



ENSAIOS EM INTERCULTURALIDADE
LITERATURA, CULTURA
E DIREITOS DE INDÍGENAS
EM ÉPOCA DE GLOBALIZAÇÃO

Vol. 1



ESTA OBRA FOI IMPRESSA EM PAPEL RECICLATO 75% PRÉ-CONSUMO, 25 % PÓS-CONSUMO, A PARTIR DE IMPRESSÕES E TIRAGENS SUSTENTÁVEIS. CUMPRIMOS NOSSO PAPEL NA EDUCAÇÃO E NA PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE.

MARIA SÍLVIA CINTRA MARTINS (ORG.)



ENSAIOS EM INTERCULTURALIDADE
LITERATURA, CULTURA
E DIREITOS DE INDÍGENAS
EM ÉPOCA DE GLOBALIZAÇÃO

Vol. 1

MERCADO®
LETRAS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ensaio em interculturalidade : literatura, cultura e direitos de indígenas em época de globalização vol. 1 / Maria Sílvia Cintra Martins, (org.). -- Campinas, SP : Mercado de Letras, 2014. -- (*Ensaio em Interculturalidade*)

Vários autores.

ISBN 978-85-7591-312-3

1. Cultura indígena 2. Direitos indígenas 3. Educação multicultural 4. Globalização
5. Literatura indígena 6. Povos indígenas I. Martins, Maria Sílvia Cintra. II. Série.

14-01141

CDD-306.446

Índices para catálogo sistemático:

1. Interculturalidade : Literatura : Cultura : Direitos indígenas :
Globalização : Sociologia 306.446

capa e projeto gráfico: Vande Rotta Gomide

foto de capa: Marina Meirelles Gomide

preparação dos originais: Mercado de Letras

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:

© MERCADO DE LETRAS®

V.R. GOMIDE ME

Rua João da Cruz e Souza, 53

Telefax: (19) 3241-7514 – CEP 13070-116

Campinas SP Brasil

www.mercado-de-letras.com.br

livros@mercado-de-letras.com.br

1ª edição

março/2014

IMPRESSÃO DIGITAL

IMPRESSO NO BRASIL

Esta obra está protegida pela Lei 9610/98.
É proibida sua reprodução parcial ou total
sem a autorização prévia do Editor. O infrator
estará sujeito às penalidades previstas na Lei.

Não é suficiente dizer que aquilo que devemos aos indígenas são as batatas, o milho e o quinino. Não é suficiente recontar seus mitos e narrativas em Português ou Espanhol rebuscado, ou encenar suas danças dentro de uma ambientação pseudoindígena feita para a televisão. O que precisamos mesmo mostrar é a filosofia de vida indígena, seus esquemas cosmogônicos e cosmológicos, suas atitudes éticas e estéticas. O que precisamos mostrar é sua coragem de opção, na opção por outras formas de vida, diferentes das nossas; a coragem e o gênio na construção de suas sociedades, de suas culturas fundadas numa combinação impressionante de realismo e imaginário. (Gerardo Reichel-Dolmatoff)

*(...) o mais importante talvez sejam os fenômenos fronteiros onde a ciência nômade exerce uma pressão sobre a ciência de Estado, e onde, inversamente, a ciência de Estado se apropria e transforma os dados da ciência nômade. (Deleuze e Guattari, *Mil Platôs*)*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO..... 9

capítulo 1

TRÊS ATORES, DUAS GEOGRAFIAS,
UMA FILOSOFIA: A CAMISA DE FORÇA
DOS MOVIMENTOS SOCIAIS 23

Radha D'Souza

capítulo 2

CONSTRUINDO O DIÁLOGO INTERCULTURAL
EM REGIÃO DE FRONTEIRA..... 53

Maria Sílvia Cintra Martins

capítulo 3

DIREÇÕES DA EXISTÊNCIA: O TRABALHO
DE MULHERES INDÍGENAS COMO
DOMÉSTICAS NA PARIS DOS TRÓPICOS 71

Janet M. Chernela

capítulo 4

ATIVIDADE MISSIONÁRIA E TRABALHO
INDÍGENA NO ALTO RIO NEGRO, DE
1680 A 1980: UMA ABORDAGEM

HISTÓRICO-ECOLÓGICA 103

Janet M. Chernela

capítulo 5

MITAGENS E SEUS SIGNIFICADOS
NO NOROESTE AMAZÔNICO

133

Robin M. Wright

capítulo 6

LITERATURA INDÍGENA E AS NOVAS
TECNOLOGIAS DA MEMÓRIA.....

173

Daniel Mundurucu

INTRODUÇÃO

As primeiras intuições e esboços para a elaboração deste volume surgiram em 2010, quando coordenei uma expedição científica ao Alto Rio Negro (AM), a qual envolveu a geração de dados para pesquisa científica financiada por duas instituições de fomento, a Capes, com o projeto “Observatório da Educação Escolar Indígena”, do qual participei como colaboradora, e a Fapesp. Neste caso, tratava-se de um projeto voltado à compreensão e acompanhamento da forma com que sujeitos oriundos de dois diferentes Territórios Indígenas (nos estados do Amazonas e do Mato Grosso) se integravam à realidade acadêmica da Universidade Federal de São Carlos (SP), na qual vigora a política de Ações Afirmativas com vestibular diferenciado para o ingresso de estudantes indígenas. No capítulo de minha autoria, “*Construindo o diálogo intercultural em região de fronteira*”, apresento relato a respeito de curso de formação de professores indígenas no município de São Gabriel de Cachoeira (AM) que fez parte desse projeto.

Foi nessa primeira viagem ao Alto Rio Negro que conheci Janet Chernela e pude ter um primeiro contato com a pesquisa que desenvolvia sobre o grupo étnico *wanano*. Em certo momento, lembro-me de que Janet se referiu à região da “Cabeça do Cachorro” como um lugar encantado; o fato é que certo encantamento fez com que viéssemos a nos conhecer. Eu havia conhecido a Ângela Tukano em meu primeiro dia em São Gabriel – e a Ângela se referia com frequência, nas várias conversas que tivemos, a uma certa antropóloga americana, a Janet, que na década de oitenta havia colaborado para a fundação da AMARN. Quando vi a Janet, certo dia, rodeada por indígenas *wanano* na mesa do refeitório do Hotel “Deus me Deu”, logo

intuí que deveria ser ela a tal antropóloga de quem tanto a Ângela falara – a Ângela, que por sua vez era a mãe de um dos estudantes indígenas da UFS-Car, mas com quem eu começara a conversar apenas por acaso na calçada da Avenida Castelo Branco.

Também neste momento tive o primeiro contato com os trabalhos científicos de Robin Wright, que vinha desenvolvendo pesquisa nessa região desde a década de setenta do século passado. Li um de seus livros e vários outros trabalhos, sempre envolvida com a forma crédula com que se referia à cultura e à religiosidade *baniva*, credulidade sem a qual, em meu entender, não pode haver conhecimento efetivo. A atitude cética ou desconfiada, imparcial ou distante, irônica ou lacônica, nenhuma delas, acredito, poderia nos aproximar, ao menos um pouco, da compreensão da cultura indígena e, de fato, de qualquer cultura.

Com Radha conversei muito rapidamente em minha estada de quase quarenta dias em Winnipeg, Canadá, como parte do projeto que coordenava. Os impasses que se apresentavam aos graduandos indígenas brasileiros me motivaram a querer conhecer a realidade canadense, uma vez que nesse país as Ações Afirmativas com o ingresso diferenciado de estudantes indígenas nas universidades já se dava havia quase quarenta anos. Só pude conhecer Radha, no entanto, na véspera de minha partida, de modo que nossa interlocução foi rápida – porém intensa, crédula.

Após nossa conversa de cerca de uma hora, comentei que estava organizando um livro voltado a questões indígenas e pós-coloniais, e convidei-a a participar da coletânea. Logo ela me enviou o artigo “*Three actors, two geographies and one philosophy*”, já publicado na Inglaterra e que contava com uma primeira versão em português. Achei interessante inseri-lo na abertura da coletânea, em função do panorama contemporâneo que nos fornece para a reflexão sobre os desafios em torno das lutas dos povos indígenas, hoje. Lembro, a propósito, que minha estada no Canadá me havia convencido, cada vez mais, da importância da criação de redes internacionais, já que, por exemplo, os jovens universitários indígenas brasileiros podem se fortalecer, conhecendo melhor sobre seus direitos e perspectivas, através do conhecimento cada vez mais abrangente da realidade indígena de jovens de outros países, de suas lutas, de suas conquistas. O mesmo sentimento eu alimentava com relação ao trabalho de Radha que, ao falar das lutas do povo indiano pela posse e reintegração de terras, nos trazia luzes para que enxergássemos

melhor esta nossa realidade brasileira de hoje, no mundo globalizado, que vem afetando diferentes povos indígenas nas regiões urbana e rural.

Eu sabia – na comparação com os números referentes aos indígenas indianos e canadenses – que ainda teríamos um longo caminho a percorrer, o qual teria que passar pela revelação de nosso povo indígena brasileiro, que, segundo o censo de 2000, ainda somava apenas 0,4% da população nacional e, segundo o imaginário nacional, ainda residiria muito longinquamente, em alguma floresta fictícia. Chamara-me a atenção, bem recentemente, a forma com que uma pesquisadora portuguesa (interessada na temática do pós-colonialismo) havia se referido à realidade brasileira: aqui, segundo ela, teríamos uma realidade *sui generis*, quando comparada a outros países de passado colonial, já que entre nós os indígenas já teriam sido extintos antes da entrada no século XIX. Uma história – segundo minha perspectiva – que ainda precisaríamos resolver, recontar, remexer, quantitativa e qualitativamente.

No momento em que eu lia o capítulo de Radha, preparando-o para esta publicação, deu-se a trágica invasão e derrubada do assentamento do Pinheirinho, no município de São José dos Campos (SP). Muitos textos e imagens circularam pela internet, inclusive certo vídeo da Família dos Nobres. Os rostos de retirantes nordestinos, das crianças me faziam lembrar a característica da fisionomia de indígenas. Quem eram esses assentados, alguns deles eram indígenas? Quantos? Será que se autoidentificam assim? Quem somos nós enquanto nação – a pergunta que Radha e os intelectuais indianos se levantam sobre seu país e que urge mais uma vez ser levantada por aqui.

O capítulo “*Três atores, duas geografias, uma filosofia*” pode recender a certo ceticismo, porém não creio ter sido esta a intenção da autora; de preferência, creio que pretendeu nos alertar, particularmente aos intelectuais, a respeito do papel ético que nos cabe neste mundo de novas transformações. Assim como tem acontecido com a intelectualidade indiana, parece também acontecer entre nós, quando nos alinhamos a teorias gestadas no centro do colonialismo para empreender a luta contra o colonialismo, e nos vemos ultrapassados pela própria História, a história das ruas, do campo, do povo – também dos indígenas, a quem mal conhecemos e identificamos. Conforme a autora destaca, em certo momento de seu texto:

As lutas anticoloniais para a independência nacional ao longo do século XX arrancaram as ideias de independência, de liberdade, de igualdade das sociedades colonizadoras e as utilizaram no combate aos seus mestres coloniais. A Índia não foi exceção.

É o descompasso entre a realidade dos movimentos sociais e o culto de teorias exógenas, que, segundo a autora, gera o vício da “interpretação” e da transformação e manuseio do conhecimento enquanto objeto, enquanto mercadoria para o consumo.

A essas alturas da discussão, é interessante – se não fosse trágico – nos apercebermos da esquizofrenia dominante lado a lado do oceano: no centro do poder (por assim dizer, já que a noção de “centro” também precisa ser repensada) faz-se uso de teorias para “interpretar” as ações sociais que se dariam lá longe, do outro lado, no Terceiro Mundo, no Sul, como se os problemas relacionados com a independência ou com a emancipação (conforme nos alerta Radha) não fizessem parte de seus territórios; já do lado de cá do oceano, fazemos também uso de teorias “*prêt-à-porter*”, gestadas do lado de lá, servindo-nos delas para “interpretar” alguma realidade não tão próxima assim, como se, de toda forma, não fizessemos parte dela. Nessa espécie de círculo vicioso e esquizofrênico, o próprio conhecimento/mercadoria passa a trabalhar por conta própria, coisificado, a serviço de categorias exógenas que trazemos (importamos) para “interpretar” realidades que, muitas vezes, não se afinam a elas.

É nítido, de toda forma, o tom utópico – e não cético – de Radha, quando propõe, direta ou indiretamente, o escrutínio, a crítica radical, com vistas à construção de novo arcabouço teórico que dê conta e forneça subsídios para as transformações sociais. Nas palavras da autora,

a caracterização da ‘globalização’ exige interrogar os poderes causais, os mecanismos causais e, acima de tudo, o que Bhaskar chama de “a penetrante presença do passado”.

E remetendo a outro autor:

Esta tarefa é complicada pelo fato de que o local da teoria e da estética continua sendo aquele das sociedades capitalistas ocidentais, e os

problemas que desafiam a teoria são despejados pelos condenados da terra que estão fora dessas sociedades.

Creio que sabemos bem do que Radha está nos falando. Sua crítica radical e suas reflexões teóricas ressoam em nosso vazio conceitual. Os exemplos práticos que apresenta – como o da barragem Sardar Sarovar – também reverberam em nosso imaginário de Belo Monte e que tais. Tudo indica – para mim, ao menos – que as explicações de Radha para a falência e impotência dos movimentos populares no caso Narmada Bachao Andolan se adéquam para refletirmos, por exemplo, sobre nossa impotência perante o desastre de Belo Monte – que, segundo me relatou o escritor Daniel Munduruku (que também participa desta coletânea) seria apenas um dos casos por assim dizer escolhidos para chamar e desviar a atenção de todos, quando muitos outros fatos semelhantes em proporções desastrosas se davam no mesmo instante. Nesse dia de uma conversa na UFSCar sobre Literatura Indígena, uma jovem ativista perguntou a Daniel sua opinião sobre o que nos caberia fazer diante do impasse de Belo Monte. Sabiamente, o escritor Munduruku respondeu: *Nada. Só dançar, bater o pé no chão e pedir perdão para a Mãe Terra.*

Porém, foi antes de conhecer Radha, um ano antes, que eu conhecera a Janet, também de forma muito rápida, em que as sensações de compartilhamento prevaleceram sobre quaisquer convicções teóricas, mesmo porque, naquele momento inicial, não tivemos tempo para isso. Janet estava continuamente envolvida com o povo *wanano*, que a cercava com intimidade e confiança. Primeiro, como disse antes, eu soubera dela pela Ângela, quando, numa noitinha de sábado, me visitou no Hotel “Deus me Deus”.

O restante de minha equipe estava ausente, em viagem à comunidade de Tunuí. A Ângela iniciou uma conversa longa e sinuosa, cheia dos detalhes e dos meandros, essa conversa que vai andando, circulando, como que aportando em algumas margens para depois continuar viagem. Às 22h20min, tive que dizer-lhe que precisava dormir, pois, por dois momentos senti-me entorpecida de tanto sono, embora quisesse na verdade acompanhar toda sua preleção. Falara dos dois filhos, e também da americana, a Dorothy, que quis levar seu filho mais novo para os Estados quando ele tinha quatro anos, mas a mãe não deixou. No meio da sua conversa sinuosa, a Ângela me contou que fizera uma dívida até 2014, de R\$3.000,00: o gerente chamou-a,

ofereceu financiamento para o filho ir para São Carlos estudar Medicina – e ainda depois o rapaz desistiu, depois de um semestre, fazer o quê, culpa de quem? Tem também o mais velho, R\$500,00 por mês para o menino pagar na faculdade particular, ela disse para ele: “Eu não tenho preferência não, não é assim, que só um é meu filho, você também, é tudo igual, e eu posso torrar mais farinha”.

A Ângela já havia lecionado durante quatro anos, alfabetizou as crianças, a irmã não acreditava. É, existia também essa irmã que acreditou na Ângela, quis ajudá-la, e não entendia como ela dava conta daquelas crianças; com a Ângela elas ficavam quietas, elas aprendiam, o que é que você faz? “Eu separo elas em grupos: quem quer estudar? Quem quer brincar? Quem quer descansar? Daí eu vou ensinando só aqueles que querem estudar, e se pedem para sair, só mesmo se for para ir no banheiro. Porque com a outra professora era aquela correria, saíam todos da classe, ela não conseguia ensinar, não aprendiam nada”.

Com 25 anos havia trabalhado em Manaus como doméstica, quando o patrão aviador quis levá-la para o Rio de Janeiro, mas ela também não quis. Enquanto a Ângela falava, enveredando em meio de sua narrativa sinuosa, era como se alguma entidade sobrenatural estivesse ali perto, lançando sobre nós algum odor, ou alguma fumaça sutil que me embaralhava a mente e me deixava os sentidos entorpecidos. Eu queria escutar, sabia que coisas muito importantes estavam sendo ditas. Acertava-me de quando em quando na cadeira para espantar o sono. De repente, era o mal-estar que se somava, uma fome estranha, o estômago embaralhado. Exausta, às 22h20min tive que dizer que precisava recolher-me. Fazia duas horas que ela falava, falava, contando-me as diversas passagens de sua vida: desde solteira como doméstica em Manaus, o que poderia ter acontecido, que outras vidas poderia ter vivido, mas não quis. E ainda o garoto vem com essa: “É, mãe, você poderia ter me dado, hoje minha vida seria outra, sem toda essa luta”.

Na semana seguinte, novamente a Ângela veio me visitar, desta vez junto com o Luís Tariano, seu marido. Também a Márcia, coordenadora pedagógica na Secretaria da Educação local na época, apareceu nesse dia no Hotel “Deus me Deus”. O Luís se lembrou da professora americana Janet, antropóloga e bióloga, que estivera na região havia trinta anos, depois fora para Manaus, onde ela e a Ângela fundaram a AMARN – Associação das

Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, a primeira associação de mulheres da região amazônica, parte de todo um movimento social que foi desmembrar, na década de oitenta, na criação da FOIRN.

O Luís estendeu-se nas divagações a respeito de como é difícil a preservação da cultura indígena. Mencionou a dança tradicional do *dabukuri*, que originalmente era executada de forma bastante longa, demorada, com muitos passos e circunvoluções, no momento da chegada de um visitante para quem a comunidade vinha se preparando com antecedência. Hoje a dança é apresentada de forma bem simplificada e com muito menos duração.

Foi assim que, indiretamente, vim a conhecer a Janet, de forma tão viva e intensa, que quando a vi, rodeada pelos *wanano* junto à mesa do refeitório, logo adivinhei que só podia ser a mesma pessoa. À noite, me aproximei e contei a ela sobre meu encontro com a Ângela. Marcamos um momento sensível de reencontro – fazia mais de dez anos que não se viam. Depois as coisas foram se desenrolando: houve o encontro de Janet à beira do Rio Negro com os indígenas *wanano*, ali onde pude lembrar aspectos da minha infância em pesqueiro à beira do rio Paraíba que guardava traços da realidade indígena que agora, bem mais tarde, me era dado conhecer; a entrevista que gravei com Ângela e Luís, que falaram da fundação da AMARN na década de oitenta; a forma com que, mais tarde, ao ler livros de Milton Hatoum, como “Dois Irmãos”, foram os relatos antropológicos de Janet que me proporcionaram uma compreensão mais adequada das insinuações do escritor manauara.

“*Direções da Existência*” é um desses trabalhos. Dentro desta coletânea, é interessante o contraponto que estabelece no diálogo implícito com as reflexões de Radha, já que, se, para alguns leitores, o texto da pesquisadora inglesa pode recender ao ceticismo, as cogitações de Janet fornecem um contrabalanço, reequilibrando nossa visada em outra direção, ou seja, naquela que aponta para a *perucagem*, para o trabalho constante e relativamente invisível do sujeito indígena que não se deixou, nunca, aculturar; que, em meio à opressão, vem encontrando seu caminho rumo à autonomia e à libertação.

Em dissonância com certa visada mais convencional nos estudos na área da Antropologia, Janet se dirige a uma cultura em franca transição, na qual os sujeitos que lhe pertencem podem encontrar um lugar de agência mesmo quando deslocados, extirpados violentamente de seu território ori-

ginal. É digna de nota, assim, a forma com que Janet faz a crítica e a denúncia da violência colonial do tráfico de jovens indígenas que foram levadas ao trabalho escravo, retiradas de suas comunidades no Alto Rio Negro e transportadas para Manaus; porém, simultaneamente e com destreza especial, a autora também faz referência à maneira com que, em meio ao sofrimento, essas mulheres não foram apenas negadas, aculturadas, oprimidas, já que puderam construir trajetos de agência e autonomia.

Merecem destaque alguns aspectos do texto de Chernela no momento atual da busca de uma descrição mais adequada para a realidade dos indígenas em nosso território: a forma com que trata da migração de indígenas (na região amazônica, no caso que menciona, mas que nos serve de parâmetro para a descrição da realidade indígena de outras regiões brasileiras); a referência ao crescimento demográfico do componente indígena na região urbana, identificados como “pardos”, e a alusão a problemas ainda a serem superados no que diz respeito à autorrepresentação e autoidentificação; a referência que faz aos internatos (“*boarding schools*”) de onde provinham as domésticas indígenas para trabalhar em Manaus no período de 1965 a 1980 (assunto que retoma no capítulo seguinte desta coletânea, “*Atividade missionária e trabalho indígena no Alto Rio Negro*”) – realidade que ainda merece maior descrição e denúncia em nosso território, na linha com que os aborígenes canadenses têm denunciado a existência das “*residential schools*”; a forma com que relata os movimentos incertos, de vai e vem da História, ao falar do tráfico das jovens indígenas e de seu trabalho doméstico de semiescravidão levando-nos a refletir sobre o tecido complexo de que se compõe a realidade social, para muito além das abordagens dicotômicas ou mecanicistas; a referência que faz ao papel de organizações internacionais e ao processo de superação da realidade de opressão através de artimanhas que transcenderam e contornaram os processos mais diretos de aculturação.

Também de forma indireta conheci a produção teórica de Robin Wright. O professor Wolfgang Jantzen, que participara comigo da expedição ao Alto Rio Negro, trouxera da Alemanha o volume “*Cosmos, Self and History*” de Wright, através do qual pude ter minha primeira iniciação sobre a cultura baniwa.¹ Bem mais tarde, Wright me enviou seu texto “Myths-

1. Wright, Robin (1998). *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion: for those unborn*. Austin: University of Texas Press.

capas”, que logo comecei a traduzir, e através do qual pude ir aos poucos formando uma percepção sobre a Literatura Ameríndia que transcendia as palavras inscritas em livros, e passava por pedras, por petróglifos, por paisagens, por cestaria, por cânticos, por narrativas míticas. O autor construía sua reflexão na área dos estudos em Antropologia, e a mim interessavam particularmente os subsídios que fornecia para uma reflexão mais abrangente sobre a literatura produzida em nosso território.

O fato é que o século XXI, com reflexões cada vez mais presentes e intensas em torno do multiculturalismo, do diálogo intercultural, do respeito às diferenças nos apresenta exigências éticas e conceituais que nos deixam – como aos intelectuais indianos – numa cilada teórica e prática. Se continuarmos a adotar e reverenciar teorias exógenas, sem ao menos transmutá-las para nossas realidades, em ritual antropofágico oswaldiano, corremos o mesmo risco que nos relata Radha, de ver a História dos movimentos sociais andar para um lado, e a intelectualidade, para outro. Corremos o risco de nos contentarmos com o fato de sermos apenas “intérpretes” da realidade e, mesmo neste caso, falseando-a.

É nesse sentido que, conforme meu entendimento, entre outros desafios, cabe-nos, neste novo contexto, repensar a história da Literatura Brasileira, sob o risco do discurso esquizofrênico, que profere teorias por um lado, e exerce prática diversa, por outro. Nessa linha de raciocínio, se é válida a defesa de Daniel Munduruku da denominação enfática e explícita de uma Literatura Indígena, não podemos, assim me parece, sob o risco de nos tornarmos incoerentes e excludentes – particularmente os professores que desenvolvem trabalho de pesquisa e docência nessa área –, chamar de “Literatura Brasileira” a um conjunto de produções em que a Literatura Indígena presente em nosso território não viria a se inserir.²

Voltamos a uma questão antiga e fundamental: mas o que seria Literatura, afinal? Entre os teóricos canadenses, criou-se o termo “oratura”, com a intenção de validar a Literatura aborígine, que seria eminentemente oral (vale lembrar, de toda forma, apenas para citar um exemplo em

2. É fato que no decorrer do curso NATV3130 (desenvolvido via webconferências em maio/2012 com a participação da Universidade de São Carlos/SP e da University of Manitoba/CA) a professora Renate Eigenbrod deixou claro que em seu país há essa compartimentação efetiva: por um lado, “Literatura Canadense”; por outro, “Literatura Aborígine”.

contraponto, que certa literatura medieval portuguesa era também de teor eminentemente oral, sem por isso deixar de ser incluída nos compêndios literários). Notemos, ainda, certa preferência ao tratamento das produções de veia indígena como “narrativas”: como se, dentro do cânone literário, não tivéssemos também “narrativas”, “narratividade”. Mais uma vez, assim, o momento nos chama para a revisão de toda uma conceituação que recende ao eurocentrismo e ao racismo. Diante de certo estranhamento entre acadêmicos quanto à pesquisa em torno da Literatura Ameríndia – “e os indígenas têm literatura?” – entendo, de toda forma, que não será com os mesmos parâmetros que já foram construídos para a análise e crítica da literatura ocidental que poderemos responder essa pergunta.

Em sua preleção no Departamento de Letras da UFSCar, no final de 2011, Daniel Munduruku comentou conosco que a maneira de os indígenas lidarem com a linguagem propicia uma abertura, uma expansão do próprio conceito de linguagem e também de literatura, que transborda para os gestos, para a corporalidade – questão que ele volta a discutir em capítulo desta coletânea. É fato que os linguistas têm se dedicado, há algum tempo, a ampliar a conceituação de seu campo de estudos, que já não pode mais se ater apenas à língua, mas deveria englobar as múltiplas linguagens, particularmente, no universo contemporâneo em que predomina a multimodalidade; é fato, também, a existência de um diálogo crescente entre as áreas de estudo da Linguística e da Literatura, assim como desta com as outras artes. Contudo, a observação da realidade e da cultura indígena nos revela que essa já era e foi desde sempre sua forma de lidar com a linguagem, na multimodalidade e na relação contínua da língua com a literatura.

Lembro, a propósito, neste momento da busca por terminologias mais adequadas e relativamente isentas, que prefiro apontar para o contraste entre “indígenas” e “não indígenas”, em lugar de aderir à dicotomia que tem se tornado convencional, entre “indígenas” e “ocidentais”, já que esta é uma categoria de princípio e abrangência geográfica, e nossos indígenas estão aqui conosco, no ocidente, afinal, e não no oriente; a menos que venha a nos interessar a pergunta: e onde começa o oriente? Talvez falte ainda acrescentar esse paradoxo à lista de Radha, quando procura, ironicamente, um lugar para “eles”: no caso de nossos indígenas, são indiretamente referenciados como não ocidentais; restaria, então, mais esta questão da exclusão e do racismo – se não são nem ocidentais, nem orientais, onde se encontram,

em que meio? Menos mal, quem sabe, que se encontrem no meio, no entre-lugares, naquele lugar que, de resto, seria o único lugar do escape, do viés, da obliquidade, do nomadismo, da poesia e da guerra.³

Nega-se um lugar aos indígenas: eles estariam lá longe, em alguma floresta idílica, ou já estariam extintos, ou seja, pertenceriam ao não-lugar. Nega-se um tempo aos indígenas: eles pertenceriam ao passado, não teriam chegado à contemporaneidade; ou, caso tenham, ainda transitariam por um tempo a ser superado e substituído nos moldes de um tempo verdadeiro, do único tempo autorizado.

É digno de nota o fato de que mesmo o antropólogo francês Lévi-Strauss, que contribuiu sobremaneira para a valorização do modo de pensar primitivo, atribuindo-lhe a mesma validade do modo de pensar científico, dá a entender em outras passagens de sua obra (como em “Tristes Trópicos”) a existência de uma defasagem temporal entre a realidade europeia e aquela que encontrou aqui. Entendo, no entanto, que o momento atual clama por outras formas de pensamento na busca da compreensão genuína da diversidade cultural: se o entre-lugares é o lugar da fuga e do escape, é também o lugar do misto, do heterogêneo, da convivência de multiplicidades sem que se queira atribuir a nenhuma dessas esferas o estatuto do mais avançado ou do mais atrasado. O fato é que também com relação à construção de um pensar sobre a Literatura Indígena brasileira, temos aí uma questão delicada, já que poderia haver a tendência a abordar o momento atual, da produção literária entre indígenas, como pertencente a uma transição das práticas orais para as escritas equivalente àquela da passagem da tradição oral para a tradição escrita clássica da antiguidade greco-romana, jogando-se mais uma vez os povos indígenas para certa fase de um “antigamente” que “ainda” estariam percorrendo.

No capítulo “*Mitagens e seus significados no noroeste amazônico*”, Robin Wright discorre sobre a forma com que os cânticos xamânicos *kalidzamai* remetem a elementos presentes na mitologia baniwa e às paisagens sagradas do Alto Rio Negro. Entre outros méritos, seu estudo facilita-nos esse caminho necessário do reconhecimento do outro, particularmente para emprendermos a reflexão a respeito da criação de uma visão mais abrangente

3. Deleuze, Gilles e Guattari, Félix (1995). *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Rio e Janeiro: Ed. 34.

sobre a Literatura Brasileira (ou sobre a literatura em geral, desde que este conceito não se deixe contaminar por um viés logo/eurocêntrico), ou seja, sobre uma história que teria começado muito antes do que nos acostumamos a ver nos compêndios a isso consagrados, como bem nos alerta Lúcia Sá, em seu volume *“Literaturas da floresta”*.⁴ Enveredar nos detalhes desta polêmica não cabe, no entanto, nas intenções desta Introdução, nem deste volume. Aspectos desta reflexão estão presentes no capítulo *“Inscrições, narrativas e literatura de produção indígena”*, que fará parte do segundo volume desta coletânea.

É digno de destaque, de toda forma, o entrelaçamento que se dá entre três produções mencionadas por Wright, que aqui consideramos literárias: as inscrições rupestres (os petróglifos), as narrativas míticas em torno da criação de Kuwai e os cantos xamânicos de iniciação, lembrando que esse entrelaçamento se expande para outras formas de desenhos e inscrições, como em cestarias, por exemplo. Vale notar, também, a forma com que não só são retomados nos cânticos os lugares sagrados presentes no mito e nos petróglifos; também reaparecem elementos míticos dotados de significado especial dentro dessa cultura, como é o caso da menção aos animais caxinguelê, japu e cutia.

Sem que se busque, necessariamente, na crítica literária clássica elementos para a leitura dessas obras, chamam de toda forma a atenção nos cânticos xamânicos *kalidzamai* aspectos a que estamos acostumados em textos literários não indígenas, como a presença da repetição e da linguagem cifrada. É, ainda, instigante a recorrência das expressões “o lugar-do-meio”, “o entre-lugar”, “lugar entremeio”, que nos cânticos parecem aludir a uma dimensão de espiritualidade (na relação entre os três mundos: o “Outro Mundo”, “Este Mundo” e o “Mundo de Baixo”), e que, com lentes não indígenas, podemos trazer para dialogar com a questão contemporânea do entre-lugar enquanto lugar da poesia e da construção de uma dimensão humana mais genuína.

Este volume comporta, ainda, o capítulo do escritor indígena brasileiro Daniel Munduruku. Daniel discute o papel da memória na luta de resistência dos povos indígenas, alertando-nos para a presença dos entraves

4. Sá, Lúcia (2012). *Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: Eduerj.

provindos, por um lado, da violência na invasão de terras, no racismo, na desconsideração da diversidade cultural e linguística dos diferentes povos que habitam há milênios este continente; por outro, dos problemas inerentes às próprias comunidades indígenas quando veem seus jovens abandonarem as tradições em busca da realização de sonhos presentes nos contextos urbanos. O autor chama a atenção para o papel dos anciãos no recontar das narrativas de geração em geração e na preservação da tradição, lembrando-nos, no entanto, que esta tradição é dinâmica, que está em constante transformação, particularmente no contato atual com um mundo de avanços tecnológicos. O texto de Munduruku reverbera questões propostas por Radha, particularmente quando se pergunta sobre como denominar os povos indígenas: afinal quem são eles?

Dessa forma, apresentamos, aqui, o primeiro volume de uma série de três que se dedicam à discussão e a reflexão a respeito de aspectos da cultura, da literatura e dos direitos de indígenas em era de globalização.

Maria Sílvia Cintra Martins
Janeiro/2013