um drama nos babaçuais*

### Abstract

This paper portrays some of Carmo Bernardes's female characters that are indigenous, from the novel *Perpetinha: um drama nos babaçuais*. It focusses on the conflicts with non-indigenous people, and the methodology adopted is based on bibliographic research about theories on violence against women and racial-ethnic prejudices brought by Regina Dalcastagnè and Pierre Bourdieu, among others. The conclusion is that the novel debates patriarchal model and violence against indigenous women.

### Keywords

Damiana da Cunha. Infanticide. Zoomorphization.



## REFERÊNCIAS

- ALVES, C. E. da S.; OLIVEIRA, M. de F.; BICALHO, P. S. dos S. Os Avá-Canoeiro e o território goiano: luta em defesa da sobrevivência. *REVHIST – Revista de História da UEG*, Porangatu, v. 5, n. 2, p. 69-85, ago./dez. 2016. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revistahistoria/article/view/4730>. Acesso em: 2 dez. 2024.
- BERNARDES, C. *Perpetinha: um drama nos babaçuais*. Goiânia: Cegraf/UFG, 1991.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Tradução Maria Helena Kühner. 20. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2022.
- CANDIDO, A. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. São Paulo: Todavia, 2023.
- CHIZZOTTI, A. A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais: evolução e desafios. *Revista Portuguesa de Educação*, Braga, v. 16, n. 2, p. 221-236, 2003. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/374/37416210.pdf>. Acesso em: 2 dez. 2024.
- CORREA, V. S. E. da C. A. *Literatura e artes plásticas: uma nova linguagem*. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados-Literatura e Outras Artes) – Departamento de Humanidades; Universidade Aberta, Lisboa, 2015. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/4472>. Acesso em: 2 dez. 2024.
- DALCASTAGNÈ, R. Imagens da mulher na narrativa brasileira. *O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira*, Belo Horizonte, v. 15, 2007. Disponível em: [https://periodicos.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/view/28045](https://periodicos.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/28045). Acesso em: 2 dez. 2024.
- DALCASTAGNÈ, R. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Horizonte, 2012.
- DALCASTAGNÈ, R. Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, n. 20, p. 33-77, jul./ago. 2002. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/8925>. Acesso em: 2 dez. 2024.
- LAPIDUS, Â. M. A. *Cayapós, caminhanças da história e da ficção em Guerra no Coração do Cerrado, de Maria José Silveira*. 2020. Dissertação (Mestrado em Língua, Literatura e Interculturalidade) – Universidade Estadual de Goiás, Goiás, 2020. Disponível em: <https://www.btdt.ueg.br/handle/tede/768>. Acesso em: 2 dez. 2024.
- RODRIGUES, P. de M. Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 38, n. 1, p. 83-137, 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6875/6946>. Acesso em: 22 jul. 2023.

VELDEN, F. F. V. Os primeiros cachorros: encontros interétnicos e multiespecíficos no sudoeste da Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 33, n. 97, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/bMWywNH8gzLs-ByF4FzGJQRh/>. Acesso em: 22 jul. 2023.