

ASPECTOS DA PARTICIPAÇÃO INDÍGENA NA CULTURA BRASILEIRA LETRADA

Fábio Almeida de Carvalho

PPGL/UFRR

Resumo: A proposta desse texto é historiar o processo de desenvolvimento de uma literatura dos povos originários brasileiros, a partir dos movimentos em prol dos direitos humanos dessa parcela antes não reconhecida da população, às lutas das próprias comunidades indígenas nesse sentido e à ocupação de espaços na cena literária por autores de diversas etnias que expõem suas ontologias comunitárias em livros já consagrados. É dado especial realce ao papel da escolarização e formação de professores, e a fixação de testemunhos das tradições orais colhidos dentro das comunidades, os quais se transformam em livros escolares e alimentam o conhecimento os jovens sobre suas identidades. Discute-se igualmente o ingresso na academia de autores e obras indígenas que iluminam de outra perspectiva o cânone literário do país.

Palavras-chave: Literatura; Povos Originários; Escolarização; Produção literária indígena.

Abstract: The purpose of this text is to describe the development process of a literature of Brazilian native peoples, from the movements in favor of human rights of this previously unrecognized portion of the population, to the struggles of the indigenous communities themselves in this regard and to the occupation of spaces in the literary scene by authors of different ethnic groups who expose their communal ontologies in already consecrated books. Special emphasis is given to the role of schooling and teacher training, and the fixation of testimonies of oral traditions collected within communities, which are transformed into school books and feed young people's knowledge about their identities. It also discusses the entry into the academy of indigenous authors and works that illuminate the country's literary canon from another perspective.

Keywords: Literature; Indigenous Peoples; Schooling; Indigenous literary production.

O eminente caráter etnocêntrico do processo colonial teve como esteio uma tradição crítica que denegou o estatuto de arte a diferentes tipos de artefatos produzidos por culturas tidas como “primitivas”. Desde os primeiros contatos, os europeus notaram que as línguas indígenas americanas não possuíam os fonemas /f/, /l/, /r/, e, com base nisso, concluíram que faltavam às culturas autóctones os estatutos da *fê* e da *lei*, bem como a instituição do *rei*, referentes indispensáveis na Europa da época (cf. JOBIM, 2020, p. 12).

A aplicação de tal critério de comparação deu suporte para a sedimentação de julgamentos em que a Europa era utilizada como “régua” para medir o que era encontrado no Mundo Novo. Conforme J. L. Jobim, “Uma das heranças do Novo Mundismo são as teorias da falta”:

As teorias da falta presumiam que determinado elemento, considerado importante no país europeu de origem, deveria constar do novo domínio. A ausência deste elemento era vista como falta, seja por ser ele considerado relevante no mundo europeu, seja por simplesmente existir naquele mundo, que era usado como base para o comparatismo. (JOBIM, 2020, p. 12).

Concebidas como sinônimo de ilustração, as línguas hegemônicas, com seus acervos de textos escritos e canonizados, sempre gozaram de muito maior prestígio e valor que aqueles atribuídos às línguas de tradição oral. Desse modo, as produções verbo-artísticas ameríndias foram circunscritas ao campo das manifestações do *folclore*, quando não da mera curiosidade atribuída ao *exótico* e às *superstições*.

Daí, a razão de um imenso *corpus* de textos ameríndios não ter sido considerado como dotado de valores artísticos, mas como *mitos* e *lendas*. Da perspectiva do colonizador, foi naturalizada a concepção de que as populações indígenas podem até ter folclore, mas certamente não têm cultura; podem ter mitos, lendas e fábulas, mas obviamente não têm literatura; do mesmo modo, não têm arte, apenas artesanato.

Eis um exemplo de como esse modo de interpretar foi sendo historicamente construído: o viajante alemão Theodor Koch-Grünberg [1924] 2001) comparou o conteúdo das narrativas que colheu entre os Taurepang e Arekuná a “brinquedos infantis”, uma vez que produzidas a partir da “mais aberta fantasia”. Para esse etnógrafo, que deixou marcas profundas na antropologia e marcou a vida intelectual e literária brasileira do século XX, o fato de o “conceito primitivo do mundo não fazer diferença entre homem e animal” era prova do caráter infantil dessa civilização.

Nesse contexto, em que narrativas, cantos, poemas e fábulas derivadas da criação de populações autóctones nunca ganharam atenção e valor devidos, manifestações da arte verbal ameríndia não somente foram desconsideradas em seus fundamentos éticos e estéticos, como também em relação à capacidade de se manterem e atualizarem em diferentes esferas da experiência humana. Pela lógica de então, além de faltar literariedade, esses textos estavam fadados à existência num passado remoto.

Conforme avalia Antonio Risério (2014), três fatores principais concorreram para a manutenção desse tipo de formulação negativa em relação a arte verbal indígena: primeiro, pelo lugar marcadamente subordinado ocupado pelo índio na hierarquia social brasileira; em segundo, porque só muito recentemente vem sendo desenvolvido um tipo de sensibilidade antropológica, que é capaz de relativizar velhos preconceitos e posturas culturais insustentáveis; e, por fim, porque a poesia e a literatura são a arte da palavra e, como observa, “a palavra é o lugar de manifestação da fina flor da intelectualidade” – constituindo área privativa, portanto, das classes abastadas e responsáveis pela definição dos parâmetros para as artes verbais.

Em contraste com esse estado de coisas, nos dias de hoje se pode constatar a emergência de vigoroso fenômeno cultural denominado *literatura indígena contemporânea* na cena literária brasileira. Inscrito na ordem do político e do cultural, esse processo foi estruturado em torno de uma agenda humanitária de alcance internacional, comprometida com o combate à violência contra grupos subalternizados no tecido social das nações modernas.

A sequência de eventos que formam, como bem designou Hobsbawm (1995), a “era da catástrofe” (e que abarca desde a Primeira Grande Guerra, que dilacerou a cartografia da Europa, seguida da Revolução Russa, do nazismo e da Segunda Guerra, bem como da Guerra Civil Espanhola, e das guerras de independência colonial, das revoluções Chinesa e Cubana, da Guerra do Vietnã e de tantas outras guerras civis fomentadas pelas ditaduras militares na América Latina nos anos 1960 e 70), acarretou múltiplos processos de desterritorialização e de reterritorialização forçada para grandes contingentes humanos. Nesse ambiente, populações minoritárias passaram a viver sob o jugo dos Tratados das Minorias que, tendo sido assinados por diversos governos, nunca foram reconhecidos na condição de lei.

Em reação a esse conjunto de catástrofes, foram feitos grandes avanços nos processos de garantia de direitos a populações minoritárias ao longo do século XX. A criação da Liga das Nações e da Organização das Nações Unidas e demais agências reguladoras criaram condições para a fixação de um marco legal de abrangência internacional. Nesse ambiente, ganhou notoriedade o *Pacto sobre Direitos Cívicos e Políticos e sobre Direitos Econômicos e Sociais*, de 1966, que definiu a noção de *minorias* nos termos de um grupo numericamente inferior ao resto da população de um Estado, em posição não dominante, cujos membros – sendo nacionais desse Estado – possuem características étnicas, religiosas ou linguísticas diferentes das do resto da população e demonstram, pelo menos de maneira implícita, um sentido de solidariedade, dirigido à preservação da sua cultura, das suas tradições, religião ou língua.

No conturbado ambiente da América Latina de então desenvolvia-se um contundente questionamento sobre as mazelas decorrentes da violência do processo colonial. Com o aprofundamento dos conhecimentos sobre a condição colonial e pós-colonial do continente americano, originados a partir de diferentes campos do saber, severas críticas foram feitas à herança histórica, social, econômica, cultural, artística e filosófica, derivadas do processo e da condição colonial.

Nesse contexto foi gerado o *testimonio*, uma forma literária tipicamente latino-americana caracterizada por estabelecer relação entre literatura e violência. O gênero ganhou notoriedade quando o *Prêmio Literário Casa de las Américas* instituiu a premiação para textos construídos a partir de múltiplas combinações de discursos literários, documentais ou jornalísticos, e que registrassem e interpretassem a violência das ditaduras da América Latina durante o século XX. Circulava, ao mesmo tempo, uma segunda acepção do gênero: *testimonio* como derivativo de um tipo proativo de ativismo político e cultural, performado pelas populações indígenas americanas. Resultando desse ativismo indígena passou a circular com maior força a expressão *literatura de testimonio* designando um gênero literário caracterizado como

resultado do encontro entre um narrador ‘de ofício’ e um narrador que não integra os espaços de produção de conhecimento considerados legítimos, mas cuja experiência, ao ser contada e registrada, constitui um novo saber que modifica o conhecimento sobre a sociedade até então produzido. Desenha-se o testemunho com traços fortes de compromisso político: o letrado teria a função de recolher a voz do subalterno, do marginalizado, para viabilizar uma crítica e um contraponto à “história oficial”, isto é, à versão hegemônica da História. O letrado –

editor/organizador do texto – é solidário e deve reproduzir fielmente o discurso do outro; este se legitima por ser representativo de uma classe, uma comunidade ou um segmento social amplo e oprimido. (DE MARCO, 2004, p. 46).

Caso exemplar dessa típica manifestação literária latino-americana é o de *Me llamo Rigoberta Menchú y así nació mi consciencia*, da indígena homônima, ganhadora do Nobel da Paz de 1992. Na obra, a ativista guatemalteca conta a própria história de vida e aquilo que considera ser a verdadeira guerra que a cultura hegemônica desse país impôs à cultura Maia-quiché, à qual ela pertence. Tendo dificuldades de ler e escrever em espanhol, Rigoberta Menchú concedeu depoimentos à antropóloga franco-venezuelana Elizabeth Burgos-Debray, quando contou a própria vida e da sua família.

O livro foi alvo de polêmica quando, em 1999, David Stoll acusou Menchú de ter alterado os fatos de sua vida com a finalidade de imprimir uma imagem de que sua família teria sido uma radical lutadora na defesa dos direitos sociais em seu país. Stoll comprovou que o pai de Rigoberta havia recebido terras do governo guatemalteco e havia colaborado com as forças de paz dos Estados Unidos e que a família Menchú não vivia em condições tão ruins como ela havia narrado, apresentando-se como semi escravizada nas plantações de café. Por fim, denunciou que, diferentemente do que havia narrado no livro, o irmão de Rigoberta não havia sido queimado vivo em praça pública, haja vista que morreu alvejado por um tiro.

Malgrado a polêmica que tomou o meio acadêmico estadunidense, não foi negada a legitimidade do Prêmio para Menchú, sob a alegação de que a denúncia refletia o caráter injusto e desumano do processo histórico de violências cometidas por militares da Guatemala contra o povo Maia-quiché. Os defensores de Menchú, com destaque para Arturo Arias (2001), argumentaram que as inexatidões teriam ocorrido devido à necessidade de ilustrar a história da repressão e violência contra as populações indígenas naquele país. Desse modo, o testemunho ganha força porque não inclui apenas o que ela viu, mas também o que lhe foi transmitido pela tradição oral de seu povo, e ela verbaliza não apenas uma experiência individual, mas uma forma coletiva de ver o passado.

A emergência de um tal projeto de afirmação identitária dos povos nativos americanos acarretou graves questionamentos sobre o estabelecimento da noção de *cânon* enquanto ideia capaz de organizar e de estruturar a cadeia de produção e de

circulação de artefatos culturais e literários. Esse estado de coisas acabou por impor tanto a urgência de incluir elementos originados de culturas de filiação não-ocidental no rol das realizações artísticas contemporâneas, quanto a necessidade de redefinir o objeto da literatura e de reconfigurar o próprio campo dos estudos literários. Nesse solo emergiu um movimento de autoria étnica cujo foco de atuação se evidenciou em torno da necessidade de reformular a noção de literatura a partir da produção cultural que se realiza desde as “margens” do sistema mundial de cultura.

No Brasil, grupos que demonstraram forte sentimento de preservação de suas culturas passaram a ganhar maior impulso com o advento do processo de redemocratização¹. O ponto culminante desse processo se deu com a promulgação da Constituição de 1988 – a primeira a reconhecer direitos às minorias de viverem suas diferenças étnicas.

Decorrente da criação e do desenvolvimento de programas educacionais impulsionados pela nova ordem legal, professores indígenas passaram a produzir com profusão materiais didático-pedagógicos tanto em línguas indígenas quanto em língua portuguesa. É nesse contexto complexo e contraditório – que fixa o compromisso com o “resgate” e o fortalecimento das *tradições* e dos *conhecimentos ancestrais* de base oral, ao mesmo tempo que nutre a necessidade e o desejo de apropriação da escrita –, que desponta o fenômeno que se costuma designar de *literatura indígena contemporânea* no Brasil.

A circulação ostensiva da arte verbal indígena na cena cultural brasileira contemporânea decerto deriva de um recente processo de apropriação da escrita alfabética, mas também do domínio de novas tecnologias por parte de contingentes cada vez maiores de sujeitos oriundos de culturas de base oral. Édouard Glissant (1996, p. 48) já havia renunciado que o desenvolvimento das tecnologias de comunicação tornaria possível uma convergência entre o mundo letrado, voltado para a oralidade das “novas mídias e as comunidades tradicionais que despontam na grande cena do mundo”. Nada mais atual, quando indígenas têm aprendido a usar as redes sociais em

¹ Entre 01 de abril de 1964 e 15 de março de 1985 a população brasileira viveu sob o jugo de uma opressiva ditadura militar. O período da redemocratização compreende os anos de 1975 a 1985, entre os governos dos generais Ernesto Geisel e João Figueiredo e as eleições que devolveram o poder às mãos de um presidente civil.

favor da publicização das suas causas, de suas lutas, de suas artes e de suas culturas, e quando se constata que as *lives* de escritores indígenas têm se tornado constantes e disputadas.

Depois do ano de 2008, com a sanção da Lei nº 11.645, que tornou obrigatório o ensino–aprendizagem das culturas indígenas e afro-brasileiras, nas escolas de ensino básico brasileiras, se multiplicaram as produções escritas, assim como filmes, documentários, gravações em áudio e vídeo, feitos pelos indígenas de Norte a Sul das Américas. Nesse ambiente, o filão discursivo e textual da moderna literatura indígena acabou também se tornando muito atrativo para o mercado editorial. Desde então, alavancado pelo interesse educacional e pelas demandas advindas de um dos maiores programas de distribuição de livros do mundo, o Programa Nacional do Livro Didático/PNLD, do Governo Federal brasileiro, a produção indígena, sobretudo aquela voltada para o público infanto-juvenil, tem crescido de forma vertiginosa.

À medida que indígenas foram ocupando espaços de enunciação que antes não detinham na cena cultural latino-americana e brasileira, nas últimas décadas do século XX, foi sendo processado um vigoroso movimento de dilatação e de interpenetração das fronteiras que demarcam tanto os campos discursivos, quanto as formas literárias e acadêmicas então vigentes. *A Queda do Céu*, de Davi Kopenawa/Bruce Albert, bem exemplifica a verdadeira novidade que representa a emergência de uma vaga literária indígena no cenário cultural americano e brasileiro.

A figura de Ailton Krenak, verdadeiro *bestseller* indígena, é internacionalmente reconhecida como liderança, ambientalista, filósofo, poeta e escritor. Em *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (2019), o autor trata do desgaste das relações homem x natureza e faz devastadora análise sobre como o modelo de exploração da civilização ocidental tem sido responsável pelos grandes desastres ambientais do planeta. A notoriedade do pensamento de Krenak é hoje incontornável na cultura brasileira e americana.

Além de Davi Kopenawa e de Ailton Krenak, ganharam notoriedade os nomes de Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Cristino Wapichana, Graça Graúna, Kaká Werá, Olívio Jekupé e Márcia Kambeba, dentre outros. Esses escritores passaram a assumir um tipo de autoria de caráter mais individualizado, usando quase sempre do

expediente de estampar seus nomes próprios e individuais na capa, com o acréscimo das denominações que remetem às etnias a que pertencem: Aílton *Krenak*, Cristino *Wapichana*, Márcia *Kambebe*, Eli *Macuxi*, etc.

Nesse cenário, em que as vozes subalternizadas conquistaram o direito para se expressar de diferentes formas, textos indígenas passaram a se destacar por razões diversas, em que sobressaem: a) o desenvolvimento de formas de pensar, lidar e proteger a natureza ante a devastação ambiental produzida pelos modos de exploração capitalista; b) a criação de conexões entre os leitores e uma certa dimensão “natural” da vida, inclusive propiciando um tipo de aproximação com o que se poderia chamar de “alma ancestral do planeta”; c) a formulação de denúncias sobre a violência colonial e imperialista contra grupos minoritários e subalternizados das populações originárias das Américas no tecido social dos estados nacionais modernos.

A emergência de uma arte verbal indígena criou condições para a produção e a circulação de tipos de textos e de gêneros textuais diversificados em relação à noção de autoria e às formas de expressividade linguística e cultural, assim como propiciou a ocorrência de contínuas e significativas transgressões em relação às tradicionais noções de lógica narrativa, e às próprias formas de narrar vigentes nos campos da Literatura e da História. Todos esses aspectos ajudam a configurar a tópica de maior premência no debate público mantido pela inteligência de nossa época, e comprovam que a emergência da arte verbal indígena talvez possa ser apontada como a grande novidade no sistema literário brasileiro contemporâneo.

Desse contraste, torna-se imperativo reconhecer o fato de que a valorização das epistemologias indígenas supõe a convivência e a presença mútua de culturas diferenciadas, num mundo em que se pode e deve reconhecer a multiplicidade e a diversidade. A apropriação da escrita por parte de sujeitos indígenas colabora, pode-se supor, para a existência de certo grau de convergência das tradições indígenas com a tradição ocidental. Essa situação amplia, enfim, as possibilidades de que história(s) possam ser contadas a partir de outros ângulos de apreensão e de compreensão da realidade

Considerando a situação acima relatada, podemos chamar a atenção para a existência de aparente contradição imposta pelo *métier* de escritor indígena, e que tem

a ver com certo contraste entre a veemência com que se denuncia a máquina capitalista devoradora de mundos e a realidade de que determinados autores da corrente da literatura indígena contemporânea têm-se adaptado bem aos modos de produção do mercado intelectual capitalista. Nesse cenário, talvez seja sempre necessário ficar alerta para manter determinado nível de atenção para que o capital simbólico indígena não se torne mera mercadoria a serviço da máquina capitalista, que quase sempre tudo devora e corrompe em favor do lucro.

Daí a importância de relacionar as diferentes formas textuais com certos aspectos que configuram os tipos de ocorrência do fenômeno literário indígena. Aos poucos, o conhecimento dessa questão vai-se adensando e, nos dias que correm, tem se tornado promissor filão investigativo que se ramifica em diferentes vertentes as quais se voltam tanto para o aprofundamento de estudos sobre uma tradição etnográfica de longo alcance de coleta e interpretação quanto para as formas hodiernas da literatura indígena contemporânea².

Em razão de que ainda tem sido dada pouca atenção à produção derivada da atuação de indígenas na esfera daquilo que se pode designar como *discursividades acadêmicas*, doravante proponho fazer um balanço parcial desse tipo de artefato, que constitui verdadeira novidade na inteligência brasileira. Ocorre que indígenas vêm se destacando na condição de produtores de textos de fatura acadêmica e prova disso pode ser apontada, por exemplo, nos casos de João Paulo Tucano, que conquistou o Prêmio Capes de melhor tese da área de Antropologia Social do ano de 2022, e em Jucicleide Pereira Mendonça dos Santos e Fernando Gimenes Yekuana, que conquistaram os prêmios de melhor dissertação das edições de 2018/2019 e 2020/2021, respectivamente, do prêmio Dirce Cortes Riedel, concedido pela renomada Associação Brasileira de Literatura Comparada/ABRALIC.

Os exemplos acima citados comprovam o fato de que a consolidação da presença e atuação qualificadas de pessoas indígenas em cursos de pós-graduação *strictu sensu*

² Ao interessado na questão, acrescento que dediquei um livro a essa discussão: *Descentralização da Vida Literária: teoria, crítica e autoria em tempos de diversidade* (2021), que pode ser consultado gratuitamente em <http://www.edicoesmakunaima.com.br/2022/07/20/descentralizacao-da-vida-literaria-teoria-critica-e-autoria-em-tempos-de-diversidade/>.

constitui uma necessária e benéfica política de compensação às injustiças e violências físicas e simbólicas praticadas ao longo da história contra as populações brasileiras originárias. Asseguram também que as sociedades majoritárias têm muito a ganhar com o reconhecimento do potencial de inovação epistemológica que essa presença configura. Ademais, acrescente-se que, no campo dos estudos literários, essa presença tem propiciado a produção de artefatos que se particularizam pelo fato de serem textos complexos.

Para isso concorre o fato de que textos produzidos por estudantes indígenas no campo dos Estudos Literários, ainda que assumam inequívoco corte acadêmico (pois, afinal são produzidos como teses e dissertações de mestrado e de doutoramento), vêm assumindo formas que provocam rupturas na estrutura lógica da prosa acadêmica que praticam. Neles, costumam se articular elementos típicos dos discursos da prosa acadêmica com outros próprios às formas narrativas de fundo histórico e mítico. O derivativo desse tipo de mistura é uma peculiar configuração das formas e dos gêneros, haja vista que desrespeita as tradicionais fronteiras existentes entre literatura e prosa acadêmica, e entre história e ficção e narrativa de fundo mítico, por exemplo.

É próprio desses *novos arranjos textuais* se organizarem a partir de uma concepção mais abrangente da noção de autoria, haja vista que se relacionam com as histórias das comunidades, as quais, de alguma maneira, integram o individual e o coletivo em um todo no qual a compreensão de um está ligada à compreensão do outro³. Também se caracterizam pela linguagem híbrida em que se expressam, e, ainda, pelo bilinguismo que na maioria das vezes exibem. De outra perspectiva, esses artefatos de linguagem apresentam estruturas que conjugam aspectos próprios da produção intelectual com os da criação artística, sendo, por isso, textos cujo autoria se define em função do espaço limiar e intersticial que ocupam entre as produções do pensamento analítico e as da criação do espírito.

Dito isso, cumpre constatar que, apesar de somente nas duas últimas décadas pessoas indígenas terem passado a ocupar de forma ostensiva o espaço na graduação e

³ Em texto anterior, *Descentralização da Vida Literária: teoria, crítica e autoria em tempos de diversidade* (2015), já me dediquei com suficiente cuidado a essa questão.

na pós-graduação de universidades públicas brasileiras, tem também aumentado de forma considerável o interesse que desperta a produção derivada da entrada e da permanência de indígenas no circuito da produção acadêmica – de onde prolifera tanto um tipo de persona autoral peculiar, quanto gêneros e formas textuais bastantes específicas, vale repetir.

Ocorre que, em nossos dias, os espaços de produção da inteligência acadêmica muito valorizam modos divergentes de ver, sentir e conhecer, assim como formas de pensar diferentes daquelas tidas como próprias da “tradição ocidental”. Por causa disso, a produção derivada da entrada de indígenas na pós-graduação, espaço privilegiado de desenvolvimento de pesquisas, se peculiariza pelas suas formas próprias de existência e de circulação cultural e literária. Assim ocorre porque, ainda que ocupem a condição de pesquisadores, essas pessoas enunciam na condição de sujeitos inscritos numa ontologia não ocidental, a qual se possa talvez designar de “dissonante”. Contando com o suporte desses espaços privilegiados da pesquisa acadêmica, pessoas indígenas, em geral professores que trabalham no chão de escolas indígenas das comunidades, vêm conseguindo estruturar, criar e desenvolver um tipo de produção que assume formas muito peculiares de existência e de circulação.

Indígenas que ocupam esses lugares desfrutam de uma posição privilegiada, propiciada pela condição de pesquisador, visto que, embora enunciem na condição de sujeito de uma ontologia não ocidental, dissonante, se constituem como tal credenciados e referendados pela própria condição que passaram a ocupar no espaço de produção acadêmica – que, repetimos, hoje muito valoriza modos de ver e conhecer o mundo diferentes da chamada “tradição ocidental”. Resumindo a tópica, podemos propor trata-se de produção verbo-literária marcada por certa presença “desconcertante”, poder-se-ia dizer, do sensível e do simbólico.

Em razão disso, podemos propor, como escreveu Michel Chaillou (apud VIART, 2008, p. 20), que este aspecto também demarca certa dimensão da contemporaneidade, e que alerta para a realidade de que a noção de contemporâneo não se confunde com a de atualidade. Discutindo essa vertente das formas literárias de nossos dias, Zila Bernd afirma que

Tanto Ouellet quanto Faerber falam do contemporâneo não somente como algo que vem “após” (como em pós-moderno), e que logo volta a ser ultrapassado, mas como um tempo fora da

linearidade de Cronos (tempo linear, medido pelo relógio, tempo devorador), algo que se encena assumindo novas formas de temporalidade (como Kairos e Aion) que marcam a relação complexa entre instante e eternidade. Algo que assuma a perspectiva relacional e performativa do transcultural.

Na perspectiva transcultural, que é a advogada por Faerber, busca-se não a síntese que caracteriza a perspectiva intercultural, mas a ultrapassagem: do contato de duas ou mais culturas não interessa saber o quanto uma “influenciou” a outra, se houve aculturação ou desculturação, mas o surgimento dos novos produtos culturais que se originaram desse contato inicial. No plano do transcultural, visa-se o dissenso e não o consenso. (BERND, 2021, p. 52-53)

Como se pode depreender, um dos traços que delineiam o contemporâneo tem a ver com colocar todos os séculos juntos, com justapor temporalidades distintas. Considerando a validade desse tipo de formulação, podemos propor que a produção derivada do trabalho de pesquisadores indígenas nesse ambiente vem criando condições bastante propícias para constituição de um tipo de produção de corte etnográfico, antropológico e artístico-literário que não encontra precedentes na história das formas textuais americanas e brasileiras.

E assim ocorre porque, de um lado, esse contingente de pessoas indígenas se constitui como pesquisadores designados como tal pelas próprias comunidades em que geralmente habitam e atuam, mediante a afirmação de um compromisso ético e intelectual, comunitário e pedagógico, com a preservação e a difusão das culturas indígenas. As vantagens de ocupar uma posição autoral como essa são duplamente interessantes porque, sendo

Escolhidos e compromissados por políticas internas de formação quase sempre definidas pelas próprias aldeias em que moram, esses pesquisadores contam com o apoio e a participação de suas comunidades para que possam coletar, organizar e publicar sob a forma de obras escritas as manifestações verbais de caráter coletivo da tribo. Esses textos, em geral, têm a função de registrar as narrativas, os cantos e os saberes tradicionais, como a prática da medicina, os ritos de propiciação da natureza (em relação a caça, a pesca, a roça, a construção de casas e de todos os artefatos de uso ordinário). (CARVALHO, 2021, p. 414)

Dessa condição, deriva um duplo estatuto de pesquisador que abrange uma dimensão interna e comunitária e uma dimensão externa e acadêmica. Essa condição acaba por propiciar deslocamentos em relação às culturas acadêmica e indígena, concomitantemente.

Pesquisadores indígenas desfrutam de uma condição capaz de propiciar a superação de severas dificuldades enfrentadas em termos de captação e fixação de textos tradicionais da arte verbal indígena, bem como para seu posterior estudo e análise, haja vista que não somente desfrutam da confiança de seus parentes, que é aspecto facilitador da coleta, como também possuem um tipo de conhecimento que, em geral, pessoas não

indígenas não costumam dispor sobre as culturas indígenas. Esse aspecto facilita os processos de interpretação e a construção de sentidos.

Professores indígenas que se aventuram na vida acadêmica desfrutam, pois, de excelentes condições para enfrentar as dificuldades de captação dos textos indígenas – dificuldades essas derivadas de problemas impostos por barreiras de ordem linguística e cultural, mas também, como sabemos, de ordem política e social. Assim ocorre porque:

são cada vez mais raras as oportunidades para que pesquisadores não-indígenas possam entrar em contato direto com esse tipo de texto. Assim acontece em razão de que muitos dos métodos de coleta empregados em outros tempos já não são mais aceitos pelas práticas acadêmicas e pela ética dos protocolos de pesquisa ora vigentes. Desse modo, oportunidades de vivenciar momentos de manifestação espontânea da arte verbal indígena no chão e no cotidiano de comunidades indígenas são cada vez mais difíceis de ocorrer. Daí as dificuldades para sua apreciação e análise no momento atual. (CARVALHO, 2021, p. 403)

Nesse contexto, professores indígenas passaram a assumir papéis que historicamente não desempenhavam, haja vista que antes eram restritos a anciãos, pajés e curadores. Hoje, nesse cenário em que professores assumem a condição de vetor de preservação e transmissão cultural, são as próprias comunidades que os selecionam para que possam cumprir essa função de vetor de transmissão de conhecimentos tidos como ancestrais. Em texto anterior, já afirmamos que

A situação mais provável, e a mais confortável, talvez, para o enfrentamento das questões impostas para captação, fixação e análise desse tipo de ocorrência textual se encontra na possibilidade de que os próprios sujeitos indígenas possam realizar essa tarefa. Um razoável contingente desses sujeitos ora passa por processo de formação acadêmica e se qualificam como pesquisadores, em cursos de graduação e pós-graduação de universidades brasileiras. Esse contingente de professores e de estudantes universitários indígenas tem pela frente o desafio de realizar essa tarefa, cujo êxito contribuirá tanto para o desejado fortalecimento das culturas indígenas quanto para o aprofundamento do conhecimento sobre as formas textuais da arte verbal indígena. (CARVALHO, 2021, p. 403-404)

Esse tipo de atividade consubstancia uma espécie de estratégia de enfrentamento de dois problemas. O primeiro tem a ver com a possibilidade fazer frente ao processo de rápida e grave perda de características culturais vistas como originárias, motivada pelos muitos apelos da modernidade, transformando a escola, realidade incontornável da vida indígena brasileira hodierna, num espaço de fortalecimento das culturas indígenas. O segundo tem a ver com a própria possibilidade de ocupar esse espaço de que o indígena foi historicamente alijado e, desse modo, fazer conhecer ao conjunto da sociedade brasileira a grandeza e a multiplicidade das “metafísicas” ameríndias de maneira diferente das já estabelecidas pela cultura ocidental.

De outra vertente, havemos de ficar alertas para a realidade de que uma tal perspectiva de investigação do acervo da arte verbal indígena tem, por obrigação, renunciar a práticas epistêmicas reificantes e hierarquicamente estruturadas. É bem esse o caso de *Sobre os Cantos Yekuana*, de Fernando Gimenes Yekuana, texto que, sob orientação do autor desse artigo, ganhou o Prêmio Dirce Cortes Riedel, da Associação Brasileira de Literatura Comparada/ABRALIC, de melhor dissertação do ano de 2021/22. A produção desse curioso artefato de arte verbal indígena ocorreu tendo como base uma espécie de compromisso firmado entre Fernando Yekuana com a comunidade Fuduwaaduinha/Auarís, que encarregou o professor Fernando Gimenes de realizar a coleta e sistematização dos cantos do povo yekuana.

O autor define a situação nos seguintes termos:

Além da intenção de deixar registrado esse patrimônio do meu povo para os mais jovens das comunidades e para todos os que se interessam pela cultura dos ye'kwana, tenho também mais um objetivo: o de divulgar para dentro e para fora das comunidades ye'kwana as formas e as funções desses importantes elementos que são essenciais para a nossa cultura, pois são eles que mantêm a memória e a existência do nosso povo. Por esse motivo, esse texto tem também a função de material didático para ser utilizado pelos professores da escola da minha comunidade e de todas as escolas ye'kwana. Acho que isso é importante porque, depois que a escola foi introduzida nas comunidades, e que as crianças passaram a ter os seus dias ocupados com as tarefas escolares, elas foram perdendo a oportunidade de aprender os cantos, como acontecia antigamente quando a escola não existia para os ye'kwana.

Para se ter uma ideia, hoje em dia, os pais quase não têm mais o costume de plantar *fiya'kwa* nos quintais, para ensinar os cantos e as línguas para seus filhos. (YEKUANA, 2022, p. 14-15).

Nesse passo, faço breve digressão: *fiya'kwa* é uma planta trepadeira usada para ensinar os jovens a memorizar os cantos, as histórias e todas as línguas que se precisa aprender: dos pássaros, dos peixes, dos animais, dos espíritos e das plantas, dentre outras. Antes, como *fiya'kwa* era continuamente empregada como forma de garantir a memorização dos cantos e das narrativas de *Wattuma*, o incrível código da vida Yekuana, que se constitui como canto e narrativa conjugados, os yekuana a plantavam de forma contumaz em seus pomares. Como no agora já não se tem mais o costume de plantar *fiya'kwa*, registrar o conteúdo do patrimônio verbal cabe, em boa parte, à escola e aos professores. Assim acontece porque os velhos “cantores” e “historiadores” estão desaparecendo e os mais jovens necessitam do processo escolar para ter acesso a esse tipo de conhecimento que, antes, era transmitido pelo fluxo das necessidades da vida.

O compromisso estabelecido entre professores e suas comunidade talvez possa ser resumido da seguinte maneira: apresentar a relação existente entre os domínios da

docência e aquele das histórias e dos cantos; discutir como as histórias e cantos tradicionais circulam na comunidade e como foram/são conservados e transmitidos; discutir para que servem e quais os significados mágicos, religiosos e culturais, que propagam; qual a importância de traduzir e de organizar os cantos e como transmitir sua aprendizagem na escola.

Fernando Yekuana contou com a tutoria dos maiores especialistas em cantos, rezas e em Wätunnä, com destaque para Vicente Castro Yuuduwaana, maior “historiador yekuana vivo”, para Joaquim José Pereira, dentre outros. Noutra vertente, esse processo foi orientado academicamente por mim, na qualidade de professor do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima. Dessa última circunstância, também deriva certa dimensão de construção coletiva do texto em língua portuguesa.

Os Cantos Tradicionais Yekuana contém elementos da ordem do mito, da teogonia, e da história do povo, mas também do canto ritual e da poesia encantatória. O texto resulta não apenas da confiança que a comunidade nele depositou para que, na condição de professor, pudesse pesquisar e registrar os cantos (porque os mais velhos que conhecem estes cantos estão desaparecendo e os mais jovens hoje necessitam do processo escolar para ter acesso a esse tipo de conhecimento que, antes, era transmitido prioritariamente pelo fluxo das necessidades da vida), mas também do suporte informacional que os anciões disponibilizaram para que a tarefa fosse realizada, bem como da escrita coletiva do texto em língua portuguesa.

Foi, enfim, por poder contar com suportes em âmbito comunitário e acadêmico que esse indígena brasileiro, que tem o yekuana como língua materna, conseguiu produzir uma interessante peça discursiva em versão bilíngue. As dificuldades com a escrita em português, que são derivadas do fato de Fernando Yekuana ser falante de português como segunda língua, foram superadas pelo regime de orientação tutorial que deu sustentação contínua aos trabalhos.

Para tanto, a orientação forneceu suporte em diferentes atividades (acompanhamento das leituras de textos acadêmicos, ajuda na escrita dos trabalhos finais exigidos em cada disciplina cursada na pós-graduação e em cada passo da redação da dissertação, etc.) de forma humanizada e personalizada para o estudante, por meio do apoio de um orientador e de um estudante bolsista. Trata-se de uma peça de caráter

único que se define pelo fato de que o texto contém elementos da ordem do mito, da teogonia, da história do povo e da comunidade Fuduwaaduinha/Auarís, mas também do canto ritual e da poesia encantatória. Nesse processo, o indígena deixa de ocupar a condição subalterna de informante para se tornar autor de sua produção.

Considerando essa situação, creio que a pergunta sobre se “devemos chamar de “mitos” as narrativas de origem, transmitidas oralmente por comunidades ameríndias, ou esta seria uma designação que subalternizaria estas narrativas, em relação a narrativas ocidentais, que não são consideradas *mitos*, mas *metafísicas* ou *ontologias*, pode, talvez, ser respondida da seguinte maneira.

Primeiramente temos de reconhecer que esse tipo de texto se manifesta em diferentes ocasiões do cotidiano:

quando da fixação do esteio e da construção da cumeeira da casa, no ato de tecer a peneira ou de construir canoas, por ocasião do encoivramento e da sementeira da roça, etc.; mas também nos grandes eventos da aldeia: por ocasião da ocorrência da menarca, quando a menina ingressa na vida adulta, ou do nascimento de uma criança, cuja placenta necessita ser enterrada de forma correta, a fim de que os vermes não a comam e de que os espíritos não molestem o recém-nascido; para espantar a tristeza por ocasião da morte de um parente, dentre tantas outras situações. É nesse ambiente que a narrativa toca o mito.

Mas esse tipo de ocorrência de produção textual também já costuma acontecer no ambiente do chão de sala de aula de escolas indígenas. Isso geralmente ocorre, acrescentando-se, mediante a participação direta de determinados anciãos, que há algum tempo passaram a ser convidados para falar aos mais jovens no ambiente escolar. É possível supor que, nessas situações específicas, em que a atividade verbo-artística se desloca do fluxo contínuo da vida para o espaço escolar, reste certa dubiedade em relação à questão de se se trata da ocorrência de ato de fé, derivado da experiência mítica e coletiva, ou de ato de fruição estética, de pura manifestação literária. (CARVALHO, 2021. p. 401).

As funções são alteradas pelos usos supostos desse material. Em razão da *expertise* que vão adquirindo ao longo desse processo, professores indígenas estão ocupando espaços de produção do simbólico que antes eram privativos dos anciãos e dos especialistas da arte verbal.

O reconhecimento das qualidades do trabalho de Fernando – pelo júri instituído pela Associação Brasileira de Literatura Comparada, ao conferir o prêmio pela dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Roraima – teve a justificativa de que o texto

supre lacunas na produção de conhecimento circulante, de modo a apresentarem evidente interesse editorial, no sentido de gerar publicações que possam ser indicadas em disciplinas formativas de novos/as comparatistas, seja na graduação, seja na pós-graduação; a escolha de temas, metodologias e/ou aproximações críticas relevantes e originais, que colocam o conhecimento produzido por estas investigações em uma condição de simultânea coragem e ousadia epistêmicas,

colaborando para o alargamento do campo de alcance dos estudos comparatistas; c) o evidente comprometimento simultaneamente ético e científico na construção global das questões de pesquisa apresentadas, de modo a situar os resultados das dissertações nas fronteiras. ([PRÊMIO... - Associação Brasileira de Literatura Comparada | Facebook](#)).

Mas como tratar narrativas de cunho autobiográfico, mas também comunitário, atribuídas a autores(as) ameríndios(as), que são mediadas\ elaboradas\ organizadas\ estruturadas por agentes “brancos”?

Para começar, vale lembrar que, apesar de o nome de autor estampado na capa do livro publicado pela Associação Brasileira de Literatura Comparada ser o de Fernando Gimenes Yekuana o texto resulta de um tipo de iniciativa coletiva, em que os anciãos contadores de histórias, designados de *historiadores*, desempenham a função de fontes. Daí que temos caso de autoria individual que se esteia num tipo de colaboração comunitária e coletiva.

Noutra dimensão, como Fernando Yekuana apresenta sérios problemas com a escrita em língua portuguesa, o texto final resulta de uma escrita colaborativa, em que a participação do orientador se manifesta não apenas na estrutura e na linguagem do texto, mas também em certos aspectos do encadeamento da tópica e na tradução dos cantos da língua yekuana para o português. Aqui caberia complementar que este tipo de situação, com a intervenção de um mediador, não constitui caso singular ou único, como demonstram os exemplos de Davi Kopenawa e Rigoberta Menchú. Como se pode perceber, são muitos os atravessamentos, de ordem comunitária e acadêmica, que montam o complexo tecido textual dos *Cantos Tradicionais Yekuana*.

Acreditamos que, com o que acima foi dito, apenas começamos a apresentar a espessa teia que sustenta a noção de autoria desses textos singulares que ora começam a circular no terreno da cultura acadêmica e literária brasileira. Reconhecemos também o potencial que eles apresentam para expandir as fronteiras daquilo que fazemos e praticamos no campo das produções do espírito e do pensamento analítico, e, ainda, que esse trabalho resultará na ampliação das formas de concebermos e agirmos sobre o mundo em que vivemos – todos juntos, misturados e, cada vez mais, conectados.

REFERÊNCIAS

BERND, Zilá. Literaturas do Depois: o extremo contemporâneo como representificação de omissões do passado. *Rev. Bra. Lit. Comp.*, Porto Alegre, v. 23, n. 42, p. 50-62, jan./ abr. 2021. doi: <https://doi.org/10.1590/2596-304x20212342z>

BONILLA, Óscar et al. *Retornar al origen: narrativas ancestrales sobre humanidad, tiempo y mundo*. Buenos Aires: CLACSO; Montevideo: UNESCO, 2022. Libro digital, PDF. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Retornar-al-origen.pdf>. Acessado em 11 de setembro de 2022.

CARVALHO, Fábio Almeida. *Descentralização da vida literária: teoria, crítica, autoria em tempos de diversidade*. Rio de Janeiro, Edições Makunaima, 2021. Formato: PDF. Acessado em agosto de 2022.

CARVALHO, Fábio Almeida. "Literatura indígena". In: JOBIM José Luís; ARAÚJO Nabil; SASSE, Pedro Puro (Orgs). *(Novas) Palavras da crítica* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro, RJ: Edições Makunaima, 2021. 785 p. Formato: PDF. Acessado em 18 de agosto de 2022.

DE MARCO, Valeria. A literatura de testemunho e a violência de estado. *Lua Nova*, São Paulo, n. 62, p.50-62, 2004. doi: <https://doi.org/10.1590/2596-04x20212342z>. <https://search.scielo.org/?lang=pt&q=au:%22Marco,%20Valeria%20de%22>. Acessado em 30 setembro de 2022.

GLISSANT, Edouard *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 1996.

GIMENES, Fernando Ye'kwana. *Os cantos tradicionais Ye'kwana*. [recurso eletrônico] - Porto Alegre: Class, 2022. 172 p. Acessível em https://www.bestiario.com.br/abralic_2022/4-Fernando-Yekwana-Gimenes.pdf. Acessado em agosto de 2022.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: O breve século XX .1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JOBIM, José Luis. *Literatura comparada e literatura brasileira: circulações e representações* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Makunaima; Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020. JOBIM José Luís; ARAÚJO Nabil; SASSE, Pedro Puro (Orgs). *(Novas) Palavras da crítica* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro, RJ: Edições Makunaima, 2021. 785 p. Formato: PDF. Acessado em 18 de agosto de 2022.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Mitos e lendas dos índios Taurepang e Arekuna. In: MEDEIROS, Sérgio (Org.). *Makunaima e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectiva, 2002.

KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

MENCHÚ, Rigoberta; BURGOS, Elizabeth Debray. *Me llamo Rigoberta Menchú u así me nació la conciencia*. Cidade do México: Siglo Vientiuno, 2007.

STOLI, David. *Rigoberta Menchu and the story of all poor guatemalans*. Colorado: Westview Press; Oxford: Oxford, 1999.

RISÉRIO, Antonio. Etno, outro: unos. *Periódico de Poesia*, n.71, jul.-ago. 2014. Disponível em <http://www.archivopdp.unam.mx/index.php/entrevistas/3347-071-entrevistas-etno-otro-unos-entrevista-a-antonio-riserio>. Acessado em 03/12/2020

RUEDA, Eduardo A. "Orígenes y trayectorias de la humanidad: narraciones originarias y emancipación". In: BONILLA, Óscar et al. *Retornar al origen: narrativas ancestrales sobre humanidad, tiempo y mundo*.

Buenos Aires: CLACSO; Montevideo: UNESCO, 2022. Libro digital, PDF. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Retornar-al-origen.pdf>. Acessado em 11 de setembro de 2022.

SANTOS, Jucicleide Pereira dos. *Do parixara ao areruia*. Rio de Janeiro: Bonecker, 2020.

TUCANO, João Paulo. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese. (Doutorado em Letras) -- Manaus, UFAM, 2021.

VIART, Dominique. *La littérature française au présent*. 2. ed. Paris: Bordas, 2008.

Fabio Almeida de Carvalho é Mestre em Letras (Teoria da Literatura) pela Universidade Federal de Pernambuco (1998); Doutor em Letras (Literatura Comparada) pela Universidade Federal Fluminense (2011). É Professor Associado da Universidade Federal de Roraima, onde atua no curso de Licenciatura Intercultural (graduação); e nos Programas de Pós-Graduação em Letras (PPGL/UFRR) e Sociedade e Fronteiras (PPGSOF/UFRR). É igualmente professor do Instituto Insikiran. Bolsista em produtividade 2 do CNPq, desenvolve pesquisas sobre trocas e transferências literárias e culturais e circulação literária, com destaque para a produção oriunda da Tríplice Fronteira da região circum-Roraima, no extremo norte da América do Sul e sobre desenvolvimento de uma teoria literária periférica.