

ORALIDADE E ESCRITA: AFIRMAÇÃO E RESISTÊNCIA CULTURAL A PARTIR DE UMA OBRA LITERÁRIA INDÍGENA

ORALITY AND WRITING: AFFIRMATION AND CULTURAL RESISTANCE FROM AN INDIGENOUS LITERARY WORK

Braz Batista Vas 1

Daiana Roze Pajeú Silva Castro 2

Resumo: As narrativas de povos nativos da América nasceram com o objetivo de ensinar novas gerações a respeitar e preservar a história dos povos através dos tempos, superando a desinformação, os equívocos e os pré-conceitos que motivam as injustiças pelo “progresso” da sociedade capitalista. Esse artigo discute a ideia etnocêntrica do índio persistente no imaginário ocidental, que foram silenciados discursivamente e tiveram sua história invisibilizada socialmente, e para tanto, serão feitas considerações sobre a escrita indígena brasileira, produzida no contexto do século XX – XXI, como instrumento de afirmação e resistência cultural, analisando a relação entre a oralidade e a escrita a partir da leitura de “O Karaíba: uma história do pré-Brasil”, de Daniel Munduruku. Como instrumento metodológico, utilizamos pesquisa bibliográfica e análise interpretativa de obra literária. Desta maneira, problematizaremos o indígena na sociedade brasileira contemporânea, abordando a literatura indígena no Brasil e as relações entre a oralidade e a escrita.

Palavras-chave: Daniel Munduruku. Identidade. O Karaíba.

Abstract: The narratives of native peoples of America were born with the aim of teaching new generations to respect and preserve the history of peoples through the ages, overcoming misinformation, misconceptions and preconceptions that motivate injustices for the “progress” of capitalist society. This article discusses the ethnocentric idea of the persistent Indian in the western imaginary, which has been silenced discursively and had its history socially invisible, and for that, considerations will be made on the Brazilian indigenous writing, produced in the context of the XX century - XXI, as an instrument of affirmation and cultural resistance, analyzing the relationship between orality and writing from Daniel Munduruku’s “The Karaíba: A History of Pre-Brazil”. As a methodological tool, we use bibliographical research and interpretative analysis of literary work. In this way, we will problematize the indigenous in contemporary Brazilian society, addressing indigenous literature in Brazil and the relations between orality and writing.

Keywords: Daniel Munduruku. Identity. O Karaíba.

Doutor em História - UNESP (Franca). Professor Associado do Curso de História da UFT - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus de Araguaína. 1
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5505825684588218>.
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0880-9712>.
E-mail: brazbv@gmail.com

Mestre em Estudos de Cultura e Território - UFT. Professora da Faculdade de Administração do UNITPAC – Centro Universitário Tocantinense Presidente Antônio Carlos. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4449744367587127>. 2
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0910-3412>. E-mail: dnpajeu@hotmail.com

Introdução

Acreditando estar nas Índias, Colombo chamou os povos da América de índios instaurando esse termo que conota uma relação de poder entre colonizador e colonizado e reduz diversos grupos étnicos a uma só nomenclatura (O’GORMAN, 1992). Em 2020, apesar da facilidade de acesso a informações sobre línguas, costumes e história de diversas etnias, além da produção literária e acadêmica, ainda é comum ser utilizada apenas a denominação genérica de ‘índio’.

Para atender aos interesses dos europeus, que precisavam de mão de obra para os trabalhos pesados, os jesuítas assumiram a tarefa de evangelizar e catequizar os nativos ao longo do processo de colonização da América. Assim, estruturaram diversos processos de controle e escravidão¹ dos indígenas, usando a justificativa de humanizar e civilizar os “selvagens”.

O continente americano existe, em grande medida, como consequência da expansão colonial europeia e os relatos dessa expansão são, majoritariamente, do ponto de vista europeu, da perspectiva da modernidade (MIGNOLO, 2005, p. 9). Os textos escritos pelos europeus sobre a chegada dos portugueses em terras brasileiras apresentam uma visão eurocêntrica dos indígenas, futuros brasileiros, como selvagens, atrasados, desorganizados, canibais e preguiçosos. Os nativos sequer eram vistos como humanos e apesar de proclamada a sua humanização² pelo Papa Paulo III, ainda no século XVI, independente da designação a ser usada para se referir ao “índio”, esta nunca deixou de ter conotação pejorativa. Desse modo:

A colonização do ser consiste nada menos que em gerar a ideia de que certos povos não formam parte da história, de que não são seres. Assim, enterrados abaixo da história europeia desde o descobrimento, estão as histórias, as experiências e os relatos conceituais silenciados dos que foram excluídos da categoria de seres humanos, de atores históricos e entes racionais. (MIGNOLO, 2005, p. 30)

Assim, a nossa história foi contada e recontada conforme a versão de livros que incorporaram de forma acrítica e etnocêntrica os indígenas, majoritariamente retratados de maneira estereotipada e inferior, ocultando sua exploração e as tentativas de aniquilação. Nesse contexto de permanências simbólicas (BOURDIEU, 2007), as obras literárias indígenas assumem importância política, pois revelam outros saberes que não se originam na modernidade e colonização europeia.

Mesmo com a colonização europeia tendo afetado física e culturalmente a população indígena através de guerras, da escravidão, da catequese e da miscigenação com outras etnias, a cultura desses povos é cotidianamente percebida no Brasil, por meio da língua, com termos de origem indígena, como nomes na designação de animais e plantas nativas, a exemplo do jaguar, da capivara e do ipê; na culinária, com a mandioca, a erva-mate, o açaí, a jabuticaba, os inúmeros pescados e os pratos típicos como o pirão; no folclore com os seres fantásticos, como o curupira, o saci-pererê, o boitatá e a lara; e no uso de objetos, como as redes de descanso dentre outros.

Para refletir sobre o objeto desse artigo, a oralidade e a escrita na literatura indígena no Brasil, apresenta-se como hipótese a ideia de que os indígenas tiveram sua história invisibilizada socialmente, além de terem sido silenciados discursivamente. Este artigo discute os usos da escrita, por meio da literatura indígena, como instrumento de resistência cultural, bem como para o estabelecimento de relações de identificação com a história e cultura indígena e a desconstrução de estereótipos. Para a concretização desta reflexão utilizamos como metodologia a pesquisa bibliográfica e revisão de literatura com estudiosos da temática em questão associada à análise interpretativa da obra literária “O Karaíba: uma história do pré-Brasil”, oriunda

1 A incorporação de estruturas e processos de controle político-sociais já existentes em determinadas regiões e povos, acrescidos das adaptações necessárias, em especial as demandas do processo de colonização espanhol, levou a uma diversificação das práticas e instrumentos de controle que não se restringiram somente a escravidão (ROMANO, 1995).

2 Por meio da bula pontifícia *Sublimis Deus*, em 1537, o Papa Paulo III se manifestou favorável a liberdade dos povos indígenas do novo mundo.

da produção do escritor indígena Daniel Munduruku.

O indígena na sociedade brasileira contemporânea

O Brasil possui uma imensa diversidade étnica e linguística e muito disso é por conta da pluralidade indígena. De acordo com o Censo 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), o Brasil tem 896,9 mil indígenas em todo o território nacional, somando a população residente tanto em terras indígenas (63,8%) quanto em cidades (36,2%). Segundo o IBGE, existem 305 etnias indígenas (comunidades definidas por afinidades linguísticas, culturais e sociais) e 274 línguas, sendo que entre as crianças de cinco anos ou mais 76,9% falam português, além da sua língua de origem.

Podemos dizer que 'índio' é aquele que por alguma razão se auto afirma índio e é reconhecido pela sua comunidade com tal. O contato entre índios e não índios deu origem a um processo de aculturação, chamado por Roberto Cardoso de Oliveira (1972) de "fricção interétnica", a partir do qual o confronto de sociedades gera uma relação mútua de negação. No Brasil esse contato "interétnico" (entre etnias diferentes) têm favorecido os civilizados (cultura dominante) em detrimento dos povos indígenas (minorias).

No meio antropológico, outro ponto que está sendo observado atualmente é o processo chamado de etnogênese. Na opinião do Gersen Luciano Baniwa, esse processo refere-se à reafirmação identitária de grupos étnicos que diante de circunstâncias históricas foram impedidos de assumir sua identidade e que "por razões também históricas consegue reassumi-la e reafirmá-la, recuperando aspectos relevantes de sua cultura" (BANIWA, 2006, p. 4).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, fundamentada no princípio da dignidade da pessoa humana, um capítulo inteiro foi destinado aos povos indígenas, visando reconhecer os direitos fundamentais indígenas e sua integração social.

A Constituição Federal, que disciplina no art. 231 e seus parágrafos a situação dos indígenas, reconhecendo sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e os recursos que delas derivem, recepcionou este art. 1º da Lei n.º 6.001/73 (o chamado Estatuto do Índio), por dele não discrepar substancialmente. (JUNQUEIRA, 2008, p. 439).

Pela primeira vez na História do Brasil, o Estado brasileiro, através da aprovação da Constituição Federal, reconheceu os direitos históricos dos povos indígenas em relação aos seus costumes, tradições e a demarcação e garantia de suas terras, porém, isso não eliminou os conflitos, as violências e mortes provocadas pelos invasores das áreas indígenas.

Historicamente, a escolarização indígena funcionou como um instrumento de expropriação cultural. Na Escola, geralmente, o índio é lembrado na data comemorativa no "Dia do Índio", quando, comumente, as crianças são enfeitadas com os adereços dos indígenas e estimuladas a reproduzirem seus gritos de guerra.

O "descobrimento" passou a ser discutido como resultado do processo de expansionismo europeu no século XVI (FRAGOSO; GOUVEIA; BICALHO, 2001), sendo considerado como um violento processo de invasão das "terras descobertas" através da colonização, em que predominava, por parte da cultura portuguesa, a ideia de acúmulo de bens, diferentemente das comunidades indígenas, que não se preocupavam em acumular riqueza e por isso eram vistas como preguiçosas.

Assim, tanto quanto no período de colonização, ainda em 2020 o indígena é visto como um intruso em sua própria casa e apesar dos direitos conquistados, muitas vezes dependem de organizações não governamentais ou do próprio Estado para ajudá-los a manter o cumprimento de normas previstas em seu favor.

Tendo em vista que boa parte das terras mais férteis são ocupadas por fazendeiros e diante da seca causada por longas estiagens ou outros fatores socioeconômicos, as precárias

condições de vida provocam a migração dos indígenas para os grandes centros em busca de melhores oportunidades de vida, passando a habitarem as periferias, sujeitos a violências urbanas e a desarticulação de seu modo de vida tradicional.

Graça Graúna critica o posicionamento da Fundação Nacional do Índio - FUNAI por não reconhecer a existência dos indígenas urbanos que sobrevivem nos grandes centros: “Viver na cidade grande não nos faz menos indígenas (...) Para a FUNAI, os indígenas urbanos sequer estão inseridos no quadro de indígenas aptos a ser considerados indivíduos razoavelmente integrados à sociedade” (GRAÚNA, 2012, p. 268).

As mudanças ocorridas em várias sociedades indígenas, como o fato de morar em grandes centros, falarem português, utilizarem modernas tecnologias, (celular, computador, aparelho de televisão, etc), vestirem roupas e sapatos, tem gerado questionamentos no que diz respeito à identidade étnica, se os índios estão perdendo sua cultura e deixando de ser indígenas.

Outra questão preocupante, é o racismo ambiental³ no Brasil, que tem acarretado uma das maiores tragédias a população considerada como a mais vulnerável e relacionada ao problema do suicídio de indígenas. Temos, assim, um contexto político-social contemporâneo no qual o indígena vê-se obrigado, mesmo tendo garantias legais que lhe são favoráveis, a redobrar seus esforços para garantir a manutenção de seus costumes e tradições ou, fato historicamente mais grave, a garantia do respeito a sua integridade física individual e coletiva.

Literatura indígena

A imagem do índio formada pelos romances Indianistas no Brasil do século XIX veio de uma literatura escrita por autores não-índios, que retrataram a partir de um olhar “de fora” um índio como ‘herói’ nacional e provocaram um conflito entre o real e o imaginário, fazendo surgir um abismo entre a identidade real do índio e aquela construída pelo “outro”. A idealização do ‘índio’ a partir da literatura (SANTOS, 2009) se inscreve, especialmente no período pós-independência, no conjunto de esforços para edificação de uma nova nação, neste caso o Brasil e suas demandas por novos elementos identitários, sobremaneira os distintos do colonizador português. Tratou-se de processo longo e conectado a outras iniciativas políticas, econômicas e culturais que visaram edificar a ideia de Brasil, inicialmente monárquico, depois republicano.

Na década de 1980 começaram a surgir às primeiras produções literárias de autoria de representantes de etnias nativas no Brasil. Os ‘indígenas’ se apropriavam, assim, da narrativa escrita ocidental como mecanismo de ressignificação, preservação e trocas de elementos culturais ligados à construção identitária, buscando estabelecer a identidade indígena através da reconstrução da imagem do índio, processo no qual os autores de etnias nativas fazem uso da escrita, da língua do colonizador como ferramenta para afirmação de sua identidade, expondo ao mundo sua versão da História e sua cultura original.

De fato, o movimento político indígena brasileiro da década de 1980, encabeçado em parte por jovens indígenas que tinham sido enviados por suas tribos para estudarem em universidades, possibilitou o surgimento, a partir da década seguinte, de vários escritores indígenas, entre eles Kaka Werá Jecupé, Daniel Munduruku, Graça Graúna e Eliane Potiguara. (FERREIRA, 2010, p. 201).

Um desses novos autores, Daniel Munduruku, nasceu em Belém do Pará, em 1964, e viveu na aldeia munduruku até ir para a cidade estudar. Daniel se formou em Filosofia (1989),

³ Esse termo foi usado pela primeira vez por Benjamin Chavis, defendendo que o racismo ambiental é a discriminação racial nas políticas ambientais. É discriminação racial no cumprimento dos regulamentos e leis. É discriminação racial ao escolher deliberadamente comunidades de cor para depositar rejeitos tóxicos e instalar indústrias poluidoras. É discriminação racial ao sancionar oficialmente a presença de venenos e poluentes que ameaçam as vidas nas comunidades de cor. E discriminação racial é excluir as pessoas de cor, historicamente, dos principais grupos ambientalistas, dos comitês de decisão, das comissões e das instâncias regulamentadoras (CHAVIS, 1993, *apud* NASCIMENTO, 2014, p. 43).

além de obter licenciatura em História e Psicologia. Fez mestrado em Antropologia (interrompido em 1996), é doutor em Educação (2010) e **pós-doutor em Literatura** (2012). É um escritor amplamente premiado e seus livros têm recebido atenção da mídia e do meio literário por seu caráter didático e informativo. Além de exercer seu papel de “embaixador” munduruku entre os brancos, Daniel participa de eventos literários, workshops, palestras, dá entrevistas e mantém um blog⁴, onde publica textos de opinião própria e/ou de interesse indígena. Segundo ele:

[O brasileiro] precisa olhar para si mesmo e perceber-se índio, perceber-se negro na sua constituição, na sua identidade. A partir disso, haverá uma reconquista de uma ancestralidade indígena que é latente e que precisa ser reforçada para que vá apagando a imagem negativa, os estereótipos. (MUNDURUKU, 2004, s/p.).

Como escritor, Daniel Munduruku se destaca na área da literatura infantil, e ele explica seu interesse em escrever para crianças como uma oportunidade de participar da formação de pessoas com uma melhor compreensão de seu passado e, com isso, maior respeito às culturas indígenas. Aprendendo sobre as diferenças desde muito jovens, acredita-se que uma convivência mais pacífica e respeitosa pode ser alcançada, já que as histórias que ouvimos ou lemos quando criança têm influência na formação do adulto que seremos. (ALMEIDA, 2008, p. 36).

Daniel Munduruku escreve para o “não-índio”. Foca em um leitor de origem diferente da do autor para apresentar a cultura e tradições nativas, partindo do princípio que o conhecimento fomentará o respeito mútuo:

As pessoas evitam o preconceito com o conhecimento. Todos excluem menos quando convivem com a diferença. Em tudo que faço resalto o fato de os povos indígenas serem muito diferentes da maioria da população brasileira, mas que essa diferença precisa ser aprendida para ser respeitada. (MUNDURUKU, 2004, s/p.).

Na sua obra “O Karaíba: uma história do pré-Brasil”, Daniel apresenta o entrecruzamento entre ficção e história, narrando os acontecimentos que antecederam à chegada dos portugueses em terras futuramente brasileiras, como registrado no subtítulo da obra. Esse romance procura reconstituir um pouco das culturas pré-cabralina, indicando que antes da chegada do colonizador já haviam seres em interação com o ambiente e que essa parte da história sobre a qual quase nada sabemos pode ser associada a pelo menos dois fatores: a falta de registros escritos, e a invisibilização de seres considerados inferiores, e até não humanos. Essas hipóteses são sugeridas no posfácio escrito por Munduruku: “[...] o que narro aqui são acontecimentos que antecederam à chegada dos portugueses em terras brasileiras. Não existem, portanto, registros escritos do que havia antes a não ser as inscrições das cavernas.” (2010, p. 95). As inscrições deixadas por ancestrais também são abordadas na fala de um conselheiro chefe da aldeia após a reunião do conselho de sábios:

Quando alguém não se sentia feliz, pegava sua família e ia para outros lugares criando estradas e deixando pegadas para os que vinham atrás. Estes sinais foram sendo deixados ao longo dos lugares por onde passavam e suas escritas ficavam desenhadas nas paredes das cavernas e nas pedras. Eram sinais. (MUNDURUKU, 2010, p. 7).

A história envolve três comunidades, sendo uma delas inimiga, dos povos Tupiniquim e Tupinambá que buscam compreender a profecia anunciada pelo velho Karaíba e superar suas

4 Cf.: <http://danielmunduruku.blogspot.com/>

diferenças para unirem-se contra o inimigo comum. A narrativa se concentra na profecia do Karaíba, sobre o nascimento de um filho que irá unir os povos contra os irmãos fantasmas, além do anúncio de uma calamidade com chuvas para uns e secas para outros.

Conforme o sábio itinerante informa, os “devoradores de almas” iriam destruir “tudo o que nossos avós construíram para nós”. Uma vez que isso corresponderia a “desestruturar a vida que seus pais haviam tão bravamente iniciado há tantas e tantas luas atrás”, a notícia evidentemente cria o presságio de que “algo muito ruim vai acontecer”. (MUNDURUKU, 2010, p. 79; 92; 10). Portanto, aquele mundo conhecido por todos seria destruído pela passagem de um grande monstro vindo de outros cantos. As palavras do Karaíba abalaram a comunidade, espalhando medo e revolta.

Perna Solta, um dos personagens principais dessa narrativa, explica que, na tradição do seu povo, os Karaíbas são Maíra, espécie de amigos íntimos do criador, que falam palavras sagradas vindas Dele. São os sábios que trazem os sinais e que dominam a leitura do tempo. Sua chegada sempre era um espetáculo, pois se postava na entrada da aldeia e algumas pessoas iam varrendo o local por onde ele passava. Era tratado como grande sábio e profeta, merecendo o respeito de todos (MUNDURUKU, 2010, p. 77).

Sobre essa potencialidade mágica atribuída as palavras, Ong (1998, p. 43) afirma que os povos orais comumente - e talvez universalmente - considerem que as palavras são dotadas de grande poder. Nesse sentido, é recorrente encontrar trechos na narrativa que demonstram a sabedoria dos anciões da aldeia, como na conversa de Anhangá com seu avô:

Meu neto é o chefe guerreiro e sabe o que pode ser melhor para seu povo. Mas digo as palavras dos ancestrais para que você não seja vitimado por seu orgulho. Meu neto tem que pensar como um sábio e não apenas como um guerreiro disposto a andar sempre para a frente. Às vezes, é melhor recuar para poder conhecer o inimigo. (MUNDURUKU, 2010, p. 25).

Conforme Ong (1998, p. 52), o conhecimento exige um grande esforço e é valioso. Para ele, a escrita, pelo fato de armazenar o conhecimento fora da mente, deprecia as figuras do sábio ancião, repetidor do passado, que se especializam em conservá-lo, que conhecem e podem contar as histórias dos tempos remotos.

Detentores que são de um conhecimento ancestral aprendido pelos sons das palavras dos avós e avós antigos estes povos [indígenas] sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas (MUNDURUKU, 2008, s./p.).

As textualidades indígenas surgem por intermédio de representantes de etnias que utilizam a literatura como instrumento de divulgação dos seus costumes. Em várias aldeias brasileiras tem ocorrido uma interação entre os mais velhos e os mais novos, em que os mais velhos considerados mais sábios, se dispõem a narrar às histórias de seus povos, enquanto os mais novos, que estão envolvidos no processo educacional e literário, escrevem aquilo que ouvem para que seja editado, publicado em forma de livro e utilizado tanto pelo público indígena, quanto pelo público “branco”.

“A escrita sempre esteve presente no contato entre índios e brancos. Trata-se agora de um processo de recuperação, ou melhor, apropriação de seus meios.” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 211). A língua do branco, utilizada anteriormente como instrumento de dominação e manipulação de saberes passa, agora, a ser uma ferramenta que possibilita ao indígena, através do domínio das tecnologias, a divulgação e valorização de sua cultura, seus costumes e, acima de tudo, de seus direitos.

Quando tiram suas histórias, cantos, mitos e poemas do âmbito da oralidade e eternizam-nos no âmbito literário, os escritores indígenas brasileiros reforçam a identidade com a literatura. De uma maneira geral, a escrita de seus mitos é muito significativa, como forma de

preservação e de divulgação de um legado cultural fundamental para sua vida em comunidade.

O que você presenciou é um dos mistérios que alimenta nosso povo. A maioria dos jovens pensa que as histórias que contamos são apenas imaginação da cabeça de nossos velhos. Não acreditam de fato que é possível conversar com os espíritos da natureza. O que você viu foi a rainha das águas, a Yara, nossa mãe protetora. (MUNDURUKU, 2010, p. 32-33).

Lévy (1993, p. 50) afirma que os membros das sociedades sem escrita não são “irracionais” porque creem em mitos. Os mitos são tecidos com os fatos e gestos dos ancestrais ou dos heróis. “A memória do oralista primário está totalmente encarnada em cantos, danças, nos gestos de inúmeras habilidades técnicas” (LÉVY, 1993, p. 51). Na narrativa da cerimônia de preparação para a guerra, o chefe Anhangá fala com os espíritos e a comunidade tupinambá executa o canto e os ritos de batalha:

O sábio pajé já estava de prontidão para officiar a cerimônia que daria as bênçãos dos antepassados aos jovens guerreiros. Mães choravam enquanto pintavam o corpo dos filhos com motivo de guerra. O choro trazia um lamento ritual que os preparava para a batalha. [...] Era um canto repetido vezes sem fim, enaltecendo a força e coragem de seus valentes guerreiros. Então, já prontos e preparados para iniciarem sua jornada, o velho pajé conclama as forças dos antepassados fazendo-os repetir inúmeras vezes palavras de vitória e alegria. (MUNDURUKU, 2010, p. 55-56).

Lévy (1993) explica a sensação de “eterno retorno”, que muitas vezes emana das sociedades sem escrita ou das que não fazem um uso intenso dela. Segundo ele, existe uma tendência natural a reduzir acontecimentos singulares a esquemas estereotipados. Após um certo tempo, a personalidade e os atos dos ancestrais se fundem aos tipos heróicos ou míticos tradicionais (LÉVY, 1993, p. 51).

Ong (1998, p. 17) explica que nas culturas orais primárias, aquelas que não são afetadas por qualquer tipo de escrita, os seres humanos aprendem muito, possuem e praticam uma grande sabedoria, porém não “estudam”. Eles aprendem caçando, ouvindo, repetindo o que ouvem, dominando profundamente provérbios, participando da prática coletiva e não pelo estudo no sentido estrito ocidental. Lévy (1993, p. 57) diz que os oralistas não são, portanto menos inteligentes, apenas praticam uma outra forma de pensar, perfeitamente ajustada à suas condições de vida e de aprendizagem (não escolar).

Além disso, a literatura indígena é ainda um importante meio de transmissão de conhecimento de outros tempos e de outras culturas, a partir das múltiplas formas de abordagens de leitura e na difusão de conceitos importantes sobre preservação, amor ao próximo, o respeito com os seres vivos e outros fatores que pode ajudar o leitor na compreensão de si mesmo e na realidade que o cerca, como demonstra Munduruku nesse trecho da fala de Anhangá:

Somos fieis aos nossos criadores. E ser fiel é obedecer. É fazer cada coisa a seu tempo. É deixar que as árvores floresçam no tempo certo; que os peixes desovem na época devida; que as raízes sejam arrancadas quando estiverem prontas. Ser fiel é pintar o corpo com a tinta do urucum e do jenipapo e gravar no corpo a beleza do céu, da terra, do rio e do vento. (MUNDURUKU, 2010, p. 86).

Segundo Graúna (2012, p. 272), a relação entre literatura e meio ambiente requer um olhar interdisciplinar (POMBO, 2006) com os narradores, os pajés, os poetas, os historiadores, os estudiosos da terra, os sábios filhos da terra e as sábias filhas da terra (adultos e crianças, homens e mulheres), pois as sugestões, os ensinamentos e os procedimentos das sociedades tradicionais são relevantes para garantirmos a sustentabilidade e a preservação da ‘Mãe Na-

tureza' para as gerações futuras, o que significa, também, uma forma de garantir as seculares tradições indígenas.

As culturas orais tendem a usar conceitos dentro de quadros de referência situacionais e operacionais, que possuem um mínimo de abstração, que permanecem próximos ao mundo cotidiano da vida humana (ONG, 1998, p. 61). Portanto, uma tradição oral não só compreende um conjunto de ensinamentos herdados, narrativas e práticas ou um mero instrumento, ela é parte constituinte desse ser que a possui e também a integra. Até que se iniciasse a impressão dessas histórias em papel ou outros meios de divulgação eletrônica ou digital, a única forma de distribuição era oral (PETRONE, 1990, p. 17). Atualmente, as culturas orais valorizam suas tradições orais e se preocupam com a perda dessas tradições:

É preciso aceitar que o domínio da tecnologia de escrita por parte do indígena não traduz perda de identidade ou falta de vínculo com a tradição. "A escrita é uma técnica. É preciso dominar esta técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência". (MUNDURUKU, 2008, s./p.).

Não estamos tratando de sociedades que eram carentes de escrita, mas sim independentes dela (BESSA FREIRE, 2008). Conforme Ong (1998, p. 194) os povos "civilizados" há muito tempo estabeleceram contrastes entre si e os povos "primitivos" ou "selvagens", não apenas em conversas informais ou de salão, mas também em estudos históricos e antropológicos sofisticados. Logo:

Os termos "primitivo" e "selvagem", para não falar de "inferior", são pesados. Ninguém deseja ser chamado de primitivo ou selvagem, e é confortador aplicar esses termos de forma contrastante a outros povos, para mostrar que não o somos. Os termos são de certo modo semelhantes ao termo "analfabeto": eles identificam um estado de coisas anterior de forma negativa, apontando uma ausência ou uma deficiência. (ONG, 1998, p. 194).

A oralidade não é um ideal, e nunca foi. Abordá-la positivamente não é defendê-la como um estado permanente para qualquer cultura (ONG, 1998, p. 195). A expressão oral pode existir - e na maioria das vezes existiu - sem qualquer escrita; mas nunca a escrita sem a oralidade. No entanto, apesar das raízes orais de toda verbalização, o estudo científico e literário da linguagem e da literatura, durante séculos e até épocas muito recentes, rejeitou a oralidade (ONG, 1998, p. 16).

Embora o *homo sapiens*, que existe há cerca de 30.000 - 50.000 anos, tenha o mais antigo registro escrito com data de apenas 6.000 anos atrás (ONG, 1998, p. 10), portanto, predominou primeiramente o uso do discurso oral na sociedade humana, tornando-se letrada apenas em certos grupos e muito tempo depois.

Pierre Lévy (1993, p. 47) dividiu a oralidade em dois tempos: a oralidade primária e a secundária. A primeira seria característica de uma sociedade que só dispõe da palavra e dos gestos como forma de comunicação. A outra, de uma sociedade que usa a linguagem oral como complemento da escrita. A escrita pode ser denominada como um "sistema modelar secundário", dependente de um sistema primário anterior, a linguagem falada. A escrita nunca pode prescindir da oralidade. Ong (1998, p. 13) observa que Ferdinand de Saussure, considerado o pai da linguística moderna, chama a atenção para a primazia do discurso oral, que sustenta toda comunicação verbal, e coloca a escrita como uma espécie de complemento do discurso oral. Na oralidade primária, a palavra tem como função básica a gestão da memória social, e não apenas a livre expressão das pessoas ou a comunicação prática cotidiana.

Numa sociedade oral primária, quase todo o edifício cultural está fundado sobre as lembranças dos indivíduos. Muitos milênios de escrita acabaram por desvalorizar o saber transmitido oralmente, pelo menos aos olhos dos letrados. Nas sociedades sem escrita, a produção de

espaço-tempo está quase totalmente baseada na memória humana associada ao manejo da linguagem (LÉVY, 1993, p. 77).

Existe um paradoxo em que a escrita é associada intimamente com a morte da palavra (Coríntios 3:6 - "A letra mata, mas o espírito dá vida"), afinal não importa que o autor esteja vivo ou morto para que um texto comunique sua mensagem. Por sua rígida fixidez visual, o texto garante sua durabilidade e seu potencial para ser ressuscitado em contextos vivos ilimitados, por um número potencialmente infinito de leitores vivos. Essa associação é insinuada na acusação de Platão, de que a escrita é inumana, coisificada, e de que ela destrói a memória (ONG, 1998, p. 96).

Assim, é preciso reformular a ideia de que a oralidade é uma etapa cultural a ser superada e assumir a legitimidade desse outro mecanismo de registro, transmissão e atualização de saberes históricos e culturais, que às vezes é diferente daqueles da "gente das cidades, que precisa guardar nos livros seu medo do esquecimento" (MUNDURUKU, 2008, s./p.).

Aqueles que usam a escrita se tornarão desmemoriados e se apoiarão apenas em um recurso externo para aquilo de que carecem internamente. Nessa perspectiva a escrita enfraquece a mente (ONG, 1998, p. 94). Mas, considerando que o texto pode durar para apreciação de inúmeros leitores, a escrita pode, também, resgatar a memória. Escrever permite aos homens arquivar, expandir e explorar a linguagem, controlando os signos por um distanciamento de espaço e tempo.

Para Almeida e Queiroz (2004, p. 211) a escrita sempre esteve presente no contato entre índios e brancos. Trata-se, agora, de um processo de recuperação, ou melhor, apropriação de seus meios. Fazer literatura indígena é uma forma de compartilhar com os parentes e com os não indígenas histórias de resistência.

"Embora seja também espaço para denunciar a galopante violência contra os povos de diferentes etnias, a literatura indígena é de paz. Porque a palavra indígena sempre existiu, uma de suas especificidades tem tudo a ver com a resistência" (GRAÚNA, 2014, p. 55). O que acontece ainda em 2020 não é um simples processo editorial e literário, mas sim o assumir, por parte dos índios, de um novo posicionamento na História e na literatura, um posicionamento mais ativo, coletivo e até mesmo político. Através da escrita de seus mitos, os índios colocam-se como os verdadeiros autores de sua História, segundo Almeida e Queiroz (2004).

Considerações finais

Um índio calçado e vestido, falando português e morando em um centro urbano é comumente visto como menos índio na sociedade brasileira, e conseqüentemente sua identidade étnica é questionada. A reflexão sobre esse tema pretende (des)invisibilizá-lo no presente, contribuindo para que não perpetuemos estereótipos, preconceitos e discriminações. O cenário brasileiro contemporâneo tem passado por transformações decorrentes da valorização e conscientização da preservação das culturas indígenas. Entretanto, é fundamental que tenham seus direitos devidamente respeitados de fato, como assegura a Constituição Federal de 1988.

O lugar dos povos indígenas na História também está sendo revisto. Respeitar a diferença é um dever de todos diante da pluralidade cultural existente no Brasil e que constitui a nossa identidade. Isto significa atender aos direitos coletivos especiais de cada etnia e buscar o convívio pacífico, por meio de um intercâmbio cultural, com os diferentes povos indígenas que ainda restam em território brasileiro. Afinal, só é possível ter a nossa própria identidade à medida que enxergamos o outro, quando conseguimos perceber e lidar com as diferenças.

Mesmo os povos indígenas que vivem a maior parte do tempo em terras indígenas perceberam que, para se relacionar e resolver uma série de questões na cidade, eles precisam mobilizar a fala, a escrita, a leitura e, sobretudo a língua do "outro", o português.

As histórias e memórias, que antes eram transmitidas de geração em geração apenas através da oralidade, agora também estão sendo fixadas pela escrita e recebendo estatuto de

literatura, apesar de continuarem “vivas” na vida cotidiana das aldeias. O domínio da escrita pelos povos de tradição oral, até pouco tempo silenciados, possibilitou a socialização e o conhecimento das narrativas elaboradas por autores indígenas em que as memórias ancestrais são preservadas e reconstruídas na narração. Os povos oprimidos tem usado gradativamente a literatura como instrumento para dar voz às minorias.

Destaca-se como a língua do outro é apropriada pelo índio para a ressignificação da identidade indígena e construção da sua versão da história, e como a literatura indígena assume um papel essencial de resistência política, de afirmação e valorização das nações indígenas das Américas.

Referências

ALMEIDA, M.; QUEIROZ, S. **Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: A Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

ALMEIDA, S. A. C. **Histórias de Índio, de Daniel Munduruku, e Will's Garden, de Lee Maracle: Afirmando a Identidade Indígena pela Literatura**. Monografia em Letras. 53f. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2008. Disponível em: http://www.humanas.ufpr.br/portal/letrasgraduacao/files/2014/08/Sandy_Anne_Almeida.pdf. Acessado em: 13/09/2017.

BANIWA, G. S. L. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil**. [Coleção Educação para Todos]. Brasília/DF: MEC, 2006. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154565por.pdf>. Acesso em: 07/12/2017.

BESSA FREIRE, J. R. A canoa do tempo: tradição oral e memória indígena. In: **Taqui pra Ti**. [Acervo de produção acadêmica]. 2008. Disponível em: <http://docplayer.com.br/8372717-A-canoa-do-tempo-tradicao-oral-e-memoria-indigena-1.html>. Acesso em: 06 dez. 2017.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

FERREIRA, A. C. Pinto Bailey. Uma nova Iracema: a voz da mulher indígena na obra de Eliane Potiguara. **Revista Iberoamericana**, v. LXXVI, núm. 230, p. 201-215, 2010. Disponível em: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/.../6832>. Acessado em: 13 de setembro de 2017.

FRAGOSO, J.; GOUVEIA, M. F.; BICALHO, M. F. (Org.). **O antigo regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAÚNA, G. Literatura: diversidade étnica e outras questões indígenas. **Revista Todas as Músicas**, núm. 02, 2014.

_____. **Literatura Indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto**. Rev. Educação & Linguagem, v. 15, n. 25, 266-276, jan. - jun. 2012. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/EL/article/view/3357/3078> >Acesso em: 07/12/17.

JUNQUEIRA, G. O. D. **Legislação penal especial**. 2 ed. São Paulo: Premier Máxima, 2008.

LÉVY, P. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

MIGNOLO, W. **La idea de américa latina**. Tradução de Silvia Jawerbawn e Julieta Barba. Local: Gedisa Editorial, 2005.

MUNDURUKU, D. **O Karaíba**: uma história do pré-Brasil. São Paulo: Manole, 2010.

_____. **Brasil deve olhar pra si mesmo**. Instituto Ethos. Entrevista 2004. Disponível em: < <http://cidadania.terra.com.br/interna/0,,OI308511-EI3453,00.html>>. Acessado em: 25/11/2013.

NASCIMENTO, J. **Processos Educativos**: As Lutas das Mulheres Pescadoras do Mangue do Cumbe Contra o Racismo Ambiental. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Ceará: Fortaleza, 2014.

OLIVEIRA, R. C. **A sociologia do Brasil indígena**. Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1972.

ONG, W. **Oralidade e cultura escrita**: A tecnologização da palavra. Campinas, SP: Papyrus, 1998.

O'GORMAN, E. **A invenção da América**. São Paulo: Ed. da Universidade Estadual Paulista, 1992.

PETRONE, P. **Native Literature in Canada**: From the Oral Tradition to the Present. Toronto: Oxford University Press, 1990.

POMBO, O. Práticas Interdisciplinares. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, n. 15, p. 233, jan/jun 2006.

ROMANO, R. **Os mecanismos da conquista colonial**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SANTOS, L. A. O. **O percurso da indianidade na literatura brasileira**: matizes da figuração. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

Recebido em 22 de Abril de 2019.
Aceito em 20 de fevereiro de 2020.