

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS

GUILHERME BETTIOL GIRARDI

**EVITANDO A QUEDA DO CÉU:
UMA DEFESA DA LITERATURA INDÍGENA**

PORTO ALEGRE
2022

GUILHERME BETTIOL GIRARDI

**EVITANDO A QUEDA DO CÉU:
UMA DEFESA DA LITERATURA INDÍGENA**

Trabalho de conclusão de curso
apresentado como requisito parcial para
obtenção de título de Licenciado em
Letras.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Liberato
Tettamanzy

PORTO ALEGRE

2022

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pelo amor e suporte incondicionais;

Agradeço à Ana, minha orientadora, por ter possibilitado a realização deste trabalho, e por, através de gestos, palavras, revisões e sugestões, ter me ensinado tanto em tão pouco tempo;

Agradeço à Raquel, deusa na minha vida, por ser minha companhia em tantos anos, e por ter me apresentado o livro analisado neste trabalho.

“Não estamos disponíveis.”

Ailton Krenak

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar o lugar e as funções da literatura indígena publicada no Brasil, explorando o conceito de literatura para os povos indígenas e sua relação com suas cosmologias e com a oralidade. Recorre-se à análise da história, da filosofia e dos mitos que refletem a ideia de alteridade na perspectiva autóctone em contraste com a ocidental, bem como à maneira que escritores e artistas indígenas conceitualizaram a apropriação da língua que foi trazida e imposta pela colonização, possibilitando à sociedade brasileira uma mudança de perspectiva pelo contato com a voz indígena, até então silenciada. Por fim, analisa-se a obra *Todas as vezes que dissemos adeus* (2002), de Kaká Werá Jecupé, o primeiro livro de autoria indígena publicado no Brasil, e que aborda de maneira contundente algumas das questões trazidas por este trabalho.

Palavras-chave: literatura decolonial; alteridade; Kaká Werá Jecupé.

ABSTRACT

The present work aims to investigate the place and the functions of the indigenous literature published in Brazil by exploring the concept of literature for the indigenous people and its relation to their cosmologies and orality. We resort to the analysis of history, philosophy and myth which reflect the idea of alterity through the indigenous perspective in contrast to the Western perspective, as well as to the ways through which indigenous writers and artists have conceptualized the appropriation of the language that had been brought and imposed throughout the colonization, making it possible for the Brazilian society to conceive a shift in perspective through the contact with the indigenous voice, which was thus far silenced. Finally, we analyze *Whenever we said goodbye* (2002), by Kaká Werá Jecupé, the first book published by an indigenous writer, and which incisively addresses some of the matters brought in this work.

Keywords: decolonial literature; alterity; Kaká Werá Jecupé.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	EU, ELE	11
	2.1 HISTÓRIA	11
	2.2. LITERATURA	19
	2.3. REANTROPOFAGIA	26
	2.4 VANGUARDA E ARAWETÉS	31
3	TU	40
	3.1. FILOSOFIA, MITO E ESTADO	40
	3.2. ESTRANHAMENTO	52
4	NOSOTROS	56
	4.1. TODAS AS VEZES QUE DISSEMOS ADEUS	56
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	75
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	76

1 INTRODUÇÃO

Sendo este trabalho uma defesa da importância da literatura indígena, faz-se necessário uma explicação sobre o que é e o que significam a literatura e a escrita indígenas no Brasil. Para que isso ocorra, é preciso, antes de mais nada, esclarecer os motivos da existência de uma literatura indígena em língua portuguesa. Para tanto, é necessário recorrer a uma análise histórica do que vem se desenvolvendo desde a marcha civilizatória de países europeus em nosso país (muito embora, de acordo com as exposições de Tzvetan Todorov (1982)¹, pudéssemos generalizar o mote econômico da invasão para todo o continente sul-americano). De fato, há vasta bibliografia que possibilita a inferência do óbvio: que, a despeito das diferentes formas de dominação europeia a subjugar os séculos de existência das populações originárias no continente, marchas imperialistas se caracterizam sumariamente por sua busca por riquezas. Fato evidenciado desde os escritos de Cristóvão Colombo sobre a América, as descrições sobre “a inocência, a docilidade, a ausência de crenças da gente que encontrou” teve como motivação primária “convencer os reis católicos da facilidade de se dominarem terras tão prodigiosamente férteis e ricas de ouro e especiarias” (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 26).

O trabalho será dotado, portanto, da inextricabilidade desse fio condutor imperialista (e, conseqüentemente econômico) ao explorar em que medida a literatura e a escrita indígenas exercidas pelos descendentes destes povos que habitavam o continente sem perturbação até os últimos seis séculos passaram a traçar um desvio importante no percurso histórico que deixou, além das marcas de destruição, a imagem dos povos indígenas no imaginário da população não-indígena no Brasil – afinal de contas, a consequência do que podemos chamar de viseira imperialista foi engendrada precisamente em sua característica fundacional, tendo como função primária tapar, ou seja, ocultar a existência, e, como invariável consequência, a humanidade dos povos originários. Seguindo a linha de Viveiros de Castro (2017), acredita-se que “uma verdadeira consideração do que pode significar a “política” (e a “história”) para povos extramodernos não pode reproduzir a vulgata iluminista”, impedidora de “qualquer compreensão da forma político-metafísica

¹ TODOROV, Tzvetan. A descoberta da América. *In: A Conquista da América: a questão do outro*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1982. p. 3-16.

própria dos coletivos indígenas”, e guiadora de “todos os credos modernizadores e 'progressistas'” (2017, p. 2).

Como poder-se-ia supor, já que as cartas de viagens dos exploradores europeus são definidas, em âmbito escolar e universitário, como pertencentes a um segmento classificado, por essas instituições, como *literatura brasileira*, todas as descrições sobre os povos indígenas serviram, desde Colombo até os dias atuais, para contribuir com a persistência das noções desumanizadoras sobre os povos indígenas que os brasileiros não-indígenas acabaram por receber e consolidar. Como consequência, permanece uma infundável sedimentação de seu modo distorcido de ver os diferentes segmentos dos habitantes do território, muito embora o fato de os povos originários não terem contribuído com essa narrativa muitas vezes não seja abordado por essas mesmas instituições, dando-se prioridade a uma análise literária dos documentos. A ocorrência de situações como essa nos posiciona, na medida em que não buscamos uma nova perspectiva, como normalizadores do discurso imperialista, que se mantém na defesa da busca de riquezas, de territórios e de apagamentos. Com isso, faz-se necessário esclarecer que a história que não foi contada, e que é corroborada pela historiografia brasileira, não foi e não será articulada fora da enunciação dos povos indígenas.

De maneira a buscar uma argumentação que evidencie a imprescindibilidade da enunciação dos povos indígenas para uma potente e radical reformulação da sociedade, surgiu, portanto, o objetivo deste trabalho. Para isso, faz-se necessária uma mudança na narrativa, trazendo escritos em língua portuguesa produzidos por representantes de povos indígenas. Foi defendido que a potencialidade contida na voz dos povos indígenas gera um estranhamento que possibilita fissuras e uma nova esfera de compreensão aos brasileiros não-indígenas, uma vez que, como será demonstrado neste trabalho, tais escritos inauguram a dissolução do caráter inelutável da situação indígena no Brasil, paulatinamente cristalizada nos últimos séculos pelo infundável monólogo enunciativo ostensivamente jorrado por fontes europeias. Esta fonte, uma fonte primeira, originária, que precede o movimento civilizatório e que contém a perspectiva outra, que precedeu sua própria classificação, existia de forma integral até o momento em que um discurso dominante foi engendrado a partir da precária alteridade dos invasores europeus para com os povos originários. As consequências culturais que esse modo de operação imperialista lançou sobre a existência destes povos se deram, portanto, de

maneira a ocultar, até hoje, a existência, e, portanto, a fala dos povos indígenas. Buscou-se, a partir disso, evidenciar a importância da literatura indígena na medida em que fornece, após 500 anos de dizimação populacional e cultural, a perspectiva dos povos autóctones sobre sua cultura, sua subjugação, sua resistência e seus anseios. A oportunidade de um contato com as suas cosmologias, a visão de mundo nunca escutada, bem como o caráter múltiplo de sua produção surgem com caráter de urgência frente ao processo histórico, apropriados dos instrumentos de dominação institucionais, educacionais e legais, que foram, através dos séculos, monopolizados pela sociedade colonizadora. Cabe lembrar, no entanto, que escritos e criações indígenas foram feitos também durante os 500 anos. De acordo com Graça Graúna (2013),

Garcilaso de la Vega, el Inca Guamán Poma de Ayala e Titu Cusi Yupanqui são exemplos notáveis da historiografia andina. Exilado na Espanha, onde morreu em 1609, o Inca mestiço escreveu o outro lado da história indígena contrapondo o que fora narrado pelos cronistas que receberam a incumbência da coroa espanhola para mostrar os Incas como selvagens, pagãos, sodomitas e indignos de respeito, a monarquia proibiu a leitura da história escrita por De la Vega e, conseqüentemente, o uso do quíchua e das vestimentas da época incaica. Em 1781, os quíchuas são levados à pobreza e ao analfabetismo forçado com a morte do líder Tupac Amaru (ROJAS, 1998).²

Como foi evidenciado em obra de Kaká Werá Jecupé, trazida a este trabalho, os povos indígenas buscam, em seus escritos, junto a objetivos como os supracitados, compartilhar traços de suas cosmovisões que – ao que tudo indica, como consequência direta da dominação discursiva instaurada no Brasil – permanecem não só estranhos à civilização, mas também incompatíveis. Infelizmente seguem incompreendidas e mesmo contestadas as ideias de que os povos indígenas são sujeitos, tendo, portanto, direito à manutenção de suas vidas, de suas culturas e de seus territórios e de que suas culturas sejam preservadas em detrimento de uma assimilação total por parte da dita sociedade civilizada. Evidenciou-se, a partir disso, que a literatura indígena encontra-se inextricavelmente ligada a dois modelos de análise: a partir de sua ontologia, articula tanto sua atuação na esfera dos direitos originários frente a mecanismo civilizatório expansionista e individualizador, como sua decorrente luta pela manutenção de

² GRAÚNA, Graça. Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013. p. 73.

suas diferenças constitutivas. A despeito de teorizações derivadas da história da modernidade ocidental às quais este trabalho possa ter recorrido, a ontologia autóctone precedeu e, ao que tudo indica, se mantém à frente do percurso epistemológico decantado de uma modernidade que preserva seu caráter classificatório, supressor e excludente.

Com base nesse entendimento acerca do desencontro experimentado nesse território desde 1500, esse estudo está organizado em três partes: no primeiro capítulo – “Eu, Ele”, fazendo referência às representações impostas aos povos indígenas através da história – foi explorada a relação entre a representação dos povos indígenas no Brasil e a insurgente literatura indígena em língua portuguesa; no segundo capítulo – “Tu”, fazendo referência à possibilidade de reconhecimento do outro através do reconhecimento de sua voz –, investigou-se como essa literatura constitui uma possibilidade de mudança dentro da sociedade brasileira; e, no terceiro capítulo – “Nosotros”, espelhando-nos em nossa língua de fronteira, que, em si, contém o outro –, a obra *Todas as vezes que dissemos adeus*, do escritor indígena Kaká Werá Jecupé, foi analisada – uma obra que busca de maneira explícita a resolução da catástrofe moderna através da literatura.

2 EU, ELE

2.1 HISTÓRIA

“As raízes da história do Brasil estão fundadas na guerra de conquista do Estado se consolidando em cima dos nossos territórios, tomando os nossos lugares de riqueza e de fartura e nos reduzindo a lugares que são chamados de parques, reservas, aldeias ou terras indígenas” (KRENAK, 2018, p. 28). A frase do líder indígena Ailton Krenak, que abre uma de suas conferências, articula o Estado como um mecanismo de destruição da cultura dos povos indígenas. Presente no processo constituinte que levou à promulgação da Constituição de 1988, que consagra os indígenas como pertencentes à esfera dos seres humanos, pintou o rosto de preto com tinta de jenipapo denunciando os ataques dos que se opunham aos direitos recém conquistados e que ameaçavam com a sempre iminente destruição de seus povos e culturas. Em obra organizada por Manuela Carneiro da Cunha (1998), Beatriz Perrone-Moisés (1998) aponta que, antes da Constituição vigente, houve, em verdade, um denso e conflitante histórico de legislações para lidar com a questão dos povos indígenas. A coroa portuguesa acabou por gerar uma legislação “contraditória, oscilante, hipócrita” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 116.) por sua incoerência nos pólos de poder da época (jesuítas e colonizadores). A referida obra apresenta, em sua parte final, um *Índice de Legislação Indigenista*, que abriga um total inumerável de decisões que influenciaram a relação entre os povos autóctones e os invasores europeus.

De acordo com Barros (2019), a legislação indigenista, por muito tempo negligenciada, serviu enfim para uma revisão da história contada sobre a escravidão dos povos indígenas, já que “[d]urante muito tempo foi propagado pela historiografia que os índios foram pouco escravizados, pois não se adaptariam ao trabalho sistemático das lavouras” (BARROS, 2019, p. 125). O autor aponta que a política indigenista do Regimento Tomé de Souza, já no ano de 1549, demonstra conter os primeiros registros de escravidão indígena (BARROS, 2019, p. 125). Tentando estabelecer um confuso equilíbrio legislativo entre as intenções dos jesuítas e dos colonos, esse regimento alertava para que os colonos não entrassem em conflito com os “povos indígenas de paz” (BARROS, 2019, p. 125), já que os portugueses precisavam dos povos do litoral para que fossem utilizados tanto na defesa das

fronteiras quanto na exploração comercial do território. O documento descreve o uso estratégico pelos portugueses das guerras entre comunidades autóctones, de maneira que, para eliminar os povos que demonstravam resistência ao plano do regimento, estabeleceu-se contato com os Tupiniquins. O autor explica, em nota, que,

[p]ara a obtenção de escravos, os colonos aproveitaram de alguns costumes dos índios, a exemplo das rivalidades entre os grupos. As guerras ininterruptas dos índios entre si deram origem a muitos prisioneiros, os quais seriam devorados em rituais antropofágicos. Muitos dos índios que seriam comidos, índios de corda, foram obtidos pelos portugueses por meio da troca por mercadorias europeias. Esse modo de proceder foi nomeado Resgate. Como os compradores salvavam os índios de corda da morte, a Coroa portuguesa legitimava a escravidão nessas circunstâncias, podendo ser por tempo determinado ou para o resto da vida. (BARROS, 2019, p.147, nota 3)

Nesse modelo de cativo, os jesuítas recusavam-se a chamar a situação de escravidão e defendiam que seu modo traduziria uma tutela para que os povos pudessem alcançar a paz enquanto desfrutavam de liberdade, já os colonos queriam que os povos indígenas, “a fim de que ficassem mais acostumados com a civilização europeia, fossem convertidos e, ao mesmo tempo, estivessem a disposição como mão de obra” nas casas e fazendas dos portugueses (BARROS, 2019, p. 126). Para tal fim, os colonos acabaram por elaborar uma legislação que permitisse a realização de suas vontades, na qual constavam “mecanismos que disfarçassem a escravidão, uma vez que esse regime não era legal para todas as categorias de índios, sendo legítima e permitida apenas aos “perturbadores da ordem colonial”, criando, para tanto, a figura dos “índios administrados por particulares”, que foi obtida através de uma estereotipização dos índios como bestas e uma invenção de supostos prejuízos que esses povos teriam causado nos locais (BARROS, 2019, p. 126). Por fim, declararam uma guerra contra estes povos, guerras estas que foram, de maneira extraordinariamente conveniente, chamadas de “Guerras Justas”, para que a escravidão pudesse ser considerada legítima. Dessa forma, “todos os índios do sertão estavam sujeitos à escravidão, pois, segundo os colonos, eram todos bárbaros e comedores de carne humana” (BARROS, 2019, p. 129)

Como pode-se constatar, essas decisões não foram tomadas em conjunto com esses povos, que foram submetidos ao status de não-sujeitos e a classificações que foram sendo paulatinamente elaboradas conforme a necessidade dos sujeitos da guerra. As chamadas “guerras justas” são úteis para análise na medida em que

explicitam uma legitimação do uso da violência através de uma declaração que encontra sustentação em si mesma, tanto em nome quanto em definição. De acordo com Mércio Gomes (1988), “guerra justa ou justa guerra” dizia respeito à “declaração de guerra a partir de decisão feita em junta que determinava pela justeza da guerra que se pretendesse efetuar contra determinado povo indígena”³. Essa estrutura de aldeias administradas por particulares “tornou[-se] habitual no recôncavo sul da Bahia durante o século XVII e XVIII” (BARROS, 2019, p. 127). O sertanista Gaspar Roiz Adorno, por exemplo, era “responsável por defender as vilas dessa região dos ataques do ‘Gentio Bárbaro’”, tendo plena autorização para efetuar a legitimada guerra justa no momento em que encontrasse povos que ainda não tivessem sido atingidos pela colonização (BARROS, 2019, p. 127). Sob seu regime, os povos indígenas escravizados foram “arrancados brutalmente de suas terras e obrigados a trabalhar em aldeias particulares, utilizados especialmente na lavoura e no transporte de cargas para distantes localidades da colônia” (BARROS, 2019, p. 127). Já no século XVII, “quando o sertão começa a fornecer possibilidades variadas de enriquecimento”, há o envio de indígenas tutelados por Adorno para a exploração de salitre, intensificada no século seguinte, já que o salitre “era de grande importância para nações com pretensões expansionistas como Portugal”, sendo um “subproduto utilizado na fabricação da pólvora que alimentava os exércitos da Coroa” (BARROS, 2019, p. 127). No regimento desses aldeamentos administrados constava que seus integrantes não poderiam sumir por muito tempo, uma vez que tinham que trabalhar ao invés de seguir uma “vida errante” (BARROS, p. 129).

Uma vez que a veracidade de informações sobre os povos indígenas foi sumariamente apagada da tradição literária brasileira, fazendo-se necessário recorrer a cartas de viajantes europeus, a índices legislativos indigenistas e a revisões historiográficas, pode-se buscar informações sobre a história também através de pinturas. No livro organizado por Manuela da Cunha, Berta Ribeiro e Lúcia H. van Velthem (1998) destacam algumas produções, como as pinturas a óleo do “grande pintor holandês Albert Ekhout, da corte de Maurício de Nassau, pintados em 1641 (as duas mulheres) e 1643 (os dois homens)” (1998, p. 111), obras que

encerram uma alegoria baseada no senso comum da época: a “domesticação” possível dos Tupi e a ferocidade irredutível dos Tapuia. Assim o homem e a mulher Tupi são aqui mostrados com sua produção

³ GOMES, Mércio Pereira. Os Índios e o Brasil. Rio de Janeiro: Vozes, 1988. pg. 69.

(redes e cestos), trabalhando para os estabelecimentos coloniais, enquanto os Tapuia (que não eram, contrariamente aos Tupi. canibais) aparecem carregando pés e mãos decepados, e ladeados de animais peçonhentos (RIBEIRO et al., 1998, p. 111).

É apresentado também um “[l]eque feito na China sob encomenda, representando o imperador sendo coroado por um índio [...], [que] foi símbolo canônico do Brasil (por oposição a Portugal) desde o fim do século XVIII” (1998, p.114), bem como uma pintura de 1859 representando aldeamentos de povos no Paraná.

A mesma obra também traz, como foi dito, aspectos da legislação indigenista. Em capítulo escrito por Beatriz Perrone-Moisés (1998), a oscilação constitutiva desse escopo legislativo trouxe, em seu início, um paradigma que durou 210 anos, “desde o Regimento de Tomé de Sousa de 1547 até o Diretório Pombalino de 1757” (1998, p. 118). Os descimentos, constantes e incentivados,

são concebidos como deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios do "sertão" de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem-estar (1998, p. 118)

Missionários “exclusivamente jesuítas” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118), que por lei desde 1587 foram obrigados a, em algum grau, estarem junto às tropas de descimento, foram escolhidos para isso devido ao “respeito de que gozam junto aos gentios, o conhecimento da língua e o fato de o principal intento do descimento ser a conversão” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118). No entanto, a disputa entre moradores (colonos) e jesuítas acabou por modificar essa legislação, que, mesmo mantendo como exigência “a presença de missionários [...], levando inclusive a distorções quando estes, por sua presença, davam aval a ilegalidades” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118), acabou permitindo, através da lei, que tanto moradores quanto administradores seculares das aldeias liderassem esses deslocamentos, o que de maneira não surpreendente levou à ideia primeira de que os povos autóctones, “aldeados e aliados [fossem] livres [...], senhores de suas terras nas aldeias, passíveis de serem requisitados para trabalharem para os moradores mediante pagamento de salário [...], deve[ndo] ser muito bem tratados”

(PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118). Tal situação foi irreversivelmente posta em xeque, uma vez que

se não se alteram os princípios básicos, vão-se modificando, por outro lado, as políticas efetivas destinadas a garanti-los: quem administra as aldeias, como serão regulamentados o seu trabalho e seus salários, quem e como lhes administrará a justiça. É evidente que os efeitos, por exemplo, da passagem da administração das aldeias dos jesuítas para os capitães de aldeia [...] são acentuados, e esse é um tema que ainda está à espera de aprofundamento” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118).

O plano era deslocar esses povos autóctones aldeados de suas aldeias no sertão,

para junto das povoações portuguesas; lá devendo ser catequizados e civilizados, de modo a tornarem-se "vassalos úteis", como dirão documentos do século XVIII. Deles dependerá o sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores. Serão eles os elementos principais de novos descimentos, tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que podem dar. Serão eles, também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes de tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118).

Fica evidente a robusta “carga horária” imposta a estes povos; além de necessitarem tornar-se “vassalos úteis” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118), através de um trabalho escravo generalizado para a produção de riquezas, eram ainda sujeitados a expandir o “modelo de negócio” europeu, tanto introduzindo novos povos aldeados ao sistema quanto cumprindo o papel de defensores das fronteiras, uma defesa que acabou por apropriar-se dos conflitos internos entre povos para cumprir seu objetivo. Outras medidas legislativas decidiram que os povos não podem “descer da serra por engano, nem contra a sua vontade” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118), de acordo com lei de 1611 e o Regimento das missões de 1686, e essa “ilegalidade da coação ao descimento continuará sendo afirmada até o século XVIII” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118). Havia também medidas legislativas, dentre elas a Carta Régia de 1701, contra a violação da “liberdade nas aldeias, [d]a posse de suas terras, [d]os bons tratos e [d]o trabalho assalariado” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118) dos povos autóctones. Há também a lei de 1611, que define que os aldeamentos ficariam situados “a uma distância suficientemente segura de núcleos de povoamento brancos” (PERRONE-MOISÉS,

1998, p 118), o que não anula o fato de que essas mesmas localizações foram estrategicamente elaboradas “[p]ara incentivar o contato com os portugueses, facilitando assim tanto a civilização dos índios quanto a utilização de seus serviços [...], [sendo] situados próximo das povoações coloniais” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118). Como poder-se-ia supor, essa suposta liberdade de escolha constituiria parte da estratégia expansionista, uma vez que havia outras medidas legislativas garantindo a liberdade de escolha destes povos, “por ser interessante que ‘as aldeias se dilatam pelos sertões’” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p.119). Foi elaborado, portanto, um mecanismo legislativo que perdurou por séculos e que buscou, a todo custo, um suposto equilíbrio entre trabalho escravo e a manutenção dos povos nas aldeias, para que, conforme o Regimento das Missões de 1686, “o horror da convivência com inimigos não leve os índios a fugirem de suas aldeias, retornando à barbárie” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 119).

Pode-se observar que cada concessão perpetrava novas formas de dominação. Após os 210 anos, em 1757, decidiu-se, enfim, que “os índios incapazes de se autogovernarem instituirão os diretores das povoações de índios” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 119), cujo comando poderia ser alternado entre os jesuítas, para o caso da necessidade de uma catequização acelerada, ou para os moradores, quando estes declararem precisar, em algum momento, de mais escravos para a lavoura; o melhor argumento dos moradores, para o caso de dificuldades em retirar os escravos das mãos dos missionários, seria o de que eles seriam capazes de civilizar os povos indígenas de maneira muito mais eficaz do que os jesuítas. Como poder-se-ia esperar, “[m]uitos documentos mencionam o fato de [que] os índios das aldeias [...] trabalham para particulares por salário [...], ‘voluntariamente’ ou ‘de bom grado’” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 120). Não é surpreendente também o volume de regras referentes à obrigatoriedade de salários aos povos, bem como de licenças para retirar os índios das aldeias, “dada a importância vital dessa mão-de-obra” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 120). Como resultado de todo esse aparato legal,

moradores [...] tentam manter índios das aldeias como escravos [...], [a] liberdade é violada, o prazo estipulado desobedecido e os salários não são pagos; há vários indícios de que os índios das aldeias acabavam ficando em situação pior do que os escravos: sobrecarregados, explorados, mandados de um lado para outro sem que sua ‘vontade’, exigida pelas leis, fosse considerada (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 121)

Como havia, desde o Regimento Tomé de Souza, de 1548, títulos honoríficos e recompensas dados a aliados de guerra, indígenas eram, sem títulos honoríficos, cultivados e convocados para constituir as estratégicas “muralhas dos sertões”. Como consta na Carta Régia de 1686, “a segurança dos sertões e das mesmas povoações do Maranhão e de toda a América consiste na amizade dos índios” (apud PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 121); é claro que isso não impediu a prisão, no Maranhão, de um procurador, que tentou “garantir a observância das leis favoráveis aos índios” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 121).

Um fato notável em meio a tudo isso foi a manifestação dos povos indígenas contra este sistema, e como isso foi resolvido através da legislação vigente. Dentre os casos explorados em PERRONE-MOISÉS (1998), destacam-se primeiro as

Cartas de Sesmaria de 7/9/1562 e de 31/10/1580, [que] apresentam petições feitas pelos próprios índios, apresentadas por um representante não especificado. O Alvará de 6/2/1691 prevê que "sendo os mesmos índios que denunciem a injustiça de seus cativeiros (como podem fazer)", receberão a metade da multa paga por quem os cativar (1998, p. 122).

Em outro caso, as “queixas apresentadas pelos índios contra um missionário [...] não [são] julgad[as]” em razão de a parte queixosa “não justific[ar] a mesma queixa com documentos jurídicos” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 122). Em outro caso, é recomendado, pela Provisão Régia de 1658, “que os índios que se tiverem por livres, e que são injustamente cativos possam tratar de sua liberdade na forma da Lei de 1653, dando para isso as provas necessárias, e justificando-o diante das pessoas para isso deputadas” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 122).

Ou seja, no primeiro caso, foi apresentada a solução de que, através de uma legislação oscilante, que não garante efetivamente uma remediação da situação, seria garantido aos indígenas parte da multa que originalmente teria sido criada para prevenir a prática em si; no segundo caso, os povos indígenas não foram escutados, uma vez que não empunhavam documentos jurídicos para embasar sua reivindicação; e, no terceiro caso, deveriam fornecer provas de que estariam de fato sendo escravizados. Isso encerra a demonstração de como se deu a chamada hipocrisia constitutiva da legislação indigenista neste período.

É claro que havia também a lei para os povos não aldeados, não aliados,

gente tão feroz, bárbara e violenta, que meio algum existe de realizar nela o grande projeto da colonização, e sua própria existência coloca em risco a possibilidade de continuação de tal projeto: em relação a eles, resta apenas a saída — legal — da guerra (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 123).

A esses povos coube uma lei certamente menos hipócrita, uma vez que as Guerras Justas dispuseram de um arsenal retórico mais objetivo, devendo ser aplicada contra “povos que, não tendo conhecimento prévio da fé, não podem ser tratados como infiéis”, já que haviam quebrado os “pactos celebrados” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 123). Sua objetividade se faz notável através da definição do precursor da doutrina da “Guerra Justa” em Portugal no século XIV: a de que “só haveria guerra justa se preexistisse uma injustiça do adversário” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 123). Com efeito, já em 1596

o impedimento à pregação é apontado como causa justificada de guerra [...] em Consulta da Mesa de Consciência e Ordens que reconhece ao rei o direito de punir e castigar todos aqueles que pusessem obstáculo à propagação da fé (1998, p. 124)

Essa objetividade conceitual, é claro, não restringiu a potência inventiva dos colonizadores, uma vez que, defrontados com uma segunda possível motivação à guerra justa, a antropofagia, surgiu a árdua questão de “saber se a salvação da alma justificaria a guerra” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 124); um tratado anônimo, no entanto, deu cabo da complicada situação, ao resolver que “sendo uma ofensa à lei natural, é passível de justificar uma guerra” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 124). Como argumento complementar à discussão, foi, finalmente, apontado que, em razão de as vítimas dos rituais de antropofagia serem inocentes, não só a guerra, mas também a escravização seriam justas. Para a sorte dos povos autóctones em descompasso formal, no entanto, não era de interesse do rei que guerras justas fossem movidas, uma vez que seus prisioneiros poderiam ser escravizados no processo, tendo sido declaradas, por conta disso, leis que exigiam uma complicada burocracia para vias de comprovação de que a guerra seria mesmo justa, o que resultou em um engenhoso esquema mental que relacionava o aldeamento ao sucesso da colonização, e a guerra, ao seu fracasso (PERRONE-MOISÉS, 1998, 1998, p. 124).

De acordo com Francis Mary (2018),

[s]e o discurso que promove a fabricação e classificação do “índio” como bárbaro, selvagem e canibal centrou-se sobretudo nas articulações e desdobramentos que foram necessários aos propósitos pedagógicos e mercantilistas do projeto colonial, é na construção de um projeto fundante de Estado-nação de inspiração europeia que outras configurações discursivas são elaboradas e uma outra imagem em relação à visão dos séculos anteriores se faz necessária. Reinventar o “índio”, reavaliar sua presença na sociedade, assim como atribuir-lhe um outro papel, surgia como artífice de um projeto de construção de uma identidade nacional. Novamente, os indígenas eram lidos do alto e objetificados como ícones do país que surgia. Desta vez, para tornarem-se inspiradores” (2018, p. 266).

Sobre a transição colônia-império, escreve Lúcia Sá (2006):

Na história oficial das ex-colônias a independência é sempre um momento de fundação, que marca o fim de uma velha ordem - a opressão - e o começo de uma nova - a liberdade. Para as recém formadas nações latino-americanas do século XIX, a independência escondeu, desde o princípio, uma forte tendência à continuidade, já que foram as elites brancas dos novos territórios, formadas, elas mesmas, graças ao privilégio do sistema colonial, que terminaram vitoriosas nas novas batalhas pelo poder. Talvez nenhum outro país seja tão emblemático desse processo como o Brasil, cuja independência foi proclamada pelo próprio herdeiro ao trono de Portugal, numa clara e bem sucedida tentativa de manter o poder nas mãos que já o detinham (2006, p. 249)

Dessa maneira, os povos indígenas foram sendo, através dos séculos, das legislações e da literatura brasileira, abordados de um modo que serviu não só para privilegiar sua subjugação física, cultural e territorial, mas também para cumprir propósitos ligados à solidificação de uma identidade nacional homogênea. Se a história da Colônia foi de conquista e conversão, a do Império foi de assimilação e de expropriação, e a da República foi de tutela dos povos indígenas, que culminou com a articulação de diversas organizações indígenas em meio à ditadura militar, na inclusão dos povos indígenas na Constituição de 1988.

2.2. LITERATURA

Sobre a literatura brasileira, escreve Lúcia Sá (2006):

Na América Latina, como em outras partes, a literatura teve um papel fundamental na formação do que Benedict Anderson chamou de ‘comunidade imaginada’ [...] Os romances de José de Alencar, por exemplo, inscreveram a geografia nacional em tipos que representavam o extremo sul e o nordeste do país, ao mesmo tempo em que resolveram a história violenta da colonização por via da relação romântica entre índios e portugueses (SÁ, 2006, p. 249).

É em um contexto de apagamento através dos séculos que vemos o surgimento da literatura indígena em língua portuguesa. Mas o que é a literatura indígena, e quem são os povos indígenas? De acordo com o escritor indígena Ely Macuxi,

[o]s “índios” são designados como povos aborígenes, autóctones, nativos, ou indígenas, aqueles que viviam numa área geográfica antes da sua colonização por outro povo ou que, após a colonização, não se identificam com o povo que os colonizou. A expressão povo indígena, literalmente "originário de determinado país, região ou localidade, nativo", é muito ampla, abrange povos muito diferentes espalhados por todo o mundo. Em comum, têm o fato de que cada um se identifica com uma comunidade própria, diferente, acima de tudo, da cultura do colonizado (2018, p. 53, nota 2).

De acordo com a Organização das Nações Unidas (ONU),

[a]s comunidades, os povos e as nações indígenas são aqueles que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica como base de sua existência continuada como povos em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos (apud MACUXI, 2018, p. 54, nota 3).

O professor macuxi orienta sobre a amplitude da ideia de literatura para os povos indígenas, tecendo um comentário sobre a dificuldade inerente à modernidade de, por causa de seu grafocentrismo, compreender o conceito de literatura fora da palavra escrita, postergando, assim, de maneira indefinida um entendimento apropriado do sujeito indígena:

os povos indígenas, ao seu modo e mundo, sempre escreveram e registraram suas histórias, presentes nos grafismos, desenhos, monumentos, instrumentos que remontam tempos imemoriais, presentes nas artes rupestres, nos vestígios arqueológicos, e que hoje são atualizadas em nossa cultura material e espiritual, ornamentos, nos rituais e danças [...]. Fora destes contextos, amplamente diversos, fora de suas realidades simbólicas, suas concepções cosmológicas, é reproduzir ideias folclóricas sobre nossos povos, construindo-se uma reificação de imagens equivocadas sobre a cultura viva, congelando-a numa temporalidade anacrônica e irreal. Não se pode reduzir nossa cultura tradicional indígena a enredos e personagens de historinhas e anedotas (MACUXI, 2018, p. 56).

A oralidade, que engendrou a literatura de Homero (estudos⁴ identificaram em sua obra elementos não pertencentes ao período de vida do “autor”), tem papel fundamental nas culturas dos povos indígenas. Isso é evidenciado não só por sua extensa matriz comunicativa que não tangenciou o modelo grafocêntrico ocidental, mas também pelo aparecimento da chamada Literatura da Floresta, que abrigou, no Brasil, através da língua portuguesa, um histórico milenar de tradição oral sob autoria coletiva.

Ely comenta a riqueza inerente às culturas dos povos indígenas, que, suprimidas pelo histórico de representação moderno,

[têm] muito que dizer sobre as relações humanas [...], s[endo] filosofias e ciências que permitiram aos homens viver de forma equilibrada entre si e a natureza ao longo de séculos [...]. [A] boa literatura tem que ir além dos estereótipos, do simbolismo e dos fins ideológicos produzidos em determinado período da história da literatura brasileira (MACUXI, 2018, p. 66).

O fato de ter surgido no Brasil uma literatura escrita em língua portuguesa pelos povos indígenas é comentado pelo escritor indígena Daniel Munduruku (2018), que considera seus autores os

detentores de um conhecimento ancestral apreendido pelos sons das palavras dos avôs [...], [que] 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 (2018, p. 81)

A questão da memória ocupa papel central ao pensar os povos indígenas, uma vez que, de caráter milenar, preserva uma ontologia que não é síntese da modernidade, não tendo sido constituída, portanto, a partir de uma dialética para com os processos histórico-filosóficos ocidentais. É fundamental que isso seja compreendido, uma vez que a voz indígena poderia ser enquadrada sob duas lentes diametralmente opostas: ou seria entendida, ganhando um status de ontologia não moderna, ou como pertencente a seres em conformidade com a ontologia moderna. Tendo isso sido compreendido, fica evidenciado que a memória ancestral dos povos indígenas, preservada através dos tempos, acaba por ser, com isso, parte constitutiva também do presente e do futuro destes povos, que, por consequência,

⁴ LORD, Albert Bates. EPIC SINGERS AND ORAL TRADITION (1991).

ao guardarem suas práticas de reafirmação da cultura, seguem com sua ontologia alheia à interferência da modernidade.

O território dos povos indígenas têm ligação íntima com sua memória. Comentando uma publicação de Eduardo Viveiros de Castro, Rita Godet (2020) entende que

a referência primordial dos povos autóctones passa pela relação com o território, que consiste numa relação orgânica, política, social, vital com a terra [...], [e que], apesar das consequências do processo de expropriação territorial de que foram vítimas, os povos indígenas tentam reconstruir os laços com o território e a comunidade nos lugares em que se estabeleceram para viver, seja em aldeias na floresta, pequenas cidades no sertão, comunidades « ribeirinhas » ou em favelas nas periferias metropolitanas [...] inúmeros são os descendentes de migrantes indígenas cuja família se viu obrigada a abandonar seu território e suas formas de organização social para ir para as cidades, adotando as práticas e costumes da sociedade nacional e perdendo todas suas referências culturais, inclusive, em certos casos, a consciência da própria origem. Outros migrantes indígenas, mesmo vivendo em meio urbano, redescobrem e retomam sua cultura. Esse mesmo fenômeno ocorre no interior do país, onde índios ressurgidos, que tomaram consciência de sua identidade, lutam para recuperar seus territórios e revigorar suas culturas tradicionais (2020, p. 135).

O escritor indígena Olívio Jekupé (2020) defende a produção da literatura indígena como ferramenta para a manutenção da memória e para combater estereótipos sobre os povos indígenas que foram ecoados através dos tempos:

falar a verdadeira história de um povo é uma forma de defesa e, então, nós indígenas temos essa missão de escrever uma literatura nativa como defesa [...] o que se sabe sobre nós indígenas, em muitas situações, são coisas absurdas, por isso a importância de se conhecer a literatura nativa (2020, p. 113).

A ausência de interferência é correspondente justamente à ontologia destes povos, e não a situações que foram desencadeadas pela modernidade, conforme a exposição historiográfica no início deste capítulo. No entanto, talvez ainda mais importante seja o fato de que os povos indígenas estão agora apropriando-se de elementos da modernidade. Nesses usos de aspectos da modernidade pelos povos indígenas manifesta-se uma apropriação geral dos meios institucionais e de comunicação.

O fundamental a ser entendido sobre essa apropriação é que ela preserva o caráter ontológico dos povos indígenas, mesmo em contato com a modernidade. Poder-se-ia dizer, nesse sentido, que essa apropriação equivale ao processo da

manutenção da memória da ontologia própria. Pode-se concluir, a partir disso, que, sendo essa apropriação guardiã da memória, ela cumpre o mesmo papel que os transmissores de conhecimento tradicionais. Nesse sentido, conclui-se que a informação transmitida a partir dessa apropriação, por ter sido derivada integralmente de sua própria ontologia, veicula a ontologia ancestral. Com isso em mente, faz-se possível compreender com mais facilidade o amplo espectro da literatura indígena.

Em contrapartida, é analisada também a literatura brasileira que visou representar os povos indígenas de acordo com o momento histórico da produção. Em poemas indianistas brasileiros, nesse caso o poema mais conhecido de Gonçalves Dias, Antônio Risério aponta, de acordo com Julie Dorrico (2018), que o poema evidencia “contradições culturais que atestam a matéria indígena apenas como influência distante e descomprometida com as poéticas indígenas”, sendo constituído por “diferenças que reafirmam o artista enquanto poeta da ideologia romântico-nacionalista” (2018, p. 235), tentando “represent[ar] [a cultura indígena] de acordo com os pressupostos de matriz ocidental que justificavam a colonização sobre os povos originários”⁵ (2018, p. 234). Ainda de acordo com a autora, o movimento literário romântico no Brasil, “em sua característica de valorização da natureza e da figura idealizada do indígena, em muito contribuiu para ossificar uma representação evasiva do indígena e, por extensão, dos povos originários de modo geral” (2018, p. 233). Já o Indianismo, para Alfredo Bosi,

⁵ De acordo com Lúcia Sá (2012), “[e]ntretanto, se analisarmos com cuidado os poemas de Gonçalves Dias, especialmente os das Poesias americanas (1846), descobriremos que, apesar de se basearem nas mesmas fontes que Alencar, derivam de preceitos completamente distintos. Em primeiro lugar, não encontramos nos poemas de Gonçalves Dias o mesmo desejo, tão evidente em Alencar, de justificar, a qualquer custo, a miscigenação racial. Filho de pai branco e mãe descrita ora como índia carajá (Lúcia Miguel-Pereira, 1943), ora como negra (Darcy Ribeiro em Sá, 1993) ou cafuza (Treece, 2009), Gonçalves Dias sofreu, como muitos biógrafos e críticos enfatizam, as consequências diretas do preconceito social e racial” (SÁ, 2012, p. 188). Também segundo a autora, “o uso que Gonçalves Dias faz das fontes coloniais vai muito além das descrições de rituais indígenas e traduções literais do tupi utilizadas por Alencar. Gonçalves Dias incorpora em sua poesia vários dos gêneros mencionados pelos cronistas: jactância, sonhos xamânicos, canções para os recém-nascidos. Além disso, exatamente como nos textos dos cronistas, seus poemas enfatizam a coragem e a belicosidade dos tupinambás e de seus inimigos, a qual, no entanto, tem sido atribuída pelos críticos a um mero desejo, por parte do poeta, de equiparar os indígenas brasileiros aos europeus medievais, como Alencar faria posteriormente. Antônio Cândido, por exemplo, fala sobre o ‘medievalismo coimbrão’ (1971, p. 83) do poeta, e Cláudia Neiva de Matos defende essa mesma ideia em *Gentis guerreiros* (1988). Devido à data relativamente recente desse livro e ao fato de ser um dos mais importantes trabalhos escritos sobre a poesia de Gonçalves Dias, vou usá-lo como exemplo principal da linhagem crítica predominante em relação ao ‘medievalismo’ do poeta. Meus comentários devem ser vistos não como uma tentativa de invalidar análises anteriores, mas como uma leitura alternativa, baseada em premissas distintas” (SÁ, 2012, p. 194).

influenciado pelos ideais eurocêntricos [...], funda-se no país exibindo traços de defesa e evasão. No plano da relação com o mundo, enfatizou-se o retorno à mãe natureza, refúgio ao passado, reinvenção do bom selvagem e o exotismo; no plano das relações com o próprio eu, o abandono à solidão, ao sonho, ao devaneio, às demasias da imaginação e dos sentidos. Isto é, em vez de problematizar-se a complexa relação existente no país desde a colonização até a busca pela formação da identidade nacional, preferiu-se evadir de ou reescrever um passado mítico em que as condições de lugar e de povo fossem adequadas ao modelo paradigmático eurocêntrico, o do homem europeu, branco, preocupado consigo mesmo e, conforme assinala o autor, 'incapaz de resolver os conflitos com a sociedade'" (DORRICO, 2018, p. 233).

De acordo com Antônio Risério,

ao poeta indígena, desde o século XVI, foi negada a potência lírica da linguagem por tão-somente pertencer a uma matriz extraocidental [...], [sendo] arraigada, nesse sentido, a noção de que em comunidades tradicionais não existem poetas individuais com capacidade criativa, por supostamente serem incapazes de desvincular-se do meio social que integram (DORRICO, 2018, p. 238).

Em sua tese, Elisa Thiago (2007) analisa a cisão entre oralidade e escrita, argumentando que esta "se consolidou na perspectiva eurocêntrica na forma de um modelo de escrita universal ou ideologicamente neutro e transparente em detrimento de modelos de escrita culturalmente específicos e localizados". A autora aponta que a escrita alfabética, "consoante à história da razão ocidental moderna", se opõe à produção de conhecimento dos povos indígenas, já que estes originam-se "[em uma] 'abordagem sistêmica' que descreve os fenômenos enquanto processo complexo em oposição a produto," através de "construtos culturais complexos que envolvem o conjunto tempo, espaço e vivência coletiva" (THIAGO, 2007, p. 251).

[a] importância de lugar para a construção do conhecimento e para os processos de aprendizagem indígena não é reconhecida [...] pela escola de herança eurocêntrica, o que acaba por gerar uma situação na qual o desprezo por lugar enquanto fator organizador dos construtos culturais indígenas permite que a cisão tempo-espaço e a cisão oral-escrita adquiram força de verdade no discurso indigenista de senso comum. (THIAGO, 2007, p. 252).

A autora do trabalho também expõe o projeto de um professor e pesquisador indígena que havia atentado ao descompasso estrutural dos textos em escrita alfabética passados nas escolas indígenas para a manutenção de aspectos dos povos indígenas, demonstrando a existência e a práxis de representantes do

movimento indígena no que diz respeito à busca da manutenção integral das cosmologias indígenas, um movimento que busca de medidas urgentes para a preservação da cosmologia indígena frente a um horizonte de homogeneização do caráter múltiplo da produção de conhecimentos indígenas ao serem mediados pela escrita alfabética. É possível verificar um diálogo da referida tese com o texto de Lynn Mário de Souza (2020), que expõe as “diferenças radicais entre a forma escrita e a forma original oral de uma narrativa [...] [n]esse processo de registrar narrativas orais no papel”, remetendo aos conceitos de “performatividade da narrativa oral [...], de autoria, de tempo mítico” (SOUZA, 2020, p. 169).

Sobre a tradição oral, a apropriação de elementos da modernidade e disseminação da ontologia e cultura dos povos indígenas, o escritor indígena Tiago Hakiy (2018) escreve:

Em sua essência o indígena brasileiro sempre usou a oralidade para transmitir seus saberes, e agora ele pode usar outras tecnologias como mecanismos de transmissão. Aí está o papel da literatura indígena, produzida por escritores indígenas, que nasceram dentro da tradição oral, que podem não viver mais em aldeias, mas que carregam em seu cerne criador um vasto sentido de pertencimento. Esta literatura tem contornos de oralidade, com ritos de grafismos e sons de floresta, que tem em suas entrelinhas um sentido de ancestralidade, que encontrou nas palavras escritas, transpostas em livros, não só um meio para sua perpetuação, mas também para servir de mecanismo para que os não indígenas conheçam um pouco mais da riqueza cultural dos povos originários (HAKIY, 2018, p. 38).

O escritor indígena Daniel Munduruku (2018), elaborando sobre o fato de “as vozes indígenas, enunciadas desde a Colonização, [terem sido] postas de modo periférico por não adentrarem o sistema de produção de conhecimento ocidental” (DORRICO, 2018, p. 239), afirma que

[há] um fio muito tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar esse fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não é atualizada. É preciso notar que a memória procura dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma delas (isso sem falar nas outras formas de expressão e na cultura, de maneira geral). E é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais. Pensar a literatura indígena é pensar no movimento da memória para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega e que nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade (MUNDURUKU, 2018, p. 83).

Essa apropriação dos meios institucionais e de comunicação modernos pelos povos indígenas torna o contexto atual favorável para a ampliação dos espaços de luta e representatividade através da

produção literária envolvendo os povos indígenas. Resultado de décadas de reivindicações, os povos indígenas, através de suas organizações, têm revertido esse quadro de desinformação e abandono a que foram submetidos ao longo dos séculos, hoje conquistando espaços e o desenvolvimento de políticas sociais de promoção da condição social por parte do Governo Brasileiro. As políticas afirmativas, nos últimos dez anos, promoveram o acesso dos indígenas às instâncias governamentais, universidades e centros de pesquisa, favorecendo a produção e divulgação de pesquisas científicas e literárias, no Brasil (MACUXI, 2018, p. 58).

2.3. REANTROPOFAGIA

Pode-se constatar, a partir disso, que não só a literatura indígena escrita em língua portuguesa constitui uma apropriação dos meios modernos. Nesse caso, o autor faz referência à tomada de voz dos povos indígenas que ocorreu a partir da década de 70, quando houve a mobilização dos povos e a decorrente criação de uma numerosa quantidade de organizações que davam voz aos povos e demandas indígenas; esse movimento culminou no reconhecimento institucional inédito através da Constituição de 1988, que acabou por originar um “conjunto de políticas ofertado pelo governo brasileiro [aos povos indígenas, incluindo] [...] Educação Escolar Indígena, intercultural, bi/multilíngue, [...] saúde diferenciada, projetos culturais, desenvolvimento e segurança alimentar nas terras indígenas” (MACUXI, 2018, p. 58).

Dessa maneira, temos hoje representantes de povos indígenas atuando amplamente no cenário nacional, absorvendo as ferramentas da cultura que tentou assimilá-los, fazendo uso intensivo de suportes e mídias digitais, enunciando sua voz através de arte, dos trabalhos acadêmicos e da política – enfim, buscando todos os meios disponíveis para passar à sociedade moderna o que têm a dizer.

Esse conceito de apropriação da modernidade foi proposto por artistas como Jaider Esbell e Denilson Baniwa sob o nome de Reantropofagia, fazendo referência ao movimento de antropofagia cultural, símbolo da Semana de Arte Moderna de 1922, que, por sua vez, buscou inspiração no ritual antropofágico praticado por alguns povos autóctones.

De acordo com Edgar Rosa Vieira Filho (2019), estudos de Eduardo Viveiros de Castro sobre a prática antropófaga dos Tupinambá constataam que

tanto a crença como a essência da organização social dessa tribo eram asseguradas pela complexa prática do ritual antropofágico [...] [através da qual] os nativos aprisionavam integrantes de tribos rivais, que, posteriormente, num ritual repleto de simbologia, seriam mortos e devorados. O que provavelmente fugirá à compreensão imediata do observador dito civilizado será a complexa relação estabelecida entre aqueles que devoram e os que são devorados. Como mostrado por Viveiros de Castro, a leitura de relatos do momento da execução revela um entrecruzamento dos papéis do cativo e de seus captores, o “sair de si” de que nos fala o antropólogo. Nessa relação, ambos, o algoz e a vítima, deixam o seu eu afetar e ser afetado pelo outro, no que poderíamos chamar de entrega à alteridade (2019, p. 81)

O movimento materializado por Mário de Andrade e Oswald de Andrade, eternizado pela escrita do Manifesto Antropofágico e de *Macunaíma* busca transpor a prática antropofágica de povos autóctones para o meio cultural brasileiro ao trazer a ideia da absorção do outro, fixando as vanguardas europeias no Brasil e denunciando abertamente a política contra os povos indígenas. É inquestionavelmente uma ideia revolucionária, dada a comprovada letargia nacional. Um eco notório dessa devoração de informações estrangeiras no Brasil foi o movimento da Tropicália, que consolidou o uso de guitarras elétricas na música brasileira. Os povos indígenas, no entanto, reivindicaram a voz da revolução modernista, reapropriando-se do conceito de antropofagia para deixar claro que são os povos originários que de fato estão devorando uma cultura estrangeira, uma cultura que fez uso de todos os meios disponíveis para tentar assimilá-los visando a uma neutralização completa da cultura originária, fundadora do Brasil.

Em entrevista, Denilson Baniwa comenta:

Estava havendo a 32ª Bienal [...] e acabei me deparando com vários trabalhos que remetiam à cultura indígena: fotos, objetos [...] mas eu não encontrei nenhum artista indígena lá, nenhuma voz indígena de fato. As culturas indígenas servem de base para a produção artística, mas nunca está presente de fato⁶.

A obra de arte mais conhecida de Denilson Baniwa é provavelmente a que caracteriza a retomada antropofágica, estabelecendo um diálogo direto com o

⁶ SESCTV. Denilson Baniwa. Youtube, janeiro de 2021. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=HCVmCsXdVv8>. Acesso em: 04 out. 22.

movimento de 1922, afirmando, de maneira contundente, que “a arte moderna já nasceu antiga”. Para ilustrar sua obra, *Reantropofagia*, o artista pintou a cabeça de Mário de Andrade em uma bandeja, ao lado da qual consta a última estrofe de seu poema:

era primeiro de maio de vinte e oito
 dia de manifesto da fome do trabaiadô
 só a antropofagia nos une, coração
 em página reciclada de mato-virgem
 desvirginou pindorama num falso-coito
 urgências do artista-moderno-devorado

de pulmões, rins, fígado e coração
 filé oswald de andrade à barbecue
 tupy or not tupy, that is true
 or that's future-já-passado
 wirandé seu honoris-doutô
 mário bom mesmo é o encanador
 que faz assado de tartaruga

a arte moderna já nasceu antiga
 com seus talheres forjados à la paris
 faca, fork, prato raso e bourdeaux
 páris que por fuck faz bobagem
 se a arte indígena durará dez anos
 eu quero ser aquiles: que será famoso
 e morrerá antes de receber o troféu
 na queda do céu ser estrela cadente
 - pintou e bordou, dirão na cantiga

a arte-macunaíma no moquém
 fará uga-uga com as mãos nos lábios
 pois é um totem, um pau-de-sebo
 onde ninguém consegue o prêmio
 grêmio de colecionadores, ratos
 brancos de laboratório estéril
 onde pratos fake-antropofágicos
 são menu para abutre-cinéreo

sério, nasceria de fórceps uma arte brasileira?
 sem índios na canoa que falha-trágica
 quero quem come com as mãos, alguém?
 sem limites-geo e conectada à máter
 ReAntropofagia posta à mesa nostálgica
 é arte-indígena crua sem nenhum caráter

quando desta arte pau-brasil-tropical
 não sobrar um só osso mastigado
 sobrá o tal epitáfio como recado:

aqui jaz o simulacro macunaíma
 jazem juntos a ideia de povo brasileiro
 e a antropofagia temperada
 com bordeaux e pax mongólica
 que desta longa digestão
 renasça Makūnaimî

e a antropofagia originária
que pertence a Nós
indígenas (BANIWA, 2021).

O artista, nesta obra, explora o fato de o “simulacro” modernista, apesar de ter sido revolucionário nesse aspecto, não foi capaz de atravessar o limite imposto por sua condição, uma vez que não partia da enunciação dos povos indígenas. Nesse sentido, a edição de *Macunaíma* da Editora Ubu publica um “Prefácio inédito escrito imediatamente depois de terminada a primeira versão, 1926” (2007, p. 170), escrito por Mário de Andrade, que conta que

quando matutava nessas coisas topei com Macunaíma no alemão de Koch-Grünberg. E Macunaíma é um herói surpreendentemente sem caráter [...]. Gastei muito pouca invenção neste poema fácil de escrever [...]. Este livro afinal não passa duma antologia do folclore brasileiro (2017, p. 171-172).

Em apresentação de Lúcia Sá, na mesma edição, consta que um leitor escreveu defendendo Mário de Andrade das acusações de plágio proferidas por um folclorista paraense em 1931, três anos após a publicação de *Macunaíma*. A resposta de Mário de Andrade foi a seguinte:

Copiei, sim, meu querido defensor. O que me espanta e acho sublime de bondade é os maldizentes se esquecerem de tudo quanto sabem, restringindo a minha cópia a Koch-Grünberg, quando copiei todos. E até o sr. na cena da Boiuna. Confesso que copiei, copiei às vezes textualmente. Quer saber mesmo? Não só copiei os etnógrafos e os textos ameríndios, mais ainda, na ‘Carta pras Icamiabas’, pus frases inteiras de Rui Barbosa, de Mário Barreto, dos cronistas portugueses coloniais (2017, p. 181).

Em 1955, o estudo *Roteiro de Macunaíma* “permitiu aos leitores visualizar de maneira clara o monumental projeto de Mário de Andrade: revolucionar a literatura brasileira pela mistura dinâmica com formas diversas e heterogêneas da cultura popular” (SÁ, 2017, p. 182), e constata que

[n]o caso específico de Macunaíma, só se pode compreender a dimensão desse diálogo se compararmos sistematicamente o romance com as fontes indígenas, particularmente com Vom Roroima zum Orinoco. Resultado da viagem à Amazônia do pesquisador alemão Theodor Koch-Grünberg entre 1914 e 1917, Vom Roroima zum Orinoco [...]. Dos cinco volumes, o segundo, isto é, a coleção de narrativas, foi o que maior impacto teve no romance de Mário [...], [m]as as fórmulas de cura do terceiro volume também deram ao romance um de seus traços estilísticos importantes [...]. A semelhança entre esse estilo de enumerar e o das

fórmulas de cura pemon, descritas no terceiro volume da coleção de Koch-Grünberg, salta aos olhos [...] Quanto às histórias do segundo volume, Koch-Grünberg explica que foram narradas por dois indígenas pemon que ele contratara como guias e ajudantes [...] O objetivo, segundo Koch-Grünberg, era afastar o tédio [...]. De fato, o exemplo mais eloquente do impacto da literatura pemon no romance de Mário de Andrade é sem dúvida o comportamento do protagonista Macunaíma, baseado no herói homônimo indígena (SÁ, 2017, p. 182).

A autora, nesse ponto, enumera as semelhanças entre os escritos em alemão e o livro de Mário de Andrade. O site da editora que publicou o livro ilustra fotografias do exemplar alemão, atravessado por notas escritas à mão por Mário de Andrade.

Ou seja, de fato houve um limite no projeto modernista, e a retomada da antropofagia cultural por parte dos povos indígenas surgiu para enfim recuperar sua voz e sua indianidade originárias, deflagrando uma ontologia autóctone não intermediada ao responder a todas as representações às quais os povos indígenas foram submetidos no decorrer dos últimos séculos.

O artista Jaider Esbell também constituiu esse movimento de retomada da voz indígena como resposta ao colonizador. Em seu website há uma descrição de seu livro *Carta ao Velho Mundo*, cujo título comporta a ideia de uma resposta a uma sociedade que nunca escutou:

O livro passa agora a se chamar Carta ao Velho Mundo. A carta ao velho mundo vem também em forma de arte indígena contemporânea. Para os atentos isso é antropografia pura. A carta é endereçada aos lares europeus e seu conteúdo é uma denúncia farta dos séculos de colonização devastadora nas Américas. Com uma explanação panorâmica da atualidade deixa dizer que neste tempo a pressão global do desenvolvimento sobre a natureza faz o genocídio dos últimos povos nativos na Pan-Amazônia. Exterminando a população autóctone é legitimada a exploração total dos recursos até ao subsolo. Em desenhos e textos na língua portuguesa, a carta ao velho mundo ainda facilita o diálogo com toda a terra. Universal, a carta é levada à Europa em mãos pelo artista que é indígena Makuxi da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima. Toda a performance que envolve a criação e a exposição desta obra na França, no ano de 2019, deve ser acompanhada de um contexto ilustrativo. Primeiro o argumento, a arte. O livro foi adquirido numa loja de livros rejeitados no nordeste brasileiro. Seu conteúdo são 400 páginas com textos e fotos de pinturas europeias iniciando com a arte rupestre. A constante pesquisa do artista em buscar meios de dar vazão e evidenciar os sentidos da arte indígena contemporânea acharam na proposta um veio promissor. Resgatar um livro de arte é mesmo resgatar o sentido da arte e nela injetar uma força de ressignificação, a política global. O encontro da arte indígena contemporânea com a ideia da arte sistemática de matriz europeicêntrica se faz ricamente aqui, na carta ao velho mundo. Sobrepor os textos e as imagens do clássico na arte com mensagens cheias de energia da floresta é uma forma estratégica de fazer chegar no seu destino algo antes nos

enviado, o sentido europeu de arte. A aleatoriedade, se é que cabe o termo, em intervir nas páginas do livro, é sim uma forma de mostrar um pouco o sentimento dos nativos quando é violentamente invadido em seu sentido pleno de ser. Alguém pede licença para invadir e destruir? O que dá pra fazer com tudo isso?

O artista elabora o conceito de Arte Indígena Contemporânea para referenciar esse ambiente de resistência, criação, redescoberta e retomada. Nas palavras de Jaider Esbell:

É desse ambiente de representação que escrevo, da teimosia em parar o luxo com o próprio estaque e mormente compor a tensão das forças em ascensão. Ou seria declínio? Como agente-autor me cabe pegar a mão do humano e introduzi-lo na natureza até que ele se perca para se achar uma só coisa [...]. Os desafios, as energias ou as agências necessárias para se desconstruir o que ainda está em construção precisam necessariamente talvez aparecer ou estarem acomodados em uma visualidade escalar, ou melhor, em um sentido tal. As escalas das coisas exigem que elevemos a criticidade para um patamar de pluralidade assim colocamos mais mistérios quando nos recusamos a analisar singularidades [...] Se a literatura indígena nasce na borda do abismo ela deve servir unicamente para criar e distribuir asas para regressamos [...] momento de fuga, quando você escapa da mão do caçador e volta a voar livremente. Ou talvez prefira se entregar em sacrifício e se deixar ser comido para antropofagar? [...] De fato, estou aqui por ser convidado e esse foi um trato feito com a Academia, tempos atrás quando eu saí da graduação e fui bem perto da cara desse monstro e me recusei a ser seu mero subserviente. Vi, percebi e, ainda mais, senti todas as gasturas dessa dominadora força e como encanto me tornei seu espelho para lhe tomar de susto (2018, p. 23).

Nos termos de Lúcia Sá (2006), comentando o caráter reantropofágico presente do livro de Kaká Werá, a ser tratado no último capítulo deste trabalho, diz que essa conceitualização em vias práticas se dá através de uma

cuidadosa releitura do cânon colonial [que] pode ser descrita como uma reapropriação indígena da antropofagia oswaldiana, isto é, uma reapropriação da reapropriação, ou se quisermos, uma “repatriação” que devolve o termo à cultura indígena. (2006, p. 259)

2.4 VANGUARDA E ARAWETÉS

Dentre as considerações a serem feitas sobre essa discrepância entre as concepções generalizadas atribuídas às práticas literárias de povos autóctones e a concepção ocidental de literatura, há a de que a literatura indígena evidencia uma qualidade que, indo na contramão de uma atribuição externa pobre em coerência, já serviu em larga escala a artistas brasileiros que inauguraram movimentos artísticos de vanguarda. Se Sousândrade, antecipador do modernismo, que “conhecia

diretamente a vida indígena, [...] afirmava a existência de um texto criativo ameríndio” (RISÉRIO, 2018, p. 120), outros artistas também reconheceram as potencialidades de ontologia indígena, tendo “movimentos artísticos inovadores ao longo do século XX buscado inspiração em expressões ditas ‘primitivas’” (BICALHO, 2018, p. 183), já que “a poesia apenas faz conscientemente aquilo que as raças primitivas faziam inconscientemente” (FENOLLOSA, 1994, p. 128 apud BICALHO, 2018, p.183). Em verdade, Charles Bicalho fornece, de maneira extraordinária, uma relação direta entre os movimentos de vanguarda como constitutivo de limitações ontológicas imbricadas em sua sociedade criadora e um caráter ancestral inerente à humanidade, ao constatar que “[q]uando se alcança um nível tal de elaboração, a mentalidade ocidental, sem ter aonde ir, se vê obrigada a voltar-se ao começo, à origem” (BICALHO, 2018, p. 183). De fato, Antônio Risério (2018), comentando o caráter de constante mudança da poesia Araweté, que será visto a seguir, nos alerta para que não “confund[amos] isso com vanguardismo [...], não ha[vendo] projeto de rompimento revolucionário por aqui (RISÉRIO, 2018, p. 141), já que “[a]s vanguardas são uma criação do Ocidente urbano-industrial do século XX, [...] [em] contextos culturais separados por distâncias estelares” (2018, p. 141). Nesse sentido, Bicalho (2018) aponta que Pound, em seu livro *A arte da poesia*, descreve o poema como “tratamento direto da coisa; economia de palavras; frase musical” (POUND, p. 9-11 apud. BICALHO, 2018, p. 182), e postula, teorizando a partir de produção indígena, que “[s]e considerarmos um yãmîy maxakali, vamos encontrar exatamente o que Pound apregoa para a poesia” (BICALHO, 2018, p. 182). Ou seja, a poesia autóctone não só existe, como é também não só fonte incontestável para movimentos artísticos de vanguarda, como também, como foi evidenciado em sua análise de Ezra Pound, pode ser considerada como possuidora de estruturas postuladas como ideais por fundadores de consagradas teorias modernas da poesia, que até hoje atuam como bússola ocidental na busca do que é considerado universal e, por isso, bom. Através disso, pode-se concluir que “os índios intuitivamente realizam algo que as vanguardas artísticas buscam racionalmente, através de pesquisas, tentativas e erros” (BICALHO, 2018, p.183). Nesse sentido, de acordo com DORRICO (2018), para Antônio Risério “os verdadeiros poetas eram os indígenas que, em seu contexto cultural, produziam cantos e poemas cuja potência lírica não permite negar a existência estética dentro de comunidades tradicionalmente orais”, afirmando que esses povos “produzem textos criativos,

frutos de poéticas extraocidentais, desde tempos imemoriais, independentes da escrita e do crivo crítico do ‘gênio pessoal’” (p. 234).

Outra consideração pertinente a respeito desta questão é a poesia-canto araweté, que ganhou notoriedade através da tese do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, que foi trazida em 1992 para o campo literário pelo tradutor Antônio Risério. Em seu estudo, Risério (2018) expõe que a poesia-canto araweté apresenta diversos componentes em voga nos campos linguísticos e literários ocidentais..

O autor explica, a partir do estudo de Viveiros de Castro, que

para os arawetés, a língua que eles falam é especial. Trata-se da “boca correta ou hábil”, contraposta à ‘boca travada ou misturada’ dos demais índios e dos brancos. Não é uma visada incomum. Lembra a antiga ideologia linguística grega, agrupando os que não tinham o grego como língua materna sob o rótulo geral de barbaroi: indivíduos cuja fala, ininteligível, soava algo assim como bar-bar-bar – ou, nos termos arawetés, seres cuja boca era travada (2018, p. 124).

Acrescenta ainda que, na cultura araweté,

tudo é palavra [...], [e] com esta linguagem “correta” [os] arawetés se constroem em dimensão simbólica. Mas num sentido importante: a palavra domina tudo. Quando Viveiros diz que o imaginário araweté “prolifera na palavra e no canto”, acrescenta que não há muito que se ver. A cena semiótica é escassa, descurada [...]. Há uma negligência araweté em relação à dimensão semiótica da cultura. Para ficarmos no terreno da arte corporal, a body art araweté, ao contrário da kadiwéu ou da assuriní, é incompleta, pobre, marcada pelo improviso e pelo desleixo. Mesmo nas festas a ornamentação corporal é menosprezada. Tudo se passa como se esta espécie de beleza devesse existir somente para os deuses e as almas dos mortos. Sim: sobre a pele alva dos deuses, fulgura rigoroso o risco preto do jenipapo. Os humanos exibem borrões, formas ínfimas, amorfiadas. Há assim um desequilíbrio entre a exuberância da criação poético-musical e a pobreza no campo dos produtos visuais da cultura. Quem quiser contemplar alguma plumária, que a procure entre os bororos. Com os arawetés, a conversa é outra. O que conta é o canto. A palavra-canto. (2018, p. 124).

O crítico explora a importância da palavra-canto na sociedade araweté, que engendrou uma “elaboração própria acerca da configuração atual do cosmos” (2018, p. 125) ao escrever, explorando o “tema arquetípico da comunidade original, quando deuses e humanos conviviam indiferenciados no mesmo espaço-tempo [...] [tendo] [v]árias culturas formula[do] a seu modo esse grande artifício mítico da fundação cósmica” (2018, p. 125) de que

[a] distinção entre humanos e deuses não fazia sentido *in illo tempore*. Mas, insultado por sua mulher, Aranãmi tomou o chocalho do xamanismo, começando a cantar e a comer fumaça. “Cantando, eles ergueram o solo de pedra em que estavam, até formar a abóbada celeste. Com eles foram uma multidão de outros *Mai*, e seres de outras categorias” (Viveiros). Aconteceu, portanto, um “cataclisma inaugural”. Só então os deuses se tornaram divinos (“frações da espécie humana que subiram aos céus”). Deuses são os que passaram a habitar aqueles céus petrose; humanos, os que não se deslocaram pelo ar a bordo do fragmento granítico em ascensão. Como se vê, é da maior importância a presença da palavra-canto na separação original. Desponta ela aí como o motor que impulsionou o solo pétreo, produzindo a ruptura cósmica. E daí resulta a ubiquidade. Levada pelos deuses e cultivada pelos humanos, a palavra-canto existe assim na terra como no céu. E como interveio no divórcio primordial, fraturando a crosta terrestre, é também a via de reconexão desses dois mundos. Pelo canto, deuses e mortos descem à terra, falando aos humanos. Pelo canto, os humanos se comunicam com o outro mundo. A palavra-canto é a via de acesso araweté às paragens sobrenaturais. Religa ou ressolidariza o que um dia se rompeu para gerar o cosmos como o conhecemos. Esta é a altíssima função da produção poético-musical na sociedade araweté (2018, p. 125-126).

Ainda sobre isso, segundo o autor,

[o] canto xamanístico araweté existe em consequência da separação primeva entre os mundos. Este evento, cosmologicamente fundante, fornece a sua *raison d'être*. O pajé faz a ponte reconectadora dos mundos apartados em tempos imemoriais. A palavra-canto xamânica é o canal entre os deuses (e os mortos) e os humanos. Deuses e mortos cantam no canto dos xamãs. Precisamente, servem-se do xamã como veículo para seus textos. É através do canto que o xamã pode trazê-los à terra (2018, p. 136).

Introduzindo a divisão própria dos arawetés de “sua produção poemusical”, escreve que “os arawetés dividem sua produção poemusical em dois gêneros: *Mai marakã* (música dos deuses) e *marakã hete* (música verdadeira) ou *opirabe marakã* (música de dança)” (2018, p. 126), e que essa “música verdadeira”, as “canções de dança”,

apresentam uma forma fixa: letras curtas (quatro a oito versos, repetidos dezenas de vezes), tempo ritmado (quase sempre binário), linha melódica monótona, e uma divisão em duas partes, marcadas por uma diferença de andamento (a cada uma corresponde uma parte da letra)”. Durante as danças, estas composições sintéticas são cantadas coletivamente, em uníssono, no registro grave, por todos os homens (2018, p. 127).

Ao falar sobre a “música verdadeira”, Viveiros de Castro traça um paralelo da poesia-canto araweté com elementos ocidentais de análise, o que possibilita a Antônio Risério estender sua análise:

Analisa Viveiros: ‘Todas as canções de dança apresentam uma forma fixa: letras curtas (quatro a oito versos, repetidos dezenas de vezes), tempo ritmado (quase sempre binário), linha melódica monótona, e uma divisão em duas partes, marcadas por uma diferença de andamento (a cada uma corresponde uma parte da letra)’. Durante as danças, estas composições sintéticas são cantadas coletivamente, em uníssono, no registro grave, por todos os homens. Só não entendo por que Viveiros fala em haicai e fanopeia a propósito desses textos. Pelos exemplos que divulga, não há semelhança notável entre eles e o mundo nipônico. O guerreiro Yakati-ro-reme, autor de um dos cantos estampados no livro, nada tem de um Bashô araweté. E, antes que regidos por um princípio imagístico, os textos ostentam um desenho fonético que também os puxaria para a melopeia, se ficarmos na classificação poundiana (2018, p. 127).

Ainda sobre a “música verdadeira”, desvela Antônio Risério uma complexa estrutura do canto para os arawetés, trazendo também o caráter antropofágico do canto nessa sociedade:

O gênero *marakã* hete é formado por dois subgêneros: *awi marakã* (música dos inimigos) e *pirowi marakã* (música dos ancestrais). A “música dos ancestrais” subdivide-se em três grupos: cantares de inimigos por ancestrais míticos; canções inimigas de “tribos reais ou míticas”; cantos de animais míticos. Estes últimos são considerados perigosos e estão sujeitos a restrições, ou são proibidos. Formalmente idênticos às canções guerreiras, destas se distinguem por seus efeitos letais ou prejudiciais à saúde e ao milho. Quanto à dança, os arawetés, ao contrário de seus vizinhos assurinís, só conhecem a forma *opirabe*, modelo de dança de guerra. “Todos os participantes (homens) devem portar suas armas, ou ao menos uma flecha, que trazem junto ao peito, com as penas de harpia para cima; e os cantos são, quase todos, ‘música de inimigos’, canções que falam de guerra, morte, mortos, combates ancestrais ou recentes. O paradigma do cantor é o guerreiro, o homicida” [...] Esta “música dos inimigos” é produzida sempre por um matador araweté, sob a inspiração dos espíritos do inimigo que ele matou. Já Gabriel Soares de Souza fizera referência aos cantares guerreiros tupinambás, incluindo aí os cantos antropofágicos. Mas sem explicar como os tupinambás concebiam esses cantos. Os arawetés acreditam que a poemúsica “dos inimigos” é “ensinada” pelo espírito do adversário exterminado (2018, p. 127).

O papel do canto que segue o ato antropofágico é sintetizado pelo autor de maneira engenhosa, que evidencia tanto sua impressionante continuidade estrutural, quanto a vaga reservada a uma alteridade, constitutiva de rituais antropofágicos, na sociedade araweté, estruturada pelo canto:

quando um araweté matava, ‘morria’. Recolhia-se à sua casa, num desmaio de vários dias, sem comer nada. ‘Sua barriga está cheia do sangue do inimigo, e ele vomita continuamente [...] o matador ouve o zumbido das vespas e dos besouros, o ruflar das asas dos urubus que se aproximam de ‘seu’ corpo morto’ [...]. É o espírito do inimigo morto que, afinal, desperta o matador, exortando-o à dança. Ato contínuo, o matador reúne os homens para mostrar o canto que o inimigo ‘ensinou’ (ao inimigo morto chama-se ‘ensinador do canto’; e a principal metáfora para o inimigo é ‘o que será

música). ‘A música dos inimigos é um canto do inimigo, cantando pelo matador’. Mas é como se houvesse uma parceria. Os *awi marakã* ‘são sempre identificados pelo nome do guerreiro que os pôs pela primeira vez: um ‘canto do inimigo’ é também o ‘canto de fulano’ (o matador)’ [...], [havendo] uma simbiose inimigo-matador, embora no canto prevaleça a perspectiva daquele (2018, p. 129, grifo meu).

O autor também comenta a ocorrência da microtonalidade no canto araweté, característica inexistente no sistema ocidental de 12 tons, excetuando-se, naturalmente, casos específicos como o de George Harrison, que sofreu grande influência em sua viagem para a Índia:

o compositor araweté ‘parece jogar com intervalos microtonais’, chegando a uma espécie de canto-falado. Se assim for, a música araweté estará mais próxima do Oriente do que do Ocidente. O emprego de tons fracionais, embora costume soar como corpo estranho no repertório ocidental, integra tradições de países orientais, onde chega a ser comum (2018, p. 137).

O autor segue destrinchando a estrutura do canto araweté:

A divisão em blocos não é obrigatória, e se pode manter um mesmo refrão e linha melódica por todo o canto; já a divisão refrão/frase é sistemática”. Ainda no terreno da retórica, acrescenta-se que a poesia araweté faz largo uso de sintagmas cristalizados. Estão neste caso as “metáforas características, alusões míticas e imagens exemplares” a que se refere Viveiros. Literatura formular. É frequente aí o emprego de epítetos, tal como nos poemas homéricos e nos orikis iorubanos [...] Viveiros recorre à tipologia poundiana, para situar o texto xamanístico no espaço da “fanopéia” (“a projeção de uma imagem visual sobre a mente”, díxit Pound).

Chega-se então à análise da “*trademark* do texto araweté” (2018, p. 138),

seu intrincado regime enunciativo. Não conheço nada parecido. O próprio Viveiros diz que só conseguia identificar os sujeitos da enunciação através de esclarecimentos feitos pelos próprios índios (mesmo assim, as interpretações podem conflitar). [...] Sousândrade introduziu o duplo travessão para sinalizar a intervenção de uma nova personagem [...] Isto não é nada, em comparação com a trama enunciativa do texto araweté [...] ‘A música dos deuses é um solo vocal, mas é, linguisticamente, um diálogo ou uma polifonia, onde diversos personagens aparecem de diversas maneiras. Saber quem canta, quem diz o que para quem é o problema básico’. Para complicar esta ‘canção de canções’, ou discurso de discursos, quase nunca “o xamã muda de timbre ou de tom para indicar que mudou o sujeito da enunciação das frases cantadas”. O receptor como que adivinha a figura do emissor a partir de referências contextuais. “Tipicamente, o canto xamanístico envolve três posições: um morto, os *Mai*, o xamã, em um sistema onde o morto é o principal enunciador, transmitindo citacionalmente ao xamã o que disseram os *Mai*. Mas o que os *Mai* disseram é quase sempre algo dirigido ao morto, ou ao xamã, ou a si mesmos sobre o morto ou o xamã. Assim, a forma típica de uma frase é uma construção dialógica complexa: o xamã canta algo dito pelos *Mai*, citado pelo morto, referente a

ele (xamã), por exemplo... Quem fala, assim, são os três: *Mai*, morto, xamã, um dentro do outro” (2018, p. 138-139).

Como se não bastasse, o autor aponta que, apesar de

suas criações [serem] geradas no Além [...], isso não impede que os índios individualizem a personalidade estética do pajé, em termos de qualidade e originalidade. O peye é apreciado como cantor e poeta-compositor. “As vozes de baixo profundo, fortes e firmes, são as preferidas. Presta-se especial atenção ao controle da emissão em vibrato. Isso porque todo canto xamanístico envolve esta oscilação em vibrato, que não deve ser exagerada, ou o cantor é desprezado como ‘tremedor’(diririme’e). (2018, p. 139).

Ou seja, há um claro conjunto de regras estéticas que caracterizam a qualidade da produção. Quando é detectada a ocorrência de um *overacting*, em desacordo com o que é belo, a reputação do autor dos cantos é posta em risco. Nesse ponto, faz-se crucial mencionar um fato absolutamente extraordinário presente nos cantos arawetés: a sociedade é capaz de detectar plágio e manchar a reputação do autor, fornecendo-lhe o status de plagiador – sem, no entanto, macular a mensagem que foi veiculada:

assim como podem depreciar o xamã-intérprete por sua incapacidade em sustentar a flutuação regular da voz, os arawetés também indigitam o poeta diluidor ou plagiário. Não são indiferentes à redundância textual — ‘sabem e percebem que certos cantos repetem frases, figuras de linguagem ou temas que já foram cantados antes, e assim reconhecem implicitamente que houve um processo de imitação entre xamãs’. É certo que o canto continua carimbado pela autoridade do Além, mas o xamã que o veiculou despenca na conta dos seus companheiros de aldeia. A diluição ou plágio ‘se não desacredita a, digamos, autenticidade ontológica do canto, pesa contra a fruição estética e o prestígio do cantor’ (2018, p. 140).

É apontado, a partir disso, que há uma relação entre as percepções de redundância para com o texto e o xamã:

Para os arawetés, a mesmice estética nada tem de estimulante. Desintegra-se assim uma velha lenda erudita a respeito do repertório poético-musical de sociedades tribais. Como insistir na falácia do repertório estacionário? Não há paralisia aqui: cantos nascem a cada dia. E vai também por terra a miragem de uma produção sempre idêntica a si mesma, em termos formais. O que temos é o oposto, com a desvalorização do xamã que se instala no reino da redundância [...] De um lado, a fraude. De outro, a potência construtiva, o sentido gestáltico, o novo [...]. Na cultura estética araweté, o novo é bem-vindo, ‘as inovações temáticas, quando felizes, são fortemente apreciadas’ [...]. Pelo solo vocal do xamã, que obedece a um padrão fixo, flui um texto que não desconhece a possibilidade de se renovar

— e que é celebrado sempre que *sabe* se renovar (2018, p. 141, grifo do autor).

Sobre a “teoria araweté da criação poemusical” (2018, p. 141),

[n]o caso da produção xamânica [...] arawetés e mbiás [Guaranis] concordam num ponto central: a ‘bela linguagem’ é dádiva dos deuses. Para os arawetés, o xamã poetiza o que sonhou. Mas não só. Eles distinguem entre os seres inciados – os *Mai*, os humanos, os jabutis – e aqueles que foram criados, *mara mi re* [...] [O] verbo *mara* é traduzível como pôr ou presentificar, em sentido locativo e metafísico. ‘A criação é uma ‘posição de ser’; ela se distingue da fabricação (*moñi* ou *apa*), ato concebido como elaboração demorada de uma matéria-prima. Os objetos culturais são fabricados; mas os cantos, por exemplo, são ‘postos’ [...]. A criação poético-musical não é vista pelos arawetés no campo do artesanato humano, mas em esfera demiúrgica: ‘As canções são ‘postas’, *mara*, pelos deuses’. Estamos às voltas com a universal teoria da inspiração. A palavra-canto araweté está sediada em outro mundo – e desde lá é soprada (2018, p. 141-142).

Para finalizar, mais concepções enunciativas da poética araweté, que iluminam o seu caráter paradoxal e nos trazem a reflexão sobre o modo de análise ocidental, que nega a contradição e a falta de unidade:

Segundo Viveiros, a expressão *Mai marakã* é genitiva e possessiva: as canções são dos deuses. Viveiros conta que, quando falou com um xamã sobre uma canção que este havia cantado, ouviu de volta: ‘não cantei nada, quem cantou foram os *Mai*’ [...] A música dos deuses é assim caracterizável por uma exterioridade radical. Aparece como produção celestial inoculada na alma do poeta-mago. Como disse Viveiros, ‘o corpo-sujeito da voz está alhures’. O xamã se limita a vocalizar a poemúsica divina. Mas, ao mesmo tempo, seus cantares são “narrativas” de suas visões dos deuses. E isso nos coloca cara a cara com o paradoxo da poética araweté. Como o canto pode ser ao mesmo tempo veiculação (passiva) do discurso divino e visão (ativa) do mundo dos deuses? Os arawetés parecem admitir com tranquilidade a coexistência dessas ideias opostas. É um movimento duplidirecional, em diversos planos. O xamã veicula em seus cantos o saber cosmológico do grupo, mas parece intervir até idiossincriticamente no conjunto desse saber: suas experiências extáticas repercutem criativamente no corpus mitológico da sociedade. Esta mesma ambivalência preside à recepção araweté dos cantos xamanísticos. A sociedade não reconhece no xamã um autor, mas sabe distinguir suas canções. Podemos falar então de um paradoxo autoral da poética araweté. E não há por que argui-lo com a palmatória do princípio da não-contradição (2018, p. 143).

Mais do que falta de unidade, o entendimento nativo é multidirecional pois partilhado entre o que canta e as divindades com que contata pelo sonho. Estas ensinam o canto que é também narrativa da visão dos deuses e mediado pelo corpo

do xamã no momento do êxtase. Portanto, não se trata de inspiração e a criação é participativa.

3 TU

Para este segundo capítulo de análise, será buscado traçar em que medida a literatura indígena entrega ao leitor não indígena a possibilidade de mudança no que diz respeito a como o sujeito outro, o diferente, o estranho é percebido por uma sociedade homogeneizadora com a enunciação de si como sujeito. A literatura indígena pretende, no amplo escopo de seu alcance e de sua ambição, evidenciados, neste trabalho, através de seus escritos, explicitar em que medida percebem sua subjetividade e sua enunciação frente aos processos históricos. Por conta disso, faz-se não só possível, como necessário pensar em que medida a literatura indígena tem potencial de transformação frente a uma sociedade homogeneizante que segue, à sua maneira, buscando métodos irracionais para lidar com a diferença. O objetivo desta parte é, então, compreender em que medida a escrita indígena em língua portuguesa se apresenta como possibilidade de mudança efetiva da sociedade brasileira não-indígena com a qual estabelece contato.

3.1. FILOSOFIA, MITO E ESTADO

Não pude deixar de indagar, no decorrer desta pesquisa, de que maneiras o pensamento filosófico mais antigo pertencente à chamada “história da filosofia ocidental” se aproxima e se distancia tanto da sociedade brasileira não-indígena quanto dos modos dos povos autóctones de apreender sua existência e seu mundo, dado que essa filosofia primeira seria, com efeito, pertencente justamente a esse sistema de classificação ocidental. Tales de Mileto, considerado o primeiro filósofo, atribui a onipresença de deuses em todas as coisas, que são na verdade uma só, e entende que a água é parte constituinte de tudo. Com efeito, podemos constatar, a partir disso, que a filosofia em moldes ocidentais é constituída, de princípio, de um pensamento que é tão próximo da cosmologia de povos indígenas quanto tão distante da visão de mundo da civilização ocidental. Na verdade, as ideias de Tales de Mileto, ao serem proclamadas hoje, seriam provavelmente atribuídas a comunidades de pessoas que não compreenderam a suposta perfeita harmonia do processo civilizatório rumo a uma progressão evolutiva – fossem elas ambientalistas, loucos, eremitas ou povos indígenas.

É como se a civilização, em sua compreensão linear de progresso, houvesse, através de sua evidente e habitual dialética rudimentar, consolidado uma conotação negativa, contrária ao progresso e limitada a tudo que pertence ao passado, sendo embalada por uma formação identitária que vem sendo gerada em contraste com o que parece contrapor-se à noção de civilização moderna; nesse sentido, é como se as ontologias correspondentes à ancestralidade dos povos originários tivessem sido imbricadas à noção de pré-histórico, consequência dessa estrutura linear atribuída ao tempo. Não seria surpreendente, no entanto, se essa conclusão surgisse não através de uma confusão, mas de uma explicação racional por parte da dita civilização, já que, como a pré-história indica, em sua definição, seria uma época vivida antes da história ser contada – ou seja, antes do surgimento da escrita. Isso justifica justamente o caráter anacrônico atribuído aos povos originários – seres primitivos, seres pré-históricos (ou seja, sem história) – não exatamente por nunca terem podido, até hoje, contar a sua história, mas porque vem caracterizados, até hoje, como povos sem história – o que por sua vez acabaria por validar a ideia de que não haveria sentido em dar a voz a estes povos, dada a (in)consequente relação estabelecida entre seres sem consciência e seres sem capacidade de comunicação (sobre isso, será também comentado o trabalho de Antonio Risério, autor de importante texto que acabou vítima de parca recepção crítica em seu meio).

Nesse sentido, outros atributos dos povos indígenas abrigariam-se sob esse blindado e resolutivo guarda-chuva de significações; aqui poderíamos citar, por exemplo, o caráter ancestral das pinturas dos povos indígenas, a prática de caça e coleta dentro de suas comunidades, ou a narração de mitos. No mais, não precisaríamos adentrar essa linha de pensamento para constatar que a história, ganhando ou não posteriores revisões historiográficas, segue sendo contada; e até há poucas décadas, vinha sendo paulatinamente reiterada pelos motores econômicos de hegemonia, expansão, exploração, genocídio e etnocídio. Nessa mesma direção, faz-se notável o fato de que essa tendência linear progressiva ocidental não resistiu à possibilidade de estruturar a ontologia múltipla e rizomática de Tales de Mileto como algo pertencente a um passado, e portanto, a uma obsolescência e incompatibilidade com o mundo, ao inaugurar os seus mitos renovados através da consolidação de um deus único, que cria, mas vigia, e que salva, mas também pune.

Uma visita ao antropólogo francês Pierre Clastres pode auxiliar na verificação deste trajeto histórico como silenciador da voz indígena. Em seu escrito *A sociedade contra o estado*, o autor denuncia essa continuidade política, engendrada há séculos no Brasil e em sua antropologia, que é invariavelmente imposta em detrimento de uma compreensão coerente sobre as comunidades indígenas; o antropólogo argumenta que a constatação, aparentemente neutra, de que há sociedades sem Estado reflete, em última instância, um rastro predatório da ontologia ocidental, que considera, em sua dialética precária, que, na medida em que o Estado se faz necessário à nossa sociedade, a falta do estado representaria uma incompletude (e aqui o autor não perde a chance de apontar que ao que tudo indica naturalizamos tanto a violência em nosso meio social que não conseguimos mais imaginar, por exemplo, uma civilização não-policiada) (CLASTRES, 2003, p. 207). Ou seja, essas comunidades “subsistem na experiência talvez dolorosa de uma *falta* – falta do Estado – que elas tentariam, sempre em vão, suprir” (2003, p. 207, grifo do autor); o autor, a partir disso, aponta que não só as crônicas de viagem, mas também o trabalho dos pesquisadores giram em torno do fato de que o Estado é necessário, denunciando, a partir disso a “fixação etnocentrista [que] tanto mais sólida quanto é ela, o mais das vezes, inconsciente” (2003, p. 207); nesse sentido, ao que tudo indica, ainda não encerramos o processo de, quando calhar, “contenta[r]mo-nos em destacar mais uma falta, sempre com referência ao nosso próprio mundo” (2003, p. 208) no que diz respeito à constituição das sociedades indígenas.

Aqui não se encerra, no entanto, o desvelamento dos mecanismos de ocultamento propostos pelo antropólogo, que aponta que essas sociedades, “que não possuem Estado, escrita, história”, por conta disso, “também não dispõem de mercado”, já que “não há excedentes” (2003, p. 208), buscando esclarecer, a partir disso, que

[a] idéia de economia de subsistência contém em si mesma a afirmação de que, se as sociedades primitivas não produzem excedentes, é porque são incapazes de fazê-lo, inteiramente ocupadas que estariam em produzir o mínimo necessário à sobrevivência [...], [i]magem antiga, sempre eficaz, da miséria dos selvagens. E, a fim de explicar essa [...] alienação permanente na busca de alimentos, invocam-se o subequipamento técnico, a inferioridade tecnológica. (2003, p. 208)

A partir disso, o autor segue desconstruindo a validade da ideia de inferioridade de povos não-civilizados. Se Viveiros de Castro (2017) apontou que o

pensamento moderno, “[à] guisa de racionalização, costum[a] recorrer ao argumento da superioridade técnica dos implementos europeus, cuja irresistível atração corrói o mármore do orgulho e da autenticidade culturais” (2017, p. 222), Pierre Clastres diz que, ao contrário de nós, que promovemos o domínio completo da natureza em um “insano projeto cartesiano cujas consequências ecológicas mal começamos a medir” (CLASTRES, 2003, p. 209), as sociedades sem Estado seriam em verdade dotadas de uma “capacidade de satisfazer suas necessidades pelo menos igual àquela de que se orgulha a sociedade industrial e técnica”, visando “garantir um domínio do meio natural adaptado e relativo às suas necessidades”, não sendo possível, portanto, preconizar uma “hierarquia no campo da técnica”, já que só seria possível “medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade” (CLASTRES, 2003, p. 209). Nesse sentido, faz-se digna de nota a nota no texto de Viveiros de Castro (1992), que, sobre a apropriação da metalurgia por povos autóctones, referencia o relato contido na carta de Pero Correia, missionário português que traduziu a *Suma da Doutrina Cristã* para o tupi antigo:

[Em] [a]lgumas [dessas apropriações técnicas] residiam, justamente, [a] possibilidade de intensificação de práticas tradicionais valorizadas. Veja-se aqui a notável carta de Pero Correia (1553: I, 445), onde este observa uma conexão causal entre a introdução de implementos de ferro, o aumento das áreas plantadas, e a intensificação das cauinagens e das guerras (1992, p. 223).

A análise sobre o estigma da técnica acaba por apresentar-se indissociável à sobre o trabalho, já que, de duas, uma: ou esses povos viveriam integralmente para a questão da subsistência, tentando compensar a sua falta da técnica, ou então, para o caso de isso se revelar como inverdade, seriam preguiçosos por não estarem se dedicando ao trabalho (CLASTRES, 2003, p. 209). O antropólogo, por fim, esclarece que essa definição de “economia de subsistência” não deve ser vista como defeito ou incapacidade, mas como uma “recusa de um excesso inútil da vontade de restringir a atividade produtiva à satisfação das necessidades” (CLASTRES, 2003, p. 213). Nesse ponto, o senso comum assimilatório, eco da colonização, aponta que essas comunidades deveriam tomar uma decisão, devendo ou viver preguiçosos, como são os povos originários, ou assumir que abandonaram sua cosmologia ao interagir com a civilização. Seguem, dessa forma,

incompreensíveis à civilização as ramificações da interpretação de Pierre Clastres, como a que explica que essas comunidades autóctones, no caso das ferramentas manuais da civilização, as aceitaram “não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto” (CLASTRES, 2003, p. 214), ou como a hierarquização técnica destas ferramentas manuais, a escolha de “um machado de metal sobre um machado de pedra”, tenha acabado por ser um mecanismo direto para “a violência, a força, o poder, impostos aos selvagens pelos civilizados recém-chegados” (CLASTRES, 2003, p. 214), ilustrando a fonte primeira da ação colonizadora, constituída de uma força político-econômica expansionista de apagamento do Outro.

Ou seja, para além de a civilização expansionista, por uma incapacidade de conceder o outro como sujeito, diverso e pertencente a outro núcleo, terminar por exigir que essa diferença seja apagada, essas comunidades terminam ainda por carregar, aos olhos predatórios, diversos estigmas e estereótipos. Levando tudo isso em consideração, a relação imediata, suposta pela narrativa histórica ocidental, do leque civilizatório como uma opção ideal acaba por revelar-se mais como uma consequência direta de nosso traço evolucionista-positivista, propagando-se, de qualquer maneira, pelo território brasileiro na busca de um estágio de perfeição humana, passível de ser alcançada à medida que o primitivo e o diferente forem sendo progressivamente eliminados através de um processo que, por ser natural, não é incitado, mas apenas acelerado. Sobre essa suposta incompletude destes povos, o antropólogo aponta, pincelando o plano civilizatório:

[i]nacabamento, incompletude, falta: não é absolutamente desse lado que se revela a natureza das sociedades primitivas. Ela impõe-se bem mais como [...] vontade livre de não deixar escapar para fora de seu ser nada que possa alterá-lo, corrompê-lo e dissolvê-lo. É a isso que nos devemos prender com firmeza: as sociedades primitivas não são os embriões retardatários [...], não se encontram no ponto de partida de uma lógica histórica que conduz diretamente ao *termo inscrito de antemão*, mas conhecido apenas a posteriori, o nosso próprio sistema social. (Se a história é essa lógica, como podem ainda existir sociedades primitivas?) (CLASTRES, p. 216, grifo meu).

Nesse sentido, a declaração de Gilles Deleuze (2005) relaciona-se a essa base precária e unilateral constitutiva das sociedades modernas:

[n]ão basta dizer que “a instituição é útil”, pois é preciso ainda perguntar: para quem ela é útil? Para todos aqueles que dela têm necessidade? Ou

antes, para alguns (classe privilegiada), ou somente para aqueles que põem em funcionamento a instituição (burocracia)? [...] [s]eja o que for, a utilidade humana é sempre algo distinto de uma utilidade. A instituição social remete-nos a uma atividade social constitutiva de modelos dos quais não somos conscientes, e que não se explicam pela tendência ou pela utilidade, visto que esta última, como utilidade humana, ao contrário, a supõe. (DELEUZE, 2005b, p. 11).

Não é de surpreender, portanto, a posição delegada às vozes indígenas dentro do paradigma hermético da sociedade ocidental, que, impedindo a passagem de ar, assegura a não-propagação da voz de tudo o que evidencia diferir de seu modelo de criação, uma vez que essas vozes, indiferentes a uma formação nacional esquizofrênica, seguem considerando suas cosmologias como caminho e resposta suficientes para a manutenção de uma vida que funda-se, funde-se e finda-se na diversidade, em contraponto marcante à sociedade civilizada, que vem cimentando, em sua superfície, essa plurivocidade, através de categorizações exotizantes e denegridoras, atribuídas a um mundo anterior.

Sobre a assimilação da cultura dos povos indígenas, escreveu Eduardo Viveiros de Castro (2016) que

Inimigo, antes, era o Outro que definia o Eu por auto-determinação recíproca (o processo que chamamos impropriamente de “guerra” indígena). Agora, sob a forma do Branco, o inimigo é o Outro que nega o Eu, ao se pôr como proprietário eminente da condição de Sujeito e definir o índio como Objeto — objeto de uma empresa caridosa de sujeição subjetivante que lhe acena com a miragem de que um dia ele deixará de ser indígena e atingirá o invejável estatuto de cidadão (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 4).

A pesquisadora Beatriz Perrone-Moisés, que escreveu junto a Manuela Carneiro da Cunha o livro *História dos Índios do Brasil*, explorado no primeiro capítulo deste trabalho, nos entrega, em outro texto, uma análise referente a uma publicação de Claude Lévi-Strauss, fundador da antropologia estrutural (e orientador de Manuela Carneiro da Cunha); a autora explora, na obra⁷ que encerrou o percurso de análise de “centenas de mitos de povos indígenas das Américas” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 241) do antropólogo em terras brasileiras, a constatação – segundo a autora, evidenciada como indissociável da pesquisa de Lévi-Strauss – de que “é o espírito humano que, em sua face ameríndia, se revela nos complexos mecanismos do pensamento ameríndio”, ou seja, que o “princípio central do pensamento ameríndio” funda-se a partir da ideia de que “a dualidade, a

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.

diferença, são fundamentos do cosmo e condição de sua existência, em seus vários níveis”, princípio este que “também se expressa nas formas de organização social e nas formas de relacionamento com a alteridade, sob todos os seus aspectos”, “contrapo[ndo-se], portanto, ao princípio da unidade e da identidade que norteia o pensamento ocidental” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 241).

A autora indica que “foi a partir de análises de mitos que Lévi-Strauss chegou à ideia da ideologia bipartite dos ameríndios”, ideologia essa que consiste em “um modo indígena americano de ver e pensar o cosmo e a condição humana, fundado na ideia da diferença”, caracterizado por uma “abertura para o Outro” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 242). De acordo com a autora, o estudo, inaugurado no século XIX, de “uma recém-estabelecida ciência dos mitos [que] buscava a razão de ser dessas narrativas” considerava-as “irracionais, ridículas, absurdas e abjetas” (PERRONE-MOISÉS, 2002, p. 242); um paradigma cujo posterior desenvolvimento “se deve, em grande parte, ao monumental trabalho de Claude Lévi-Strauss sobre os mitos dos povos nativos americanos”, tendo este sido capaz de demonstrar que “os mitos, longe de serem histórias irracionais e absurdas, estão sujeitos a uma lógica estrita que é, em última análise, a que rege o espírito humano, de todos os humanos”, e que “uma análise dos mitos de outras culturas é possível e pode torná-los compreensíveis” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 242). Em nota, a autora expõe a direção seguida pelo antropólogo:

Contrariando uma longa tradição de análises baseadas na ideia de um pensamento “primitivo”, pré-lógico e fundamentalmente diverso do que opera entre “civilizados” ou “modernos”, Lévi-Strauss apresenta [...] numerosos exemplos da unidade do pensamento humano, o “espírito humano” compartilhado e presente em todas as obras humanas, passadas e presentes [...], reafirm[ando] que o homem sempre pensou e pensa igualmente, e [...] o que muda são os objetos com os quais o espírito trabalha e a variedade de arranjos possíveis que se manifesta na diversidade cultural. Essa contribuição fundamental à reflexão antropológica ainda não parece ter sido incorporada no exterior da disciplina, uma vez que o senso comum, como os antecessores de Lévi-Strauss, costuma expressar a crença numa diferença qualitativa entre as formas de pensar “primitivas” e “civilizadas” (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 256, nota 3).

De acordo com Lévi-Strauss, “Os mitos nos dizem muito acerca das sociedades de onde provêm, ajudam a expor os mecanismos internos de seu funcionamento”, pois, sendo os mitos

não [...] independentes da cultura que os conta [...], é possível ver, a partir da comparação entre mitos ameríndios, um princípio filosófico próprio dos povos indígenas das Américas, diferente de outros. Um princípio que estrutura suas cosmovisões. Diante da questão que se coloca a todos os humanos, da relação entre a identidade e a diferença, entre o eu e o outro, entre princípios opostos, não há apenas uma resposta possível. As diferenças podem ser anuladas, pela obliteração de um polo, pelo englobamento, pela hierarquia, pela diluição. Ou podem ser mantidas, amplificadas, multiplicadas, e seus movimentos recíprocos ser considerados mola mestra de tudo, condição de existência de tudo. Os ameríndios optaram por essa última possibilidade lógica. Elegeram a diferença, ou, melhor dizendo, a diferenciação, como princípio (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 243).

A ideia da diferença, presente em mitos ameríndios analisados por Lévi-Strauss, possibilita pensarmos sobre suas concepções cosmológicas de alteridade e diferença. A autora fornece uma síntese que delinea de maneira clara a relação entre as cosmologias ameríndia e grega refletidas nos mitos e como esse fator pode estabelecer relação com a questão da alteridade para os povos indígenas, ao promovermos uma transposição de sua análise para a atualidade. Segundo a autora,

[v]árias outras cosmologias ameríndias desenvolvem a ideia de que o outro é destino do eu, seu oposto e seu futuro, instituindo equivalências entre mortos, inimigos, deuses, brancos, fundadas na relação de oposição. O que é mais um modo de afirmar que são as relações entre diferenças que fazem o cosmo, a vida, a condição humana, e de pensar a diferenciação como processo fundante. As diversas cosmologias ameríndias operam com variados gradientes de alteridades; a que os brancos representam foi situada num *lugar lógico pré-existente, lugar necessário de "outros"*. De um lado, os europeus, no início, duvidavam da humanidade dos índios, e mais tarde, classificavam-nos como representantes do passado de uma humanidade única. Do outro lado, os ameríndios incluíam os europeus como uma forma possível de outro. Parte-se da identidade, num caso. Da alteridade, no outro. Projeta-se para a unidade num caso e para a multiplicidade no outro [...]. A análise de mitos ameríndios de gêmeos demonstra o caráter fundamental desses princípios e permite sua comparação com as formas ocidentais de encarar as diferenças. Os mitos de gêmeos da tradição que chamamos, por comodismo, de ocidental "resolvem" logicamente a questão da diferença inicial por meio de sua obliteração, seja com o desaparecimento de um dos gêmeos, seja com a *progressiva anulação das diferenças iniciais* entre eles no correr do relato, como no caso dos dióscuros. Aqueles contados por povos ameríndios, ao contrário, desenvolvem sempre a ideia do jogo das diferenças, exploram diversas modalidades de afastamento e geram novas diferenças a cada estágio da narrativa. Os mitos ameríndios de gêmeos fazem da diferença, e da multiplicação de diferenças, o eixo de sua reflexão. Não é dialética, pois não há síntese, mas alternância constante, movimento recíproco em que o afastamento diferencial, longe de ser anulado, é intensificado, multiplicado, repostado. A ideologia bipartite dos ameríndios afirma a diferença como essencial e fundante, mola do universo e força geradora, sob todas as suas formas. E correlativamente afirma que a identidade é estéril, que um mundo

sem diferenças seria um mundo inerte, morto. (PERRONE-MOISÉS, 2006, p. 245, grifo meu).

O autor estabeleceu sua ideia ao comparar mitos gregos e mitos ameríndios no que diz respeito ao tratamento dado, na narrativa, em ambos os casos, às relações estabelecidas entre filhos gêmeos. Em sua análise, traça diversos paralelos referentes a essa estrutura comparativa, demonstrando em larga medida que esses mitos (gregos e ameríndios), que partem de origens diferentes, permitem, em sua temática semelhante (filhos gêmeos), serem agrupados em categorias gerais de proximidade e de distanciamento. Para ambos os casos (proximidade e distanciamento), há uma elaboração exaustiva por meio de exemplos comparativos fornecidos pelo antropólogo, que nos apresenta trechos extraídos dessas narrativas míticas. Estes mitos são, nas palavras da autora,

[...] notavelmente paralelos em sua trama: mesma mãe, engravidada por um imortal/"deus" e um mortal/humano, dá à luz dois gêmeos cuja origem diversa se manifesta em habilidades distintas. Mas, a partir desse mesmo pano de fundo, o mito tupi e o mito grego se afastam, pensam a questão da gemelaridade de modos opostos: as diferenças entre os gêmeos tupis são continuamente enfatizadas, inclusive sob a forma de oposição aberta (briga entre eles), ao passo que as diferenças originais entre os dióscuros vão-se apagando, eles são extremamente unidos (brigam juntos contra outros), suas aventuras têm a marca da cooperação. No final do mito, Aricoute e Tamendonare se opõem radicalmente, enquanto Castor e Pólux se tornam iguais. Gêmeos imperfeitos na origem em ambos os casos, tornam-se cada vez menos "gêmeos" na reflexão tupi, cada vez mais "gêmeos" na grega (PERRONE-MOISÉS, 2006).

Seguindo a premonição esperançosa de Michel Foucault, que informa que este século talvez venha a ser deleuzeano⁸, observa-se que em sua entrevista com Claire Parnet o autor diz que quem detém mais poder não carrega em si a diferença de potencial necessária – sendo, assim, sem devir, e portanto, vazio –, e que isso é uma característica imutável das formas de governo, e que, à outra parte, detentora de um devir-menor, múltiplo e imanente, faz-se necessário seguir a eterna marcha rumo à conquista de jurisprudência⁹. A Constituição de 1988, nesse sentido, é um marco histórico, já que posicionou o indígena pela primeira vez como sujeito de direito, engendrando um desvio na automatização moderna de apagamento das diferenças.

⁸ FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. Paris: Critique, novembro de 1970, nº 282, p. 885.

⁹ DELEUZE, Gilles, PARNET, Claire. *Abecedário de Gilles Deleuze*. Éditions Montparnasse, 1995. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=edjRtDgvQu0>. Acesso em: 4 out. 2022.

A partir de sua ressignificação de um conceito retirado do campo da botânica, o rizoma (um tipo de raiz que se destaca por seu desenvolvimento fractal e imprevisível, em oposição à estrutura da raiz da árvore), Deleuze sugere que esses agenciamentos de intensidade entre as diferenças devem se dar de maneira a escapar do pensamento e ação de estrutura arbórea. Ao explorar o fato de que a árvore é um instrumento por excelência para a manutenção de estruturas, o autor joga com a árvore sintagmática chomskyana:

Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem. A árvore linguística à maneira de Chomsky começa ainda num ponto S e procede por dicotomia [...] Na linguística, mesmo quando se pretende ater-se ao explícito e nada supor da língua, acaba-se permanecendo no interior das esferas de um discurso que implica ainda modos de agenciamento e tipos de poder sociais particulares [...] [através do] símbolo categorial S que domina todas as frases, [que] é antes de tudo um marcador de poder antes de ser um marcador sintático: você constituirá frases gramaticalmente corretas, você dividirá cada enunciado em sintagma nominal e sintagma verbal (primeira dicotomia) [...] (DELEUZE, 1995, p. 13).

Faz-se, dessa maneira, possível recorrer à consideração de uma nova filosofia em um mundo que manteve-se significado em uma infundável dialética que, mesmo quando ressignifica o outro, acaba por ampliar a estrutura de uma árvore cuja ramificação adveio do mesmo ponto fundador. Apesar de, como vimos na análise de Beatriz Perrone-Moisés sobre a interpretação de Lévi-Strauss sobre os mitos, os povos ameríndios terem engendrado um lugar para o “outro”, isso não significa que a fabricação de um lugar para o outro se dará a partir de uma estrutura arbórea ocidental, dada a sua estrutura dicotômica permanente. Ao comentar a estrutura chomskyana, o autor permite relacionar sua fala às lutas dos povos indígenas:

[um método de tipo rizoma é obrigado efetua[r] um descentramento sobre outras dimensões e outros registros [...] é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto [...] [a]s multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes [...] (DELEUZE, 1995, p. 14)

Essa leitura de uma multiplicidade superior à mera diferenciação também aparece em sua leitura de outro autor, o qual visou articular uma ruptura epistemológica com as bases axiomáticas platônicas e hegelianas (DELEUZE, 2005,

p. 24), que de maneira infundável seguem, para o bem e para o mal, ainda hoje sendo mantidas no centro gravitacional da história do pensamento ocidental:

[a] diferença interna deverá se distinguir da contradição, da alteridade e da negação. É aí que o método e a teoria [...] se opõem a esse outro método, a essa outra teoria da diferença que se chama dialética, tanto a dialética da alteridade, de Platão, quanto a dialética da contradição, de Hegel, ambas implicando a presença e o poder do negativo [...] essas três noções são de fato menos profundas que ela ou são visões que incidem sobre ela apenas de fora (DELEUZE, 2005a, p. 24)

Faz-se útil trazer esses traços da filosofia ocidental na medida em que servem para ilustrar uma das problemáticas atuais dos povos indígenas, a de que suas ontologias não querem basear-se em um jogo dicotômico sobre o que é ou não possível ser compreendido, para através disso virarem reféns de uma política sem espaço para a diferença. Parece ser essa uma das características mais marcantes que traz a literatura indígena: a de que a ontologia ocidental não deveria centrar-se como parâmetro de aceitação de culturas originárias, já que as ferramentas para apreensão do mundo não são suficientes, e que o aparato estatal segue executando seu mecanismo de cooptação de outras culturas. Essa problemática é trazida de maneira pungente pelo líder indígena Ailton Krenak:

há uma história de submissão e de submetimento do povo indígena que é a marca do pensamento brasileiro sobre como tratar as sociedades originárias daqui [...] que nos iluda o tempo suficiente para que o Estado brasileiro continue praticando a sua política de redução e de esvaziamento da nossa vida política, da nossa vida política não só como participantes de uma série de seminários, conferências e reuniões públicas, promovidos pelo governo e pelas outras agências, mas como gente que tem uma vida política própria [...] nosso povo hoje perde muito tempo atendendo a uma agenda de discussão que interessa à FUNAI, que interessa aos ministérios, que interessa aos SUDS, que interessa a um monte de agências de Estado, como se nós não tivéssemos vida própria e estivéssemos disponíveis o tempo inteiro para largar nossas casas e sair correndo atrás de reuniões que acontecem de janeiro a dezembro [...] hoje centenas de pessoas indígenas já viajam para o exterior, exatamente por causa do tipo de roda viva que esta espécie de política e de ação que têm existido com relação às sociedades indígenas criou, obrigando a muitas das nossas lideranças, dos nossos melhores companheiros a deixarem sua principal obrigação, que é cuidar de seu povo, para ficar atendendo a uma agenda política, a uma agenda de debates, a uma agenda de discussão [...] (KRENAK, 2018, p. 32-33)

Ailton Krenak parece estar aqui reivindicando uma releitura do aparato dicotômico estatal, que acaba por sujeitar os povos indígenas, que já passaram do estatuto de não-humanos a humanos através da Constituição de 1988, a uma

posterior sujeição, que impede que o traço diferencial ontológico mantenha-se intocado, ao exigir dos povos indígenas ações que estejam em conformidade com estes aparatos, como deslocamentos constantes de seu território e de sua cultura. Sobre isso, embora o modelo institucional tenha sido colocado como uma via para a solução de problemas, de acordo com o escritor indígena Gersem Baniwa, a possibilidade de que os povos indígenas possam ao mesmo tempo “conquist[ar] a possibilidade de ter acesso às coisas, aos conhecimentos e aos valores do mundo global” enquanto “lhes é garantido o direito de continuarem vivendo segundo tradições, culturas, valores e conhecimentos que lhes são próprios” não está sendo efetivada (BANIWA, 2018, p. 87). O autor, em sua obra, critica a “noção limitada e etnocêntrica de cidadania, entendida como direitos e deveres comuns a indivíduos que partilham os mesmos símbolos e valores nacionais”, uma cidadania “temporalizada e territorializada [...] relacionada a um determinado espaço de tempo de uma sociedade particular e de um território delimitado sob o comando de um poder central” (2018, p.88), já que esses povos “não partilham a mesma língua, a mesma história, os mesmos símbolos, a mesma estrutura social e, muito menos, a mesma estrutura política e jurídica da sociedade brasileira não-indígena” (p. 87), sendo esses povos possuidores de “símbolos, valores, histórias e sistemas sociais, políticos, econômicos e jurídicos próprios” (2018, p. 88).

Levando tudo isso em consideração, faz-se necessário a busca de um equilíbrio entre as concessões exigidas aos povos indígenas e sua necessidade de não ser contaminado por um aparato estatal e político, que segue, em vias práticas, “contraditória, oscilante, hipócrita” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 116).

Não espera-se, portanto, que uma práxis ontológica favorável à multiplicidade autóctone seja derivada exclusivamente de uma sociedade constituída por esse pensamento racional esclarecido dominante. Faz-se necessária, outrossim, a proliferação das vozes indígenas em um meio ocidentalizado. A literatura indígena, esse conjunto de práticas de instalação com potencial de uma imanência renovada dos povos indígenas possui a extraordinária característica de uma enunciação não-mediada, que só a partir das últimas décadas deixou de ser imposta ou usurpada, e que encontra-se produzida também em língua portuguesa. Esse conjunto de práticas constituem as ontologias indígenas, que mesmo após séculos seguem recusando uma simbiose parasitária oferecida pelo paradigma axiomático de dualidade, que em sua “misantropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 2)

até o final do último século definiu, de maneira exclusiva, o ângulo de deformação das sintéticas raízes nacionais.

A literatura indígena escrita em língua portuguesa surge nesse contexto, de forma a diferenciar-se não como produto de assimilação, mas como refletidor de uma ontologia própria, e busca, junto a todas as suas demandas, encontrar espaço, no seio de seu próprio país, no da cultura importada de outros países – uma sociedade que é dotada de um mecanismo dicotômico que é a racionalidade ocidental – para realizar a sua reantropofagia cultural, fundindo elementos das culturas originárias nos espaços modernos, transformando-os, e, através disso, evidenciar o nível de consciência dos que carregam a cultura indígena, em uma explícita recusa de seguir nutrindo uma árvore parasitária que segue a ramificar uma assimilação dialética de sua cultura por parte do Estado. Se é possível constatar, a partir de uma leitura da ontologia heideggeriana, que “reduz[ir] o ser a sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica [...] lhe atribui incompletude humana” (CARNEIRO, 2005, p. 27) é um efeito do “[...] uno que se divide segundo a lei de uma lógica binária da diferenciação no sujeito” (DELEUZE, 1995, p.15), a literatura indígena vem para romper esse ideário, imposto desde a criação do Brasil; para desestruturar o vigente binarismo, constitutivo tanto da representação quanto da assimilação indígenas, uma vez que “[o] pensamento ameríndio [...] é distinto do nosso, dizem eles, não porque tenham distintos pontos de vista sobre os mesmos objetos, mas porque os mundos que eles pensam são outros” (LIBRANDI, 2018, p. 200).

3.2. ESTRANHAMENTO

Para trazer elementos ontológicos de sua cultura, que visam tanto a preservação de sua memória quanto a disseminação da palavra indígena no meio que a assimilou, recusam a história que foi não contada, mas imposta. Afinal, os povos indígenas foram abordados por uma sociedade civilizatória literalmente mal-educada, pois é constituída, desde sua fundação, por uma irracionalidade imperialista que conduz à normalização da manutenção de uma identidade que foi, através desse processo histórico, considerada a mais válida por aparentar ser, à sua maneira de construção, a mais atualizada. Essa hermética articulação epistemológica ocidental acaba por propagar de forma automatizada estigmas que

povoam o outro. A literatura indígena ensina que não nos apropriamos do que nos foi ensinado através de nossos ancestrais: que as coisas se relacionam, e que não é necessário transformar o outro, sendo possível aproveitar e conviver com a diferença. Essa retomada, essa reantropofagia cultural representa, assim como rituais antropofágicos presente em culturas autóctones, um tratamento com o estranho de uma forma não a eliminá-lo, mas a incorporá-lo. De acordo com GODET (2020), o "interesse e abertura ao pensamento indígena po[de] contribuir para inaugurar relações e ressignificações culturais entre sistemas sociais distintos, num verdadeiro movimento de abertura ao outro".

O estudo de Diogo César Nunes (2013) sobre literatura e alteridade, influenciado por Theodor Adorno e Michel Foucault, explora algumas ideias para iluminar essa questão. O autor diz que

ao positivar a realidade, a arte tão somente contribui para que as coisas permaneçam como estão, ou seja, retroalimentando a exploração e a alienação, engessando o mundo e o indivíduo, livrando-o do outro [...] [e] fornecendo ao 'consumido' um eterno retorno ao já sabido e ao esperado – atua[ndo] contra as possibilidades de realização da experiência e da 'superação'" (NUNES, 2013, p. 8).

Podemos relacionar sua fala com as representações ossificadas dos povos indígenas no Brasil elaboradas desde o início da colonização, que paulatinamente mantinham as sociedades modernas desprovidas do contato com formas de alteridade. Nesse sentido, busca-se resgatar na sociedade uma mudança que, através da literatura indígena,

mantém [o] sujeito [leitor] em potência por conta do seu caráter inacabado: ele pode superar-se, ser 'outro'. Este, todavia, embora não seja presente realizado, é presente enquanto possibilidade [...], o que significa que, uma vez que sua existência seja processo inconcluso (ou seja, devir), ele 'é' também o seu 'não-ser'. Se a subjetividade se faz de passado, não somente o lembrado, mas o escondido da memória ordinária, também se faz de potencialidades adormecidas, que o indivíduo, na sua constituição indeterminada de ser 'sujeito', buscará despertar [...], fazendo com [q]ue a 'experiência' seja o 'conceito-chave' da constituição do sujeito [ao se] realiza[r] no encontro com o outro [...]. Ainda que o mundo moderno crie diversas 'tecnologias' e 'dispositivos' de 'disciplinarização', 'docilização', conformação e individualização, e certamente o faz, a realização do sujeito se mantém como possibilidade que se renova a cada instante [...]. Neste sentido, se há algo que se aproxime de uma essência no humano é o fato de ser indefinido, inacabado: poder 'ser outro' [...], 'imagina[ndo] e construi[ndo] o que poderíamos ser', promovendo 'novas formas de subjetividade' através da recusa da individualidade que "nos foi imposta há vários séculos", [...] [não sendo o sujeito, portanto,] unicamente "constituído"

exteriormente pelas relações de saber-poder [...], não somente como elemento epistemológico abstrato, mas como aquele que “determina” a ação, capaz de [...] fazer uso do seu próprio entendimento, e de [...] tomar a existência em suas próprias mãos (NUNES, 2013, p. 8).

Segundo o autor,

[a] experiência (da alteridade, portanto) permite conhecer o outro externo, mas também (e por isso) reconhecer o próprio lugar, parcial, impreciso e precário, do Eu. Como diz o antropólogo François Laplantine (1994, p. 21), ‘presos a uma só cultura, somos não apenas cegos às dos outros, mas míopes quando se trata da nossa’ (NUNES, 2013, p. 7).

De acordo com Filho (2019), comentando escritos de Oswald de Andrade,

ao eu moderno não caberia desejar ser esse outro, mas se deixar afetar por ele de modo a expandir sua própria identidade” [...] deve[ndo] ser [o objetivo] o deslocamento de si até o outro, mas sem perder de vista o seu eu que viria a ser afetado/alargado nessa relação (p.81).

A partir da leitura de Theodor Adorno, Nunes (2013) aponta que

dominados pelo tempo-coisa e pela instrumentalização do mundo [...], preferimos escapar do risco, do erro, do confronto conosco mesmos e do encontro com o desconhecido em favor, em termos gerais, do “princípio da identidade” [...], mediado sempre pelo guia que explica em sua língua o que ‘é’ cada coisa que seus olhos veem. O mundo se apresenta, assim, aos nossos “olhos” como pronto, dotado de uma lógica em-si de não-contradição, mediados – e, podemos dizer, con-formados – que somos pelos aparatos ideológicos. Cabe ao pensamento crítico, antes de qualquer coisa, romper com a totalidade estanque do mundo, quebrando, fragmentando, fracionando o que vem já-pronto e, no mais das vezes, com manual de uso [...], sendo preciso ‘construir perspectivas em que o mundo se ponha, alheado, com suas fissuras e fendas à mostra’. E aqui se situa a importância da arte: não para projetar imagens positivadas da realidade, mas, pelo contrário, negando-a de dentro, evidenciar suas fissuras – criando buracos, projetando sombras, construindo perspectivas outras em que o permanente, o não contraditório e harmônico deem lugar ao conflito, à vertigem, ao não-idêntico (2013, p. 8).

Culminaria-se, dessa forma, em um estado no qual “a não-identidade [seja] o telos da identificação”. (MATOS, 1998, p. 110 apud NUNES, 2013, p. 8).

Essas reflexões, elaboradas pela filosofia ocidental de modo a buscar formas de interpretar e lidar com algumas das consequências devastadoras da modernidade, estão presentes, como foi visto neste trabalho, tanto em mitos ameríndios, que engendraram um lugar prévio ao outro, quanto na literatura indígena, que busca estabelecer um contato com o outro. Dessa maneira, evidencia-se a importância da literatura indígena, uma vez que trata-se de vozes que

não só foram e estão sendo submetidas a uma falta de correspondência de alteridade, seja a nível mítico, colonizatório, cultural, social ou territorial, mas que também estão, como disse o escritor indígena Tiago Hakiy (2018), em busca de uma reconfiguração da percepção nacional sobre a

cultura dos povos indígenas, ao longo dos tempos, [que] tem sido tratada com certo desdém – vivendo em um hiato de esquecimento abissal. [...] O Brasil necessita se conhecer, é impossível pensar em nossa história sem levar em consideração os povos aqui existentes, sem louvar a ancestralidade presente no canto dos pássaros e nas brisas do passado. Por isso, e muito mais, devemos encontrar mecanismos para a manutenção da cultura indígena, primordial para o surgimento da nação brasileira (2018, p. 37).

4 NOSOTROS

4.1. *TODAS AS VEZES QUE DISSEMOS ADEUS*

Como fez-se possível constatar no decorrer deste trabalho, para usar as palavras de Julie Dorrico (2018),

[a] literatura indígena brasileira hodierna compõe-se de muitas vozes [...], marcadas especificamente pela pertença étnica de seus escritores/autores na contemporaneidade, que passam a publicizar suas poéticas, a partir da década de 1990, via mercado editorial. Essas vozes, agora registradas em escrita alfabética e circulando de modo impresso, encontram na literatura indígena o lugar para a enunciação da expressão indígena e para reafirmação do caráter de resistência (p. 227).

O surgimento da literatura indígena em língua portuguesa, a derradeira apropriação da voz que enuncia os “outros brasis” no interior do panorama literário brasileiro, a retomada do movimento cultural antropofágico pelos povos indígenas, com sua miríade de objetivos, através dessa literatura constituem, portanto, um movimento revolucionário. Não é de tom de exagero, portanto, que o presente trabalho declara que o surgimento da literatura indígena brasileira constituiu, enfim, o verdadeiro marco divisor na literatura brasileira, dando, enfim, voz aos povos originários do território.

Um dos aspectos constitutivos de seu caráter revolucionário é o fato de que, por ter sido enunciada por povos indígenas, a literatura indígena em língua portuguesa engendra em sua enunciação um fator inédito que vai além do referente à fundação da literatura indígena em língua portuguesa em si: o fato de que a enunciação indígena, paradoxalmente, no Brasil, traz uma voz que não foi cooptada pelo aparato da modernidade. Ou seja, se esses povos tiveram sua dizimação visada e progressivamente orquestrada, são eles, ao mesmo tempo, os detentores de uma constituição ontológica que se diferiu de um modelo de pensamento que apresenta, desde sua fundação mítica, uma incompatibilidade com o pensamento outro, privilegiando sua identidade à alteridade, e mobilizando o estranho visando não à superação de si, mas à remoção do outro. A literatura indígena insurge contra toda

denominação e toda a carga semântica, epistêmica, normativa, política e cultural dada a ele/a [que] foi definida pelo próprio colonizador e seus

herdeiros nacionais, mas nunca pelos/as próprios/as indígenas enquanto sujeitos de nosso processo histórico, como sujeitos no pleno gozo de seus direitos e como seres reconhecidos em suas alteridades pelo colonizador. O/a índio/a é produto da colonização; todo o seu sentido – ou melhor, todo o seu não-ser – depende exatamente do colonizador (DANNER, 2020, p. 374)

Pode-se considerar a literatura indígena uma voz que manteve-se intacta a despeito de processos da modernidade. É possível constatar essa insurgência no objeto de análise literária deste trabalho. A obra escolhida, escrita por Kaká Werá Jecupé, situa-se invencível no centro deste círculo, tendo sido esta o primeiro componente da literatura indígena de autoria individual publicada em língua portuguesa no Brasil. Em outro livro, Kaká Werá conta suas conversas com Daniel Munduruku, revelando uma antecipação à disseminação da cultura indígena em um país que não contemplava sua produção:

Naquela mesma época (início da década de 1990), em nossos encontros na aldeia guarani, eu conversava muito com o Daniel Munduruku. Ele já era um educador, formado em filosofia, e dava aula em escola pública. A gente conversava muito sobre como encontrar maneiras de potencializar esse trabalho de difusão. E tanto ele quanto eu gostávamos muito de literatura. Eu já estava ensaiando meus primeiros escritos literários. Então, nós sonhamos, naquela época ainda não era ainda criar um movimento de literatura indígena, mas em usar a escrita para falar de nossas culturas. Para falar diretamente. Para se ter uma ideia, até o início dos anos 1990, o que se tem notícia é de que praticamente tudo o que existe de escrito no Brasil sobre o índio, sobre os povos indígenas, sobre as culturas indígenas, não foi escrito por um índio. Foi sempre por um indigenista, por um antropólogo, por um sociólogo, por um estudioso, por um artista, por um poeta, por um escritor. Não que eu ache que isso seja uma coisa errada. Mas eu achava que, na medida em que nós nos tornássemos protagonistas de nossas próprias vozes, isso poderia gerar uma força muito grande, uma estratégia muito potente para se comunicar diretamente com a sociedade. E também para a sociedade ouvir diretamente a voz de um intelectual, de um cidadão, de um pensador, de um curador, de um contador de histórias vindo de um povo indígena (WERÁ, 2017, p. 26-27 apud DANNER; 2018, p. 315).

Talvez em razão de a obra ter sido classificada, em outros estudos, como um misto de relato autobiográfico e literatura de testemunho, faz-se possível, nesta apresentação, deixar que o autor se apresente através de sua própria obra.

No prefácio da segunda edição de sua obra *Todas as vezes que dissemos adeus* (2002), Kaká Werá informa que antes lançamento de sua primeira edição, datada de 1994,

a cultura indígena brasileira até então era apresentada sempre na voz de um antropólogo ou de um indigenista, ou então sob a visão de um cientista social. Além disso, o imaginário e a mídia mantinham a idéia de que os

povos indígenas no Brasil estavam todos na Amazônia ou no Parque Nacional do Xingu, no Mato Grosso, ao norte. Mantinham também a ideia de que os últimos narradores eram exóticos oradores, completamente isolados da chamada sociedade envolvente. De modo que, quando este livro saiu, incomodou uma certa casta de tutores remanescentes das etnias mais antigas das terras brasileiras, que faziam questão de continuar cultivando suas tutelas” (JECUPÉ, 2002, p. 13).

O autor denuncia, também no prólogo, a marginalidade associada aos povos dessas aldeias, que são assujeitados a uma condição de inferioridade perante a metrópole – e que, tendo sido ignoradas as causas dos deslocamento dos povos, são, ao mesmo tempo, destituídos de seu caráter indígena –, além do cenário ambiental catastrófico, causado pelo avanço orgânico da metrópole em seu território, ao qual esses povos também são sujeitados, ao relatar que a história se inicia na cidade de São Paulo, próximo à

poluída represa Billings e o deteriorado rio Pinheiros, com seu curso invertido e servindo de escoamento de esgoto das indústrias paulistas. Neste cenário situam-se as duas últimas aldeias indígenas de São Paulo. Ao sul da cidade a aldeia guarani de Barragem e, ao norte, a aldeia também guarani do Pico do Jaraguá [...]. Este povo, cerca de setecentas pessoas somando-se as duas aldeias, é visto pela população em torno como formado por indigentes, favelados ou mendicantes. Andam com as roupas que lhes são dadas em campanhas filantrópicas e moram em casas improvisadas. Por causa disso, muitas vezes não são mais considerados índios. No entanto este povo guarda e pratica as suas crenças mais sagradas. Enfrenta os desafios de assimilação e de transformação de alguns padrões de costumes materiais e mantém a cosmovisão que sustenta a alma (JECUPÉ, 2002, p. 13).

Fica evidenciado que a memória ancestral atua como barreira à assimilação cultural da metrópole, à medida que esses povos são desafiados a invocá-la para mantê-la, frente a uma continuidade da prática expansionista destituída de tradição.

Seu livro, para além de reunir explicações, descrições e histórias de seu povo e sua experiência como representante indígena, é também um marco, já que o escritor foi o primeiro escritor indígena com publicação de autoria individual no Brasil. Já no prólogo, o autor demonstra de maneira explícita sua filiação ao projeto de reantropofagia cultural de Jaider Esbell, e ao movimento indígena brasileira como um todo, ao declarar:

Meus Espíritos Instrutores (os *Tamãí*) empurraram-me na boca do jaguar, essa yauaretê chamada metrópole, creio que como prova, para que aprendesse e comesse dessa língua e cultura de pedra e aço. Foi assim

que comi o pão que a civilização amassou. Sobrevivi. Por isso, devorei o cérebro dessa cidade (JECUPÉ, 2002, p. 16)

O autor convoca o leitor a uma emulação da contação de histórias, referenciando a importância da tradição oral portadora das tradições e culturas milenares e sua manutenção perpetuada pelos povos originários, fazendo uma ponte entre a história oral e a sua missão de passar sua mensagem à civilização moderna, ao escrever em língua portuguesa. Declara ainda que em sonho foi convocado por seus Espíritos Instrutores para contar um pouco de sua história e de sua vida enquanto ser “entre dois mundos” (p. 16), para “revelar alguns mistérios da tradição milenar ensinada pelos antigos, os que aqui habitavam desde sempre” (p.16), reafirmando o caráter constitutivo do mundo onírico em sua tradição. A relação entre pintura corporal, história e tradição e sua relação antropofágica com a escrita alfabética ocidental também é colocada:

Firmei o compromisso de traduzir da vermelha ‘escrita-pintura’ de meu corpo para o branco desta ‘pintura-escrita’. Cumprindo a tarefa neste relato, para tingir o que até então no mundo tem parecido ‘intingível’, a mistura do vermelho sobre o branco resultando na cor da vida [...]. Agora, de acordo com a tradição, faço a fogueira, ponho aromáticos preparados de ervas, galhos secos; e lhe convido a ouvir ao pé dela. *Sente-se*. Devo alertar-lhe para que fique à vontade, esse ritual é para melhor ouvir *ne’e porãs*, as belas falas, as falas sagradas, de alguns anciões que por essa história não de passar, e são cheias de lições antigas do povo guarani. E *invento* essa fogueira para seguir corretamente a tradição, pois tudo o mais veio do já acontecido e que aqui se *reconta*. Fatos que fazem parte das ruínas do passado, que venho partilhar para partir; para que as chamas as transformem em pó e a boa reflexão do que foi dito possa servir de húmus para a humanidade (2002, p. 27, grifos meus).

De acordo com Tiago Hakiy,

[o] contador de histórias sempre ocupou um papel primordial dentro do povo, era centro das atenções, ele era o portador do conhecimento, e cabia a ele a missão de transmitir às novas gerações o legado cultural dos seus ancestrais. Foi desta forma que parte do conhecimento dos nossos antepassados chegou até nós, mostrando-nos um caleidoscópio impar, fortalecendo em nós o sentido de ser indígena. (HAKIY, 2018. p. 38).

É visado pelo autor, portanto, apropriar-se da palavra escrita, à qual é atribuída, pela sociedade ocidental, a legitimidade de um valor documental e histórico. Como resultado, é fornecido à sociedade brasileira, através do relato do primeiro indígena que apropriou-se da língua portuguesa de maneira individual, um

relato dos conflitos culturais, territoriais e existenciais surgidos a partir do contato forçado com a metrópole de São Paulo, bem como fica explicitado o caráter coletivo da sabedoria ancestral, urgente em tempos de destruição exponencial. A partir de tudo isso, o autor declara-se

a voz da terra pisada assim como da terra tocada. Pois aceitei por inteiro a missão de ser um porta-voz à surda metrópole com seus ornamentos de néon e a beleza cosmética de sua face, cujos antepassados vestiram meu povo de costumes, hábitos, espelhos. E que, embora os hábitos procurassem ter feito monges, criaram violências. Assim, fui compreendendo que há algo da terra, do ar, da água e do fogo do Conhecimento da tribo de onde vim que precisa ser partilhado. Para ensolarar turvas sombras, perigosas, de jaguares, capazes inclusive de fazer com que, por ignorância, destruam a grande Mãe [...]. A tradição milenar que compôs meu espírito tem mantido a minha sobrevivência e a de meu povo. Agora porém, não é a de minha vida nem a de meu povo que está em jogo. É a de todos [...] Por isso eu passo a ser também a voz que partilha um aprendizado. Para nos superarmos, para sobrevivermos, para reinventarmos a vida. Ofereço a sabedoria milenar da tribo (2002, p. 16).

O autor segue seu movimento reantropofágico, dialogando com o texto de Oswald de Andrade, reapropriando-se do movimento apropriado de culturas autóctones pelos modernistas, ao declarar que veio “para mostrar a nudez do meu povo. A claridade no coração. Eu vim para nos despirmos. Para descobrirmos os brasis. Para descobrirmos os brasileiros [...]. Comi de vosso cérebro; agora, como manda a tradição, ofereço o meu espírito” (2002, p. 17).

O autor, reafirmando a amplitude contextual histórica de sua obra, inédita em território brasileiro, escreve que

[e]ste trabalho foi o início da própria voz indígena, em meio à sociedade envolvente, se fazer escrita. Mostrando suas iniciações interiores, suas percepções deste mundo que se desmorona e busca se reconstruir a cada dia. A busca de raízes mais profundas do ser. Por isso ele foi escrito no ritmo das inquietações do ser. No ritmo das memórias fragmentadas que lutam para formar uma coesão. Memórias que se agrupam para tentar encontrar o si mesmo de cada um e a importância das raízes ancestrais neste ‘si mesmo’ [...]. Existem muitos índios andando pelas grandes cidades, desaldeados de sua cultura pelo lado exterior. Mas buscando a sua aldeia interior através de suas raízes sagradas. A eles eu dedico este trabalho” (2002, p. 13).

O autor relata a violência da civilização contra sua aldeia quando ele ainda estava na barriga de sua mãe, apontando nomes de povos que foram assassinados nesta ocasião, deixando claro que o fato de sua mãe ter sobrevivido para que o

autor pudesse nascer não correspondeu à sorte de muitos outros moradores da aldeia:

Quando eu era música entonada na barriga da mãe a nossa aldeia foi atacada. Homens empunhados de pequenos travões de aço fizeram uma grande tempestade; lançando-se contra nós de todos os lados, fazendo chuva de chamas. Curumim, cunhã, tijari, tieti, mitã, menononure, aymeri, tujá, tujá-i; corpos destes nomes ao chão, como um estio fúnebre. Quando a última oca derramou sua última lágrima de fogo e se desfez em cinza, restaram pouco mais de oito parentes, entre eles a anciã Meirê-Mekragnotire e a filha Yakamara, que viria ser a mãe que me semearia ao mundo. (2002, p. 22).

Lúcia Sá (2006) aqui bem aponta a referência à história de Caramuru, que “como tantas outras lendas similares [...] justifica a colonização ao fazer com que os próprios nativos desejem a chegada do europeu por considerá-lo divino, isto é, superior” (2006, p. 254):

o ‘trovão de aço’ é um atributo não de deuses, mas de homens cujo único objetivo é a matança cruel de mulheres, crianças e pais de família. Ao situar o episódio de Caramuru no início dos anos sessenta do século XX, Jecupé estabelece uma continuidade direta entre os momentos iniciais da colonização dos portugueses e a destruição recorrente da cultura indígena pela moderna nação brasileira (2006, p. 254).

A autora continua sua contundente análise histórica sobre o livro, jogando com a ideia do espelho e estabelecendo uma ponte entre o princípio da colonização e a contemporaneidade contida na retomada da voz indígena, que, à sua maneira, preserva-se intacta dos aspectos destrutivos da modernidade:

a televisão é descrita como um espelho narcisista - imagem que retoma outra referência colonial: a dos “espelinhos” que os colonizadores distribuíam aos indígenas em troca de produtos locais [...], trata[ndo-se], mais uma vez, da inversão do processo colonial, já que o escambo ou a troca de produtos supostamente valiosos por ‘espelinhos’ contrasta, na história oficial brasileira, a inteligência superior e o discernimento do colonizador com a ingenuidade dos indígenas. Aqui, os ‘civilizados’ é que são acusados de uma fascinação ingênua e narcisística com os espelhos, que por sua vez indicam também a multiplicação infinita de imagens falsas [...] Essa insistência na falsidade e fragmentação da nação brasileira pareceria apontar, por contraste, para uma ideia da cultura indígena como sendo mais íntegra, mais próxima de si mesma (2006, p. 261).

Ainda segundo a autora, o movimento de reapropriação que permeia o livro de Kaká Werá

us[a] textos e termos coloniais para se referir à sociedade brasileira atual [...] elimin[ando] a distância colonial portuguesa e a atual nação brasileira. A independência se torna irrelevante, pois os métodos atuais de agressão contra as populações indígenas são, ainda, os mesmos da colônia. Por todo o livro, as referências à nação brasileira indicam falsidade, caos, fragmentação (2006, p. 260-261).

Kaká Werá estabelece uma relação entre raízes, tradição e a importância do nome que é soprado a si na ocasião do ritual de nomeação, apontando que é através dela que a sabedoria é cultivada e transmitida, e que é através do nome que o integrante de um povo recebe neste ritual que faz-se possível ao nomeado identificar-se com sua missão:

[o] velho pajé diz que quando recebemos o nome aprendemos o ensinamento de que o pau que sustenta a 'oca mãe', entre o chão e o céu, chama-se 'Sabedoria'; a raiz onde esse pau é fincado é o coração. Quando se corta a raiz, o pau apodrece, e tudo cai. Por isso todo nomeado deve ser um guerreiro zelador e cultivador da sabedoria, principalmente a que os anciãos semeiam. A música-ser, o nome, na época dos antepassados, era anunciado pelo espírito guardião ao casal. Hoje, muitos nascem e crescem sem nomes ou com nomes impostos, chamam de nomes civilizados, 'nomes números', e acabam não realizando a sua dança pessoal, a sua pintura própria, o seu canto próprio, porque os jaguares interferem tanto que mascam-lhes a memória e a raiz ancestral (2002, p. 24-25).

O autor analisa então as mudanças em seu ambiente, ocasionadas pelo progresso civilizatório, e como a tutela de instituições federais engendrou um descompasso entre a manutenção de territórios indígenas e o avanço da metrópole:

Fico pensando como as coisas mudaram por aqui. Penso isso olhando a água escurecida do rio [...]. Ali adiante termina os limites da aldeia e começa uma estrada. Ao meu lado está o rio, que na verdade é uma represa. Ao longe vejo as casas que formam um bairro. Daquele lado existem muitas ruas e casas de tijolo, e deste lado alguma floresta e pequenas casas de barro e sapé escondendo-se na mata; aqui é a área guarani. Ela inicia a Mata Atlântica paulista [...]. Nem sempre foi assim. A cidade de São Paulo, quando eu era menino, não chegava até aqui. Aquele bairro adiante já foi a mata da minha infância. O lugar onde moro, do outro lado da represa, atualmente é um bairro da periferia paulistana. hoje ao lado da minha casa ergue-se uma escola do estado, as trilhas onde eu andava viraram ruas, os bichos sumiram e um vale muito adiante virou uma favela [...] As casas e indústrias só não chegam até aqui por causa de uma placa a mais ou menos dois quilômetros em torno destas terras onde está escrito: 'Governo Federal - Fundação Nacional do Índio - Área Indígena. É aqui que os mundos se separam (2002, p. 25).

Em outro capítulo, Kaká Werá relata um acontecimento protagonizado por seu pai na cidade, que ressalta a relação entre não ter um nome nos padrões ocidentais

e ser desprovido de identidade; uma relação que foi imposta pela metrópole como condição para garantir a sobrevivência e o acesso a recursos essenciais, e que evidencia a ocorrência de um dispositivo social que visa à assimilação forçada da cultura dos povos indígenas:

Ao chegarmos e habitarmos entre os guaranis, em São Paulo, a cidade acabou pedindo o nome do pai e dos guaranis em troca de sobrevivência. Disseram que sem nome e número civilizado não se existia. Então o que éramos? Éramos apenas, não existíamos. Ficamos muito tempo sem existir até faltar água e recursos da mata e precisarmos trocar com os civilizados meios para sobreviver. Uma das coisas trocadas foram os nomes (2002, p. 26).

De acordo com o antropólogo e professor Gersem Baniwa, para compreendermos a questão da cidadania indígena brasileira faz-se fundamental

[...] superar a própria noção limitada e etnocêntrica de cidadania, entendida como direitos e deveres comuns a indivíduos que partilham os mesmos símbolos e valores nacionais. Ora, os povos indígenas não partilham a mesma língua, a mesma história, os mesmos símbolos, a mesma estrutura social e, muito menos, a mesma estrutura política e jurídica da sociedade brasileira não-indígena, uma vez que possuem símbolos, valores, histórias e sistemas sociais, políticos, econômicos e jurídicos próprios. Eles seguem nas suas aldeias normas particulares que não são as do Estado brasileiro, e que podem mesmo ser contrárias às do Estado. É em meio a essa contradição que muitos intelectuais brasileiros, como o jurista Carlos Frederico Marés, dizem que o povo indígena, para adquirir sua cidadania, é muitas vezes obrigado a perder a sua identidade como índio. (LUCIANO, ano, p. 87-88)

Baniwa conclui, a partir disso, que, apesar dos povos indígenas serem “um dos pilares socioculturais de formação da identidade da nação brasileira”, tendo, portanto, o direito de não “abrir mão de seus modos próprios de vida” (2006, p. 88), sofrem também a interferência direta de

[o]utra noção de cidadania que necessita ser superada [...], aquela que, segundo os cientistas sociais, caracteriza a cidadania temporalizada e territorializada, ou seja, o fato de estar relacionada a um determinado espaço de tempo de uma sociedade particular e de um território delimitado sob o comando de um poder central, que é o Estado. Em função deste princípio de soberania territorial, os índios não poderiam ser cidadãos, já que não possuem a propriedade de suas terras, mas tão-somente o direito de posse e de uso exclusivo dos recursos naturais nelas existentes, por força do sistema político e jurídico do Estado brasileiro que não aceita a existência de propriedade coletiva (2006, p. 88)

Nesse sentido, considerando as dificuldades enfrentadas na afirmação de suas identidades e direitos, sobre a importância do nome recebido, Kaká Werá escreve que

[u]m apelido é muito bom, pois protege o nome. É sagrado porque desvia a atenção do inimigo. Esconde o significado do nome. E só estou dizendo isso porque hoje um grande Tamãï me pediu para revelar, pois tradicionalmente nós não dizemos [...] o nome, o segredo inviolável, o que mostra o que eu sou, de onde vim, para onde vou (2002, p. 30)

Nesse ponto do relato, o escritor conta sobre a primeira vez que, conforme indicado no título da obra, teve que dizer adeus, ao relatar sua relação com seu amigo de infância, que consolidou seu apelido, Kaká, e seu posterior falecimento, ocasionado pela poluição da represa, que foi causada pelo avanço da metrópole. Seu amigo chamava-se

[...] Kalingué-Poku, que ensaiava comigo a arte do arco e flecha e me ensinava o segredo do final de cada trilha da mata: a que dava na represa, a que dava na roça, a que dava nos palmitais, a que dava nos frutos silvestres e as que ainda eram mistério [...]. Fui aprender a nadar, tempos depois, com meu amigo, e mergulhamos nas grossas águas da represa que nos cercava e delimitava a aldeia. Ficamos doentes. Meu corpo inteiro encheu-se de feridas. Foi preciso passar deitado todas as fases da lua e um tratamento com as sagradas ervas que a mãe cultivava para que eu pudesse me mexer. Fui curado com as folhas do quintal que até então nos dava o carinho de perfumar a oca com a sua delicada presença [...]. Quando melhorei, fui chamar meu amigo para brincar. Havia morrido. Fez a passagem do tempo. Não resistiu. Não iríamos mais atrás do segredo azul das panambis - as borboletas. Sua família entoava cantos de dor e eu chorei. Não sabia, mas sem querer iniciava a delicada lição na arte de dizer adeus (2002, p. 30)

Após sua primeira perda, o autor relata o momento em que foi informado de que seu pai havia se matriculado em uma escola que havia sido construída próximo à sua aldeia:

Um dia, sem mais nem porquê, uma senhora convencera meu pai a matricular-me na escola que se instalara no morro abaixo, de nome Professor Manuel Borba Gato. Não quis. O pai me disse que era uma maneira de nos defendermos. Perguntei o que era escola. Me respondeu que era um lugar onde se riscava com traços o que se falava, e que qualquer um podia dizer exatamente o que se havia falado olhando para aqueles traços, mesmo que se passassem sóis e luas. Isso me deixou fortemente encantado.

- Põe o menino na escola - dizia a senhora.

Não quis. Havia os peixes para serem apanhados, os bons palmitos, as borboletas azuis para serem seguidas pelas trilhas [...] Muitas coisas importantes para aprender! Trançar, talhar, compreender o espaço e o tempo certo para colher folhas ou plantar sementes, pintar... Não quis. Mas

aquela estória de que se aprendia a riscar com traços o que se falava me deixava muito pensativo. Como é que poderia ser isso? Fui. (2002, p. 31)

Esse fragmento de seu relato evidencia a importância atribuída pelos povos indígenas aos elementos que constituem a sua cultura e seu território. A escritora Márcia Kambeba (2018), explorando a constituição da cosmologia indígena, conta que

[n]a aldeia Belém do Solimões do povo Tikuna no AM, encontra-se nas paredes da casa paroquial, desenhos antigos feitos pelos primeiros Tikuna que chegaram ao lugar. Era não só uma forma de embelezar, mas de comunicação visual. Natural encontrar em aldeias, independente do povo, artistas plásticos. A esses desenhos que retratam paisagens da aldeia, localização dos rios, animais, estrutura e ordenamento de uma aldeia, chamamos de mapa mental (2018, p.43)

Sobre o fascínio de Kaká com a descoberta da escrita, a autora acrescenta que “a palavra é, para os povos indígenas, um objeto de arte, pois ela representa a imagem guardada na memória de saberes” (2018, p.43).

Kaká não queria, portanto, integrar-se à uma sociedade que ignorasse conhecimentos que o mantinham conectado com seu modo de vida – e menos ainda a uma responsável pela progressiva desestruturação e destruição de elementos constitutivos de sua cosmologia. No entanto, fez-se notável o interesse do autor pela possibilidade de poder registrar seu pensamento com a escrita de modo a ser permanentemente passível de ser interpretado por essa sociedade. Nesse momento, Kaká percebeu que poderia apropriar-se desse método de comunicação do povo que estava causando a destruição de sua comunidade, demonstrando, portanto, uma clara antecipação à (posteriormente consolidada) intenção de reantropofagizar este aspecto civilizatório, para usá-lo de maneira a enunciar-se a todos que também tivessem o conhecimento da escrita em língua portuguesa; esse impulso o levou, então, a aceitar sua matrícula na escola do Estado. Nesse ponto, descreve o início de seu choque cultural do contato ao ingressar na escola, onde não foi aceito por quem era, sofrendo nova tentativa de assimilação, desta vez através de um uniforme escolar padronizado:

No começo não se importavam que eu andasse pela escola descalço e sem camisa, mas com o tempo exigiu-se uniforme: calção azul-marinho, meias brancas, sapatos pretos, camisa branca, uma gravatinha com risco branco que indicava ser o primeiro ano. Ganhei a roupa completa. Todo dia chegava até o portão somente de calção, do lado de fora punha o resto, a

mim era impossível andar mais de cinco quilômetros com aqueles tecidos todos apertando o corpo e os pés presos, isolados do chão, pelos sapatos. Participava do ritual. Cantava-se o hino da bandeira verde e amarela que erguíamos todos os dias no centro do pátio, e ao fim íamos pelos corredores em marcha até a sala de aula. Ali para mim começava a única coisa mágica: os riscos, os traços, as sílabas, os sons correndo os riscos: a oração (2002, p. 31-32).

Ou seja, fica demonstrado que, até há muito pouco tempo, não existia a possibilidade de um indígena, desejoso por assumir e dominar o modo de comunicação da civilização expansionista, agarrar-se à sua identificação cosmológica, nem ao menos em nível têxtil. O relato fica mais devastador, no entanto, quando Kaká, sua família e sua comunidade deparam-se com o processo de fotografar os alunos matriculados para compor o registro burocrático da instituição:

Quando a mãe se deu conta, tinham roubado a minha alma. Ficara presa num pedaço de papel, dividida, preta e branca e sem sol, em um documento chamado caderneta escolar. Expliquei que me fizeram ir em frente a uma máquina que estourava uma luz no meu rosto.

- Anguery, mi tã je jucá anguery - comentou o cacique Capitão Branco. - Espíritos ladrões, roubaram a alma do menino, para matá-la - era o que dizia.

A mãe tremeu de susto. Brigou com o pai. Eu lhes disse que, além disso, a professora Maria me levou para tirar escritos que marcassem o dia em que eu nascera,

- Foi na lua nova - eu disse, e colocou; ela falou que iríamos precisar fazer uma grande viagem. O pai descobriu que [...] ela [a professora] colocara o nome do filho que morrerá. A mãe tirou-me da escola e bateu no pai com borduna de caçar cateto e fez ele ir até lá e pedir meu espírito de volta. A professora chorou muito, mas aqueles documentos ficaram marcados com a alma do seu filho recém-nascido e morto [...]. [P]oderia ficar esquecido de mim. A mãe cantou durante três dias todas as palavras que compunham minha música - coisa que só as mães sabem - para que nada de ruim acontecesse. E, quando eu já estava gostando da escola, não podia mais ir. Só iria voltar alguns anos depois, recomeçando os riscos. Traço por traço, naquela gravatinha azul de antigamente. Mas a mãe não resistiu aos novos costumes, ou às velhas saudades, não sei, talvez não tenha resistido à paisagem da vida desmoronando diante dos olhos [...] Foi um dia perdido na infância, em que suas ervas não conseguiram curar minhas lágrimas (2002, p. 33).

Dessa forma, uma nova tragédia é instaurada na vida do protagonista, que, após perder seu amigo em razão de um desequilíbrio ambiental interposto entre os povos indígenas e seu território, acompanha o processo de morte de sua mãe.

Pode-se enquadrar a morte da mãe do protagonista. O trecho é notável na medida em que o processo assimilatório personifica-se na figura da professora, o

que acaba por levar a uma possível interpretação de uma tentativa de sequestro da criança.

Dessa maneira, abre-se a possibilidade de considerarmos que, para além de efetuar uma tentativa de apagamento de alunos indígenas, enquadrando-os a um modelo de escola voltado para a formação de, por que não, “peões do Estado brasileiro” (KRENAK, 2018, p. 35), o ambiente escolar da cidade poderia ser encarado também como um ambiente perigoso para a manutenção da integridade tanto física quanto cultural do aluno indígena. É como se o trecho extrapolasse a noção corriqueira que tranquiliza os pais dos alunos que moram na cidade – a de que a escola é portadora de inúmeros benefícios, sendo, por exemplo, um local que cuida dos filhos enquanto os pais têm de trabalhar, ou que realiza uma intervenção disciplinar integral em seus alunos, uma função que seus pais acabam, por inúmeros fatores (incapacidade física ou mental, falta de orientação, falta de tempo, rejeição da prole), muitas vezes delegando à escola –, extrapolando a questão de assimilação cultural à qual os alunos indígenas podem estar sujeitos na escola tradicional, uma vez que (fazendo uma leitura deleuziana), como não há uma diferença de potencial entre pais, alunos e professores da mesma cultura, sendo todos participantes do mesmo meio social, a possibilidade de sequestro de uma criança por parte de um professor é inibida pelo mecanismo legislativo comum; já no caso de um aluno indígena, a criança corre o risco de ser literalmente assimilada e, com isso, nunca mais ser vista.

Poder-se-ia dizer, levando a interpretação a um limite, que o trecho sugere a impossibilidade de uma educação indígena em meio à metrópole, dada essa múltipla diferença de potencial, uma vez que, também a partir do trecho do livro, poder-se-ia, no mesmo sentido, inferir que, se os efeitos ocasionados por uma sociedade de individuação – na qual o Eu é soberano, a diferença não é compreendida, os problemas individuais são um espelho da formação de um Estado esquizofrênico, e o consumo preenche o decorrente vazio existencial – por muitas vezes não encontram impedimento à sua realização em meio à própria sociedade, que foi bordada ao redor de uma legislação e de um policiamento. Assume-se, a partir disso, que um aluno indígena correria um risco maior de ter uma ação inesperada perpetrada contra si, uma vez que, como a própria formação da sociedade moderna evidencia uma prática do apagamento autóctone, na forma de etnocídio, genocídio, deslocamento de territórios e assimilação cultural através de pequenas práticas, não

restaria, com tudo isso, a possibilidade de um argumento que estabelecesse um caráter inviolável à segurança física do aluno indígena nesse ambiente. Essa concepção, a despeito de considerações sobre sua elaboração, encontra validação empírica no centro das cidades; e, se o olhar da metrópole acusa a mãe indígena, negociante de seu artesanato, de manter os filhos consigo enquanto realiza suas atividades, não propõe soluções para este drama urbano.

A partir da morte de sua mãe, pode-se explorar também o caráter fundamental de manutenção da cultura e de transmissão de conhecimento por parte dos mais velhos em meio às comunidades indígenas. De acordo com Gersem Baniwa, essas pessoas

são muito importantes e, conseqüentemente, muito queridos pelos filhos e netos, não sendo necessário qualquer tipo de asilo para eles. Quando os velhos decidem, por qualquer razão, não repassar os seus conhecimentos para as novas gerações, esses conhecimentos podem desaparecer, empobrecendo a riqueza cultural e as condições de vida do grupo. Os velhos são os verdadeiros guardiões e produtores de conhecimentos. Em situações em que há alguma tragédia, como epidemia, e os mais velhos morrem em curto período de tempo, os descendentes, perdidos e sem perspectiva, decidem abandonar seus territórios, suas culturas e se aliam aos outros grupos, como uma espécie de diáspora transitória (2006, p. 133-134)

De acordo com Márcia Kambeba,

[a] cada dia perdemos um ancião e com ele muito do que sabia de ensinamentos sobre o povo se acaba. Morre parte de uma literatura memorial e verbalizada. Sem registro há um sério risco de não se ter o que repassar para as futuras gerações e a cultura se cristalizará no tempo. Por isso, escrever é necessário, motivar as crianças e jovens a serem futuros escritores de uma literatura que está longe de ter um fim (2018, p. 43).

Ou seja, como pôde-se evidenciar no decorrer deste trabalho, a literatura indígena, em meio a todas as suas missões, carrega também a possibilidade de uma diversificação dos meios de transmissão dos conhecimentos preservados por esses povos para sua manutenção e sobrevivência cultural. Nesse sentido, a multiplicidade das despedidas impostas ao escritor, reflexos da condição dos povos indígenas, traria, junto à maior tragédia possível a uma criança – a morte da mãe, do pai –, também, neste caso, uma amplificação do risco de apagamento cultural, cuja decorrência inexorável é uma desestruturação permanente da fundação das ontologias indígenas.

Kaká Werá, em outro trecho, alude às diferenças em relação à percepção temporal entre as culturas, e as relaciona à inexorável expansão da metrópole em direção à sua aldeia:

[p]ara mim o tempo passava da seguinte maneira: novos povos aldeavam-se próxima à escola [...] Cada ano que passava aumentava um risquinho na minha gravatinha azul. Era assim que a civilização contava o tempo. E esse lugar que ao nascer-me era uma mancha verde distante da cidade, em alguns riscos de gravata (sete ou oito) fez minha aldeia virar uma mecha verde quase careca de um bairro que inchava. Na aldeia havia algo de podre exalando da represa (2002, p. 34).

Ao comentar sobre o território, Kaká Werá aborda uma situação que denuncia as origens imperialistas do território brasileiro, cuja perpetuação da política de invasão e apropriação de territórios é personificada por um mensageiro que chega em sua aldeia:

Um dia chegou um senhor com uns papéis na mão dizendo que o lugar onde morávamos era dele, doado por d. Pedro II.
 - Filho, procure esse tal de d. Pedro que eu quero falar com ele - disse o pai.
 Estou procurando até hoje. - Como? Não havia nada aqui quando chegamos, além dos nossos parentes guaranis do outro lado da represa - pensava o pai.
 Fomos expulsos. Anos depois descobri que aquela região onde morávamos fora doada no século XVIII pelo então imperador do Brasil para imigrantes alemães [...], e aqueles lugares mais afastados tinham sido legados aos descendentes possíveis desses imigrantes. Nessa parte do país a civilização é mais moderna. Lá no norte ainda expulsa-se a bala. Aqui, com documentos do imperador (2002, p. 34-35)

Ao, então, percorrer as aldeias do litoral, Kaká relata que, por esses caminhos,

ouvia histórias de séculos, ouvia tristes cantigas guarani, rememorando descaminhos. Um labirinto de saudades que os caciques contavam. Da terra sem males. Presa em migalhas nas bocas guaranis, guardada na memória dos anciões. Largados ao sol. Pitando o passado no silêncio. Aprendi o trajeto da busca. Cada trilha. Cada pausa. Cada sim e cada não. Cada razão e cada desmoronamento. Morei entre seres cansados de busca. Foi triste. Um guerreiro não é derrotado quando morre em luta. Ele é derrotado quando desiste. Isso eu aprendi quando vi a desistência estampada nos olhos dos guaranis daquela região. Viviam desistidos de si. Sem música interior. Obstruídos pelas ruínas da terra sem males na memória (2002, p. 36).

Kaká descreve o conseqüente impacto psicológico da desassociação dos povos indígenas com sua cultura e seu território, estando entregues a uma política

de assimilação que não garante os meios para que esses povos possam viver em compasso com sua tradição, evidenciando a questão do território como central. O autor revela, então, que por essas trilhas acabaram retornando “de volta à proximidade dos guaranis de São Paulo, dessa vez na aldeia Morro da Saudade [...] atraídos pelos cantos de reverência aos seres da mata [...], expressando esperança”. O autor reitera o caráter incidental de suas terras, sendo “a vila [...] dividida da civilização pela barragem da represa”:

de um lado um povo insiste em cantar com seus instrumentos sagrados, mbaracás e taquapús [...] Do outro lado uma cidade de espaços, ritmos e tempos estilhaçados, onde custávamos a compreender seus pedaços, seus cantos elétricos, seus rumos [...]. Com o tempo, passei a andar pelas largas trilhas da cidade chamadas avenidas. Percorri suas florestas de aço e comi de seus frutos artificiais para descobrir os brasis. No asfalto por onde andei, se plantando nada dá. Provei do bom e provei do ruim. Conheci uma qualidade de caciques, que põem gravatas como na minha época de estudante e que, como dizia um antiquíssimo e histórico escrivão, andam deveras desavergonhados. Eles têm requintes na fala, vivem dela. E o jaguar no coração. (Sim, o jaguar que devora tudo que seja contrário ao seu único olho cego. O que grunhe ganância.) E acabei por descobrir que muitos deles eram a causa do extermínio de meu povo (2002, p. 37)

O trecho acima reúne qualidades variadas; ilustra um povo que “insiste”, de maneira quase incômoda, a preservar sua integridade frente à possibilidade de assimilação. Do outro lado da represa, os líderes da metrópole, alvo paródico de cartas de viagem, pautando sua vida pela metamorfose de pretensões individualistas, por vezes estendem seu domínio à interferência sobre culturas que não dancem a música imposta pela máquina da cidade.

A avó do autor acabou por encontrar seu aldeamento após “v[ir], de aldeia em aldeia guarani desde o Espírito Santo”, e disse a ele para que não tivesse medo, já que Kaká “aprender[ia] a viver entre os dentes da onça sem se machucar”, e recomendou “te[r] sempre ao lado a orientação de um parente ancião”. Depois de alguns dias, foi embora. “Rumou para o sul. Seu nome tem a qualidade do espírito do beija-flor e assim era” (2002, p. 38). A avó de Kaká, nesse momento, acaba por proclamar uma nova era aos povos indígenas; uma era na qual os “dentes da onça” não mais os machucariam; após tanta destruição, uma reversão do paradigma surgiria, indicando que existiria um caminho pelo qual as culturas dos povos indígenas pudessem ser preservadas, o que indicaria um percurso através do qual a cultura da metrópole também pudesse ser devorada e apropriada por estes povos.

A máquina metropolitana, no entanto, não cessa, trazendo o dia em que um novo elemento seu entraria em contato com o pai de Kaká:

[...] um senhor do vilarejo crescido à nossa volta ensinou ao pai que me semeara a tomar certo líquido que dizia anestesiar as feridas do espírito. Um líquido ardente que cicatrizava a dor que doía dentro. O pai, no início, passou a bebê-lo, mas depois, com as luas, o líquido é que lhe bebia. Liquidava-se. E o tempo fez com que sobre uma velha canoa de pesca seu corpo esquecido anoitecesse sob as últimas estrelas de sua vida [...]. [A] represa ainda lhe consentiria a graça de trazê-lo esparramado com a manhã, dentro de um grosso e oleoso ritual” (2002, p. 39)

Nas palavras de Daniel Munduruku, a morte do pai de Kaká é reflexo de um “estrago nas culturas locais [...], torna[ndo-as] dependentes dos vícios trazidos de outras terras [...], enfraquecidos pela bebida, entorpecidos pela divindade cristã e envergonhados em sua dignidade e humanidade” (2018, p. 82). Após esse terceiro adeus forçado, Kaká revolta-se com o destino assimilatório imposto, identificando as consequências deste processo sendo desdobradas dentro de si:

Foi a partir daí que empunhei a lança da revolta. Munido de flechas de ódio. Eu era assim como uma árvore só casca, sem árvore dentro. Meu povo, um vago fantasma na cabeça. E tudo do lado de fora da tribo parecia-me inimigo, só não sabia o quê. Meus sentimentos rugiam por dentro e grunhiam por fora. Agora, de onde falo, ao pé do fogo, a ti que se dá atenção de me ouvir, lembro-me de que não tinha ideia de como todos eses acontecimentos sufocavam meu espírito sem nome, de como tais sentimentos escondiam a minha ave-alma. Só. Andava por aquele chão sem estar. Então, aos poucos, ia reencontrar a minha música, a minha dança, o meu vôo (2002, p. 39).

Kaká identifica que há uma força amorfa, causadora da destruição de pessoas próximas e da integralidade da cosmologia indígena, e confessa que não sabe exatamente o que é; o autor passa, a partir desse ponto, a assumir uma posição de buscar entender as causas disso, e, no decorrer deste processo, ao ir “colhe[ndo] informações do processo de envenenamento das águas” (p. 39) junto aos “guerreiros que lutavam pela preservação da Mata Atlântica e pela despoluição das represas [próximas à aldeia]” (p. 39), alerta sobre o perigo, sempre iminente, da “queda do céu” embutido no transcurso das decisões tomadas pela metrópole:

quanto mais eu aprendia, menos eu entendia como a civilização se permitia viver daquela maneira. Fazendo os rios correrem ao contrário de si. Com isso, ao invés de fluírem vida, passa[vam] a fluir morte. Assim é o rio Pinheiros que circula a cidade. Que forma a represa, que recebe o lixo industrial, em toneladas, e que chega na aldeia em forma de água morta.

Esses verdes guerreiros da metrópole dedicavam-se a ensinar o perigo que isso representava inclusive à própria população que se inchava em vilas em torno dessas águas. Foi assim que adolesci. Vi apodrecer a água que nos banhava. Vi sumirem as aves que adornavam a arte guarani. Vi rasgarem a terra com dentes de aço para romper estradas e delimitar propriedades dentro de sítios sagrados guarani. Vi a roça ficando escassa para o cultivo do alimento. E, quando os guaranis precisaram descer a aldeia Morro da Saudade para trocar seu artesanato pelo que comer, vi pagarem esmolas e ouvi a expressão:

- Sujos, nem banho tomam (2002, p. 39-40).

Kaká, vai, então, de carona a Florianópolis, com a esperança de “por ali encontrar a grande Vó, em alguma aldeia intocada pela mentalidade da civilização” (2002, p. 41), a progenitora que não teve a vida roubada pelo fluxo moderno. A partir daí, deu-se o início do apropriar-se da língua portuguesa escrita para “rabiscar estes traços que prendem no papel o pensamento, traços aprendidos quando curumim [...], grafa[r] os fantasmas da cabeça” (2002, p. 41). Encontrou lá um pescador, que o levou para um local que, segundo contaram a ele, “na época do imperador [...] fora o lugar dos desterrados, era onde atiravam os expatriados”(2002, p. 43); com isso sentia-se “expatriado; estrangeiro em meu próprio país” (2002, p. 43).

O movimento de reapropriação do autor tem seguimento ao acertar com um diretor de cinema a participação de representantes de seu povo na filmagem da novela *O Guarani*, buscando novas maneiras de contato e dominação dos meios de transmissão de informação; essa participação

não só chama a atenção para essa história violenta como também mostra para um público de massas que os índios guaranis ainda estão vivos e que podem aparecer nos lugares mais inesperados, como cenários de novela e cidades gigantescas [...] são precisamente as possibilidades políticas da telenovela que fazem com que Jecupé e os demais indígenas aceitem continuar o seu trabalho como atores. Na prática, os guaranis estão escolhendo, oswaldianamente, maneiras de apropriar a cultura dominante [...] [o livro] nunca deixa de chamar a atenção para a opressão dos índios guaranis pela sociedade [...], [m]as ele também demonstra que, como todos nós, [...] são capazes de negociar e recriar sua identidade em benefício próprio, sem passar a ser, por essa razão, ‘menos índios’ (2006, p. 263).

A parte final do livro é dedicada à participação de Kaká em um ritual do perdão, e Lúcia Sá comenta as intervenções do autor ao narrar os acontecimentos do evento, ao “interrompe[r] [...] a narrativa sobre a organização do ritual para informar os leitores” (2006, p. 265) de como a televisão noticiava a morte de povos indígenas. Kaká Werá escreve:

Enquanto isso, o noticiário confundia [...] No primeiro dia a televisão falava em mais de duzentos yanomamis mortos no extremo norte do país; na aldeia Haximu. No segundo dia noticiou que não havia tantos mortos assim. No terceiro dia, não havia morrido quase ninguém. No quarto dia colocaram um inglês antropólogo para traduzir um yanomami que disse em bom português que o yanomami disse que não houve o que houve dias atrás. No quinto dia, o noticiário mudou Haximu de lugar, já não ficava no Brasil, mas na Venezuela. No sexto dia colocaram tropas norte-americanas na Venezuela que por acaso mataram alguns yanomamis. No sétimo dia, o deus global descansou. Fantástico, o show da vida (2002, p. 78).

Sobre este trecho, Lúcia Sá (2006) destaca o conflito de Kaká sobre participar de um ritual do perdão, em seu movimento de reapropriação e alteridade, em um contexto no qual mecanismo colonizatório segue sendo orquestrado por mecanismos enraizados na nação e presentes no noticiário:

[p]arodiando o gênesis bíblico [...] compara a história de criação judaico-cristã à falsificação de notícias no jornal televisivo [...], que visa mascarar a violência, ainda praticada, contra suas populações indígenas, atribuindo-a a agentes de outras nacionalidades ou transferindo-a ao território de países vizinhos. A superposição dessa notícia com a organização do evento deixa claros os limites que necessariamente se impõem a um 'ritual do perdão' quando a violência a ser perdoada continua a existir, e, o que é pior, não é sequer reconhecida pelo discurso oficial da nação (2006, p. 266).

A “combinação quase desconcertante dessas duas partes” (SÁ, 2006, p. 253) que compõem o livro – uma descrição metódica do avanço devastador da metrópole contra os povos indígenas seguida por um relato minucioso de um ritual do perdão – forma um “livro híbrido [...] bastante eficaz como crítica da continuidade entre o processo de colonização portuguesa na América e o tratamento das populações indígenas pela sociedade brasileira atual” (2006, p. 253). Nesse sentido, o autor, ao mesmo tempo em que “adot[a] elementos narrativos típicos do romance moderno [...] para incorpor[á-lo] ao à comunidade imaginada do estado-nação Brasil” (2006, p. 253), cria uma obra cujo final é “não-romanesco, engajado e aberto [...] permanec[endo] problemático, e por assim dizer não incorporável ao projeto nacional” (2006, p. 253).

Nesse sentido, fica evidenciado o caráter inesgotável na obra, pela qual o autor não só apropria-se de maneira ativa de uma miríade de aspectos modernos, como também, ao mesmo tempo em que preserva aspectos de sua cultura e de sua memória, denuncia a estrutura na qual os povos indígenas foram e vêm sendo forçadamente inseridos; uma estrutura que, a despeito de seus esforços

coordenados, não foi capaz de transfigurar a ontologia originária, que precedeu a invasão, a destruição, a falta de consciência e de alteridade – mas que também não foi, até hoje, desarticulada.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ficou constatado, através das exposições contidas nesse trabalho, que os povos indígenas apropriaram-se de instituições, meios de comunicação, literatura, ideologias e língua, inaugurando uma antropofagia cultural que deu-se não só como revolucionária e original, mas também como necessária, uma vez que a voz dos povos indígenas não havia sido estabelecida e propagada em território nacional até o fim do século XX.

Através desta manobra intelectual e cultural, estes povos puderam ampliar tanto o espaço para a preservação de sua ontologia originária quanto o espaço para a luta por direitos, ao engendrar uma tensão no imaginário da sociedade brasileira sobre a existência, a atuação, a resistência e os anseios das suas comunidades no Brasil – uma tensão que até há pouco tempo não existia, uma vez que as ideias sobre estes povos eram fornecidas somente por representantes de sociedades modernas.

Essa atuação dos povos indígenas carrega um caráter primordial para o desenvolvimento da nação, não só pelo fato de as sociedades modernas carregarem, desde sua fundação, uma falta de compatibilidade com o outro, mas porque essa fundação perpetua de maneira insistente e incessante uma progressiva individualização e uma conseqüente falta de contato com o que não é caracterizado como semelhante – o que acaba por caracterizar as sociedades modernas não só pela incapacidade de exercer a alteridade, como também pela dizimação de recursos naturais em uma busca incessante por ordem e progresso.

Por tudo isso, faz-se necessário, mais do que nunca, valorizar, escutar e entender, por quaisquer meios que sejam disseminadas, as vozes dos povos indígenas, uma vez que não foram submetidas a um ritual interminável de esvaziamento do ser e de sua conexão com o mundo, e que seguem, após mais de 500 anos, reivindicando seu lugar de direito, que é não só originário, mas também original.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**. 1 ed. São Paulo: Ubu, 2017.

BANIWA, Denilson. ReAntropofagia. **The Brooklyn Rail**. New York, Feb, 2021. Critics Page. Disponível em: <https://brooklynrail.org/2021/02/criticspage/ReAntropofagia>. Acesso em: 4 out. 2022.

BARROS, Rafael dos Santos. Índios escravizados na Bahia setecentista: apenas uma questão de terminologia. **Especiaria** (UESC), v. 18, p. 124-150, 2019. Disponível em <https://periodicos.uesc.br/index.php/especiaria/article/view/2563>. Acesso em: 4 out. 2022.

BICALHO, Charles. Yãmîy Maxacali: um gênero nativo de poesia. *In*: DORRICO, Julie *et al.* (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção**. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 173-194.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005. Disponível em <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>. Acesso em 4 out. 2022.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8582>. Acesso em: 4 out. 2022.

CLASTRES, Pierre, A Sociedade contra o Estado. *In*: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 205-234.

DANNER, Leno Francisco *et al.* Literatura indígena como descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar: sobre a voz-práxis estético-política das minorias. *In*: DORRICO, Julie *et al.* (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção**. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 173-194.

DELEUZE, Gilles. *A concepção da diferença em Bergson*. *In*: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. 1 ed. São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 20-33.

DELEUZE, Gilles. *Instintos e instituições*. *In*: DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta e outros textos**. 1 ed. São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 11-12.

DELEUZE, Gilles. Introdução: o rizoma. *In*: DELEUZE, Gilles. **Mil Platôs**. Rio de Janeiro: 34, 1995. p. 9-37.

DORRICO, Julie. Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. *In: DORRICO, Julie et al. (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção*. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 227-256.

ESBELL, Jaider. Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem? *In: DORRICO, Julie et al. (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Autoria, Autonomia, Ativismo*. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 20-25.

FILHO, Edgar Rosa Vieira. Só me interessa o que não é meu: a busca antropofágica da alteridade. **Fronteiraz**, nº 22, p. 73-89, 2019. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/fronteiraz/article/view/37417>. Acesso em 4 out. 2022.

HAKIY, Tiago. Literatura indígena - a voz da ancestralidade. *In: DORRICO, Julie et al. (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção*. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 37-38.

JECUPÉ, Kaka Werá. Oré awé roiru'a ma - **Todas as vezes que dissemos adeus**. 2. ed. São Paulo: Triom, 2002.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. *In: DORRICO, Julie et al. (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção*. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 39-44.

KRENAK, Ailton. Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta. *In: DORRICO, Julie et al. (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção*. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 27-36.

LIBRANDI, Marília. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. *In: DORRICO, Julie et al. (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção*. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 195-226.

LUCIANO, Gersem dos Santos. [Gersem Baniwa] **O Índio Brasileiro**: o que Você Precisa Saber sobre Os Povos Indígenas no Brasil Hoje. Brasília: Ministério de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Rio: LACED/Museu Nacional, 2006. Coleção Educação Para Todos. Série Vias dos Saberes, volume 1. Disponível em <http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/index.htm>. Acesso em: 14 set. 2022.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. *In: DORRICO, Julie et al. (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção*. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 81-84.

NUNES, Diogo Cesar. (Im)possível experiência: literatura e alteridade, teoria crítica e ficção científica. *In: **Revista Eletrônica**. Literatura e Autoritarismo*, nº 22 – julho a dezembro de 2013. p. 4-18. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/LA/article/view/11072>. Acesso em: 4 out. 2022.

OLIVIERI-GODET, Rita. A emergência de autores ameríndios na literatura brasileira. *In*: DORRICO, Julie *et al.* (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Autoria, Autonomia, Ativismo. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 133-168.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 115-132.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Mitos ameríndios e o princípio da diferença. *In*: NOVAES, Adauto (Org.). **Oito visões da América Latina**. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2006. p. 241-257. Disponível em: <https://artepensamento.ims.com.br/item/mitos-amerindios-e-o-principio-da-diferenca/>. Acesso em: 04 out. 2022.

RIBEIRO, Berta Q.; VELTHEM, Lúcia H. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e a etnologia. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 103-114.

RISÉRIO, Antônio. Palavras Canibais. *In*: DORRICO, Julie *et al.* (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 119-154.

ROSA, Francis Mary Soares Correia da. Representações do indígena na literatura brasileira. *In*: DORRICO, Julie *et al.* (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 227-256.

SÁ, Lúcia. Anti-colonialismo na pós-colônia: Kaká Werá Jecupé ou a literatura indígena da megalópolis. *In*: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Portugal não é um país pequeno**: contar o “império” na pós-colonialidade. Lisboa: Cotovia, 2006. p. 249-268.

SÁ, Lúcia. **Literatura da floresta**: textos amazônicos e cultura latino-americana. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SÁ, Lúcia. Macunaíma e as fontes indígenas. *In*: ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**. 1 ed. São Paulo: Ubu, 2017. p. 181-195.

SOUZA, Ely Ribeiro de. Literatura indígena e direitos autorais. *In*: DORRICO, Julie *et al.* (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Criação, Crítica e Recepção. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 27-36.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. *In*: DORRICO, Julie *et al.* (Org.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Autoria, Autonomia, Ativismo. 1 ed. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 169-180.

THIAGO, Elisa Maria Costa Pereira de S. **O texto multimodal de autoria indígena**: narrativa, lugar e interculturalidade. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8147/>

tde-06112007-104330/publico/TESE_ELISA_M_C_PEREIRA_S_THIAGO.pdf.
Acesso em: 4 out. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 35, p. 21-74, 1992. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.1992.111318. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111318>. Acesso em: 4 out. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os involuntários da Pátria. 2017. **Caderno de leituras**, n. 65. Disponível em: https://chaodafeira.com/wp-content/uploads/2017/05/SI_cad65_eduardoviveiros_ok.pdf. Acesso em: 4 out. 22.