



PENSANDO ÁFRICAS  
E SUAS DIÁSPORAS  
NEABI – UFOP

**Pensando Áfricas e suas diásporas**

www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/pensandoafricanas

NEABI – UFOP - Mariana/MG

Vol. 01 N. 01 – jan/jun 2015

**Anais do III Seminário Pensando Áfricas e suas diásporas - parte 1**

## **Identities indígenas em Daniel Munduruku e Olívio Jekupé.**

SANTOS, Waniamara J.\*

**Resumo:** 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.). Resultado do movimento de reafirmação de identidades sob a perspectiva nativa relacionada ao letramento e à autoria, os escritores nativos buscam dar viabilidade às suas vozes silenciadas durante mais de quinhentos anos pelo processo de aculturação promovido pela sociedade brasileira. Como resultado, tem-se o estabelecimento de identidades indígenas diferentes daquela construída pela visão do não-índio, que perfaz grande distância entre índios e não-índios dentro da sociedade brasileira. A pesquisa em andamento busca refletir sobre a construção identitária dos indígenas Daniel Munduruku e Olívio Jekupé em suas obras memorialistas. Esses escritores manejam 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. Ambos os escritores propõem renascer como contadores de histórias (e guardiães da sabedoria e dos conhecimentos indígenas), modificando a percepção da sociedade brasileira não-indígena quanto às questões indígenas (a identidade indígena) pela palavra escrita.

**Palavras-chave:** Identidades; Literatura Indígena; Memória.

**Abstract:** In Brazil, since the 1980s, coexists with the indigenous literary experience that is founded on the written memories of individual and collective supported the oral tradition of preservation and transmission of knowledge and learning 'ancestors' (myths, legends, autohistórias, rituals, songs, graphics, medicine and traditional recipes, etc.). Result of moving reaffirmation of identities under the native perspective related to literacy and authorship, native writers seek to give viability to their voices silenced for over five hundred years by the acculturation process promoted by the Brazilian society. As a result, it has been the establishment of indigenous identities different from that built by the vision of non-Indigenous, which makes large gap between indigenous and non-indigenous within Brazilian society. The ongoing research aims to reflect on the construction of indigenous identity by Daniel Munduruku and Olívio Jekupé in their works memoirists. These writers skillfully manage the exposure of their ideas in order to change preconceived concepts about the visibility of indigenous peoples by non-indigenous Brazilian society. Both writers suggest reborn as storytellers (and custodians of indigenous knowledge and wisdom), changing the perception of Brazilian society as non-indigenous issues indigenous (Indigenous identity) for the written word.

**Keywords:** Identities; Indigenous Literature; Memory.

---

\* UFOP. waniamaraj@yahoo.com.br

## Introdução

No Brasil, ao contrário da América espanhola onde se fala em termos de *conquista*, a colônia portuguesa, por mais de quinhentos anos, insistiu na ideia de *descobrimento*. Esse *descobrimento* inaugura a existência das novas possessões portuguesas como num ato de criação em que a terra, os gentios e suas novidades passam a suceder. Desconhece-se, então, a história pregressa dos povos nativos no Brasil, que é bastante antiga. Até hoje, sob a visão portuguesa, os diversos grupos étnicos (e seus descendentes) não contribuiram (e contribuem) com as riquezas de suas terras, seu trabalho, sua vida e seus conhecimentos para a construção da nação brasileira.

Conforme a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) vivem em território brasileiro oitocentos e dezessete mil índios (Censo/2010), distribuídos em seiscentos e oitenta e oito terras indígenas e algumas áreas urbanas. Do total, há cerca de duzentas e vinte etnias conhecidas e referências a oitenta e dois grupos de índios não-contatados (trinta e dois já confirmados), falando em torno de 180 línguas diferentes. Identifica-se, ainda, a existência de grupos que buscam o reconhecimento de sua condição indígena no Órgão Federal Indigenista.

O universo indígena brasileiro sempre foi considerado um mote para a criação de obras literárias. Entretanto, esse universo é o retrato de um mundo criado a partir da experiência não-índia (*masculina e eurocêntrica*). E ainda, propagador de informações etnográficas errôneas, conforme relata Júlio C. Melatti (2007), por exemplo, com José de Alencar, em *Iracema*, e Gonçalves Dias, em *Os Timbiras*. O fato é que a imagem moldada pela sociedade brasileira, cuja proximidade com os povos indígenas reside em informações trazidas dessas obras literárias (e outros livros didáticos), não consegue abarcar a pluralidade étnica e cultural constitutiva dos povos nativos habitantes neste território. O que resulta é uma cristalização das identidades dos índios (e de sua relação com o mundo) construída, ainda, com a *Carta de Pero Vaz de Caminha*: selvagens, inocentes, pagãos, bravios, “gente bestial e de pouco saber e por isso tão esquiva”<sup>1</sup>. Um índio cunhado sob o perigo da história única responsável pela definição de uma imagem genérica de índio primitivo, tutelado, pobre e incapaz. Até então, o que se tem são diferentes versões de uma única história criada pelos

---

<sup>1</sup> CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei D. Manuel I sobre o Achamento do Brasil*. São Paulo: Martins Claret, 2003. p. 107.

*brancos*<sup>2</sup>. E, sob essa percepção, os índios brasileiros oscilam, até nossos dias, em torno de três diferentes concepções:

**Tabela 1: Percepções do indígena brasileiro (período do ano de 1500 a 2012)**

VISÃO	CARACTERÍSTICA	RESULTADO
Índio romântico	Ligado à natureza, protetor das florestas, ingênuo, pouco capaz ou incapaz de compreender o mundo branco com suas regras e valores.	Fundamenta a relação de tutela e paternalismo entre os índios e a sociedade nacional. O índio é a vítima, o coitado que precisa de proteção e sustento, não tem capacidade de gerir-se.
Índio cruel	Canibal, animal, selvagem, preguiçoso, traiçoeiro, bárbaro e tantos outros adjetivos e denominações negativos.	Justifica a prática de massacres e extermínios como autodefesa e defesa da Coroa (e dos Grupos econômicos hoje) que tem interesse nas terras indígenas e nos recursos naturais nelas existentes.
Índio cidadão	Concebe os índios como sujeitos de direitos e, portanto, de cidadania específica (plural).	Garante direitos específicos, cidadania plural e tratamento jurídico diferenciado.

Aliado a isto se tem que para as sociedades indígenas, não-acumulativas e sem Estado, quando não responderam às demandas criadas pelo contato com a sociedade não-índia (de mercado e tecnologicamente desenvolvida) imergiram em diferenças ideológicas que acarretaram uma convivência de dominação cultural dos *brancos*. O desequilíbrio gerou os fenômenos de discriminação, estigmatização, as propostas de homogeneização e de resistência cultural, justificando a existência de um conceito de inferioridade sociocultural.

É, pois, na década de 1970 que movimentos de valorização da população indígena intensificam-se com a luta em favor das questões indígenas: saúde, educação, cultura, direitos e territórios. O movimento articulado consegue incluir, em 1988, na atual Constituição Federal (CF/88), os direitos coletivos dos povos indígenas, assegurando além do reconhecimento à pluralidade étnica, o reconhecimento às suas formas tradicionais de organização social, seus valores simbólicos, as tradições, conhecimentos, saberes e processos de transmissão cultural para as futuras gerações. Tem-se como fundamental dentre esses direitos a educação indígena diferenciada e bilingue. Esse direito encontra-se intimamente ligado à produção escrita que desponta a partir da década de 1980, sendo utilizada como instrumento de educação (e resistência) entre as novas gerações de indígenas no Brasil. A especificidade do currículo recém-criado pelas Escolas das Florestas<sup>3</sup> envolvia a necessidade de elaboração de seu próprio material didático e paradidático, confirmando as práticas pedagógicas dos professores indígenas. O uso da escrita para registrar as narrativas dos mais velhos serviu como material para o estudo da cultura própria e, ainda, criou o interesse no

<sup>2</sup> Embora se entenda inconsistente o conceito de raças, assim como postula o teórico Kabengele Munanga, no presente trabalho, para fins de diferenciação entre as diferentes visões cunhadas na e pela sociedade brasileira tradicional, utilizaremos o termo *branco* em contraposição a *nativos, indígenas, índios e originais*.

<sup>3</sup> Os povos indígenas no Brasil preferem denominar suas escolas pela expressão “*das florestas*”, indicativo de uma territorialidade simbólica que se instaura para esses povos.

aprendizado do conteúdo tradicional pelos índios mais novos. Os primeiros livros didáticos foram subsidiados pela Coordenação de Apoio às Escolas Indígenas do Ministério da Educação e Cultura (MEC), Universidades diversas e Organizações não-governamentais (ONGs). Existem também casos excepcionais de publicações subsidiadas por editoras privadas, como no caso do livro *ANGTHICHAY. O povo Pataxó e sua história*.

Para a pesquisa em andamento realizou-se um levantamento preliminar que detectou a existência de mais de duzentas obras de autoria indígena individual e coletiva, publicadas no período de 1977 a 2012, em que se evidencia a publicação de livros por diversos povos como os Kaxinawa, os Ashaninka, os Arara, os Waiãpi, os Sateré-Mawé, os Ticuna, os Pataxó, os Kamaiurá, os Kaingang, os Krahó etc. ALMEIDA e QUEIROZ (2004) afirmam que cinquenta e uma sociedades indígenas em todo o território brasileiro, até 1997, publicaram livros de caráter coletivo destinados às suas Escolas. Baseando-se nos dados reunidos, vê-se que na década de 1980, há um predomínio por publicações de livros de caráter didático, de autoria coletiva, produzidos pelos primeiros indígenas em processo de formação em magistério nas suas comunidades. Esses livros são caracterizados pela simplicidade e confeccionados manualmente, em formato manuscrito ou datilografados, não apresentando circulação externa ao núcleo indígena. Na década de 1990, as publicações coletivas convivem com os primeiros livros de autoria indígena individual, publicados por editoras comerciais. E, ainda, algumas das edições coletivas são direcionadas ao público *branco*, como o *Livro das Árvores*, do povo Ticuna, por exemplo. Nesse período, despontam no cenário literário brasileiro os primeiros nomes de escritores indígenas, tais como os de Marcos Terena, Daniel Munduruku, Graça Graúna e Eliane Potiguara. Há que se ressaltar que esses nomes confundem-se com o de lideranças do movimento indígena, confirmando o caráter político dessa literatura em construção. A partir do ano 2000, percebe-se a introdução crescente de obras de autoria individual em quantidade significativa, no espaço de leitura dos *brancos*. Esse fenômeno representa o estabelecimento de questionamentos e discussões acerca do lugar da alteridade, das identidades indígenas e a questão das estereotípias. A autoria nativa visa a contrapor-se às identidades indígenas cunhadas no Brasil a partir do séc. XVI pelos colonizadores europeus e, até hoje, vigentes na sociedade brasileira: o índio caracterizado a partir do exótico, do ingênuo, do selvagem, do atraso cultural, da animália. Nomeiam-se como exemplos de autores indígenas: Ailton Krenak, Kaká Werá Jekupé, Carlos Tiago Haki'y, Darlene Taukane, Manoel Moura, Giselda Jerá, Jeguaka Mirim, Adão Tataendy, Jaime Moura Fernandes (Jaime Dessano), Rosi Tapuia, Yaguarê Yamã, Lia Minápoty, Olívio Jekupé,

Maria Kerexu, Renê Kithãulu, Sulami Katy, Kanatyó Pataxó, Luiz Karaí, Rony Wasiri Guará, Cristino Wapichana, Ely Macuxi, Vãngri Kaingang, Elias Yaguakã, Kerexu mirim, etc. Esses escritores são os responsáveis pelo trabalho de afirmação da literatura nativa à sociedade brasileira.

As reflexões trazidas neste artigo voltam-se para a análise de obras de caráter memorialista de dois dos principais nomes de autores indígenas: Daniel Munduruku e Olívio Jekupé. Busca-se articular a forma como congregam memórias (individual e cultural) e identidades em suas escritas nativas, observando-se que no processo de criação e consolidação do sujeito indígena em escritor há a proposição de sua própria constituição identitária nos limites entre a tradição cultural nativa e a pós-modernidade. Acredita-se que ao assumirem a tradição de contadores de histórias, os autores mencionados apresentam em suas obras o seu *ser índio*, a relação com a memória cultural de seu povo, sua memória familiar e individual. Como afirma Ruth Silviano Brandão (2006, p.10): “A pessoa escreve sua vida quando pensa estar escrevendo suas leituras”. Para tanto, a pesquisa acadêmica adota a análise nos moldes da Literatura Comparada estendida ao campo dos Estudos Culturais. Sabe-se que essa literatura incipiente representa o discurso de minorias políticas, em que o cânone é desafiado por meio da valorização dessa produção marginal. As vozes indígenas silenciadas por mais de quinhentos anos rompem-se a questões que, à crítica tradicional, nada interessam. Encerram questões relacionadas às identidades culturais e à criação das Literaturas nacionais, vinculando a ideia de autonomia absoluta de qualquer literatura, contudo sem abolir o princípio da interdependência cultural. Essa perspectiva busca o lugar dessa Literatura junto às demais. Desse modo, empreende-se uma análise textual intrínseca das obras infantojuvenis aliadas a uma perspectiva histórica contextual.

## **Identidades indígenas em construção**

Inicialmente, faz-se necessário uma breve apresentação dos autores indígenas cujas obras são analisadas. Daniel Monteiro da Costa, nascido em Belém, em 1964, viveu sua infância entre a cidade e sua aldeia familiar. O escritor Daniel Munduruku surge, em 1996, publicando a obra *Histórias de índio*, pela editora Companhia de Letrinhas. Até o ano de 2011, ele publicou mais de quarenta obras, em sua maioria focalizando a temática indígena, além de duas publicações em línguas estrangeiras, *Tales of the Amazon* e *El niño y el gorrión*. Participou, enquanto colaborador, em obras como *O livro dos medos*, organizado por Heloisa

Prieto, em 1998; *Conto com você*, em 2005 e *Nos caminhos da literatura*, organizado pela FNLIJ, em 2008. Munduruku é Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Vive em Lorena/SP.

O índio Olívio Jekupé, nascido na Bahia em 1965, é mestiço Guarani-Nhandeva, por parte de avó. Começou a escrever poemas aos 15 anos. Publicou duas obras de forma independente antes de conseguir, em 2001, publicar a obra *O Saci Verdadeiro*, por uma editora comercial. Jekupé foi estudante de Filosofia na USP, entretanto, as dificuldades financeiras impediram-no de concluir o curso. Desde então escreveu um total de 12 livros. Atualmente, vive na aldeia guarani Krucutu, em São Paulo.

Ambos os escritores participam do Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas (NEARIN), organização vinculada ao Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (INBRAPI), criado por ocasião do I Encontro Nacional de Escritores Indígenas, em 2003, no Rio de Janeiro. O núcleo discute os temas relativos à literatura indígena e aos direitos autorais além de cuidar da promoção e qualificação de indígenas para o exercício profissional a partir da produção literária.

Quanto à produção literária desses escritores, temos que as suas obras são, prioritariamente, destinadas ao público infantojuvenil em razão de seu caráter educativo (a necessidade de se criar gerações futuras conscientes do respeito à alteridade) e da maior acessibilidade ao mercado editorial e às características desse tipo de obra: menores e relativamente mais fáceis de escrever. No entanto, percebe-se que, principalmente em Munduruku, suas narrativas deixam entrever opiniões, sutis ironias ou considerações sobre a sociedade não-índia que passarão sem maior reflexão por uma gama de leitores desatentos ou mesmo a maior parte do seu público infantojuvenil. O que se cogita é a questão da infantilização da Literatura Indígena. Existem entrevistas de Daniel Munduruku e Olívio Jekupé, em que esses afirmam a sua introdução no universo da literatura infantojuvenil em razão da única brecha editorial conseguida pelos povos indígenas. Corrobora essa afirmação o relato de Maria Inês Almeida (2009), de que há disfarçadamente uma escrita direcionada ao público adulto nas obras de autoria nativa.

As narrativas indígenas, em sua maioria, partem da coleta de histórias transmitidas pelos velhos índios de forma oral, contemporaneamente, transformando-se em palavra escrita. Sob a perspectiva indígena, o presente de seus povos é legitimado pelas suas experiências passadas (cerimoniais, rituais, pela tradição e incorporação de velhos hábitos), repletas de conteúdos éticos e morais, com clara função educativa, retrocedendo a uma memória mítica

ou aos tempos da colonização e dos primeiros contatos. Surgem novos discursos acerca das identidades dos índios no Brasil, rompendo-se com os prejuízos causados pela história única.

Dentre as obras que aqui são referenciadas (*vide tabela 2*), a estrutura, de forma geral, aponta para a composição por meio de contos, exceto as obras *Meu vô Apolinário e Mundurukando*, sendo as narrativas curtas e lineares, envolvendo poucas personagens (entre duas, três ou cinco conforme o conto).

**Tabela 2: Listagem de obras avaliadas.**

Item	Título	Autor	Editora	Publicação
1	Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória	Daniel Munduruku	Studio Nobel	2001
2	Histórias que eu ouvi e gosto de contar	Daniel Munduruku	Callis	2006
3	Histórias que eu vivi e gosto de contar	Daniel Munduruku	Callis	2006
4	Mundurukando	Daniel Munduruku	UK'A Editorial	2010
5	Histórias que eu li e gosto de contar	Daniel Munduruku	Callis	2011
6	O Saci Verdadeiro	Olívio Jekupé	Ed. UEL	2001
7	Arandu Ymanguaré	Olívio Jekupé	Evoluir	2008
8	Literatura Escrita pelos povos indígenas	Olívio Jekupé	Scortecci	2009

Nesse sentido, como se esperaria, a escrita dos autores associa-se à experiência da oralidade enquanto forma tradicional de comunicar-se e da necessidade do homem de conhecer-se e conhecer o mundo. Segundo destaca Câmara Cascudo (1984, p.236): “o conto revela informação histórica, etnográfica, sociológica, jurídica, social. É um documento vivo, denunciando costumes, ideias, mentalidades, decisões, julgamentos”. É possível recuperar em narrativas como sobre o *Vira-porco* o caráter de vinculação aos primeiros tempos de colonização, remontando o conto a uma memória cultural própria dos povos da região Amazônica, em que se destaca:

Dizem que foi num tempo bem antigo, logo quando os europeus chegaram ao Brasil. Um português apaixonou-se por uma índia muito bonita. Como ele era rico, achou que seria fácil conquistar a moça. O que o português não sabia era que o dinheiro não significava nada para aquela gente. Como não conseguira nada, o homem tentou ter a moça à força. Numa noite ele se escondeu em uma moita e quando a jovem passou por ali, ele a agarrou e com ela fez amor a noite toda. Mesmo se batendo muito para não se submeter, a moça acabou por se entregar ao homem. [...] Na manhã seguinte, jovens guerreiros encontraram os dois dormindo no mato. Eles os levaram para a aldeia e o português foi duramente castigado por seu ato. O pajé fez com que bebesse uma erva que o transformaria em animal toda vez que tentasse se aproximar de alguma mulher e ele jamais voltaria a amar de novo. E assim acontece até hoje com este Encantado. Ele nunca morreu, mas jamais vai poder

sentir amor por uma mulher. Além disso, o animal em que ele se transforma é um porco. (MUNDURUKU, 2010, p 29-30).

Outro ponto que se evidencia em suas narrativas, e apreende-se do trecho acima, é a denúncia quanto aos abusos físicos sofridos pelas mulheres indígenas, mostrando-se o outro lado da história brasileira que permaneceu ‘obscuro’ no decorrer dos anos de imposição da hegemonia eurocêntrica. Sobre essa questão, Darcy Ribeiro (1995, p. 48) comenta que para os colonizadores europeus as índias eram consideradas fontes de distração e mão-de-obra: “de sexo bom de fornicar, de braço bom de trabalhar, de ventre fecundo para prenhar”. Os portugueses acreditavam em sua vocação para as autoridades de mando e cutelo sobre os ‘bichos’, matos e as gentes nas terras que iam se apropriando em nome da Lei de Deus e dos homens.

A maior crítica feita por Daniel Munduruku consiste na atuação da Igreja Católica como força de aculturação indígena. A prática missionária foi responsável pela desarticulação da cultura indígena (costumes tribais como a nudez, a poligamia, o xamanismo) em detrimento dos valores da civilização européia (a pregação do evangelho, as práticas devocionais e rituais de passagem como o batismo, a comunhão, e a morte etc.). Ressalta-se que o projeto católico dos primeiros tempos da colonização permaneceu em progresso, na modernidade, como se observa na história da educação escolar indígena anterior a CF/88, promovendo a reprodução cultural e os padrões europeus, impondo a sua visão de mundo, uma cosmologia e uma ordem econômica acumulativa, diferente da crença desses nativos. Para tanto, em uma de suas narrativas, Munduruku de forma consciente introduz a figura de Cunhambebe como a de um herói ‘malandro’, revertendo à situação de opressão com um toque de humor e ironia. Essa construção narrativa aproxima a sua personagem daquelas representativas de anti-heróis na Literatura Brasileira, tais como, Macunaíma e Malazartes, de Mário de Andrade, e Pedro Urdeales, de Cervantes. E, numa maior medida, a figura de Mefistófeles, de Goethe. Em outra medida, a personagem representa a subversão, a denúncia da falta de um relacionamento social mais justo entre o rico e o pobre (no nosso caso, entre o índio e o *branco*).

Observa-se, também, que o discurso literário indígena referencia a espiritualidade ancestral, criticando a banalização quanto ao pensamento indígena. Para tanto, há que se refletir, ainda, o gênero *conto* na perspectiva da tradição folclórica brasileira. Nessa medida, passa-se a discutir a questão da folclorização da Literatura indígena, sobretudo nas obras *Histórias que eu ouvi* e *Histórias que eu vivi*. Os contos nelas presentes recuperam figuras sobrenaturais próprias do repertório das “ditas tradições folclóricas” dos povos do Norte do

[105/ 110]



Brasil: a Matintaperera, o Boto, o Curupira, a Mãe d'água etc. Ao recuperar esses seres, o autor chama a atenção de seu leitor para a filosofia indígena que acredita na existência dos *encantados* e, que a sua presença no mundo independe de nossa visão (de se enxergar com os olhos esses seres sobrenaturais). Essa afirmação vai de encontro ao que postula a sociedade não-índia, que tem nessas “criaturas” partes de narrativas de cunho popular, utilizadas para fins de recreação apenas. Segundo critica Munduruku, os *brancos* ao tomarem para si as narrativas de origem indígena não souberam traduzir de forma adequada a sua realidade, isso em razão do distanciamento cultural existente, transcribando novas narrativas que deixam de recuperar a essência, a riqueza cultural e a crença dos povos originais do Brasil. O folclore arrolado a um saber popular e, comumente, associado a um caráter de inferioridade em relação ao conhecimento científico, propõe uma estigmatização da literatura de autoria indígena. A intenção de Munduruku 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, 2009, p.14).

De forma geral, a maioria das narrativas trazidas por Daniel Munduruku e Olívio Jekupé apresenta cenas de atividades cotidianas da vida dos nativos brasileiros em que os lugares femininos e masculinos encontram-se definidos. Há uma articulação entre povo e natureza, expressando o modo de relação entre sua cultura e o espaço em que habitam. Nesse sentido, inauguram a relação identidade/alteridade, apontando uma nova forma de conceber o mundo, de apontar inverdades, de reconhecer sua identidade diferente da do outro, não deixando, nesse contexto, de mostrar-se como parte integrante de uma realidade maior: o ser humano. Os escritores, também, assinalam 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. Essa situação permite que os seus leitores conheçam a forma como sobrevivem os índios aldeados. Exemplificando, tem-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. (MUNDURUKU, 2009, p.10-11).

Dessa maneira, um dos preconceitos desfeitos é o da preguiça do índio brasileiro. Para tanto, os indígenas destacam os ofícios do pai, da mãe, dos parentes da aldeia, o trabalho dos

irmãos e o seu esforço próprio em auxiliar nas atividades 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). O personagem-narrador relembra:

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, 2009, p.10-11)

Desde criança tenho curiosidade sobre as várias nações indígenas do Brasil, mas nunca tive grandes informações sobre tal assunto. Se um dia algum professor pedisse para que fossemos ler um livro de poesia escrito por um índio, seria um grande susto para todos. Acredito que isso ocorra porque no senso comum existe a ideia que o índio é vagabundo e ignorante, o trabalho do índio é diretamente relacionado a uma coisa ruim. Sendo assim, não temos nenhuma música de um grupo indígena nas paradas de sucesso ou representantes oriundos da comunidade indígena na mídia. Você se lembra de algum apresentador de TV Kaiapó, um repórter Xavante, um jogador de futebol Pataxó, ou um poeta Guarani? Desprovidos de suas terras e suas tradições culturais, os povos indígenas foram incorporados na sociedade brasileira abaixo do nível da pobreza. Assim, em muitas cidades onde existem povos indígenas estes são vistos como bêbados e pedintes. O índio miserável. (SOARES *apud* JEKUPÉ, 2009, p. 7).

Ambos destacam em suas obras 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 caranguejo. A nova percepção do mundo indígena instaura um novo significado quanto ao atraso cultural dos povos indígenas. Ao contrário, evidencia que os povos nativos brasileiros estão cercados de grandes conhecimentos o que não justifica a pretensa superioridade da raça europeia sobre os nativos em razão da sua pretensa ignorância.

Esses autores indígenas ressaltam em suas obras a importância da contação de histórias para os povos nativos, introduzindo personagens com essa função na cena enunciativa. A tradição transmitida via oralidade sedimentam na memória importantes ensinamentos aos participantes da “fogueira”. É assim que a educação indígena acontece. Esse destaque evidencia que as vozes da tradição mantêm-se vivas e atuantes, independentes das influências dos tempos de neocolonização. E, ainda, muitas das narrativas de ensinamento focam a necessidade dos personagens índios em não se perder suas raízes e o culto à tradição e à memória cultural como formas de afirmação identitária, afetividade com o grupo e a noção de pertencimento à comunidade. Como exemplo, apresenta-se:

Como o meu amigo é um grande contador de histórias, ele nos pediu que fechássemos os olhos enquanto narrava sua fantástica experiência. Ele então pegou um chocalho de perna, feito com sementes de castanha-do-pará e começou a balançar o instrumento num som

ritmado. Fixamos a nossa atenção no som que ele produzia. Depois, num tom pausado, René começou a contar a sua história. (MUNDURUKU, 2010, p. 30)

Ressalta-se o movimento da consciência de si como um mesmo empreendimento de ambos os autores e discutido em suas narrativas. Munduruku e Jekupé destacam a sua construção indígena como um processo lento de aceitação a partir da superação do preconceito de *ser índio* dentro da sociedade *branca* que os inferiorizava. Conforme Betty Mindlin (2000, p. xii) destaca em seu prefácio ao livro *O Saci verdadeiro*:

Quando era criança, na Bahia, Olívio sempre se ouvia chamar, pejorativamente, de ‘índio’. O preconceito de que, como tantos outros, foi vítima, não o fez rejeitar seu povo de origem ou desejar diluir-se unicamente no mundo do pai, que não era índio.

E dessa percepção de si mesmo vem à consciência do outro, o reconhecimento do não-índio e a vontade de tecer sua própria história, de ensinar o respeito ao seu povo, sua tradição e sua espiritualidade.

E, por fim, passa-se a discutir a questão da escolha pela escrita em língua portuguesa (doravante LP). Todos os oito livros em análise são monolíngues em LP. Maria Inês de Almeida (2009, p. 52) reafirma “a importância política que a escrita em papel possui para os povos selvagens, em contato com os brancos”. Pode-se refletir que a incorporação de um produto cultural diferenciado numa sociedade de tradição oral pode ter o seu lado negativo, com o abandono da língua materna. Porém, em virtude do teor das denúncias apresentadas pelo índio escritor, afirma-se que a escolha dessa língua de opressão é estratégica. O uso da língua dominante associa-se a objetivos pragmáticos inerentes ao contato com as outras culturas no Brasil e exigido para “movimentar-se” no terceiro lugar. Para Olívio Jekupé (2009, p. 13), segundo afirma: “[..] eu via a escrita como uma grande arma e nós indígenas devemos usar essa arma do branco para o nosso lado.” A língua portuguesa é mais falada fora das aldeias, pode ser estudada nas aldeias e promove um resultado de divulgação de sua cultura específica melhor e maior do que a língua nativa. Ressalta-se que as obras primam por uma linguagem simples, no registro padrão, não há a ocorrência de marcas a oralidade. Há, no entanto, a utilização de termos próprios da língua Munduruku bem como regionalismos que marcam uma preocupação em revelar a pluralidade linguística brasileira.

## **Considerações Finais**

Existe na questão identitária um sentimento de identidade, de “querer ser”. Contudo, para os indígenas, até então, a experiência da autoimagem contrapõe-se àquela identidade historicamente “sobredeterminada de fora”. A pós-modernidade é marcada por mudanças significativas no contexto sócio-político-econômico-cultural em nível global. Essas alterações assinalam o desenvolvimento de novas identidades que surgem do pertencimento (ou do desejo de pertencimento) a étnicas, raças, línguas, religiões e, acima de tudo, nações. Por meio da evidência de seus discursos, contrapõem suas ‘imagens’ aos modelos estáticos existentes na sociedade vigente.

Conforme Hall (2002), o conceito de identidades constitui-se como algo plástico, complexo, pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser amplamente questionado. Identidades, nessa perspectiva, é um conceito abordado ‘sob rasura’ que implica a ideia de fragmentação de sujeitos. É, portanto, sob a assinatura que manifesta o desejo de uma coletividade, sustentando os ensinamentos, a sabedoria e os conhecimentos dos velhos da aldeia, 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 e Olívio Jekupé transformam-se em contadores de histórias, em detentores de uma (sua) memória ancestral, para dar conta aos povos não-indígenas de seu (seus) lugar no mundo.

Nessa mesma medida, voltar-se para os textos indígenas estruturados na memória desses povos é também pensar na condição indígena brasileira dentro da sociedade vigente. Munduruku e Jekupé evidenciam uma escrita de denúncia velada, com textos que remontam o processo de aculturação determinado pela colonização portuguesa. Os textos apresentam um forte caráter crítico à sociedade não indígena em relação aos seus entendimentos sobre as culturas indígenas, com ênfase à crítica de acumulação de capitais, às políticas de assimilação e aculturação cultural e ao Estado não Laico. É uma literatura de tom político deflagradora de questionamentos sobre a alteridade.

É nítida nas obras literárias a intenção dos autores em dar visibilidade aos povos indígenas (tanto a sua etnia quanto às demais) por meio do trabalho de mostrar o cotidiano, as crenças, a religiosidade, a ritualidade e as relações sociais desses povos. Há a intenção confessa dos autores de “educar os brasileiros para o respeito à diferença”.

É importante ressaltar que a escrita nativa instaura uma nova percepção sobre a questão da autoria. É, essencialmente, uma literatura que se funda (e que se assina) em razão de uma coletividade. Existe a preocupação em apresentar ao público-leitor a pluralidade

cultural constitutiva dos povos indígenas. Os textos refletem uma escrita madura, simples, irônica e apontam para um diálogo velado com interlocutores adultos, embora consideradas obras infanto-juvenis.

As memórias, individual e cultural, são elementos constituintes do sentimento de identidade e identificação, tanto individual como coletiva, na medida em que são também fatores extremamente importantes para o sentimento de continuidade e de coerência do índio como pessoa ou como grupo em sua reconstrução de si.

O uso da Língua Portuguesa, por sua vez, apresenta-se como escolha para dar mobilidade aos textos pela sociedade não indígena, bem como a utilização de termos nativos e regionalismos no intuito de evidenciar as diferenças dialetais e linguísticas do território brasileiro.

Existe a visibilidade do universo indígena por meio da apresentação de seu cotidiano, crenças, religiosidade, rituais, significações de mundo e relações sociais, focalizando a questão de identidade/alteridade. Nesse sentido, o culto à tradição e a memória cultural como formas de afirmação identitária, afetividade com o grupo e noção de pertença e o retorno à espiritualidade e magia perdida com a folclorização das narrativas tradicionais são bastante evidenciados.

## Referência Bibliográfica

ADICHIE, Chimamanda. *O perigo de uma única história*. Translated into Portuguese (Brazil) by Erika Barbosa. Reviewed by Belucio Haibara. [http://www.ted.com/talks/lang/por\\_br/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story.html](http://www.ted.com/talks/lang/por_br/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html). Acesso em: 15-01-2013

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004. 304p.

\_\_\_\_\_. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. 147p.

BANIWA, Luciano Gersem dos Santos. *O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: Ministério da Educação/SECAD, 2006. (Coleção Educação para todos; 12)

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRANDÃO, Ruth Silviano. *A vida escrita*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

CÂMARA CASCUDO, Luis da. *Literatura Oral no Brasil*. 3ª ed. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1984.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei D. Manuel I sobre o Achamento do Brasil*. São Paulo: Martins Claret, 2003. (Coleção a obra-prima de cada autor).

FREIRE, José Ribamar Bessa. “Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos.” In: *Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis - tempo de novo descobrimento*. Rio de Janeiro: Ibase, 2004. p. 11-31.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7ª ed. Rio de Janeiro. DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. “Quem precisa da identidade?” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 9 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2009. p. 103-133.

JEKUPÉ, Olívio. *O Saci Verdadeiro*. Londrina (PR): EDUEL, 2001.

\_\_\_\_\_. *Arandu Ymanguare*. São Paulo: Evoluir, 2008.

\_\_\_\_\_. *Literatura Escrita pelos povos indígenas*. São Paulo: Scortecci, 2009. 42p.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2007. 304 p.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03

MUNDURUKU, Daniel. *Histórias que eu vivi e gosto de contar*. Ilustrações de Rosinha Campos. São Paulo: Callis Ed., 2006.

\_\_\_\_\_. *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*. Ilustrações Rogério Borges. 2 ed. São Paulo, Studio Nobel, 2009.

\_\_\_\_\_. *Histórias que eu ouvi e gosto de contar*. Ilustrações de Rosinha Campos. 2 ed. São Paulo: Callis Ed., 2010a.

\_\_\_\_\_. *Mundurukando*. São Paulo: U’Ka Editorial, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Histórias que eu li e gosto de contar*. Ilustrações de Rosinha Campos. São Paulo: Callis Ed., 2011.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.