

NARRATIVAS AMERÍNDIAS: AUTORIA, *GHOSTWRITING* E LÍNGUA DE FANTASMA

José Luís Jobim

UFF

Resumo: Neste artigo, vamos discutir brevemente duas narrativas, atribuídas a Rigoberta Menchú e Davi Kopenawa. As duas narrativas têm algumas características comuns: 1) são dirigidas a um público não ameríndio, embora estes autores sejam ameríndios; 2) descrevem elementos da cultura ameríndia; 3) apresentam fatos históricos referentes ao encontro da cultura ameríndia com a cultura abrangente, em seus respectivos países, partindo de uma perspectiva indígena; 3) foram originalmente publicadas em línguas diferentes daquelas de seus autores ameríndios – ou seja, foram mediadas por tradução; 4) foram organizadas e estruturadas por pessoas ligadas à cultura francesa, a partir de perspectivas disciplinares “ocidentais”: Antropologia ou Etnologia. Veremos de que modo estas narrativas – como muitas outras a que se atribui autoria indígena – são fonte de muitas questões que dizem respeito a autoria.

Palavras-chave: Autoria em narrativas ameríndias contemporâneas; Davi Kopenawa – Bruce Albert; Rigoberta Menchú – Elizabeth Burgos.

Abstract: In this article, we will briefly discuss two narratives, attributed to Rigoberta Menchú and Davi Kopenawa. These two narratives have some common features: 1) they are aimed at a non-Amerindian audience, although these authors are Amerindians; 2) They describe elements of the Amerindian culture; 3) they present historical facts regarding the cultural encounter of the Amerindian with the comprehensive culture, in Brazil and Guatemala, from an indigenous perspective; 3) they were originally published in languages other than those of their Amerindian authors – that is, they were mediated by translation; 4) they were organized and structured by people linked to French culture, in “Western” disciplinary approaches: Anthropology (Bruce Albert) or Ethnology (Elizabeth Burgos). We will see how these narratives – like many others to which indigenous authorship is attributed – are the source of many questions concerning authorship.

Palavras-chave: Authorship in contemporary Amerindian narratives; Davi Kopenawa – Bruce Albert; Rigoberta Menchú – Elizabeth Burgos.

As narrativas a que se atribui autoria indígena são fonte de muitas questões que dizem respeito à autoria. Devemos chamar de “mitos” as narrativas de origem, transmitidas oralmente por comunidades ameríndias, ou esta seria uma designação que as subalternizaria, em relação a outras de origem ocidental, que não são consideradas *mitos*, mas *metafísicas* ou *ontologias*? Como tratar narrativas de cunho autobiográfico, mas também comunitário, atribuídas a autores(as) ameríndios(as), que são mediadas / elaboradas / organizadas / estruturadas por agentes “brancos”? Como tratar narrativas de autoria individual ameríndia no que diz respeito à sua referência às comunidades às quais os(as) autores alegam pertencer, e cuja suposta pertença legitima o lugar de fala autoral?

Em relação à primeira questão, sabemos que hoje há um movimento a favor de se considerar positivamente modos de ver e conhecer o mundo diferentes da chamada “tradição ocidental”, como as epistemologias do sul (Boaventura de Sousa Santos). Há algumas décadas não seria aceitável chamar de *metafísica* os fundamentos de vida dos povos da floresta do Brasil, como fez Eduardo Viveiros de Castro. É muito significativo que ele tenha usado a palavra *metafísica* para designar uma concepção de mundo ameríndia, evitando os termos mais “tradicionais” na Antropologia e nas Ciências Humanas, como *mito*. Viveiros de Castro chama a atenção para o fato de que virtualmente todos os povos do Novo Mundo compartilham uma noção do mundo como uma multiplicidade de pontos de vista, em que cada elemento (não somente os humanos, mas os animais, pedras, rios, árvores etc.) teria uma “pessoalidade”, de acordo com suas respectivas características e poderes. Para este antropólogo, isto não corresponderia ao relativismo que estaria presente no Ocidente, por exemplo, na ideia de multiculturalismo, porque, entre outras coisas, neste tipo de relativismo ocidental só se levariam em conta os humanos¹.

¹ Cf. Castro, 2015, p. 42: “Como diversos etnógrafos já o haviam notado, mas quase todos muito de passagem, numerosos povos (talvez todos) do Novo Mundo compartilham de uma concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas

Ailton Krenak (2019, p.11) já disse que a colonização branca europeia partia da premissa de que havia uma “humanidade esclarecida” que precisava trazer a “humanidade obscurecida” para a sua luz. Para ele, não haveria uma única e homogênea humanidade, entre outras coisas porque as populações ameríndias partiriam de premissas diferentes da “humanidade esclarecida”. Davi Kopenawa anteriormente chamou esta mesma “humanidade” de “povo da mercadoria”, criticando o modo dela considerar todos os elementos da natureza (árvores, montanhas, peixes, animais, rios etc.) como “recursos”, ou seja, como potenciais fontes de exploração comercial, através do garimpo, dos madeireiros, das mineradoras etc. A objetificação em “mercadoria” de entidades que, na cosmologia indígena, deveriam ser consideradas como tendo uma “pessoalidade” e um ponto de vista autônomos, seria inaceitável, para Kopenawa. Para trazer um outro exemplo desta “pessoalidade”, Ailton Krenak evoca um caso ocorrido nos Estados Unidos, no século XIX, com um pesquisador que foi ao território da tribo *Hopi*, para falar com uma anciã:

Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que seu facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra.” E o camarada disse: “Qual é o problema?” (Krenak, 2019, p. 19).

A questão da “natureza”, então, poderia ser resumida da seguinte maneira: enquanto os “brancos” veem tudo como possíveis objetos a serem vendidos e comprados, os ameríndios consideram rios, pedras, animais como seres com capacidades e poderes específicos, tendo uma relação com estes povos originários, razão pela qual não poderiam virar “mercadoria”. O problema é que o “povo da mercadoria” (Kopenawa) só consegue ver como “objetos” aqueles seres, e quer se apropriar deles, para comprá-los ou vendê-los.

Em relação à segunda pergunta (Como tratar narrativas de cunho autobiográfico, mas também comunitário, atribuídas a autores(as) ameríndios(as), que são mediadas / elaboradas / organizadas / estruturadas por agentes “brancos?”), vamos discutir

características ou potências. Os pressupostos e consequências dessa ideia são irredutíveis ao conceito corrente de relativismo que eles parecem, à primeira vista, evocar. (...) Tal resistência do perspectivismo ameríndio aos termos de nossos debates epistemológicos ameaça seriamente a transportabilidade das partições ontológicas que os alimentam.”

brevemente aqui duas narrativas, atribuídas a Rigoberta Menchú e Davi Kopenawa. As duas têm algumas características comuns: 1) são dirigidas a um público não indígena; 2) descrevem elementos da cultura ameríndia; 3) apresentam fatos históricos referentes ao encontro da cultura ameríndia com a cultura abrangente, em seus respectivos países, partindo de uma perspectiva indígena; 3) foram originalmente publicadas em línguas diferentes daquelas de seus autores ameríndios – ou seja, foram mediadas por tradução; 4) foram organizadas e estruturadas por membros da cultura abrangente, vinculados à Antropologia ou Etnologia (Elizabeth Burgos [1993, p. 15] diz que “...os índios também têm seus correspondentes europeus, entre os quais figuram sobretudo antropólogos”)².

Apesar de o livro *Me Llamo Rigoberta Menchu y Así me Nació la Conciencia* ter ganho o prêmio *Casa de las Américas* na categoria *testimonio*, não pretendemos aqui partir da premissa de que pertence a ela, ou classificar *A Queda do Céu* como testemunho. Reconhecemos, todavia, como já disse Mary Louise Pratt (2001, p. 42), que se trata de uma categoria que existe em um estado de permanente (e frequentemente produtiva) contradição. Embora se possa supor que o autor de um testemunho deva narrar sua experiência individual, Pratt argumenta que esse autor também é definido como membro de um grupo que está vivendo uma transição histórica importante, e deseja expressá-la – no caso de Rigoberta Menchú, isto significaria narrar sua experiência pessoal-coletiva para um público ocidental. Qual seria, na visão de Pratt, a reivindicação dos autores de *testimonio*?

A reivindicação seria que os coprodutores de *testimonio* se encontram em um processo de transculturação, no qual procuram alinhar conceitos ocidentais de vida, experiência, subjetividade, e a pessoa com o repertório experiencial e verbal do sujeito não ocidental ou subalterno. O que une os dois é um compromisso ético com o projeto de comunicar a realidade individual e coletiva do subalterno a públicos metropolitanos que a desconhecem, em um discurso que esses públicos possam decifrar e com o qual se identificarão. (Pratt, 2001, p. 42-43).³

² ...los indios tienen también sus corresponsales europeos, entre los cuales figuran sobre todo antropólogos (Burgos, 1993, p. 15). *Todas as traduções que aqui constam são minhas, exceto as do livro de Kopenawa-Albert. Para estas últimas, utilizei a tradução portuguesa de Beatriz Perrone-Moisés, fazendo as alterações que julguei adequadas.*

³ The claim is that the coproducers of *testimonio* locate themselves in a process of transculturation in which they seek to align Western concepts of life, experience, subjectivity, and the person with the experiential and verbal repertory of the non-Western or subaltern subject. What binds the two together is an ethical commitment to the project of communicating the subaltern's individual and collective reality to metropolitan audiences who are ignorant of it, in a discourse these audiences can decipher and with which they will identify. (Pratt, 2001, p. 42-43)

Não se deve esperar das duas narrativas de que trataremos uma verbalização autobiográfica de uma vida, validada por critérios historiográficos que certifiquem se os eventos narrados efetivamente ocorreram. Como resultado da polêmica acerca da “veracidade” de partes do relato de Menchú, a Fundação Rigoberta Menchú Tum já argumentou que o *testimonio* dela não é igual ao testemunho judicial, em que a testemunha atesta a veracidade de um fato por ter sido sua testemunha ocular:

O testemunho de Rigoberta Menchú tem o valor de representar não apenas a história de uma testemunha, mas a experiência pessoal de uma protagonista e a interpretação daquilo que seus próprios olhos viram e pelo que choraram, daquilo que seus próprios ouvidos ouviram e daquilo que se contou a eles. Nenhum testemunho pode ser visto como reportagem jornalística, nem como uma descrição neutra da realidade de outros. O testemunho de Rigoberta Menchú tem a parcialidade e a coragem de uma vítima que, além do que sofreu pessoalmente, tinha o direito de assumir como sua própria história pessoal as atrocidades pelas quais passou seu povo. (RMTF, 2001, p. 104)⁴

De fato, os dois livros integram memórias individuais e coletivas, fazem uma espécie de construção atualizada de um passado em que se cruzam lembranças “pessoais” e herança de sentidos transmitidos oralmente, além de coisas que não estão presentes ou não existem mais.

Se a memória coletiva estruturada no Ocidente como História baseia-se em arquivos, documentos comprobatórios, restos e rastros materiais, esta estruturação do passado não faz parte dos modos originários de circulação, apropriação e uso do passado em culturas orais ameríndias. E é bom lembrar que em geral o que foi selecionado para constar do arquivo histórico ocidental basicamente exclui a memória indígena.

A seguir, examinaremos as duas narrativas.

A Queda do Céu

Bruce Albert declara, em sua introdução a *Queda do Céu*, que gravou, transcreveu e traduziu para o francês as histórias e reflexões de Davi Kopenawa, as quais, em sua

⁴ The testimony of Rigoberta Menchú has the value of representing not just the story of a witness, but rather the personal experience of a protagonist and the interpretation of that which her own eyes saw and wept over, that which her own ears heard, and that which they were told. No testimony can be viewed as journalistic reporting, nor as a neutral description of the reality of others. The testimony of Rigoberta Menchú has the bias and the courage of a victim who, in addition to what she personally suffered, had the right to assume as her own personal story the atrocities that her people lived through. (RMTF, 2001, p. 104)

interpretação, relatam, com intensidade poética e dramática, acrescida de perspicácia e humor, o confronto histórico entre os ameríndios e as margens de nossa “civilização”.

Albert descreve sua experiência entre os yanomamis como uma aventura pessoal de vida inteira, e se autodefine como um observador engajado, fazendo a ressalva de que não considera que este engajamento seja incompatível com análise antropológica, sem maiores explicações sobre como isso se daria, apesar de ele afirmar que está ligado a Kopenawa por uma longa história de amizade e lutas compartilhadas. Em relação à sua capacidade de traduzir, ele alega que, em sua convivência, adquiriu um conhecimento aceitável da língua yanomami falada na região em que Kopenawa nasceu e vive. Sua descrição do livro também é relevante:

Contudo, este livro não é uma etnobiografia clássica. Não se trata de um relato de vida solicitado e reconstruído por um “redator fantasma”, a partir de seu próprio projeto de registro documental, à moda dos clássicos norte-americanos do gênero no começo do século passado. Tampouco é uma autobiografia pertencente a um gênero narrativo tradicional, transcrita e traduzida por um antropólogo fazendo às vezes de mero secretário etnográfico. Os registros do depoimento de Davi Kopenawa não cabem nos cânones autobiográficos clássicos (nossos ou dos yanomami). Os relatos dos episódios cruciais de sua vida mesclam inextricavelmente história pessoal e destino coletivo. Ele se expressa por intermédio de uma imbricação complexa de gêneros: mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas, falas reportadas e exortações políticas, autoetnografia e antropologia simétrica. Além disso, este livro nasceu de um projeto de colaboração situado na interseção, imprevisível e frágil, de dois universos culturais. (Kopenawa; Albert, 2019, loc 868-869).⁵

Segundo Albert, o livro é resultado do desejo de Davi Kopenawa de alcançar um público na sociedade abrangente, para denunciar as ameaças à sobrevivência de seu povo, conectando essas ameaças a questões ambientais e ecológicas mais amplas, referentes à destruição das florestas pelos modos de apropriação dela, utilizados pelo “povo da mercadoria”.

⁵ Ce livre n’en constitue par pour autant une ethnobiographie classique. Il ne s’agit nullement, en effet, d’un récit de vie sollicité et reconstruit par un rédacteur fantôme, à partir de son propre projet documentaire, à la mode des classiques nord-américains du genre au début du siècle dernier. Ce n’est pas non plus une autobiographie ethnographique relevant d’un genre narratif traditionnel, transcrite et traduite par un anthropologue tenant lieu de simple secrétaire. Les registres du témoignage de Davi Kopenawa excèdent de beaucoup les canons autobiographiques (les nôtres ou ces des yanomani). Le récit des épisodes cruciaux de sa vie entremêlent indissociablement histoire personnelle et destin collectif. Il s’exprime à travers une complexe imbrication de genres : mythes et récits de rêve, visions et prophéties chamaniques, discours rapportés et exhortations, autoethnographie et anthropologie comparative. Par ailleurs, ce livre est issu d’un projet de collaboration situé à l’intersection, imprévue et fragile, de deux univers culturels. (Kopenawa; Albert, 2010, p. 29)

De fato, além de representar um extraordinário esforço de “auto-objetificação”, como diz Albert, o livro também dá conta da história e dos fundamentos de vida do povo yanomani, incluindo o encontro cultural com o “povo da mercadoria”, para comparar e contrastar os modos de pensar e agir dos yanomami com os daquele “povo”.

Trata-se de um livro que, embora possa ser legitimado como autêntica expressão pessoal e autobiográfica de um xamã yanomami, é fruto de uma espécie de transculturação entre os “ocidentais” e os yanomami.

A própria existência do livro paga um pesado tributo ao antropólogo, a começar por seus aspectos constitutivos básicos: a escolha sobre o que deveria ser aproveitado do material gravado e transcrito; os critérios de inclusão e exclusão; a transformação do material anteriormente oralizado em “texto”; a estruturação do “texto” em capítulos com títulos significativos; a transposição para o francês dos sentidos configurados em língua yanomami. Kopenawa fala *com* e *através de* Bruce Albert ao “povo da mercadoria”, porque quer que entendam o que ele diz, em nome dos yanomamis: “Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque se a Floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra.” (Kopenawa; Albert, 2019, Loc 959).⁶

A fala de Kopenawa é extremamente crítica sobre os efeitos negativos do contato de seu povo com a “civilização”, apontando uma série de problemas gerados por este contato: a perda de valores tradicionais dos yanomami; a internalização pelas novas gerações de modos ocidentais problemáticos de ver e agir; a entrada de garimpeiros, madeireiros, criadores de gado e agricultores comerciais nos territórios indígenas, devastando a floresta; a letalidade das doenças trazidas pelos “civilizados”; entre outras coisas. Embora ele tenha saudade de um mundo em que os valores originários de seu povo prevaleciam, ele também acredita não ser mais possível o retorno ao estado anterior. Esta, de fato, é uma das razões para ele aceitar participar do projeto para fazer este livro, na língua dos “brancos”, embora tenha saudades do mundo dos ancestrais yanomami.

⁶ Je voudrai aussi que leur fils et leur filles comprennent nos paroles et qu’ils fassent amitiés avec les nôtres afin de ne pas grandir dans l’ignorance. Car si la forêt est entièrement dévastée, il n’en naîtra jamais d’autre. (Kopenawa; Albert, 2010, p. 43).

Nossos anciãos amavam suas próprias palavras. Eram verdadeiramente felizes assim. Suas mentes não estavam fixadas noutra lugar. As propostas dos brancos não tinham se intrometido entre eles. Trabalhavam com retidão e falavam do que faziam. Possuíam seus próprios pensamentos, voltados para os seus. Não ficavam o tempo todo repetindo: “Um avião vai pousar amanhã! Visitantes brancos vão chegar! Vou pedir facões e roupas!” [...] Hoje todas essas falas a respeito dos brancos atrapalham nossos pensamentos. A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm das cidades.” (Kopenawa; Albert, 2019, Loc 3759).⁷

Os anciãos não pensavam nem um pouco nessas coisas de branco. Hoje, nossos olhos e ouvidos se fixam muito tempo longe da floresta, alheios a nossos próximos. As palavras sobre os brancos criam obstáculos às nossas e as deixam esfumadas. [...] Mas sabemos também que as palavras dos brancos só iriam sumir mesmo de nosso espírito se eles parassem de se aproximar de nós, destruindo a floresta. Tudo então voltaria a ser silencioso como antigamente e ficaríamos de novo sozinhos na floresta. Nosso espírito se aquietaria e voltaria a ser tão tranquilo quanto o de nossos ancestrais no primeiro tempo. Mas é claro que isso não vai mais acontecer. (Kopenawa; Albert, 2019, Loc 3777).⁸

Um aspecto interessante deste livro é sua constituição linguística. Como já dissemos, ele é o resultado de uma tradução para o francês de gravações feitas em yanomami, por Bruce Albert. Se já temos um quadro histórico nítido de como os colonizadores consideravam as línguas indígenas inferiores ou deficitárias⁹, Kopenawa inova, ao apresentar uma visão ameríndia sobre a língua do outro. Vejamos.

1 Língua dos fantasmas

Segundo a narrativa de Kopenawa, Remori, ancestral de um zangão alaranjado, deu aos brancos sua língua emaranhada, que sai de uma garganta diferente da dos yanomami:

⁷ Nos anciens aimaient leurs propres paroles. Ils étaient vraiment heureux ainsi. Leur esprit n'était pas fixé ailleurs. Les propos des blancs ne s'était pas introduits parmi eux. Ils travaient avec droiture et parlaient de ce qu'ils faisaient. Ils possédaient leurs propres pensées, tournées vers leurs proches. Ils ne se disaient pas sans cesse : « un avion va se poser demain ! Des visiteurs blancs vont arriver ! Je vais aller demander des machetes et des vêtements ! » (...) Aujourd'hui, tous ces discours sur les blancs font obstacles à nos pensées. La forêt a perdu son silence. Beaucoup trop de paroles nous viennent des villes. (Kopenawa; Albert, 2010, p. 278-279).

⁸ Les anciens ne pensaient pas du tout à ces choses de Blancs. Aujourd'hui, nos yeux et nos oreilles se fixent trop souvent loin de la forêt, ailleurs que sur nos proches. Les paroles sur les Blancs font obstacle aux nôtres et les embrouillent de fumé. (...) Mais nous savons aussi que les paroles des Blancs ne pourraient vraiment disparaître de notre esprit que s'ils cessaient de se rapprocher de nous en détruisant la forêt. Tout serait alors silencieux comme autrefois et nous y serions de nouveau seuls. Notre esprit s'apaiserait et reviendrait aussi tranquille que celui de nos ancêtres au premier temps. Mais, sans doute, cela n'arrivera plus! (Kopenawa; Albert, 2010, p. 280)

⁹ Cf. Mariani, Bethania. *A colonização linguística e outros escritos*. New York: Peter Lang, 2019.

A fala deles parece mesmo o zumbido dos zangões, não é? Colocou neles uma garganta diferente da nossa. *Remori* vivia ao lado de *Omama*, nos vastos bancos de areia da jusante dos grandes rios. Foi *Omama* que, querendo dar nova vida à espuma da gente de *Hayowari*, pediu a ele para insuflar uma nova língua nos forasteiros que tinha acabado de criar. Por isso nossos anciãos não entendiam nada do que lhes diziam os primeiros brancos que encontraram. Sua fala desarticulada era para eles realmente horrível de ouvir! Quando lhes dirigiam a palavra, tentavam prestar atenção, pensando, com perplexidade: “O que será que eles querem dizer? É só esta a fala que conseguem proferir? Que modo medonho de se expressar! Será essa a língua dos fantasmas? Não; deve ser outro linguajar, aquele que *Remori* deu aos forasteiros!”. (Kopenawa; Albert, 2019, Loc 3904).¹⁰

É interessante aqui lembrar que estas atribuições de sentido negativo à língua do outro são comparáveis às atribuições feitas pelos ocidentais em relação às línguas com que se depararam nos territórios colonizados. E, como já demonstrei (Jobim, 2020), a desqualificação da língua do outro pelo colonizador ocidental é um fenômeno que ocorre há muitos séculos. A novidade, então, é a desqualificação de uma língua ocidental por um ameríndio. Segundo Kopenawa, os yanomamis inicialmente não entendiam a língua do outro, mas tentaram imitá-la, sem sucesso:

Por mais que tentassem imitar os brancos, nunca chegavam a nada que fosse compreensível. Só conseguiam pronunciar palavras feias e tortas. Nossas palavras de habitantes da Floresta são bem diferentes! São aquelas que nos ensinou *Omama*, e os brancos tampouco nos podem entender. (Kopenawa; Albert, 2019, Loc 3905).¹¹

É interessante assinalar aqui que a narrativa de Kopenawa, explicando as diferenças entre as línguas, caminha na direção oposta à da torre de Babel. Como se sabe, a narrativa da Torre de Babel (Gênesis 11:1-9) elabora uma explicação para o fato de os seres humanos falarem línguas diferentes: os homens logo após o Dilúvio teriam falado uma língua única e migrado para o leste, até chegarem a um local onde decidiram

¹⁰ Leur parler ne ressemble-t-il pas au vrombissement de ces bourdons? Il a placé en eux une gorge différente de la nôtre. Remori vivait aux côtés d’Omama, en aval des rivières, là où elles deviennent très larges, bordées de vastes étendues de sable. C’est Omama qui, voulant redonner vie à l’écume des gens de Hayowari, l’a exhorté à insuffler une autre langue aux étrangers qu’il venait de créer. C’est pourquoi nos anciens ne comprenaient rien à ce que leur disaient les premiers Blancs qu’ils ont rencontrés. Leur parler inarticulé était pour eux vraiment effrayant à entendre ! Lorsque ceci leur adressaient la parole, ils se contentaient de tendre l’oreille en pensant avec perplexité : « Que peuvent-ils bien vouloir dire ? Est-ce vraiment tout ce qu’ils sont capables de prononcer ? Qu’elle effrayante manière de parler! Cette langue n’est-elle pas celle des spectres ? Non, ce doit être un autre parler, celui que Remori a donné aux étrangers ! » (Kopenawa; Albert, 2010, p. 289-290)

¹¹ Ils avaient beau essayer de les imiter, cela ne donnait jamais rien de compréhensible! Ils ne parvenaient qu’à proférer des paroles aussi laides que tordues! Nos paroles d’habitants de la forêt sont bien différentes! Ce sont celles qu’Omama nous a enseignées et les Blancs ne peuvent pas nous comprendre non plus. (Kopenawa; Albert, 2010, p. 290)

construir uma cidade e uma torre alta que alcançasse o céu. Deus, então, teria confundido sua fala para que não pudessem mais se entender entre si. Na versão yanomami, as entidades Omama e Remori decidiram que as diferentes pessoas criadas por elas não deveriam falar a mesma língua:

Acharam que o uso de uma só língua provocaria conflitos constantes entre eles, pois as más palavras de uns poderiam ser ouvidas sem dificuldade por todos os demais. Por isso deram outros modos de falar aos estrangeiros, e depois os separaram em terras diferentes. Então, ao fazerem surgir neles todas essas línguas, disseram-lhes: “Vocês não entenderão as palavras dos outros. Compreenderão apenas as suas e, assim, só irão brigar entre si. O mesmo acontecerá com eles.” (Kopenawa; Albert, 2019, Loc 3909).¹²

Na comparação entre a versão da torre de Babel e a de Remori/Omama, talvez possamos dizer que a versão bíblica tem um certo caráter de punição (Deus vai tornar impossível uma intercompreensão, que se basearia no uso de uma língua única), enquanto a ameríndia tem um caráter de proteção ou de contenção de possíveis conflitos, que surgiriam se todos falassem a mesma língua e pudessem entender as agressões verbais mútuas.

E a não compreensão da língua dos “brancos” teria um outro efeito: os xamãs do passado não podiam entender o que diziam os espíritos que a falavam, e assim não podiam transmitir à sua tribo o sentido do que ouviam em seus transe xamânicos. Como Kopenawa aprendeu a língua dos “brancos”, ele pode fazer isso.

Antes de passar a examinar o livro de Menchú-Burgos, é importante assinalar que, além das questões comuns entre o projeto do livro de Kopenawa-Albert e o do livro de Menchú-Burgos que já apontamos no início do texto, poderíamos dizer que, se o segundo livro também é dirigido a um público não indígena e descreve elementos da cultura ameríndia, ele é menos arraigado numa suposta originariedade do que o de Kopenawa-Albert. Enquanto este foi estruturado a partir de transcrições de gravações feitas em língua yanomami, ao longo de muitos anos, por um mediador “branco” com longa convivência com o “autor” indígena e seu povo, e depois traduzido para o francês, o segundo não. Vejamos a seguir.

¹² Ils ont pensé que l’usage d’une seule langue provoquerait des conflits incessants entre eux, car les mauvaises paroles des uns pourraient être entendues sans obstacle par tous les autres. C’est pourquoi ils ont attribué d’autres modes de parler aux étrangers puis les ont séparées sur des terres différentes. Alors, tout en faisant éclore toutes ces langues en eux, ils leur dirent : « Vous n’entendrez pas les paroles des autres. Vous ne comprendrez que les vôtres et, de cette manière, vous ne vous querellerez qu’entre vous. Il en sera le même pour eux. » (Kopenawa; Albert, 2010, p. 290).

Me llamo Rigoberta Menchú i así me nació la conciencia

Elizabeth Burgos declarou que seu encontro com a “autora” indígena ocorreu apenas em princípios de janeiro de 1982, quando Menchú se hospedou na casa dela, em Paris, para fazer a gravação do material que gerou o livro. Como vimos antes, a proximidade de Albert com Kopenawa foi derivada de uma parceria de muitos anos, permitindo um conhecimento mais extensivo e intensivo do contexto yanomami, mas Burgos se baseou apenas no curto período no qual conviveu com Menchú: “Acredito, porém, que o que tornou essa relação tão privilegiada foi o fato de ter vivido oito dias sob o mesmo teto; isso muito contribuiu para nos aproximar” (Burgos, 1993, p. 13).¹³

Enquanto Albert se autoqualifica como um antropólogo engajado nas questões yanomamis, Burgos se qualifica como etnóloga e procura justificar seu desconhecimento sobre o contexto histórico-cultural de Menchú como uma suposta vantagem para a elaboração do livro:

Mas, antes de tudo, devo alertar o leitor: embora tenha formação como etnóloga, nunca estudei a cultura maia-quiché e nunca trabalhei em campo na Guatemala. Essa falta de conhecimento da cultura de Rigoberta, que a princípio me parecia uma deficiência, logo se revelou muito positiva. Eu tive que adotar a posição do aluno. Rigoberta compreendeu imediatamente; é por isso que o relato das cerimônias e rituais é tão detalhado. Da mesma forma, se tivéssemos nos encontrado em sua casa, em El Quiché, a descrição da paisagem não teria sido tão realista. (Burgos, 1993, p. 16)¹⁴

Burgos tem uma certa atitude em relação a Paris, que lembra muito a de Pascale Casanova, na *República Mundial das Letras*, ou seja, ela ainda trabalha com a ideia de centralidade da capital francesa: “(...) os movimentos indigenistas também precisam dar a conhecer a sua luta em Paris. Paris serve-lhes como uma caixa de ressonância. Tudo

¹³ Considero, sin embargo, que lo que hizo tan privilegiada esta relación fue el hecho de haber vivido bajo el mismo techo durante ocho días; esto contribuyó enormemente a aproximarnos. (Burgos, 1993, p. 13)

¹⁴ Pero ante todo debo hacer una advertencia al lector: si bien poseo una formación de etnóloga, jamás he estudiado la cultura maya-quiché, y no he trabajado nunca sobre el terreno en Guatemala. Esta falta de conocimiento de la cultura de Rigoberta, que al principio me parecía una desventaja, se reveló pronto como muy positiva. He tenido que adoptar la postura del alumno. Rigoberta lo comprendió en seguida; por ello el relato de las ceremonias y de los rituales es tan detallado. Del mismo modo, si nos hubiéramos encontrado en su casa, en El Quiché, la descripción del paisaje no hubiese sido tan realista. (Burgos, 1993, p. 16)

o que é feito em Paris tem impacto global, inclusive na América Latina.” (Burgos, 1993, p. 15)¹⁵

O livro, em suas edições francesa e espanhola, apresenta Burgos como “autora” na capa. Na tradução inglesa, na capa aparece “*Edited and introduced by Elizabeth Burgos-Debray*”. Em seu prólogo à primeira edição, Burgos explicita claramente o seu papel de organizadora do material fornecido por Menchú, a começar pela passagem do oral para o escrito, atribuindo a si um papel ao mesmo tempo de duplo da indígena e de instrumento para transposição da oralidade para a escrita¹⁶.

Se Bruce Albert teve de transcrever as fitas em yanomami, antes de traduzi-las para o francês, Burgos gravou os relatos de Menchú já em espanhol, o que facilitou sua tarefa, eliminando a etapa de tradução, mas também trouxe outros problemas, como a proficiência (ou não) de Rigoberta Menchú neste idioma. No prólogo à segunda edição espanhola, publicada depois que Menchú ganhou o prêmio Nobel da Paz, Burgos diz que o livro “ganha novamente vida na língua em que foi escrito e pensado” (Burgos, 1993, p. 5)¹⁷. No prólogo original, de 1982, Burgos diz que Menchú “expressou-se em espanhol, língua que domina há apenas três anos” (Burgos, 1993, p. 9)¹⁸, gerando dúvidas no público leitor sobre a real capacidade de expressão plena da indígena nessa língua da qual a etnóloga é falante nativa. Deixando de lado os problemas que poderiam ser apontados em relação à língua, Burgos produz um discurso afirmativo:

A palavra é sua única arma [de Menchú]: é por isso que ela decide aprender espanhol, saindo assim do confinamento linguístico em que os índios se colocaram voluntariamente para preservar sua cultura.¹⁹

¹⁵ (...) los movimientos indigenistas necesitan también dar a conocer su lucha en París. París les sirve de caja de resonancia. Todo lo que se hace en París alcanza una repercusión mundial, incluida América Latina. (Burgos, 1993, p. 15)

¹⁶ “Situarme em el lugar que me correspondía: primero escuchando y dejando hablar a Rigoberta, y luego convirtiéndome en una especie de doble suyo, en el instrumento que operaría el paso de lo oral a lo escrito.” (Situarme no lugar que me correspondia: primeiro ouvindo e deixando Rigoberta falar, e depois tornando-me uma espécie de seu duplo, o instrumento que operaria a transição do oral para o escrito.) (Burgos, 1993, p. 18)

¹⁷ (...) recobra vida en la lengua en la que fue escrito y pensado (Burgos, 1993, p. 5)

¹⁸ (...) se expresó en español, lengua que domina desde hace sólo tres años (Burgos, 1993, p. 9)

¹⁹ La palabra es su [de Menchú] única arma: por eso se decide a aprender español, saliendo así del enclaustramiento lingüístico en el que los indios se han parapetado voluntariamente para preservar su cultura. (Burgos, 1993, p. 9-10)

Rigoberta aprendeu a língua do opressor para usá-la contra ele. Para ela, apreender a língua espanhola tem o sentido de um ato, na medida em que um ato deve mudar o curso da história, pois é fruto de uma decisão: o espanhol, a língua que outrora lhe impunham pela força, tornou-se para ela um instrumento de luta: ela decide falar para dar conta da opressão que seu povo sofre há quase cinco séculos, para que o sacrifício de sua comunidade e de sua família não tenha sido em vão. (Burgos, 1993, p. 9-10)²⁰

Kopenawa considerou seu depoimento como algo não apenas pessoal, mas coletivo, e Menchú também seguiu na mesma linha, declarando que, embora lhe custasse muito recordar-se de toda a sua vida, que incluiu tempos prazerosos, mas também dolorosos, resolveu fazê-lo, porque não era uma história apenas individual: “...o importante é que não sou a única [...] Minha situação pessoal engloba toda a realidade de um povo” (Burgos, 1993, p. 21).²¹ De fato, a situação de Menchú é bem diferente daquela de Kopenawa, pois na pátria dela grande parte da população é indígena, estando mais espalhada pelo território guatemalteco do que os yanomami do Brasil, segregados em uma reserva sempre ameaçada por invasores.

Também em relação à língua, Menchú é ambígua, ao mesmo tempo acusando os “brancos” de terem instalado uma divisão onde antes havia uma unidade, e dizendo que havia já uma divisão linguística entre os indígenas guatemaltecos:

Antes, não estávamos divididos em comunidades nem em línguas. Todos nós nos entendíamos. E quem é o culpado? São os brancos, os que vieram para cá.²²
O que acontece é que na Guatemala a língua Quiché é muito dominante. As principais línguas são quiché, cakchiquel e mam. Das três mães sai toda a série de línguas que existem. No entanto, não é que a mesma língua seja sempre falada em um grupo étnico. Por exemplo, os ixils são quiché, mas não falam Quiché e seus costumes são diferentes dos quiché. Então, é uma conjunção de grupos étnicos ou de línguas e de costumes e de culturas etc. Ou seja, por existirem três línguas maternas não significa que todos nos entendamos. Não nos entendemos. (Burgos, 1993, p. 169)²³

²⁰ Rigoberta aprendió la lengua del opresor para utilizarla contra él. Para ella, apoderarse del idioma español tiene el sentido de un acto, en la medida en que un acto debe cambiar el curso de la historia, al ser fruto de una decisión: el español, la lengua que antaño le imponían por la fuerza, se ha convertido para ella en un instrumento de lucha: Se decide a hablar para dar cuenta de la opresión que padece su pueblo desde hace casi cinco siglos, para que el sacrificio de su comunidad y de su familia no haya sido en vano. (Burgos, 1993, p. 9-10)

²¹ ...lo importante es que no soy la única [...] Mi situación personal engloba toda la realidad de un pueblo (Burgos, 1993, p. 21).

²² Antes no estábamos divididos em comunidades ni em lenguas. Nos entendíamos todos. ¿Y quién es el culpable? Los blancos son, los que vinieron aquí. (Burgos, 1993, p. 169)

²³ Lo que pasa es que en Guatemala la lengua quiché domina mucho. Las principales lenguas son la quiché, la cakchiquel y la mam. De las tres madres desprenden todas las series de lenguas que existen. Sin embargo, no es que siempre en una etnia se hable la misma lengua. Por ejemplo, los ixiles, son quichés pero no hablan lo quiché y sus costumbres son diferentes a las del quiché. Entonces, es una conjunción de etnias u de lenguas y de costumbres y de culturas, etcétera. O sea, que existen tres lenguas madres no quiere decir que todos nos entendamos. No nos entendemos. (Burgos, 1993, p. 169)

Finalmente, é importante lembrar que Menchú, mesmo em sua revolta contra o sistema opressor “branco”, apresenta uma inserção neste sistema *contra o qual*, mas *no qual* se insurge. Ela declara viver em um mundo sanguinário, dentro do qual ela pode morrer a qualquer momento, mas que vai continuar a participar da organização da gente para a luta:

Porque temos que nos defender contra um inimigo, mas, ao mesmo tempo, defender nossa fé como cristãos, no processo revolucionário e, ao mesmo tempo, estamos pensando que, após o triunfo, nos caberão grandes tarefas como cristãos na mudança. (Burgos, 1993, p. 270)²⁴

O cristianismo e o marxismo, incluídos no *testimonio* de Menchú, não fazem parte da cultura originária dos ameríndios, e certamente poderiam ser apontados como elementos de uma transculturação operada localmente. Talvez a *conjunção de grupos étnicos ou de línguas e de costumes e de culturas*, de que nos fala Menchú, possa ser pensada em escala mais ampliada, de modo a que possamos compreender melhor o que está em jogo na circulação literária e cultural, em um planeta no qual os destinos das diversas populações humanas estão cada vez mais interligados.

Se o formato institucional de transmissão do conhecimento sobre literatura no Ocidente parte de uma suposta coincidência e/ou integração entre língua, literatura e nação, que permitiria a postulação de uma literatura « nacional » (brasileira, argentina, francesa, espanhola, guatemalteca, indiana etc.), não há dúvida de que mesmo em um âmbito « nacional » as narrativas ameríndias nos trazem questões importantes a considerar : como ficam as narrativas de populações originárias das Américas, dentro dos sistemas classificatórios « nacionais » ? De fato, as populações ameríndias já habitavam as Américas muito antes da divisão territorial, derivada dos embates coloniais e pós-coloniais, ter sido implementada. No caso das populações originárias que vivem no Brasil, sabemos que muitas etnias habitam mais de um lado das fronteiras estabelecidas pelos estados nacionais, ocupando territórios que anteriormente não eram submetidos à lógica dos estados « nacionais ». Sabemos também que falavam e falam línguas que não coincidem com as línguas predominantes nestes estados « nacionais », mas que, nos ameríndios mais em contato com a « civilização » mais abrangente, há a

²⁴ Porque tenemos que defendernos en contra de un enemigo, pero al mismo tiempo, defender nuestra fe como cristianos, en el proceso revolucionario y, al mismo tiempo estamos pensando que después del triunfo nos tocarán grandes tareas como cristianos en el cambio. (Burgos, 1993, p. 270)

presença crescente de um bilinguismo ou de um multilinguismo que, inclusive, ameaça a continuidade das línguas originárias.

Conhecemos o tratamento subalternizante dado às tradições orais anteriores à fundação dos estados « nacionais » nas Américas, e à narratividade oralizada que a caracteriza. A presença de narrativas como a de Kopenawa-Albert nos chama a atenção para o fato de que estas populações estão cada vez mais conscientes de que tem de lidar com as questões derivadas do encontro assimétrico com uma « civilização » para a qual as culturas originárias são « estranhas ». Daí o movimento que poderíamos chamar de *tentativa de explicação*, no qual narrativas como a de Kopenawa-Albert ou a de Menchú-Burgos tentam transmitir sentidos das culturas ameríndias para uma « civilização » abrangente que nem fala sua língua originária (daí a necessidade de tradução) nem compreende os modos de ser e estar no mundo dos povos originários (daí a necessidade de explicar como se estruturam estes modos). Esta *tentativa* também pode ser relacionada a uma conscientização, pelos produtores de narrativas de povos originários, de que é crucial para a sobrevivência destes povos e de seus modos de ser e estar no mundo que os membros da « civilização » abrangente compreendam e respeitem aqueles modos. Ao mesmo tempo, esta *tentativa* inevitavelmente precisa ser feita em termos inteligíveis àqueles membros, o que significa dizer que estas narrativas precisam ser « traduzidas » em sentidos que possam ser compreendidos. A « tradução » implica necessariamente um conhecimento da língua e cultura da origem e do destinatário, sendo ela própria uma espécie de zona de convergência, com todos os problemas daí decorrentes. Embora possa ser pensada a partir de um eixo binário (ameríndio-« branco » ; selvagem-civilizado, colonizador-colonizado), como já foi no passado e no presente, a pergunta que fica é a seguinte : não podemos tentar ir além deste binarismo ?

Trabalhos citados

ARIAS, A. (Ed.) **The Rigoberta Menchú Controversy**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2001.

BURGOS, Elizabeth (Ed.) **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**. Barcelona: Seix Barral, 1993.

BURGOS, Elizabeth (Ed.) (Ed.) **Moi, Rigoberta Menchú, une vie et une voix, la révolution en Guatemala**. Paris: Gallimard, 1983.

BURGOS, Elizabeth (Ed.) (E.) **I...Rigoberta Menchú. An Indian Woman in Guatemala**. Edited and introduced by Elizabeth Burgos-Debray. London: Verso, 1984.

CASTRO, E. V. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **The Falling Sky**: words of an Yanomani Shaman. Translated by Nicholas Elliott and Alison Dundy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomani**. Paris: Terre Humaine, 2010.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Edição Kindle.

PRATT, Mary Louise. Rigoberta Menchú and the Cultural Wars. In: ARIAS, Arturo (Ed.) **The Rigoberta Menchú Controversy**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2001.

THE RIGOBERTA MENCHÚ TUM FOUNDATION. Rigoberta Menchú Tum; The Truth That Challenges the Future. In: Arias, Arturo (Ed.) **The Rigoberta Menchú Controversy**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2001. (Official document from The Rigoberta Menchú Tum Foundation, originally distributed to all media on Thursday, January 21, 1999, at the foundation's headquarters in Guatemala City.)

Mestre (1980) e doutor em Letras (1986) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi visiting scholar na Stanford University (2001) e ocupou a Chaire des Amériques na Universidade de Rennes 2; deu cursos e fez conferências em várias universidades do Brasil e do exterior, entre as quais: Sorbonne Nouvelle (Paris 3), Universidade de Roma La Sapienza (Itália), Yale University, Princeton University, University of Manchester, Universidad de Chile, Universidad de La Republica Oriental de Uruguay. Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal Fluminense, atuando no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura (Nota 6, CAPES). Foi professor titular da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde foi diretor do Instituto de Letras, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras e membro do Conselho Universitário. Foi presidente da Associação Brasileira de Literatura Comparada e primeiro secretário da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Letras e Linguística. Foi Lemann Distinguished Visiting Professor of Comparative Literature na Universidade de Illinois (Spring 2022).

Artigo recebido em 05/01/2023. Aprovado em 10/02/2023.