

OS ESTRANGEIROS DE DENTRO E SEUS LIVROS DA FLORESTA: A ESCRITA DE AUTORIA INDÍGENA NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Juliane Cristian Silva Pinto¹

Escrevo para me autoafirmar lembrar para a sociedade de onde vim, para não esquecer. O esquecimento é uma doença ruim, e quando se esquece passa a ser arrogante, mostrar ser algo que não é. Escrevo para mostrar quem sou e o que posso fazer para as pessoas olharem para o mundo com mais beleza.

Daniel Munduruku²

Resumo: Este artigo explora a questão da literatura de autoria indígena brasileira contemporânea a partir da análise dos agentes que lhes são inerentes, a saber, o discurso canônico, e as condições de produção e circulação. Toma-se como eixo de discussão a proposição de que, ainda pouco conhecido pelos nacionais, o escritor indígena aceita o desafio de apropriar-se da língua do colonizador (DELEUZE; GUATTARI, 1977) para fazer-se ouvido em livros infanto-juvenis que são pautados na reescrita da história de seu povo arquivada na memória (AGAMBEN, 2005; WALTER, 2008). Tratar dessa questão específica põe em revista, clássicos literários, nos quais a singularidade indígena (GUATTARI; ROLNIK, 1986) é negada, enquanto, o seu modo de vida é analisado sob as lentes da cultura hegemônica. Não obstante os desafios e demandas (SINGER, 2002) que lhes são inerentes, a reflexão sobre a cadeia produtiva de autoria indígena traz à cena as formas de linguajamentos (MIGNOLO, 2003) operacionadas, a fim de que essa literatura alcance espaço no mercado editorial.

Palavras-chave: Imaginário coletivo. Indígena. Cadeia produtiva. Cânones literários. Reescrita de si.

INTRODUÇÃO

Embora a literatura seja mais do que história, arte e linguagem, e se revele como um discurso, poucos são os que se atêm a conhecer o jogo de interação dos seus agentes. É recorrente que esse discurso seja fruto da interação de um autor e um leitor. Há, porém, um contexto de produção e condições de circulação que merece apreciação para que se possa compreender, identificar e criticar as forças que o regem.

Sendo assim, com o objetivo de analisar os agentes do discurso literário da produção indígena brasileira contemporânea, interessa resgatar a tradição literária ocidental de não agenciamento da voz desta minoria. Sabe-se que desde a época pré-cabralina foi escrito uma gama de obras ditas canônicas, as quais desprezaram o direito do nativo falar sobre si.

Somente a partir das últimas décadas do século XX e a contemporaneidade esse cenário sofreu mudanças, pois deram o suporte favorável à militância dos povos indígenas. E legitimaram a

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia (Pós-Crítica/UNEB), linha de pesquisa Literatura, produção cultural e modos de vida, com pesquisa pautada na literatura de autoria indígena no Brasil em suas formas atuais. Orientador: Dr. Osmar Moreira dos Santos. Endereço eletrônico: juuchristian@hotmail.com.

² Entrevista com Daniel Munduruku concedida ao programa Super Libris, da TV Escola, em 12 de março de 2016.

pertinência da função social dessa literatura com o propósito de definir a voz do índio na atualização de sua própria história contada em 5 séculos pelo ocidente.

Em contribuição para o debate, o desenho teórico-metodológico deste artigo apresenta os capítulos “O discurso canônico”, que propõe uma leitura contemporânea de clássicos literários produzidos pela Literatura de Viagem, o século das Luzes e a Literatura pós-colonial; bem como “O contexto de produção” e “As condições de circulação”, ambos concernentes ao ativismo, leis e mercado editorial da literatura focalizada.

Nessa perspectiva, o texto apresentará uma breve revisão da arqueologia canônica ocidental sobre o indígena brasileiro pelo viés da descolonização do pensamento. E discutirá também temas, estratégias, desafios e conquistas da literatura indígena na cadeia produtiva do mercado editorial brasileiro, em sua ação constante de trazer à cena a reescrita de si.

Não caberá debruçar-se na análise do conjunto de obras dos autores indígenas ou até mesmo de um dos seus representantes, como Daniel Munduruku, a ser bastante mencionado no desenvolvimento do texto. Mas trazer à luz a relevância dos impactos que esses escritores têm provocado, promovendo um discurso contra hegemônico, visto que este tanto obscureceu as singularidades de seu povo.

O DISCURSO CANÔNICO

Para Michel Foucault, em sua *A ordem do discurso* (2012), não existe discurso neutro. É sempre controlado por mecanismos de força que impele a voz e a desarma. O primeiro procedimento de exclusão é a interdição. Isto é, a negação do direito de dizer tudo, em qualquer circunstância.

Nessa dinâmica, depreende-se o segundo princípio que é a exclusão do que se fala considerado como loucura ou ingenuidade. Por outro lado, o desejo de verdade censura o discurso ao ditar o que se deve falar submetido aos moldes acadêmicos, cuja confiabilidade deva ser indiscutível. Um modelo de produção que se naturalizou como certo e normal, todavia, não lança o olhar às minorias.

Algo profundamente relevante é constatar que esses dispositivos de controle do discurso determinaram o olhar do ocidente lançado ao índio brasileiro desde o século XVI. Nessa vertente, a escassez de registros autênticos sobre o pensamento do nativo em relação aos europeus permite perceber que o indígena, com memória sem o suporte da escrita, não teve condições de falar. E

quando o colonizador diz algo ao seu respeito não o contempla em sua diversidade, antes vê a si mesmo em comparação com esse Outro.

A referência sempre é, no mínimo, as civilizações europeias com o pretexto de colonizá-los, convertê-los ou idealizá-los esteticamente. Esses povos não tiveram a chance de expressar o que pensaram disso tudo. Assim, continuam, nas páginas da literatura hegemônica num absoluto silêncio.

Realmente a Literatura de Viagem construída pelos ocidentais acerca do Brasil recém-invadido, apesar de descreverem o país com base numa ideia restrita, são fontes importantes no início do estudo sobre a diversidade humana. Até porque, segundo François Laplatine em *Aprender Antropologia* (1987), o material produzido nesse período serve para eleger o século XVI como a pré-história da Antropologia.

Porém, a figura de uma natureza exuberante, morada de homens com a ingenuidade original do estado da natureza, tece a má consciência que esses escritores têm do imaginário nacional. Raríssimas exceções literárias se propuseram a compreender os povos indígenas fora do eixo que condensava a mentalidade da época, baseada na visão de que eles eram qualquer coisa, menos humanos.

A respeito disso, Frank Lestringant afirma, em entrevista para a revista *Topoi* (2010), que o humanismo renascentista não considera a diversidade das culturas, nem o nativo como parte da mesma humanidade. Talvez por isso grande parte dos europeus considerasse-o como Outro e jamais os igualavam a si mesmo e, como consequência, colocaram-lhe em grau de subalternidade. Essa situação era propícia a encarar o nosso primeiro habitante no sentido etnocêntrico.

Ana Raquel Portugal (2002) considera que o olhar desses viajantes, aqui chegados, e reconhecidos como historiadores, pois opinavam sobre tudo aquilo que via, encontra-se repleto de clichês estereotipados como a possibilidade do país ser o paraíso terreal e a morada dos monstros figurados de homem.

Na obra *Permanências e mudanças no imaginário francês sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)* (2009), Carmen Lícia Palazzo ainda acrescenta a existência de uma grande expectativa no fantástico e extraordinário a serem encontrados na nova terra. E justamente o fruto do que esses viajantes imaginavam e acreditavam fazer parte do Brasil ilustravam em seus relatos, a exemplo das imagens de alimentos em dimensões gigantescas, demônios terríveis atormentando os povos indígenas, dragões habitantes da floresta, e demais monstros atemorizantes.

A intelectualidade portuguesa ostenta as primeiras manifestações do discurso etnocêntrico sobre o índio brasileiro. A *Carta*, de Pero Vaz de Caminha (1450-1500) é um dos primeiros registros

formal e confidencial das impressões do ocidente sobre o Brasil, mas legitimadora da exploração e submissão das pessoas e modos de vida locais pela Coroa Portuguesa.

Também é expressiva a consideração do português Pero de Magalhães Gandavo (1540-1580), no seu *Tratado da Terra do Brasil* (1557), sobre os nativos serem povos que não falavam F.L.R. alocados, assim, na condição de homens “sem Fé, nem Lei, nem Rei”. Logo, anarquistas livres de cortesia ou humanidade.

Entretanto, a Literatura de Viagem produzida por cronistas franceses empreende em sua tradição literária as marcas do modelo de vida do “selvagem”, que passou a ser visto como uma solução, sobretudo no período de guerras religiosas (século XVI), e após a emancipação do homem (século XVIII).

Isso porque a vida livre e feliz regida pelas leis da natureza, aparentemente, seria um escape ou espaço neutro encontrado pelos franceses para se opuser às contradições de sua sociedade, que abriu uma série de estudos na França sobre o Brasil. Como referência tem-se *Les Singularités de la França Antarctique* (1558) e *Voyage fait à la terre du Brésil* (1578).

Ambas escritas no cenário da malograda França Antártica³ no Rio de Janeiro demonstram, respectivamente, a dicotomia entre o olhar hostil de André Thevet, cosmógrafo do rei Henrique II, lançado ao nativo e a tentativa de compreendê-los pelo artesão calvinista Jean de Léry.

Aproximando-se da escrita de Léry, em *Dos Canibais* (1580), Michel de Montaigne se utiliza de um discurso relativista em defesa dos Tupinambás, que parece compreender o ser canibal ao trazer em sua escrita um ponto de vista não preconceituoso dos mesmos. Produto da comparação que fez dos costumes indígenas com os europeus.

Assim, os relatos dos primeiros viajantes ocidentais ao Brasil e suas cosmovisões serviram de espelho aos estudos voltados para o humanismo cultivado no século das Luzes, no qual a humanidade universal do homem foi reconhecida de maneira mais ampla. Apesar de Todorov (2008) reconhecer que, mesmo assim, não os tornassem iguais, porque a diversidade do homem o fazia inferior e provocava a diferença entre civilização e barbárie que legitimava os europeus se sentirem no direito de invadir territórios alheios.

³ No século XVI, na intenção de apoiar as viagens comerciais francesas com os índios, e fundar colônia permanente no Brasil, já que o país se encontrava numa espécie de abandono por parte de Portugal, o vice-almirante francês Nicolas Durand de Villegagnon (1510-1571) trouxe, em 1555, a empreitada da França Antártica ao Rio de Janeiro, outrora conhecido como Baía da Guanabara.

Laplatine (1987) considera que no século XVIII o par viajante e filósofo se afirma, ou seja, se nos séculos anteriores, XVI e XVII, os viajantes coletavam de outros espaços tudo quanto lhe fosse curioso, no século XVIII suas observações permanecem, mas o filósofo quem as esclarece.

Nesse enfoque dado, a leitura do relato de invasão e apropriação da ilha taitiana pelo poderio de Louis-Antoine de Bougainville, em 1768, conduz Denis Diderot a escrever seu *Supplément au Voyage de Bougainville* (1977), cujo investimento é na teoria do *bon sauvage*⁴ de Jean-Jacques Rousseau, com personagens parecidos aos índios brasileiros.

A voz crítica desses dois filósofos, assim como Montaigne, contribui na relativização da imagem do nativo, visto que Rousseau e Diderot preferiram o modo de vida do nativo ao europeu. Rousseau afirma que seus conterrâneos viviam corrompidos e Diderot demonstra a maneira como o homem das sociedades civilizadas estaria em contradição com ele mesmo.

No século XIX, com a declaração da independência em 1822, houve a manifestação do desejo por parte dos intelectuais da época de direcionar a literatura vigente na criação de uma identidade cultural do país. Assim, por via do Romantismo os escritores privilegiaram o indígena como representante da origem nacional.

Afrânio Coutinho pontua na obra *A literatura no Brasil: Era Romântica* (2004), que o modelo do romance histórico foi bem aceito no país pela aspiração de mostrar a Portugal sua independência não só no plano político, mas também em suas formas culturais. A seu ver, o alcance dessa afirmação nacional encontrou nas raças primitivas e no cenário da terra recente descoberta, a autenticação do nosso passado, porquanto esses elementos representam as raízes da nação brasileira.

Desse modo, o índio, que é o seu primeiro habitante, alcançou na escrita de José de Alencar a condição de valorizador da nacionalidade. No que diz respeito à literatura indianista produzida por ele, os títulos de *O guarani* (1857) e *Iracema* (1865) apresentam o nativo brasileiro com características nobres. A partir das reflexões extraídas do mito de Rousseau, a imagem do indígena alude ao herói, enquanto a terra brasileira seria o seu paraíso edênico, longe da civilização.

⁴ No artigo *A Literatura Brasileira e o olhar francês*, Maria Elisabeth Chaves de Mello afirma que Rousseau defende uma imagem positiva do nativo. Nesse caso, ele é visto como alguém “para quem a natureza seria fundamentalmente boa, não corrompida pelo pecado original, bastando apenas deixar que ela se desenvolva, para que os seus frutos sejam bons, pois a civilização e a sociedade é que corrompem o homem. O *bon sauvage*, de Rousseau, seria vigoroso, simples e generoso, ignorando a corrupção das ciências e das artes, feliz por viver de acordo com a mãe natureza” (p. 2). Ainda assim, Palazzo (2009) destaca que esse filósofo não pretendia o afastamento social do homem para um possível retorno da vida junto à natureza.

Contudo, de acordo com Bosi, na *Dialética da colonização* (1992), há incutido nos livros indianistas de Alencar uma idealização da conquista e dominação do Brasil por Portugal, mediado pelo amor ou amizade submissa que causou. O que acaba por tornar a figura indígena como um súdito fiel e bom selvagem, atitude que, às vezes, parece se confundir com a natural hospitalidade indígena.

No século XX, a ressignificação do índio se destaca no Modernismo brasileiro a partir do objetivo da real busca pela independência cultural do país. O conceito de antropofagia que revisita o canibalismo deu-lhe um status de arma na luta cultural do colonizado contra os europeus, consolidado na devoração dos seus modelos.

Dessa maneira, o ritual antropofágico surge como possibilidade do colonizado manter uma postura crítica frente às influências europeias dominantes, na ação de digerir o que fosse proveitoso e eliminar o restante. Iracema e Peri, dotados do ideal de bom selvagem, sem nada de nacional, expiram a fim de abrir caminho ao nascimento de Macunaíma, nas feições das raças que deram origem a nossa gente (branco, negro e índio).

O final do século XX delinea a linha mestra de resgate das singularidades das Nações Indígenas pela sua própria palavra. Isso significa dizer que a literatura brasileira contemporânea deu a condição necessária para que a voz do índio de fato ressoasse na história, sem se valer do discurso escrito pela cultura dominante, como veremos no próximo capítulo.

O CONTEXTO DE PRODUÇÃO

Um dia em que conversava com as crianças, uma me fez uma pergunta que eu não soube responder: “onde encontro essas histórias para ler?”. Aquilo foi como uma luz, “caiu à ficha” como se dizia antigamente, hoje se diz “caiu o sistema”. Fiz uma pesquisa e realmente percebi que as histórias que contava não tinham sido escritas, me coloquei como tarefa escrevê-las. É claro que eu não sabia que eu sabia escrever, eu não tinha a mínima noção do que era uma escrita literária (CERNICCHIARO, p. 17, 2017).

O excerto acima advém de entrevista realizada pela Revista *Crítica Cultural* com o escritor indígena Daniel Munduruku, em que relata parte de sua história e engajamento na luta indígena a partir de seus escritos literários. O que chama a atenção, sobretudo, nessa fala é a previsão do processo de escrita indígena precisar vincular-se ao modelo institucionalizado pela Academia.

O desejo, que nasceu mediante um acontecimento corriqueiro, surgido por questionamento da criança ao ouvir uma história de índio contada por ele mesmo, impulsiona o narrador a lançar-se na empreitada de escrever as narrativas orais guardadas na memória e que ainda não haviam sido

registradas. Infere-se aqui a memória indígena ser um dispositivo que funciona como um campo de luta contra o esquecimento e o discurso hegemônico.

Segundo Rolant Walter (2008, p. 45) ela “é política, revelando desejos, necessidades e autodefinições dentro da rede das relações de poder”. Nessa perspectiva, a atuação da memória tem lugar de destaque para que a literatura indígena possa existir. Mediante do exemplo citado, de Daniel Munduruku, percebe-se que, não obstante, ter uma memória acurada é necessário também entender o processo da escrita literária e *a posteriori* encontrar possibilidades de publicar seus livros.

A experiência da escrita de autoria indígena remete-nos à referência ao conceito de *literatura menor* articulado por Gilles Deleuze e Félix Guattari no texto *O que é uma literatura menor* (1977), sobre a escrita de Kafka. A formulação menor não a diminui, mas trata de um fazer literário específico, isto é, procedimentos revolucionários que uma minoria faz dentro da literatura maior, conhecida ainda como nacional e de centro.

É importante notar que esses procedimentos supõem ações que tirem o colonizado da condição de mudez, em alusão à teoria de Gayatri Chakravorty Spivak (2010), com vistas na transformação de sua posição subalterna. Ao percorrer a tradição literária ocidental vimos que os intelectuais ocidentais sempre falaram pelo indígena como meros objetos de conhecimento, e eles permaneceram emudecidos.

Contrário a esta condição de silenciamento, cabe ao escritor indígena expressar sua condição minoritária e denunciá-la por meio de um uso menor da língua, cuja eficácia passa ao largo dos discursos hegemônicos. Apesar de não produziram obras que se constituam como cânones literários já que, inexoravelmente, a cultura dominante relega à margem qualquer manifestação literária oriunda do subalternizado.

Deleuze e Guattari partem do pressuposto de que toda literatura deve ser a enunciação da consciência coletiva de um povo e, portanto, revolucionária. De modo que para especificar as *literaturas menores* evidenciam três dimensões: 1) a desterritorialização da língua; 2) o político; e 3) o coletivo.

A ação de desterritorializar aponta para a linguagem, uma vez que os grupos étnicos foram mutilados culturalmente e lançados ao processo de marginalização. Nesse viés, os autores das *literaturas menores*, que sofreram a dominação colonial dão uma resposta ao centro, rebelando-se contra a ótica eurocêntrica sobre o mundo e a si mesmo.

Dessa maneira, eles desafiam a persistência da “interpretação e os discursos de uma cultura reativa e dominadora que seja possível afirmar a potência da vida e a possibilidade de uma cultura que dance e que faça subir outros ritmos das línguas recalcadas” (MOREIRA, 2002, p. 19).

Ao se referirem à segunda característica das *literaturas menores* — o imediato político —, nossos autores acrescentam que “nelas tudo é político”. Quanto a esse quesito, os aspectos sociais e políticos adentram a esfera literária, e assim modelam a estética “menor”.

Ao afirmarem que “tudo adquire um valor coletivo”, assim não há lugar para o individual ou particular, mostram que a voz do escritor sozinha “já constitui uma ação comum, e o que ele diz ou faz é necessariamente político, ainda que os outros não estejam de acordo” (DELEUZE; GUATARRI, 1977, p. 27).

Nesse sentido de ir rumo ao contradiscurso, a tendência da literatura de autoria indígena é se apropriar da língua central para reescrever a história de seu povo contrariando os discursos dominantes que a subjagam. Mas, antes foi necessário os escritores indígenas aprenderem a língua veicular, o português brasileiro. Sendo que, à sua maneira discursiva, desnaturalizassem sua história impregnada na dita grande literatura.

A mudança provocada, que contesta os cânones, é o desvio dos modelos pré-estabelecidos como inquestionáveis. Segundo Daniel Mundukuru, seus escritos se aproximam muito da oralidade, são praticamente falados. Por intermédio desse uso particular da linguagem, as pessoas conseguem lhe escutar quando leem seus livros. Ao fazê-lo, esse escritor indígena submete a língua portuguesa a uma versão mais popular. Eis parte de seu posicionamento:

[...] embora tenha escolhido o público infantil e juvenil para conversar sobre a cultura indígena, eu, na verdade, escrevo para todo mundo. Eu escrevo para as infâncias que moram nas pessoas. Então acho que os temas que eu escrevo são todos temas universais, embora utilizando uma linguagem que a criança entenda e os adultos, na sua infância, também possam entender. É assim que trabalho a questão do tempo, a questão da territorialidade, questões ligadas a nossas demandas, questões que têm a ver com educação, com saúde. Eu procuro falar com as pessoas numa linguagem fácil, sem perder essa ideia de que eu estou em uma grande roda de conversa, conversando com elas (CERNICCHIARO 2017, p. 21).

Esse uso particular do idioma, marcado pela oralidade, interage com a antiga tradição dos povos indígenas de serem contadores de história. É pertinente ressaltar que até os povos indígenas não tinham acesso ou domínio da escrita alfabética ocidental, mas existiam outras formas de grafia. Pode-se dizer que elas fazem parte do linguajamento desses povos.

No texto *Bilinguajando o amor: pensando entre línguas* (2003), Walter Mignolo coloca em revista a subalternização de saberes dos povos latino-americanos que foram desqualificados pela

colonização, na qual se prezava a ideologia do monolinguajamento. Isso significa “falar, escrever, pensar dentro de uma única língua controlada pela gramática” (MIGNOLO, 2003, p. 353).

Se de um lado essa colonialidade do saber oculta a cultura e o conhecimento não europeu, rejeitado pela falta do rótulo de universal e, portanto, verdadeiro, por outro a ideia de bilinguajamento sugere a construção de saber acadêmico fora das línguas imperiais — espanhol, português, francês, inglês, alemão (MIGNOLO, 2008, p. 292) —, na mistura entre as línguas.

Pensar o linguajamento como todo um modo de vida, como sugere Mignolo (2003, p. 358-359), leva-nos a confirmar que a linguagem sempre esteve presente entre os povos indígenas, nas formas de grafismos com cerâmica, nos tecidos, utensílios de madeira e tatuagens, bem como na comunicação entre os olhares. Daniel Munduruku ainda acrescenta:

Nossos antepassados acharam que não deviam registrar nada, pois sabiam que o que devia ser ensinado era acessível a todos os que estavam em sintonia profunda com a natureza e com o espírito dos ancestrais que tudo transmitem através do sonho. Nesta ocasião não havia crise de identidade, pois nossos pais sabiam tudo o que precisavam para viver plenamente sua passagem por este planeta.⁵

O interessante na colocação desse expressivo escritor indígena é a inserção do sonho para o debate. Este artifício, natural dos indígenas, os tranquilizava quando precisavam de ensinamentos outros, além do que fosse transmitido oralmente na aldeia. E evidencia ainda mais a questão da escrita ocidental ser desnecessária a esses povos, no entanto, cara aos índios mobilizados dos nossos dias.

Os anos 70 e 80 do século XX têm contribuição inquestionável com os movimentos de defesa dos índios e aparição da literatura de autoria indígena. No livro *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura* (2010, p. 130), Eurídice Figueiredo dá o seguinte parecer sobre o que está sendo dito: “Além das antologias de textos orais, em geral organizados por mediadores, surgem autores indígenas que, tendo feito estudos formais, publicam livros que se encontram ao mesmo tempo dentro da tradição ocidental e indígena”.

Para essa autora, a natureza política dos textos de autoria indígena se revela em autores multifacetados. Apresentam as funções de educadores, militantes e ecologistas ancorados no pensamento de defesa da harmonia entre o homem e a natureza, e críticas à exploração da civilização ocidental, ao tempo em que a compara com o seu próprio modo de vida.

Dessa forma o indígena perde a sua mudez nos entrelaces literários. Ressalta-se que quando ele se apropria da língua portuguesa para falar de si, se transforma num ser cultural, politizado e que

⁵ MUNDURUKU, Daniel. *Literatura indígena: um movimento que se expande*. In Imbrapi, 2004. Disponível em <http://www.inbrapi.org.br/abre_artigo.php?artigo=7> Acesso 04/12/2017.

enfrenta as forças reativas do discurso. O instigante é pensar que assim, a literatura indígena tem cada vez mais conquistando espaço na academia desde as primeiras publicações em livros didáticos até ser considerada como literatura infanto-juvenil nas suas formas atuais.

No Brasil há cerca de 40 escritores indígenas com obras relevantes, a exemplo de Kaká Werá Jecupé que escreveu *Todas as vezes que dissemos adeus* (1994), *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil por um índio* (1998), e *As fabulosas fábulas de lauretê*, (2007); Eliane Potiguara: *Metade cara, metade máscara* (2004), *Akajutibiró, terra do índio Potiguara* (1994) e *A terra é a mãe do índio* (1989).

Yaguarê Yamã autor do livro *Puratig: o remo sagrado* (2001) e Olívio Jekupé autor de *500 anos de Angústia* (1999), *O saci verdadeiro* (2000), *Irandu: o cão falante* (2001), *Xerenkó Arandur: a morte de Kretã* (2001). Além de outros e do já mencionado Daniel Munduruku, com seu arsenal literário que faz desentortar o Brasil, como costuma comentar em entrevistas.

Esse escritor é autor de mais de 50 livros que lhes renderam prêmios nacionais e internacionais, como o Prêmio Jabuti pelo livro *Coisas de índio* no ano de 2004, com primeira publicação em 1996, o Prêmio Érico Vannucci Mendes do CNPq, o Prêmio Literatura para Crianças e Jovens na Questão da Tolerância da UNESCO. E a Ordem do Mérito Cultural da Presidência da República, em 2006 como Comendador, e em 2013 como Grã-Cruz.

A escritora indígena Maria das Graças Ferreira, conhecida também por Graça Graúna, em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil* (2013), destaca que a literatura indígena brasileira se ocupa dos temas de identidades, utopia, cumplicidade, esperança, resistência, deslocamento, transculturação, mito, história e diáspora. Ela prefere considerar esse gênero como auto-história, uma vez que se consolida com a história de cada povo.

Assim, a literatura indígena envereda na tomada de decisão dos escritores indígenas em reescrever sua própria história outrora apagada em crônicas, relatos de viagens e testemunhos sob o crivo da cultura dominante que os colocam no passado.

Sendo seres culturais e nossos contemporâneos, eles se utilizam de equipamentos tecnológicos para atualizarem sua cultura, e a luta indígena ao tempo que salvaguardam a sua ancestralidade. Lembrando que, se não acompanharem a modernidade não haverá condições de o protagonismo indígena avançar. O capítulo seguinte se encarrega em discutir os meios para que essa literatura possa circular.

AS CONDIÇÕES DE CIRCULAÇÃO

Embora os livros da floresta inscrevam a perspectiva indígena pelo olhar de quem é de direito e sabe, verdadeiramente, falar sobre si, não o faz como forma de vingança, lugar propício ao depoimento sofrido ou para desmerecer as vozes que se dedicam à causa indígena. De acordo com Daniel Munduruku, produzem “um discurso que seja forte, mas que tenha um alcance imagético e um alcance simbólico que mexa com o espírito e o coração das pessoas” (CERNICCHIARO, p. 21, 2017).

Valendo-se do retorno às raízes, revelam a possibilidade de mostrar a beleza das suas tradições, e que há uma forma alternativa de ver a vida baseada na política de envolvimento entre as pessoas e o mundo a sua volta. Contrária, em especial, o desenvolvimento, que com o prefixo “des” sugere a negação desse envolvimento.

Houve a necessidade de superar barreiras históricas das sete primeiras Constituições brasileiras (1824-1988) em que os índios não aparecem na história, mas que vem a mudar com a garantia do direito às terras e cidadania plena, assegurados pelos artigos 231 e 232 da Constituição de 1888. O fim da tutela com a FUNAI que os controlavam sob o pretexto de proteção foi mais uma conquista, e nos anos 70 a Lei 6001/73 cria o Estatuto do Índio para a defesa da demarcação de suas terras indígenas.

Em termos de políticas educacionais, até a década de 70 o indígena era alfabetizado para civilizar-se, dessa forma a escola o violentava na tentativa de integrá-los baseado no conhecimento científico universal. Tal modelo culminava na perda dos seus saberes ancestrais como nos mostra Jucimar dos Santos e Maria Nazaré Lima (2014, p. 149):

Segundos as autoras [Cavalcante e Maher], há muita documentação escrita atestando que o índio era visto como um bicho, um animal que precisava urgentemente, de acordo com o projeto de construção da Nação Brasileira, ser “civilizado”, “humanizado”, e à escola cabia levar a cabo tal incumbência, através de programas de submersão cultural e linguística.

Depois desse resultado desfavorável, a partir dos anos 90 a educação indígena é regulamentada pelas Leis de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), que garante o ensino bilíngue aos povos indígenas com pedagogia própria das aldeias e material didático diferenciado. Daniel Munduruku concebe o seguinte pensamento a este respeito:

A constituição, a educação teve uma evolução bastante grande, porque é, digamos, um tema secundário e teve uma evolução bastante significativa. A constituição garante que os indígenas tenham uma educação diferenciada, uma educação que contemple os seus próprios saberes, seus próprios conhecimentos. E isso efetivamente foi sendo acrescido nas discussões sobre a criação de escolas dentro das aldeias, criando não apenas o ensino fundamental, mas também o ensino

médio nas aldeias, criando cursos de interculturalidade, para que indígenas se tornassem professores - hoje é quase uma exigência absoluta que professores sejam indígenas dentro de um território indígena -, criando planos políticos pedagógicos dentro das próprias escolas (CERNICCHIARO 2017, p. 22).

Esses avanços, no âmbito da Educação brasileira, têm contribuído na promoção da conquista de autoafirmação dos povos indígenas e condição de serem protagonistas da própria história segundo as possibilidades artísticas como um todo e a literatura.

Salvo as conquistas descritas, faz-se necessário a luta pela desconstrução do índio brasileiro compreendido no sentido genérico fundamentado numa perspectiva romântica do termo — visto como ingênuo, desprotegido — e no sentido exótico, que o concebe como selvagens, preguiçosos. Essa postura tece a ligação dessas duas visões antagônicas sobre o índio, fabricada pelo século XVI, e que permanece ainda atual.

Ampliando a análise, torna-se imprescindível observar a reflexão de Felix Guattari e Suely Rolnik sobre a ideia de subjetividade e singularização, em *Micropolítica: Cartografia do desejo* (1986). O conceito de subjetivação em questão trata de representações subjetivas construídas na sociedade capitalista, como um objeto industrial, do que é ser boa mãe, filha, homem, mulher, índio, não índio, etc.

A saída apontada pelos autores para essa produção de subjetivação dominante seria a singularização, no qual é sugerida a criação das alternativas de enfrentamento. Em outras palavras, o que está sendo dito é a necessidade de irmos contra esse sistema de modalização, mas que só se é possível pela via criativa. Aproximando essa opção ao escritor indígena, eles devem ser indivíduos visionários e criativos no processo de garantir que suas histórias e lição da tribo não morram.

Em referência a Giorgio Agamben, no texto *Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência* (2005), infere-se que ao aderir à luta pela quebra de estereótipos e defesa de sua subjetividade induz o escritor indígena rememorar sua infância, as fraturas e marcas que a metafísica ocidental e o sistema eurocêntrico colonial cravou em seu povo. Mesmo que só lhes restem inquietações, elas podem ser curadas recorrendo à escrita criativa. Dessa forma, é preciso ir rumo à infância e o alcance da potência de inventar. Após, avançar com os jogos e fantasias.

Jacques Derrida (2001), por sua vez, que auto se intitula antifilósofo, recomenda desconstruir as oposições que nos foram dadas como verdade pela metafísica ocidental. Voltar o olhar para o subalterno, indivíduo relegado ao nada é o mesmo que tornar-se desconstrutor, uma vez que para ele nem uma estrutura nem outra é a verdade absoluta.

Qual é o mais adequado chamar esse escritor de índio ou o nome da tribo a qual pertence? Inserir-lo na literatura indígena ou nativa? Assim a noção de desconstrução abre espaço para discutir sobre as minorias, aquele que não está dentro da literatura canônica, mas fora e as suas diferenças.

Em *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política* (2008), Walter Mignolo ainda pontua que é necessário abraçar a orientação descolonial como forma de agenciamento do pensamento e maneira de agir. Isso demanda ser desobediente epstemicamente, e esse pensamento redimirá o futuro para que as minorias privadas do seu saber e modos de vida possam se revelar. Então, o escritor indígena deve desobedecer às forças que enquadra seu povo no passado, se posicionar e lançar mão do seu poder social.

Nota-se que a Lei 11645/2008, no tocante a obrigatoriedade do ensino fundamental e médio articularem a temática indígena e afro-brasileira no currículo escolar, tem sido forte aliada na expansão do mercado editorial de autoria indígena, conforme o fragmento de Debora Lerrer em *As histórias dos índios, por eles mesmos*:

Há uma boa safra de escritores indígenas dedicados à literatura infanto-juvenil e publicados por diversas editoras, inclusive grandes como Martins Fontes, Paulinas e FTD. O ano de 2011 deve terminar com pelo menos 19 títulos novos no mercado, entre os quais *A cura da terra*, de Eliane Potiguara, pela Global Editora, e *Mondagará*, de Rony Wasiry Guará, pela Saraiva.

[...] também é possível que nomes como Daniel Munduruku, Graça Graúna, Yaguarê Yamã e Olívio Jekupé estejam ganhando as prateleiras das livrarias do país graças a suas vendagens, turbinadas recentemente pelas compras governamentais, via PNBE (Programa Nacional Biblioteca da Escola)⁶.

Há, porém, algo relevante nessa expansão do mercado literário de autoria indígena, segundo Graça Graúna (2013) que é a visibilidade desse setor na edição dos próprios livros e colaboração com os irmãos de militância. A título de exemplo encontra-se a editora Palavra de Índio, de Daniel Munduruku, a Nova Tibo, de Kaka Werá Jecupé, e a coleção Vozes sob a organização de Munduruku, bem como o Instituto Uka, também de sua gestão com Cristino Wapishana.

Falar das condições de circulação dos livros que intelectuais indígenas estão produzindo coloca em discussão a tática da indústria cultural de competição e massificação dos bens culturais. Uma vez que, a pesar do apoio solidário entre eles, fundamentada na relação de cooperação entre si, entendida como atitudes solidárias (SINGER, 2002, p. 9), e combate por um ideal comum, estão imersos numa cadeia produtiva regrada pelo capitalismo.

Walter Benjamin descreve, em *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica* (2000), que a criação das obras de arte pela elite atravessava o processo mágico ou religioso de

⁶ LERRER, Debora. *As histórias dos índios, por eles mesmos*. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/cultura/as-historias-dos-indios-por-eles-mesmos>. Acesso em: 01/12/2017.

inspiração e imaginação. Mas a partir das novas técnicas de reprodução, a arte foi difundida para as demais classes sociais e eliminou o caráter de ritual.

Dessa forma, a padronização dos objetos artísticos isenta de sua unicidade, perdeu também a aura, o espírito da obra original, que para Benjamin é “a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja” (BENJAMIN, p. 170).

A consequência nefasta dos feitos dessa reprodução massiva é a aniquilação do caráter crítico e transformador da arte, e em seu lugar a exigência de um comportamento padronizado, que reprime os ímpetus revolucionários, enquanto, o sistema se perpetua e lucra. Assim, a arte relegada à mercadoria não é democrática e emancipatória.

Theodor Adorno e Max Horkheimer, em *Dialética do esclarecimento* (1947), haviam desenvolvido o conceito de indústria cultural como referência a mercantilização da cultura, com poder de fabricar ídolos, identificar, atingir e vender coisas para todos os gostos e classes sociais.

O próprio consumidor mantém essa indústria poderosa em pleno funcionamento em virtude da vontade das pessoas de possuírem o livro que todos estão lendo momento; assistir ao filme campeão de bilheteria e indicado ao Oscar; conhecer as músicas, vídeos e séries mais comentadas. O problema é que a produção dessas cópias é baseada no gosto de um público que não se habituou a refletir sobre o que recebe.

Na esfera editorial é comum utilizar-se das estratégias de marketing para escrever textos encomendados, a fim de agradar os leitores com perfil, previamente, detectados em pesquisas e campanhas publicitárias de persuasão. Se presa a quantidade de vendas e não a qualidade do produto.

Não é possível detectar na análise realizada se a literatura indígena envereda para esse lado obscuro da indústria cultural, mas é possível perceber que o ideário dos escritores indígenas, mesmo sem escapar da lógica capitalista, vai muito além do mero consumo massivo do texto literário. Eles lutam para que o brasileiro conheça de fato quem são os índios do Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos agentes do discurso selecionados para a discussão em torno da literatura de autoria indígena brasileira contemporânea — discurso canônico, contexto de produção, e condições de circulação — leva-nos a constatar que a voz crítica dos escritores indígenas ecoa na preservação e circulação dos pensamentos acumulados na memória ancestral.

As histórias são contadas desde a infância pelos mais velhos da tribo e esses escritores contemporâneos redigem seus textos na promoção do acesso à política de recuperação da cultura tradicional e oral, e sobrevivência desse conhecimento às futuras gerações. Essa literatura cada vez mais evidencia a representatividade de índios politizados, autoafirmados e seres culturais no circuito da produção literária brasileira.

O discurso indígena não se pauta, apenas, na aspiração de participar do sistema literário brasileiro ou até competir com os cânones, mas revisita-os na luta pela autoestima. Por meio das palavras, fazem seu modo de vida conhecido tomando a literatura infanto-juvenil como veículo, que passa a ser instrumento de divulgação da temática indígena pouco compreendida.

Além disso, dissolvem estereótipos no imaginário coletivo que perduram desde a invasão do Brasil no século XVI. Visto que, no âmbito científico, os estudos de autoria não indígena sobre o índio e o território brasileiro apresentam intelectuais europeus como defensores da visão tradicional de seu modo de vida que parte do olhar etnocêntrico da cultura dominante. Essa literatura revela também um exemplo viável de preservação socioambiental, que vai de encontro ao projeto, fundamentado na filosofia das luzes de suposta felicidade originada com o progresso, mas que se revela falido ao propiciar um mundo desencantado.

Sem tombar numa feiticização dos escritores indígenas, e no intuito de verificar se a Lei 11645/2008 está sendo efetivada na prática, importa pensar se essa literatura que está sendo produzida por eles de fato tem alcançado livre acesso entre o público infanto-juvenil e acolhida pelos adultos. Será que escolas e universidades brasileiras estão abrindo espaços para que esses livros possam ser lidos e estudados?

Considerando a análise relatada, nos anima saber que os indígenas mobilizados têm buscado novas formas de ação diante do apagamento de sua cultura nos convidando a conhecer melhor nossos povos indígenas, e a maneira de viver bem a partir da reflexão sobre a vida anunciada nos textos. Faz oportuno também, numa sociedade globalizada que nos põe em redoma e mantém amedrontados com o nosso semelhante, resgatar a saudade dos ventos nos coqueirais e o cheio das águas do rio...

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

- AGAMBEN, Giorgio. "Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência". In: *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2005.
- BENJAMIN, Walter. "A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica". In: ADORNO et al. *Teoria da Cultura de massa*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- BOSI, Alfredo. "Um mito sacrificial: indianismo de Alencar". In: *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CERNICCHIARO, Ana Carolina. "Daniel Munduruku, literatura para desentortar o Brasil". *Crítica Cultural – Critic*, Palhoça, SC, v. 12, n. 1, p. 15-24, jan./jun. 2017.
- COUTINHO, Afrânio. Et al. *A Literatura no Brasil: Era Romântica*. São Paulo: Global, 2004.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. "O que é literatura menor?" In: *Kafka: por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. Trad. Série Logoteca.
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. São Paulo: Autêntica, 2001.
- DIDEROT, Denis. *Le Supplément au Voyage de Bougainville*. France: Folio Classique, 2002.
- FIGUEIREDO, Eurídice. "Representações do indígena na literatura brasileira". In: *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2013.
- GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografia do desejo*. São Paulo: Vozes, 1986.
- LAPLATINE, François. *Aprender Antropologia*. Trad. Marie-Agnès Chauvel, e prefácio de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LERRER, Debora. *As histórias dos índios, por eles mesmos*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/cultura/as-historias-dos-indios-por-eles-mesmos>. Acesso em: 01/12/2017.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris: Alphonse Lemerre, Éditeur, 1580.
- LESTRINGANT, Frank. *Entrevista com Frank Lestringant*. Trad. Aldilene Marinho Cesar. Rio de Janeiro: Topoi, v. 11, n.20, jan.-jun. 2010.
- LESTRINGANT, Frank. *Le Brésil d'André Thevet, Les Singularités de la France Antarctique (1557)*. Paris: Chandeigne, 2011.
- MELLO, Maria Elisabeth Chaves de Mello. *A Literatura Brasileira e o olhar francês*. UFF.
- MIGNOLO, Walter D. "Bilinguajando o amor: pensando entre línguas". In: *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter D. "Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política". Trad. Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n.34, 2008.
- MOREIRA, OSMAR. *Folhas venenosas do discurso*. Coleção Letras contemporâneas. Publisher, Quarteto Editora, 2002.

- MUNDURUKU, Daniel. *Literatura indígena: um movimento que se expande*. In Imbrapi, 2004. Disponível em <http://www.inbrapi.org.br/abre_artigo.php?artigo=7> Acesso 04/12/2017.
- PALAZZO, Carmen Lícia. *Entre mitos, utopias e razão: os olhares franceses sobre o Brasil (séculos XVI a XVIII)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.
- PORTUGAL, Ana Raquel M. da C. M. *Dialogando com cronistas quinhentistas: a representação do Ayllu Andino*. R. Mestr. Hist., Vassouras, v. 4, n. 1, 2001/2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Maria Ermantina Galvão. Cronologia e introdução de Jacques Roger. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SANTOS, Jucimar Pereira dos. et all. *Educação escolar indígena: trajetórias históricas e momento atual no Brasil e na Bahia*. Pontos de Interrogação, v. 4, n. 2, jul./dez. 2014.
- SINGER, Paul. *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.
- SPIVAK, Gay Chacravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- THEVET, André. *Les Singvlaritez de la France Antarctqve, A Vetrement nommée Amerique: & de plufieurs Terres & Ifles decouertes de noftre temps*. Paris: Chez les heritiers de Maurice de la Porte, au Clos Bruneau, à l'enfeigne S. Claude, Avec privilege dv roy, 1558.
- TODOROV, Tzvetan. *O espírito das Luzes*. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcelona, 2008.
- WALTER, Rolant. *Mobilidade cultural: o (não-) lugar na encruzilhada transnacional e transcultural*. Interfaces Brasil/Canadá, Rio Grande, nº 8, 2008.

