

**O *ethos* indígena na obra literária  
memorialista de Daniel Munduruku**  
*[The indigenous ethos in the literary  
memoirs of Daniel Munduruku]*

**WANIAMARA DE JESUS DOS SANTOS**

Mestranda de Letras da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP,  
Mariana, Minas Gerais, Brasil; Apoio: CAPES.  
[waniamaraj@yahoo.com.br]

## RESUMO

Sob a égide das teorias postuladas pela Retórica Clássica e pela Argumentação do Discurso reflete-se sobre a construção identitária do indígena Daniel Munduruku em sua obra memorialista “Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória”. Esse escritor adentra no universo da tradição Retórica Clássica, maneando com habilidade a exposição de suas ideias de modo a alterar conceitos pré-concebidos sobre a visibilidade dos povos indígenas pela sociedade brasileira não-índia. Munduruku evidencia uma nova configuração índia resultante da atuação do *ethos* prévio e do *ethos* mostrado, trabalhando tanto com sua “fama” quanto com a nova “pessoa” cunhada na obra e captada pelo leitor. Adotando o gênero epidictico, a construção do *ethos* indígena é feita de forma aparentemente inofensiva, encontrando-se oculta a sua finalidade de recriar novos valores acerca do mundo indígena no Brasil.

## Palavras-chave

*Ethos*; Memória; Retórica; Literatura indígena.

## ABSTRACT

*Adopting the theories postulated by Classical Rhetoric and Argumentation Discourse, this paper comes up with a reflection about the identity built by Daniel Munduruku in his memories ‘Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória’ The indigenous writer assumes the world of classical rhetorical tradition and expose his ideas in order to change preconceived concepts about the visibility of indigenous people by non-indigenous brazilian society. Munduruku shows a new indigenous appearance resulting from the performance between previously and shown ethos, working both: his ‘fame’ and a new person built in his book and captured by the reader. Adopting gender epidictic, the construction of the indigenous ethos is done in a apparently harmless way, lying hidden the purpose to recreate new values about the world’s indigenous peoples in Brazil.*

## Key-words

*Ethos*; Memory; Rhetoric; Indigenous Literature

## Introdução

No Brasil, a partir da década de 1980, convive-se com a experiência literária indígena que se funda na escrita de memórias individuais e coletivas amparadas na tradição oral de conservação e transmissão de conhecimentos e saberes ‘ancestrais’ (mitos, lendas, autohistórias, rituais, cantos, grafismos, medicina e receitas tradicionais etc.). Essa experiência literária impressa dos cerca de duzentos e cinquenta povos indígenas brasileiros é fruto da implantação das Escolas da Floresta<sup>1</sup>, no início da década de 1980. As escolas indígenas visam à formação do indígena pelo próprio indígena e, ao adotar a elaboração de seu próprio material didático, instauram o contexto de produção coletiva de obras literárias em língua portuguesa impressas para vigorar como livros didáticos. Parte desses livros didáticos foi incorporada ao espaço editorial brasileiro na década de 90, perfazendo, hoje, mais de duzentas publicações em língua portuguesa e/ou nativa.

Resultado do movimento de reafirmação das identidades étnicas a partir do surgimento da perspectiva nativa relacionada ao letramento e à autoria, os escritores nativos buscam dar visibilidade às suas vozes silenciadas durante mais de quinhentos anos pelo processo de aculturação promovido pela sociedade brasileira. Como resultado, tem-se o estabelecimento de uma identidade indígena diferente daquela construída no bojo do olhar não-índio, que perfaz a distância entre índios e não-índios brasileiros.

A experiência literária escrita dos povos indígenas utiliza-se da linguagem como instrumento decisivamente socializador da memória desses povos. Por meio da escrita, os indígenas apresentam seus discursos identitários historicamente constituídos, perscrutando as diversas modalidades de inscrição da memória. Com o advento da escrita em língua portuguesa, os indígenas brasileiros entendem que, mais do que documentar ou patentear os saberes ancestrais e o resgate da língua nativa, há a tentativa de refazer-se a história dos povos nativos no Brasil, na qual surge o olhar do índio e não a versão única do colonizador. A difusão da memória cultural indígena é também ponto fulcral para se promover a visibilidade e o respeito entre os índios e os não-índios na sociedade contemporânea.

Os discursos indígenas adotados nos livros impressos são basicamente direcionados ao público não-índio infanto-juvenil. A escolha não é fruto senão da intenção de educarem-se as futuras gerações de “brancos” para a convivência pacífica e respeitosa com as nações nativas do Brasil. A argumentação constitutiva de seus discursos é ponto fulcral para se promover a mudança

---

1 Os povos indígenas no Brasil preferem denominar suas escolas pela expressão “das florestas”, indicativo de uma territorialidade simbólica que se instaura para esses povos.

necessária. Assim, convencer ou induzir o auditório (os leitores mirins, pais e professores) acerca do universo indígena é a intenção do autor indígena que surge no contexto literário brasileiro em uma *mise en scène*, encenando, criando o seu perfil enquanto orador, enquanto um “novo índio”.

Esses escritos indígenas, portanto, revelam diferentes graus de persuasão: dos mais velados aos menos mascarados. Mas, sempre, em uma linguagem simples e clara, apresentam um discurso persuasivo com a utilização de elementos e recursos de justificação ideológica próprios desse tipo de discurso. Desse modo, tem o intuito de construir uma nova perspectiva sobre os povos nativos brasileiros e (re)contar a história do “achamento” do Brasil, de sua colonização e dos processos de exclusão, desapropriação, extermínio e exploração dos povos indígenas brasileiros.

Ao analisar esses discursos e a intenção velada ou abertamente assumida por meio de entrevistas que constroem uma nova imagem do índio brasileiro, adentra-se no universo conhecido desde a antiguidade clássica da tradição retórica, praticada publicamente pelos homens “de bem” que manejavam com habilidade as formas de exposição de suas ideias para convencer, inflamar multidões, alterar pontos de vista e mudar conceitos pré-formados.

Sob a égide das teorias postuladas pela Retórica Clássica e pela Argumentação do/no Discurso, segue-se a reflexão sobre o nascimento do indígena Daniel Munduruku enquanto assinatura do autor instituída pela sua escrita. Escrita essa, que se constrói por meio do trabalho de recordação de sua infância vivida na aldeia familiar, fortemente influenciado pela tradição étnica de arquivamento da memória ancestral via transmissão oral pelos mais velhos da aldeia. Tal como seu avô paterno, o índio Apolinário, Daniel propõe renascer como contador de histórias (e guardião da sabedoria e dos conhecimentos indígenas), modificando a percepção da sociedade brasileira não-indígena quanto às questões indígenas (a identidade indígena) pela palavra escrita.

## **1. O Discurso Argumentativo e o discurso indígena de Daniel Munduruku: algumas considerações**

Em um primeiro momento, faz-se necessário delimitar o conceito de discurso adotado. Sabe-se que o ato de linguagem implica:

(...) a existência de dois sujeitos em relação de intersubjetividade, a existência de convenções, de normas e de acordos que regulamentam as trocas linguageiras, a existência de saberes comuns que permitem que se estabeleça uma intercompreensão do todo em certa situação de comunicação. (CHARAUDEAU & MAINGUENEAU, 2004, p. 131)

Assim, adotar-se-á como conceito de discurso a materialização da encenação do ato de linguagem que envolve os sujeitos na interação comunicativa. Desse modo, o discurso é percebido como uma manifestação languageira que ultrapassa o caráter verbal (oral/escrito) e se estende ao gestual e às imagens. Suscita, portanto, a ideia de uma *mise en scène*, que se estabelece na cena comunicativa ao proferir-se o discurso, envolvendo na interação o sujeito que pronuncia e o auditório a quem se tem o intuito de provocar efeitos de sentido<sup>2</sup>. O sujeito comunicante, a princípio, prevê ou idealiza a reação de seu auditório e utiliza-se de condições e estratégias que promovam o sucesso de seu intuito. Espera-se que o interlocutor as perceba e aceite de maneira a obter-se o efeito esperado. Lembre-se que para o ato da “encenação do discurso”, os contextos sócio-históricos reais de comunicação devem ser observados, pois sustentam significações que são utilizadas de forma estratégica na interação, em razão das intenções comunicativas dos sujeitos envolvidos na troca languageira. O sucesso da interação é conseguido em função de fatores sócio-histórico-culturais e intencionais compartilhados (a *doxa*) pelos sujeitos envolvidos nessa troca languageira. É, também, obtido em razão de um contrato de comunicação que se estabelece no/pelo discurso e que permite aos sujeitos envolvidos na interação a mínima compreensão, o intercâmbio e a co-construção de sentidos, alvo específico de todo e qualquer ato comunicacional. No entanto, ao pensar-se na questão do contrato comunicativo, tem-se em mente que há uma limitação dos sujeitos quanto à sua liberdade na elaboração desse discurso e em sua representação. A *mise en scène* realizada é função de estratégias estabelecidas no/pelo contrato comunicativo, tais como: a finalidade (quem profere o discurso está aqui para fazer o quê e para dizer o quê?); os sujeitos envolvidos na interação (quais são as identidades, os papéis sociais e os estatutos languageiros daqueles que se comunicam?); o assunto/tema da interação intersubjetiva; os recursos; os canais de transmissão; e a situação comunicativa.

Algumas das estratégias discursivas utilizadas pelo sujeito falante relacionam-se aos modos de dizer, tais como a adoção das operações como: narrar, descrever, argumentar; a escolha da pessoa do discurso (efeitos de subjetividade); o léxico escolhido etc. Sabe-se que, conforme CHARAU-DEAU (1992, 1994), as estratégias discursivas agrupam-se em três instâncias possíveis, configurando estratégias de:

>> Legitimidade: relacionada à experiência de mundo do sujeito falante; instaura sua posição de legitimidade/autoridade (ou se forja) pela linguagem.

---

2 É importante lembrar que o caráter persuasivo do ato de linguagem não é totalmente consciente, sendo a orientação para se causar adesão ao público efetuada no âmbito da inconsciência e por caminhos imprevistos.

Nesse caso, as estratégias adotadas convergem para uma vinculação legítima ao contrato de comunicação em funcionamento no discurso.

>> Credibilidade: relacionada à figura de autenticidade de ideias e fatos ditos ou explicitados no discurso mostrado, tais como, a atenção ao detalhe, a precisão descritiva, os discursos reportados (do senso comum, do especialista, da ciência etc.), as analogias, os exemplos etc.

>> Captação: relacionado à sedução ou ao emocional (saberes, desejos e anseios) do interlocutor de maneira a fazê-lo entrar no quadro de pensamento do sujeito falante.

Feitas as considerações iniciais acerca do conceito de discurso, volve-se para a questão da argumentação no discurso. Nesse sentido, para fins de análise, entende-se que:

*(...) toute parole est nécessairement argumentative. C'est un résultat concret de l'énoncé en situation. Tout énoncé vise à agir sur son destinataire, sur autrui, et à transformer son système de pensée. Tout énoncé oblige ou incite autrui à croire, à voire, à faire, autrement<sup>3</sup>. (PLANTIN, 1996, p. 18)*

Para tanto, não se afirma aqui a argumentação enquanto um tipo de discurso, mas sim enquanto uma condição constitutiva desse discurso, na medida em que influenciar, fazer-agir, fazer-fazer, fazer-sentir, persuadir, buscar a adesão pela palavra é uma condição do ato linguageiro, a curto ou a longo prazo. Ou melhor, reafirma-se sua dimensão argumentativa, partindo-se do postulado de Mikhail Bakhtin que considera que os sujeitos sociais, por meio da linguagem, apresentam-se em constante argumentação e diálogo com outros discursos, de diferentes fontes enunciativas e temporalidades, uma vez que:

*(...) toda enunciação, mesmo na forma imobilizada da escrita, é uma resposta a alguma coisa e é construída como tal. Não passa de um elo da cadeia dos atos de fala. Toda inscrição prolonga aquelas que a precederam, trava uma polêmica com elas, conta com as reações ativas da compreensão, antecipa-as. (BAKHTIN, 1988, p. 98)*

Considerando indiscutível o caráter argumentativo de todo enunciado, volve-se para sua análise, aos caminhos percorridos pela Sofística Grega, pela Retórica de Aristóteles, Cícero e Quintiliano e, mais recentemente, as

---

<sup>3</sup> (...) toda palavra é necessariamente argumentativa. É um resultado concreto do enunciado em situação. Todo enunciado visa agir sobre o seu destinatário, sobre o outro, e a transformar o seu sistema de pensamento. Todo enunciado obriga ou incita o outro a crer, a ver, a fazer, de uma maneira ou outra.

Teorias da Argumentação de Perelman. Sabe-se que na antiguidade clássica, pela própria condição do Estado Grego, era imperativo à manutenção da democracia o domínio da palavra, usufruindo os cidadãos gregos da arte das regras e normas da argumentação em seus discursos. São as primeiras sistematizações e reflexões acerca da linguagem realizadas por pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles que sustentam as bases do estudo da estrutura e do funcionamento do discurso argumentativo “repaginado” pela Análise do Discurso (AD).

Salienta-se que não é objetivo deste trabalho apresentar a trajetória de constituição da arte retórica, seu histórico, bem como as bases atuais de análises postuladas por teóricos como Amossy, Charaudeau e Mangueneau, entre outros. Neste artigo, interessa-se pelo funcionamento do discurso indígena de modo a construir uma nova imagem do ‘indivíduo’ índio. Para fins de análise, importa considerar as características do auditório visado; os saberes sócio-histórico-culturais compartilhados; o contexto histórico em que se dá esse discurso; as teses, ações e emoções associadas ao discurso (as ditas provas retóricas); os meios de persuasão.

Com relação às provas retóricas Aristóteles afirma:

(...) as provas de persuasão [ou argumentos] fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador [*ethos*]; outras, no modo como se dispõe o ouvinte [*pathos*]; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar [*logos*]. Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. (...) Persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio. (...) Persuadimos, enfim, pelo discurso, quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular. (1998, p. 49-50)

Sabe-se que todos os três mecanismos atuam na produção de efeitos de adesão no auditório. Entretanto, a presente análise, concentrar-se-á na prova retórica relativa ao fazer-creer, ao *ethos*, que se relaciona à imagem construída do orador sobre o seu auditório. Para tanto, considera-se que o *ethos* relaciona-se às estratégias discursivas de legitimidade e credibilidade, conforme já explicitado. Entende-se que a forma como o orador se apresenta ao seu auditório e, portanto, persuadindo por meio do *ethos*, constituiu-se em ponto fulcral da atividade retórica.

E, ainda, para se pensar na figura do orador, adotar-se-ão duas formas distintas de avaliação: uma relativa à sua reputação, sua moral, seu comportamento, seu estatuto ou sua imagem conhecidos previamente, proveniente de outros discursos (o dito *ethos* pré-discursivo ou prévio) e a outra à sua

imagem construída ao longo do discurso proferido (o dito *ethos* discursivo ou presente/mostrado).

O *ethos* prévio associa-se, também, aos “imaginários sociais” que alimentam a doxa do auditório submetido ao discurso e é esse ponto que se discutirá neste trabalho. A forma como os estereótipos negativos construídos na sociedade brasileira ao longo de mais de quinhentos anos são desconstruídos em virtude da constituição de uma nova identidade indígena “real”, forjada pelo índio e sob a perspectiva de não-índios.

Quanto ao *ethos* presente, observar-se-á como o discurso indígena constrói uma imagem antagônica à visão cunhada no imaginário social brasileiro. Assim, o presente discursivo desconstrói a reputação negativa consolidada anteriormente e, pela vontade do orador, instaura uma nova personagem.

É importante lembrar que a construção de uma nova identidade indígena cunhada por Daniel Munduruku é a resultante da persuasão conseguida pela atuação do *ethos* prévio e do *ethos* mostrado, sendo que o escritor trabalha tanto com sua “fama” quanto com a sua nova “pessoa” cunhada nas páginas do livro e captada pelo seu leitor. Essa construção identitária estenderia aos seus “parentes” mudando de forma significativa a percepção do povo brasileiro acerca das nações indígenas brasileiras.

Por fim, cabe lembrar que o *corpus* analisado pertence ao gênero retórico epidíctico<sup>4</sup>, pelo caráter aparentemente inofensivo do discurso, encontrando-se oculta a sua finalidade de recriar novos valores acerca do mundo indígena no Brasil.

Quanto ao discurso indígena, há que se apresentar em primeiro lugar o escritor indígena em análise, Daniel Munduruku, a obra elencada “Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória” e o contexto histórico em que se estabelece esse discurso. Assim, tem-se que Daniel nasce indígena da etnia Munduruku – cujo nome indígena é *Derpo*<sup>5</sup> – em Belém do Pará, em 28 de fevereiro de 1964. O registro civil de cidadão brasileiro consta o nome de Daniel Monteiro da Costa. Daniel alfabetizou-se na Escola Salesiana do Trabalho. Em 1987, mudou-se para Lorena (SP). Gradou-se, em 1989, em Filosofia pela Universidade Salesiana e possui o título de Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP), desde 2006.

---

4 Aristóteles distingue três gêneros retóricos em função do auditório: o deliberativo, o judiciário e o epidíctico, em que, respectivamente, o auditório seria: os membros de uma assembléia; os juizes em tribunais e os expectadores de cerimônias ou comemorações: “(...) para o que delibera, [o tempo serial] o futuro, pois aconselha sobre eventos futuros, quer persuadindo quer dissuadindo; para o que julga, o passado, pois é sempre sobre actos acontecidos que um acusa e outro defende; para o gênero epidíctico o tempo principal é o presente, visto que todos louvam ou censuram eventos actuais, embora também muitas vezes argumentem evocando o passado e conjecturando sobre o futuro.” (ARISTÓTELES, 1998, p. 56, 1358b)

5 Significando peixe maluco em Munduruku, língua do tronco Tupi.

Daniel Monteiro da Costa mora na cidade de Lorena, é casado com Tânia Maria e tem três filhos: Gabriela, Lucas e Beatriz. Mantém um *website* e um *blog*, em que publica textos e informações de interesse indígena. De sua experiência como educador de crianças e adolescentes tornou-se escritor, publicando seu primeiro livro em 1996, “Histórias de Índio”, pela editora Companhia das Letrinhas. O escritor adotou a sua denominação étnica como assinatura, evocando o caráter político e coletivo da escrita indígena: a luta pela pertença indígena na sociedade brasileira.

Assumindo posição de destaque, o escritor coloca-se em situação de negociação em razão da coletividade. Sua ação é de militância, sua literatura é política. Não é isenta a adoção de sua etnia como sobrenome: *munduruku* significa guerreiro, sendo esse o seu papel como escritor (e educador) para os indígenas junto à sociedade brasileira.

Sob a égide de um contrato de leitura firmado com o público infanto-juvenil, Daniel Munduruku ficcionaliza o mundo real e dá voz aos povos indígenas brasileiros, desconstruindo a identidade de índio firmada no séc. XVI pelos europeus. Conforme Marilena Chauí (1994):

Quem lê os primeiros relatos sobre o Novo Mundo - diários e cartas de Colombo, Vespúcio, Caminha, Las Casas - observa que a descrição dos nativos da terra obedece a um padrão sempre igual: são seres belos, fortes, livres, ‘sem fé, sem rei e sem lei’. As descrições de Vespúcio, mais do que as dos outros, são de deslumbramento, particularmente quando se referem aos homens jovens e às mulheres. A imagem dos ‘índios’ não é casual: os primeiros navegantes estão convencidos de que aportaram no Paraíso Terrestre e descrevem as criaturas belas e inocentes que viveriam nas cercanias paradisíacas. [...] Contraposta à imagem boa e bela dos nativos, a ação da conquista ergueu uma outra, avesso e negação da primeira. Agora, os ‘índios’ são traiçoeiros, bárbaros, indolentes, pagãos, imprestáveis e perigosos. Postos sob o signo da barbárie, deveriam ser escravizados, evangelizados e, quando necessário, exterminados. Durante os últimos 500 anos, a América não cessou de oscilar entre as duas imagens brancas dos índios e, nos dois casos, as gentes e as culturas só puderam aparecer filtradas pelas lentes da bondade ou da barbárie originária. [...] Entre os efeitos dessa obra - colonização, evangelização, escravidão, aculturação, extermínio - destaca-se uma certeza de que os povos indígenas pertencem ao passado das Américas e ao passado do Brasil. (p. 11-12)

Dessa forma, com linguagem simples e clara, Daniel Munduruku cria novos olhares sobre o índio brasileiro, em que não vigorem os estereótipos de barbárie, exótico, preguiça, animália, ingenuidade, canibalismo, atraso cultural e ignorância.

O que se evidencia ao longo de quinze anos de escrita é o trabalho de recordação das experiências infantis, fortemente influenciadas pela figura

do avô paterno, o índio Apolinário. A assinatura Daniel Munduruku nasce como um contador de histórias (e guardião da sabedoria e dos conhecimentos indígenas) para modificar a percepção da sociedade brasileira branca quanto às questões indígenas (e as suas identidades) pela palavra escrita. Nas palavras de Munduruku:

Na verdade não sei muita coisa sobre meu avô porque o via muito pouco. No entanto, esse pouco de convivência marcou profundamente minha vida, formou minha memória, meu coração e meu corpo de índio. Acho até que falar dele me faz resgatar a história de meu povo e me dá mais entusiasmo e aceitação da condição que não pedi a Deus, mas que recebi Dele por algum motivo. (2009b, p. 7)

Em “Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória”, obra de cunho memorialista, Daniel Munduruku rememora sua infância vivida entre os mundos indígena e não-indígena, a aldeia Maracanã e o ambiente escolar e urbano.

Seu trabalho de construção das memórias infantis inicia-se com o relato do seu nascimento em Belém – primeiro filho nascido em hospital. Daniel escreve sobre o ambiente familiar, destaca a profissão do pai (um habilidoso carpinteiro) e conta sobre a importância do trabalho para ele e seus irmãos no auxílio do sustento da família. O escritor também relembra o início da vida escolar e a dificuldade de relacionamento com as crianças não-indígenas. Destaca a raiva que sentia em ser chamado de Aritana<sup>6</sup>, de ser índio e parecer-se com índio, porque ser índio representava ser preguiçoso, selvagem, canibal e atrasado etc. Embora tivesse amigos no ambiente escolar, é apenas no quintal de casa e na aldeia Maracanã que Daniel se lembra da sensação de paz consigo mesmo.

Em contraposição ao ambiente difícil da cidade, Daniel reconstrói o mundo familiar da aldeia Munduruku, em que destaca as lembranças de aventuras na mata, perdidos na caça ao curupira, os banhos no igarapé, as caminhadas (com muita brincadeira) até o roçado com as mulheres da aldeia, a noite escura em torno da fogueira escutando as histórias contadas pelos mais velhos, de fazer xixi na rede (e no irmão mais velho) com medo de sair da oca à noite para procurar um lugar para urinar em virtude das histórias de “assombrações” e até do rito de iniciação no *mangal* (ou manguê).

Os capítulos iniciais do livro de Daniel não rememoram a figura de seu avô, o velho Apolinário. No entanto, a rememoração de seu velho índio é a questão central da obra. É com esse avô que Daniel aprende a ser índio.

---

<sup>6</sup> Novela, cujo protagonista, chamado de Aritana, era Carlos Alberto Ricceli em seu primeiro papel na televisão. É também o nome de um grande líder do povo Yawalapiti do Parque Nacional do Xingu.

A imagem do avô é trazida na cena literária quando da rememoração da primeira paixão e da primeira decepção amorosa vivenciadas por Derpo. Conforme Munduruku, ao apaixonar-se por uma menina branca – a Lindalva – e ter coragem em contar-lhe sobre sua paixão, ele se depara com o preconceito e a vergonha. Lindalva o recusa por ser índio, por ser feio e, para piorar, conta o ocorrido a todos da turma. A situação causa grande constrangimento e tristeza. Era uma sexta-feira e a família estava para viajar até a aldeia dos Mundurukus. Quando na aldeia, todos os familiares notam as mudanças no comportamento do pequeno indígena: calado, triste, irritado. Observando seu neto, o índio Apolinário o convida, pela primeira vez, para conversarem e tomarem banho a sós no igarapé. Quando chegam ao local do banho, Daniel relembra que é convidado a sentar-se numa pedra ao lado da queda d'água e escutar o rio. Passam-se horas e Daniel permanece em silêncio observando o rio, sem nada escutar. Depois de muito tempo, seu avô o convida a juntar-se no banho. Após o mergulho, Daniel procura seu avô Apolinário para conversar. Nesse momento, recebe a primeira de muitas lições de sabedoria provenientes desse velho índio. “Fiquei apaixonado pelo vô Apolinário.” (MUNDURUKU, 2009b, p. 32). Surgem, então, as lembranças da cumplicidade entre ambos, dos ensinamentos e da construção/consolidação de sua identidade indígena.

O tempo que passam juntos é pouco, o avô, na época, contava com oitenta anos. As lembranças finais do livro descrevem a morte e o enterro do avô Apolinário. E, nessa recordação, o escritor busca construir o processo gradativo em que se percebeu índio e passou a orgulhar-se de sua condição.

Conforme já dito, os livros de autoria indígena no Brasil surgem no cenário editorial brasileiro a partir da década de 90. Segundo Maria Inês de Almeida (2009), o texto indígena é sempre autobiográfico porque se resume em: “por em linguagem (grafia) própria (auto) todo o vivo (bio), textualizando toda a matéria figural que brota dos mundos” (p. 55). É, essencialmente, uma literatura que se funda (e que se assina) em razão da coletividade.

Do desenvolvimento desse espaço de resgate memorial surgem no cenário da Literatura Brasileira nomes de escritores nativos, tais como: Graça Graúna, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Kaka Wera Jecupé, Olívio Jekupé, Maria Kerexu, Ailton Krenak, Marcos Terena, Umusi Pärökumu, Lucas Ruriõ Xavante, Yaguarê Yamã, Kanátyo Pataxó, e outros. Dos autores publicados no Brasil, o escritor Daniel Munduruku destaca-se com mais de cinquenta livros publicados, além de parcerias diversas de artigos e outros tipos de publicações em obras de literatura.

A introdução de obras literárias indígenas no espaço de leitura dos não-índios representa o estabelecimento de questionamentos e discussões acerca

do lugar da alteridade, das identidades indígenas e a questão das estereotípias. A autoria nativa visa contrapor-se às identidades indígenas cunhadas no Brasil a partir do séc. XVI pelos “brancos europeus”, vigentes até hoje na sociedade brasileira, em que se concebem o índio a partir do exótico, do ingênuo, do selvagem, do atrasado cultural, da animália. Contra o nativo surge uma essencialização negativa que limita seu espaço de existência a uma condição de inferioridade. Segundo Almeida e Queiroz (2004):

Os indígenas brasileiros, através da aquisição e do domínio da escrita, passam a fazer história, como produção de sentidos para a própria ressubjetivação. Não há história sem discurso. E a escrita e seus meios são instrumentos que os índios estão utilizando para configurar suas identidades. Identidades, não como essência, mas resultantes de processos de identificação do sujeito ao complexo de formações discursivas historicamente (ideologicamente) determinadas. O que se exige de um discurso não é uma verdade é uma lógica discursiva. (p. 204)

Conforme Munduruku (2010):

(...) povos indígenas inteiros tem sofrido as consequências de viver em contato permanente com uma sociedade que lhes prendem em conceitos que os tornam menores e marginalizados. A isso se inclui a negação da identidade cultural. Se, por um lado, manter-se indígena é condição fundamental para o reconhecimento étnico – pois assim a sociedade complexa pode manipulá-lo – aprender e conviver com a sociedade em igual condição é considerado um abandono de identidade. Em outras palavras: se vou para a universidade e compreendo a lógica do ocidente, acabo desqualificado como membro de uma sociedade indígena. Ser indígena, na lógica ocidental, é manter-se no atraso cultural. Ao pertencer ao mundo globalizado, perco minha afirmação étnica. Essa forma de pensar tem ocasionado sérias crises de identidade em nosso meio. (...) As consequências disso são o sofrimento, a dor, o suicídio. (p. 67)

Sob o viés indígena, a memória dos povos nativos retrocede ao passado colonial brasileiro e a tempos míticos. O presente dos povos indígenas é legitimado pelas experiências do passado; sua transmissão e conservação são realizadas por meio de práticas sociais, cerimoniais, rituais, pela tradição oral e pela incorporação de velhos hábitos pelas novas gerações. Basicamente, existe o trabalho de coleta e transcrição, tradução para a língua portuguesa e publicação de narrativas provenientes de representantes das duzentas e cinquenta etnias indígenas brasileiras.

Nessa mesma medida, voltar-se para os textos indígenas estruturados na memória desses povos é também pensar na condição indígena brasileira na sociedade vigente. Essa perspectiva remonta ao processo de acultramento determinado pela colonização portuguesa. É significativo o grande número

de obras literárias nas quais se testemunham invasões de terra, assassinatos, massacres, violências contra mulheres, promovidos em primeiro plano pelos europeus e depois por donos de terra, seringueiros, posseiros, garimpeiros e outros tantos.

A colonização não pode ser tratada como uma simples corrente migratória: ela é a resolução de carências e conflitos da matriz e uma tentativa de retomar, sob novas condições, o domínio sobre a natureza e o semelhante que tem acompanhado universalmente o chamado processo civilizatório. (BOSI, 1996, p. 13)

Quando se pensa no cerne do termo colonização, depara-se com a ideia de ocupação territorial, de exploração dos bens, de submissão. A colônia, nessa medida, é o espaço ocupado, o povo sujeitado. Como povos nativos quando do “achamento” do Brasil pelos portugueses, os povos indígenas são os sujeitados, mandados, dominados e explorados por esses estrangeiros. Segundo Homi Bhabha, “(...) ao negar ao colonizado a capacidade de se autogovernar, a independência, os modos de civilidade ocidentais, confere autoridade à versão e missão oficiais do poder colonial” (1998, p. 127). Assim,

Não se pode negar o caráter constante de coação e dependência estrita a que foram submetidos índios, negros e mestiços nas várias formas produtivas das Américas portuguesa e espanhola. Para extrair os seus bens com mais eficácia e segurança o conquistador enrijou os mecanismos de exploração e de controle. (BOSI, 1996, p. 13)

O discurso colonial promoveu a dominação pela cultura, pelo povo, pela língua e pela fé dos povos nativos brasileiros. Silenciados por mais de quinhentos anos, os povos indígenas permaneceram invisíveis à sociedade brasileira (Governo e população), chegando quase a um processo de extermínio com o decaimento progressivo da população até a década de 1980. Essa condição de existência (e persistência) encontra-se amparada sob o signo do preconceito, da intolerância às diferenças, do desrespeito à raça indígena. Essa situação é a herança histórica da colonização exploratória conduzida pelos europeus no Brasil. Entretanto, na atualidade,

Os indígenas brasileiros, através da aquisição e do domínio da escrita, passam a fazer história, como produção de sentidos para a própria ressubjetivação. Não há história sem discurso. E a escrita e seus meios são instrumentos que os índios estão utilizando para configurar suas identidades. Identidades, não como essência, mas resultantes de processos de identificação do sujeito ao complexo de formações discursivas historicamente (ideologicamente) determinadas. O que se exige de um discurso não é uma verdade é uma lógica discursiva. (ALMEIDA & QUEIROZ, 2004, p. 204)

## 2. O “ethos” indígena em Daniel Munduruku

(...) ser índio é ter raízes. Isso me fez buscar – na memória – minhas raízes ancestrais. Aí me lembrei de meu avô. Foi ele quem me ensinou a ser índio. (MUNDURUKU, 2009b, p. 38)

Derpo, o indígena; Daniel Monteiro da Costa, o registro civil; Daniel Munduruku, a assinatura do escritor. Utilizando-se de suas palavras para reconstruir a memória infantil, o escritor assinala o nascimento de uma nova identidade indígena. O respeito à ancestralidade, as raízes utilizadas como matéria para a escrita, para a encenação de seus vários “eus” na cena literária, promovem um processo gradativo de aceitação e reconhecimento de sua descendência.

A história que vou contar não é sobre a minha pessoa. Ou melhor, é sobre a minha pessoa, mas não a que sou hoje – porque já não sou o mesmo que fui ontem – e sim a pessoa que fui me tornando ao longo dos poucos anos de convivência que tive com meu avô, um velho índio que se sentava de cócoras para nos contar as histórias dos espíritos ancestrais a quem ele chamava carinhosamente de avós e guardiões. (MUNDURUKU, 2009a, p. 7)

Em sua trajetória, o momento da reinvenção inaugura uma escolha de assinatura que reflete sua origem. A adoção de sua etnia como sobrenome evoca o processo de resgate memorial de toda uma coletividade. *Munduruku* significa guerreiro e é esse o papel do autor indígena para seu povo: lutar pelo pertencimento da nação indígena à sociedade brasileira.

Para tanto, a reflexão sobre a escrita indígena ampara-se na contraposição de sua perspectiva frente à visão cunhada no séc. XVI pelos “brancos europeus” que concebem a identidade indígena de forma negativa a partir do exotismo, da ingenuidade, da selvageria, do atraso cultural, da destituição de uma espiritualidade. Segue-se a essa identificação os estereótipos negativos da preguiça, da antropofagia, da animalidade, da desumanidade. A sociedade brasileira funda-se regida pela crença da superioridade branca sobre os nativos. A questão mais séria, porém, consiste no tratamento de uma multiplicidade cultural como se fosse uma unidade. O termo índio, menção às terras a oriente de Portugal buscadas em razão da exploração do comércio das especiarias, encerra a nomeação errônea dos habitantes da terra dominada e instaura o grande engano de tratamento de diferentes como iguais. Reconhecer a existência de uma diversidade de povos e culturas (e memórias e tradições) é uma das bandeiras levantadas pelas comunidades tradicionais nativas.

Dito isso, tem-se que a primeira consideração feita sobre a obra diz respeito ao estabelecimento de um contrato de leitura entre autor e leitores bem como o estabelecimento de seu *ethos* prévio ou pré-discursivo, já localizado no título e na capa da obra em análise. Assim: “o eu, que assina, existe” e estabelece com seu leitor a possibilidade de mergulhar no rio de sua memória, a partir do pacto autobiográfico que estabelece uma ideia de verdade<sup>7</sup>. Essa obra instaura a nova percepção acerca do universo indígena, da identidade indígena. Ainda é possível observar a apresentação do autor e de seu estatuto enquanto indígena, acadêmico e escritor premiado. Aqui, já se promove uma diferenciação e um novo olhar acerca da imagem de índio que figura no imaginário brasileiro.

Há, portanto, um *ethos* prévio que se configura ao seu público leitor (independente do grau de conhecimento acerca do escritor e de seu trabalho) em que Daniel Munduruku busca inspirar confiança, honestidade e sinceridade ao tornar públicas as suas lembranças infantis, bem como, ao trazer seu pequeno currículo profissional e étnico, fundamentar seu discurso em um universo de legitimidade e credibilidade. Quem seria mais adequado a dizer sobre a identidade indígena que o próprio índio, e mais, um índio “legitimado” pela sociedade não-índia, já que é reconhecido nacional e internacionalmente pela sua competência como escritor, educador e acadêmico. É ainda um dos líderes indígenas de maior credibilidade junto aos povos nativos do Brasil.

Em seguida, cabe refletir sobre a intenção confessa do escritor de ensinar, de promover o respeito às diferenças. Nas palavras de Daniel Munduruku:

Minha idéia é fazer com que as pessoas que lerão este livro olhem para dentro de si – e também para fora – e vejam como é possível conviver com o diferente sem perder a própria identidade. (MUNDURUKU, 2009b, p. 38)

O trabalho de rememoração de sua infância para Daniel Munduruku em “Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória” visa a discussão quanto à alteridade, a tolerância racial e a construção da identidade indígena.

E, na sequência, têm-se as considerações sobre a forma como é constituído o *ethos* mostrado (ou discursivo). A escrita de Daniel Munduruku inicia com a rememoração do nascimento do indígena e nessa localização, sutilmente, rompendo com estereótipos indígenas e preconceitos:

---

7 Não somos ingênuos de buscar as verdades de um texto, em acreditar nas suas palavras como a tradução fiel de uma experiência do vivido. Não existe na Literatura a busca da verdade, mas a constatação de que a obra literária amparada no real propõe-se a representar uma realidade sob a perspectiva do autor. O mundo encenado, o fingimento, a ficcionalização de uma vida é a verdade pretendida pelo escritor no seu trabalho de constituição de seu mundo real.

Eu nasci índio. Mas não nasci como nascem todos os índios. Não nasci numa aldeia, rodeada de mato por todo lado; com um rio onde as pessoas pescam peixe quase com a mão de tão límpida que é a água. Não nasci dentro de uma Uk'a Munduruku. Eu nasci na cidade. Acho que dentro de um hospital. E nasci numa cidade onde a maioria das pessoas se parece com índio: Belém do Pará. (MUNDURUKU, 2009b, p. 9)

A afirmação do autor assinala sua condição de urbanidade, desconstruindo os mitos do selvagem, da animalidade, do “bicho nascido nas florestas”. Essa condição é compartilhada por um grande número de indígenas (puros ou descendentes) nascidos em território brasileiro - exceto o Estado do Piauí e o Distrito Federal, os demais Estados brasileiros atestam a presença de povos indígenas aldeados ou urbanos. Portanto, ser índio não significa ser selvagem, nascer no meio das matas e florestas como os animais, mas sim uma condição de pertença a uma raça, tal como nascer italiano, africano ou japonês.

Nessa mesma afirmação, Derpo discute o lugar do mito da raça pura. O autor assinala a evidência de um Brasil cuja população é constituída, historicamente, pela miscigenação de raças, mesmo que a sociedade brasileira (o senso comum) insista em negar sua descendência indígena (e africana). A marca da mistura racial é trazida no corpo, no rosto da população, mesmo que ela não queira assumir sua condição (por razões diversas).

O próximo preconceito desfeito é o da preguiça do índio brasileiro. Para tanto, Daniel relembra o ofício do pai, o trabalho dos irmãos e o seu esforço próprio em auxiliar nas despesas familiares. Sua escrita desfaz o mito da preguiça (lembramos de “Macunaíma”, de Oswald de Andrade, sob o mote do “Ai! Que preguiça!”), encenando uma vida marcada pelo trabalho diário e constante (realizado com alegria e orgulho). Em “Meu vô Apolinário” vê-se:

(...) meu pai era um grande artesão e foi graças a essa sua habilidade que pode alimentar tantos filhos durante tanto tempo. (...) Meus irmãos tiveram que ir trabalhar na cidade para ajudar nas despesas. Eu mesmo fui vendedor de doces, paçocas, sacos de feira, amendoim, chopp (é um suco colocado em saquinhos plásticos congelados. Em São Paulo chamam de geladinho). Fazia tudo isso com alegria. (...) E por que eu não gostava de que me chamassem de índio? Por causa das ideias e imagens que essa palavra trazia. Chamar alguém de índio era classificá-lo como atrasado, selvagem e preguiçoso. E como já contei, eu era uma pessoa trabalhadora e ajudava meus pais e meus irmãos e isso era uma honra para mim. Mas uma honra que ninguém levava em consideração. Para meus colegas, só contava a minha aparência... e não o que eu era e fazia. (MUNDURUKU, 2009b, p. 10-11).

Também no ambiente da aldeia o escritor destaca as diversas atividades desenvolvidas pelo grupo familiar e a divisão de trabalhos entre homens, mulheres, velhos e crianças. Retira da imaginação dos leitores a ideia de um índio que permanece deitado na rede por horas a fio, sem fazer nada, esperando da graça de *Nhanderu* (do Deus indígena) e da natureza o sustento de cada dia. Destaca, ainda, as atividades do povo Munduruku que para sua subsistência promovem o plantio e o cuidado com o roçado, a caça de animais, a pesca, a extração e coleta de frutas e medicinas, conforme destacados nos trechos seguintes:

(O ROÇADO):

Quando era dia de ir à roça, saíamos cedo e caminhávamos mais de três horas até chegar ao local. Nós, os meninos, íamos na frente para proteger o grupo. Bem, na verdade, íamos mais é brincando mesmo, coisa que toda criança gosta de fazer. Na roça eu gostava de ficar perseguindo as formigas. Elas são interessantes porque trabalham o tempo todo. (...) Só deixava de observar as formigas quando minha mãe me chamava para algum serviço. (MUNDURUKU, 2009b, p. 15)

(O TRABALHO DAS MULHERES):

Eu e meus companheiros estávamos brincando juntos em um lugar de onde dava para ver as mulheres trabalhando no roçado. (MUNDURUKU, 2009b, p. 15)

(A DIVISÃO DAS TAREFAS):

Nós temos o costume de tomar banhos comunitários nos igarapés. As mulheres vão primeiro e fazem o serviço da casa, como lavar os utensílios domésticos e as roupas sujas. Passam horas dentro d'água junto com as crianças de colo e aquelas com menos de cinco anos. (MUNDURUKU, 2009b, p. 25)

(A PESCA DE CARANGUEJOS):

Quando eu cresci um pouco mais e já tinha oito anos, meu tio me levou para tirar caranguejo no mangal (ou manguezal). (...) Os tiradores de caranguejo tem de esticar o braço atrás dele. Quando tem sorte, conseguem trazer o bicho na mão. Algumas vezes ele vem pendurado no dedo, pois para se defender pinça o agressor com as patas. A mordida é bem dolorosa. Essa “pesca” do caranguejo durava o dia inteirinho e só retornávamos para a aldeia quando já estava escurecendo e todos nos esperavam para fazer um gostoso jantar com os bichos que a gente trazia. (MUNDURUKU, 2009b, p. 19)

(O TRABALHO DOS HOMENS):

Na época em que se passa esta história, ele já devia estar com mais de oitenta anos. Mesmo assim, fazia todas as coisas que um homem mais jovem: caçava, pescava, ia para a roça, preparava belíssimos panes com talas de buriti. Estava sempre trabalhando. (MUNDURUKU, 2009b, p. 26)

Ou seja, Daniel Munduruku assinala a importância do trabalho e a existência do desenvolvimento diário de todas as atividades sem o auxílio de tecnologias (inclusive sem energia elétrica e abastecimento de água potável), trabalho esse realizado sem as comodidades do ambiente urbano e da facilidade de aquisição em mercados e supermercados.

Lugar comum no imaginário brasileiro é a figura do índio que promove a antropofagia. As cenas de canibalismo descritas pelas missões científicas financiadas pelos governos europeus para conhecer a *terra brasilis*, por volta de 1550, (vide Hans Staden e Theodore de Bry, por exemplo) perpetuam essa associação do indígena com a animalidade, a falta de espiritualidade, a violência. Astutamente, Daniel identifica os costumes alimentares de sua aldeia: o beiju, o mingau de mandioca, a banana com farinha de tapioca, o caranguejo, as caças, o peixe, os produtos do roçado. Índio, portanto, não come carne humana! E se bem o faziam, existe uma justificativa culturalmente mediada. Não é, necessariamente, fruto de uma condição humana inferior, animalesca ou desumanizada.

Magistralmente, o indígena Daniel Munduruku utiliza-se da ficcionalização de sua história de vida, desse sujeito de escrita, para construir, a partir de sua relação com o mundo da leitura (de mundo e de obras), o universo do qual é parte constituinte. O escritor destaca o rito de ouvir histórias. Tudo é preparado: fogueira, espíritos. A atmosfera é direcionada ao ato em que um fala (os mais velhos) e a aldeia escuta. A tradição transmitida via oralidade sedimenta importantes ensinamentos aos participantes da fogueira. É assim que a educação indígena acontece. No texto de Derpo, há o destaque para a lembrança da sabedoria de vida, de relações afetivas, da espiritualidade e do mundo do avô Apolinário compartilhados com seus familiares (entendidos como todos os pertencentes à aldeia) via oralidade. Mostra, portanto, que os indígenas, não são primitivos, burros e iletrados. Têm, sim, suas formas de aprendizagem e seus próprios saberes.

Outra construção importantíssima de Daniel Munduruku, apelando para o lado emotivo de seu leitor (o *pathos*), reside na afetividade ao avô, quem o ensina a aceitar sua diferença em contraposição aos amigos da escola. É quem o ensina a ser índio. E, nessa perspectiva, mostra que o respeito aos velhos é um dos bens morais mais valiosos compartilhados pela etnia indígena. Segundo Daniel:

Foi meu avô quem me ajudou a superar estas dificuldades. Ele me mostrou a beleza de ser o que eu era. Foi ele quem me disse um dia que eu deveria mostrar para as pessoas da cidade esta beleza e a riqueza que os povos indígenas representam para a sociedade brasileira. Naquela época eu achei que meu velho avô estava tentando apenas me animar com palavras de incentivo. No entanto, hoje percebo que ele estava expressando um desejo de ver o nosso povo ser mais compreendido e respeitado. Parecia que ele sabia o que iria acontecer no futuro, pois quando deixei minha aldeia fiquei com o compromisso de levar esta riqueza junto comigo, mesmo sem saber se minha vida na cidade seria positiva ou não. (MUNDURUKU, 2009a, pp. 6-7).

O ponto central desse mergulho memorialista reside nesse velho índio, de oitenta anos, misterioso, de grande sabedoria, que fazia todas as atividades de um homem jovem: caçava, pescava, trabalhava na roça e fazia paneiros com talas de buriti. A cumplicidade surgida entre ambos é instaurada ao início de um processo de aceitação de sua condição indígena, a sabedoria do rio:

Meu avô Apolinário – que ainda não apareceu nesta história, porque até aqui não havia marcado presença em minha memória infantil – surgiu ao meu lado como num passe de mágica. Passou a mão suavemente sobre minha cabeça e disse:

– Hoje vamos tomar banho só nós dois.

Em seguida, começou a andar em direção ao igarapé e eu senti que devia acompanhá-lo. (...) Quando chegamos ao igarapé onde a gente sempre tomava banho eu parei. Apolinário apenas balançou a cabeça negativamente e apontou um lugar mais adiante. Fui atrás dele. Eu nunca tinha tido coragem de subir o rio, mas não fiquei surpreso com o convite de meu avô. Ele me levou para um lugar bellissimo, com uma queda d'água mais ou menos alta. (...)

– Está vendo aquela pedra lá na cachoeira?

Respondi que sim.

– Então sente nela e fique lá. Não saia enquanto eu não mandar. Você só tem que observar e escutar o que o rio quer dizer pra você.

(...) Eu olhava fixamente para as águas pensando no que eu deveria ouvir. Não ouvi nada, é claro. Não daquela vez. Quando a tarde já estava caindo, meu avô me chamou.

– Agora já pode tomar banho.

(...)

– Você chegou à aldeia muito nervoso estes dias, não foi? Veio assim da cidade, lugar de muito barulho e maldade. Lá as pessoas o maltrataram e você se sentiu aliviado quando soube que viria para cá, não foi? Sei que está assim porque as pessoas o julgam inferior a elas e seus pais não o ajudam muito a compreender tudo isso. Pois bem. Já é hora de saber algumas verdades sobre quem você é. Por isso eu o trouxe aqui. Você viu o rio, olhou para as águas. O que eles lhe ensinam? A paciência e a perseverança. Paciência de seguir o próprio caminho de forma constante, sem nunca apressar seu curso; perseverança para ultrapas-

sar todos os obstáculos que surgirem no caminho. Ele sabe aonde quer chegar e sabe que vai chegar, não importa o que tenha de fazer para isso. Ele sabe que o destino dele é unir-se ao grande rio Tapajós, dono de todos os rios. Temos de ser como o rio, meu neto. Temos de ter paciência e coragem, Caminhar lentamente, mas sem parar. (...) Quando você estiver com esses pensamentos outra vez, venha para cá ouvir o rio. (MUNDURUKU, 2009b, p. 30-31).

Destaca também os conhecimentos sobre medicamentos e ervas, sobre a floresta, sobre a construção de utensílios domésticos, sobre o trato com os animais, sobre as técnicas de pesca de caranguejos. Sua escrita assinala como os pais e avôs eram grandes conhecedores das “coisas da floresta”. Conhecimento necessário para a sobrevivência e adaptação ao modo de vida na aldeia.

Minhas primeiras lembranças – além de um terremoto que vivi aos quatro anos – são as de meu pai martelando, serrando e falando sobre as propriedades da madeira (acho que ele falava era do espírito das árvores, só que não me lembro bem disso). (MUNDURUKU, 2009b, p. 10).

Essa nova percepção do mundo indígena instaura um novo significado quanto ao atraso cultural dos povos indígenas, evidenciando que os povos nativos brasileiros estão cercados de grandes conhecimentos, o que não justifica a pretensa superioridade da raça europeia em relação aos “ignorantes nativos”.

Cabe ainda ressaltar a questão da folclorização das histórias indígenas. Os nativos brasileiros afirmam que os estrangeiros, ao apropriarem-se de seus ensinamentos, acabaram por revesti-los de novas roupagens, folclorizando os seus conhecimentos tradicionais.

Pode-se também pensar no fato de que a folclorização da literatura indígena cumpre antes o papel de ocultá-la. A folclorização é a literatura em suspensão. Há literatura quando se vê a letra, assim como faz história quem a escreve. (ALMEIDA & QUEIROZ, 2004, p. 205)

Uma das passagens rememoradas por Daniel Munduruku relaciona-se ao encontro com o Curupira. Para sua etnia, os humanos coexistem com a figura dos seres encantados nas florestas e possuem uma função no universo, como é o caso do Curupira. Ao contrário dessa crença, para a sociedade brasileira essa personagem foi apresentada ao público como uma lenda indígena, fazendo parte do folclore nacional. Sua intenção é a de mostrar as diferenças de credos, de espiritualidade: “Nossa fantasia era alimentada e visitada por esses pequenos seres – verdadeiros – trazidos até nós pela voz cantilena de nossos avôs.” (MUNDURUKU, 2009b, p. 14).

E, por fim, tem-se ao término de sua escrita, a rememoração da morte do velho Apolinário. Munduruku faz conhecer aos seus leitores o resultado do trabalho paciente efetuado pelo velho índio. A escrita de rememoração de Daniel processa-se a partir do toque na mão do avô. O sentido do tato é acompanhado de uma memória involuntária – tal como as *madeleines* de Proust – que coroa a construção de sua identidade indígena. Em razão da beleza da cena construída por meio das palavras escolhidas pelo escritor, a seguir, o trecho é apresentado na íntegra, encerrando o percurso de reflexão sobre a obra de autoria indígena.

Fiz questão de ir vê-lo pela última vez. Meu pai pediu dispensa no trabalho e me acompanhou. Fomos ele e eu apenas. Chegando lá, o velho já estava no caixão. Tinha um rosto bem sereno e tranqüilo. Peguei nas mãos dele para sentir, uma última vez, a energia do ancião que se transformaria em ancestral para meus filhos e netos. Nesse momento, minha mente recuou alguns meses antes, quando timidamente perguntei a ele o que era ser índio. A resposta veio como um relâmpago:

– É ter uma história que não tem começo nem fim. É viver o presente como um presente, uma dádiva de Deus.

Tocando nas mãos do meu avô falecido, recordei-me ainda de nosso último encontro, em que ele me anunciou que sua hora havia chegado. (...) Antes, ele ouviu o que eu tinha para lhe dizer, pois eu havia chegado à aldeia todo contente e fui imediatamente procurá-lo. Com todo o orgulho do mundo, anunciei a meu avô: sou índio. Ele abriu um lindo sorriso com a boca já um tanto desdentada, abraçou-me e disse:

– Então a minha hora já chegou. Preciso me unir ao Grande Rio. Lembre sempre, porém, que só existem duas coisas importantes para saber na vida: 1) Nunca se preocupe com coisas pequenas; 2) Todas as coisas são pequenas. (MUNDURUKU, 2009b, p. 36-37)

## Conclusão

Sob a égide de um contrato de comunicação (e de leitura) firmado com seu público infanto-juvenil, o escritor indígena Daniel Munduruku ficcionaliza seu mundo infantil e dá voz aos povos indígenas brasileiros para desconstruir a identidade indígena firmada no século XVI pelos estrangeiros europeus. Ao utilizar de forma clara e atual, uma linguagem próxima das crianças e dos adolescentes, Daniel constrói uma nova percepção do indígena brasileiro em que não mais vigora os mitos da preguiça, da animalidade, da antropofagia, do atraso cultural, da ignorância, da falta de espiritualidade, da “necessidade de humanização”.

Muitas vezes, o escritor evidencia a situação de uma criança que é igual às demais (aos seus leitores, aos pais de seus leitores, aos pais dos pais e assim por diante). Em sua essência é uma criança que brinca, que ajuda e obedece aos pais, que faz traquinagens, que se mete em confusões, que tem amigos, que ama, que se apaixona, que sonha. Não há razões, portanto, para se pensar em diferenças significativas. Essas são frutos de sua localização no mundo, de sua pertença a um grupo social, de uma tradição cultural.

É, portanto, sob a assinatura que manifesta o desejo de uma coletividade, sustentando os ensinamentos, a sabedoria e os conhecimentos dos velhos da aldeia (simbolizado na figura de seu avô Apolinário), que o escritor indígena inaugura uma nova identidade cultural. O que representa não a criação de uma memória, mas sim de uma consciência de classe fundada na análise do presente dessas comunidades. Daniel Munduruku transforma-se em contador de histórias, em detentor de uma (sua) memória ancestral, para dar conta aos povos não-indígenas de seu (seu) lugar no mundo.

Sob uma nova perspectiva, a indígena, a obra fundamentada na memória de Daniel Munduruku serve de cenário e mote para a reinvenção da identidade indígena contemporânea. Seu auditório estabelece uma nova imagem de índio, que é moldada ao longo da escrita, através da encenação figurada pelo narrador-protagonista, que aos olhos do leitor modifica-se e transforma-se em outra pessoa, em outro índio.

O escritor Daniel Munduruku revela-se estilisticamente competente por suas escolhas lexicais, combinações sintáticas, raciocínios e também nas ironias sutis.

O *ethos* indígena mostrado por Daniel Munduruku é estratégico e acontece de uma forma extremamente velada. Dizendo, sem na realidade fazê-lo assertivamente, o efeito de naturalidade é grande, e a falta de arrogância também, contribuindo para que o discurso do autor índio assuma o papel de persuadir o auditório, comprovando a competência do orador em proferir seu discurso.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, Maria Inês de. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

ARISTÓTELES. *Retórica*. 2a ed. revista. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.

- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Grammaire du Sens et de l'Expression*. Paris: Hachette, 1992.
- CHARAUDEAU, Patrick. Le contrat de communication de l'information médiatique. *Le Français dans le Monde*. Paris: Hachette/Edicef, Juillet 1994, numéro spécial, p. 8-19.
- CHARAUDEAU, Patrick & MANGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. 500 Anos – Caminhos da Memória, Trilhas do Futuro. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. pp. 11-12.
- CITELLI, Adilson. *Linguagem e Persuasão*. 15 ed. 4ª impressão. São Paulo: Ática, 2002.
- GALINARI, Melliandro Mendes. *A Era Vargas No Pentagrama: Dimensões Político-Discursivas Do Canto Orfeônico De Villa-Lobos*. 2007. 447 f. Tese (Doutorado em Linguística), Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*. Ilustrações Maurício Negro. 2 ed. São Paulo: Global, 2009a.
- MUNDURUKU, Daniel. *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*. Ilustrações Rogério Borges. 2 ed. São Paulo, Studio Nobel, 2009b.
- MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando*. São Paulo: U'Ka Editorial, 2010.
- PLANTIN, Christian. *L'argumentation*. Paris: Seuil, 1996.