JANICE CRISTINE THIÉL

PELE SILENCIOSA, PELE SONORA:
A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA BRASILEIRA E NORTE-AMERICANA NA LITERATURA

Tese de Doutoramento apresentada à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Letras, Área de Concentração: Estudos Literários, Linha de Pesquisa: Literatura e Construção da Alteridade, Universidade Federal do Paraná Orientadora: Profª. Drª. Regina Przybycien

CURITIBA
2006

governamental cujo objetivo é a defesa e a promoção dos conhecimentos tradicionais indígenas.

A fim de discutirmos questões relacionadas às identidades construídas pelos próprios índios na literatura brasileira, analisaremos a seguir textos incluídos em duas obras dos referidos autores: *A terra dos mil povos: história indígena do Brasil contada por um índio*, de Kaka Werá Jecupé, e *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*, de Daniel Munduruku.

4.2.1. Kaka Werá Jecupé e a autodeterminação indígena brasileira

Em termos de filiação, Kaka Werá Jecupé é filho de pais tapuias ou txucarramães que deixaram a região do Araguaia e migraram para Minas Gerais. Sendo de tradição nômade, uniram-se aos Guarani da região que migravam para São Paulo, onde Werá nasceu, marcado pelo hibridismo étnico. Foi batizado por Tiramãe Werá, cacique e pajé Guarani, e também recebeu um batismo cristão; assim, Werá tornou-se Carlos Alberto dos Santos. Após peregrinar por aldeias guaranis em uma busca pessoal, voltou para São Paulo, onde foi rebatizado pelo cacique e pajé Guirá-Pepó. Depois de outra peregrinação, para o norte do país, foi batizado nas águas do rio Tocantins através do povo Krahô, recebendo o nome Txutk (semente de fruto maduro) e se transformando em um *Pahi*, ou seja, um ser-ponte, entre culturas.

Ser uma ponte entre culturas parece corresponder à trajetória de vida de Kaka Werá Jecupé, que realiza trabalho de difusão das culturas ancestrais brasileiras pelo país e no exterior, sendo membro fundador da URI (United Religions Initiative, 1996) com sede na Califórnia, cuja finalidade é promover o respeito pelas tradições nativas. Esse trânsito também transparece no texto *A terra dos mil povos*: *história indígena brasileira contada por um índio* (1998), do qual analisaremos os textos do prefácio, relativos à questão identitária e de autodeterminação. Esse não é seu primeiro nem seu único livro; em 1994, publicou o livro *Todas as vezes que dissemos adeus*,

reeditado em 2002 em texto bilíngüe (português-inglês), e em 2001 publicou *Tupã Tenondé*: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani.

Ao abrirmos o livro *A terra dos mil povos*, lemos - sob o título e nome do autor – a finalidade da publicação deste texto: "Esta obra foi escrita com o objetivo de contribuir para a consolidação do Instituto Nova Tribo, voltado para o resgate e a difusão da sabedoria ancestral indígena brasileira". Portanto, o leitor, provavelmente não-índio, percebe que o livro faz parte de um projeto que visa a trazer para a contemporaneidade saberes ancestrais, não vinculados a apenas uma, mas a várias etnias indígenas. A partir do título e subtítulo, percebemos também que o texto aponta para a pluralidade dos grupos étnicos brasileiros, alguns dos quais terão sua história contada pela perspectiva de um índio, e a escolha do termo 'contada' remete à tradição oral, integrada ao texto escrito.

A terra dos mil povos inclui o que consideramos ser um prefácio, bem como um posfácio e um corpo constituído de quatro partes: A terra dos mil povos; A invenção do tempo 1500; Pequena síntese cronológica da história indígena brasileira; e Contribuição dos filhos da terra à humanidade. O prefácio apresenta o autor/narrador do texto e discute a denominação *índio* imposta pelo colonizador europeu. Já as partes que integram o corpo do texto seguem uma trajetória que se propõe dar a saber ao não-índio conhecimentos diversos sobre a presença indígena no Brasil, seu encontro com o não-índio, a história indígena silenciada em livros de história ocidentais e a contribuição indígena brasileira para a humanidade. Essas informações são fornecidas sob forma de gêneros híbridos que agregam autobiografia, testemunhos ensaísticos, narrações míticas, anais, história, ensaios sobre semântica, fonética e pedagogia nativas, associados a gravuras e textos originários da tradição oral. Já o posfácio, assinado por Regina de Fátima Migliori, diretora do Campus 21 da Fundação Peirópolis, trata de um novo olhar sendo lançado hoje sobre as tradições indígenas; finalmente, o livro se fecha com informações sobre o escritor, formando uma narrativa

em círculo que retorna à questão da autoria e à história pessoal deste índio que conta a história de outros índios.

"Eu sou Kaka Werá Jecupé" é o título do primeiro texto do prefácio e/ou introdução de *A terra dos mil povos*. Esse título é um cartão de visitas e uma afirmação identitária que remete à tradição cultural Guarani. Segundo MELIÀ (1989:306), "Para o guarani a palavra é tudo. E tudo para ele é palavra". Assim, a palavra que nomeia uma pessoa não a representa apenas, mas *é* a própria pessoa. Quanto ao seu nome, JECUPÉ (1998:11) explica:

> Kaka é um apelido, um escudo. De acordo com a nossa tradição, uma palavra pode proteger ou destruir uma pessoa; o poder de uma palavra na boca é o mesmo de uma flecha no arco, de modo que às vezes usamos apelidos como patuás. [...]
>
> Werá Jecupé é o meu tom, ou seja, meu espírito nomeado. De acordo com esse nome, meu espírito veio do leste, fazendo um movimento para o sul, entonando assim um som, uma dança, um gesto do espírito para a matéria, que nos apresenta ao mundo como uma assinatura. Essa assinatura registrada na alma me faz algo como neto do Trovão, bisneto de Tupã. É dessa maneira que somos nomeados, para que não se perca a qualidade da Natureza de que descendemos.

O autor/narrador nos apresenta o significado de seu nome e marca, de início, a diferença entre as culturas tribal e ocidental pela maneira como um índio recebe e lê seu nome. Dessa forma, o primeiro nome do autor anuncia o poder da palavra que protege o seu tom ou espírito nomeado. Então, o autor nos fornece uma espécie de etimologia dos nomes Werá Jecupé, demonstrando a relação entre homem e natureza, autodenominação indígena e religião. MELIÀ (1989:311-312) afirma:

> [...] o nome encontrado mediante a cerimônia xamânica tem para o guarani um significado todo especial.
>
> [...] Quando a criança ainda não tem nome, está sujeito à cólera, raiz e origem de todo mal. 'Somente quando se chamarem pelos nomes que nós, os Pais da palavra, lhes damos, deixarão de se encolerizar'. O *mitã renói a*, 'o que chama ou dá nome à criança', se prepara para receber a revelação. Acende o cachimbo, lança baforadas de fumaça sobre o cocuruto da criança e finalmente comunica à mãe o nome averiguado. Este nome é parte integrante da pessoa e é designado com a expressão *'eryí mo'ã a*, 'aquilo que mantém em pé o fluir do dizer'.
>
> Recebendo o nome, a pessoa começa a ficar de pé como está levantada a palavra, a qual confere grandeza de coração e fortaleza, as duas grandes virtudes a que um bom guarani

> aspira.
>
> A educação do guarani é uma educação da palavra, mas não é educado para aprender e muito menos para memorizar textos e sim para escutar as palavras que receberá do alto, geralmente através do sonho, e poder dizê-las. O guarani procura a perfeição de seu ser na perfeição de seu dizer; [...]

O poder que o nome recebido tem para o Guarani justifica a abertura desta obra indígena pela afirmação da palavra, que é ouvida e repassada, pois o texto de Jecupé relaciona-se à recepção da palavra (via tradição oral) e ao seu 'dizer' (via tradição escrita ocidental). Assim, uma preocupação com o esclarecimento da palavra proveniente de uma tradição tribal permeia o discurso do texto.

Além disso, em seu discurso inicial, JECUPÉ (1998:12) está construindo um relato autobiográfico, no qual nos conta sua trajetória pessoal por tradições tribais e ocidentais:

> Na terra, meus pais não são Guarani – eles vieram das Minas Gerais, ladeando o São Francisco. Ficaram conhecidos no passado como Tapuia. No entanto, minha família se autodenomina 'guerreiros sem armas', ou, como eu gosto de me apresentar: Txukarramãe. Os antepassados dos meus pais vieram do rio Araguaia. São clãs totalmente diferentes dos Guarani, povo no qual fui batizado. Devo, no entanto, dizer que não são os mesmos Txukarramãe presentes hoje no Alto Xingu, da família kayapó. Apresento-me como Txukarramãe pelo fato de ser um guerreiro sem armas, simplesmente. E, como meus pais já se foram para a Terra sem Males, comecei uma tarefa, a partir dos ensinamentos que me foram passados, de difundir a tradição, plantando agora, para o próximo Ciclo da Natureza Cósmica nessa terra chamada Brasil, sementes ancestrais para o florescimento de uma nova tribo.

Jecupé compartilha com o leitor não só sua filiação, mas também sua afiliação, que implica escolhas feitas para a construção de sua identidade e discurso. Com relação à sua filiação, o autor relata-nos a origem étnica de seus pais e estabelece a diferença entre as denominações Tapuia e Txukarramãe, a primeira como designação estrangeira e a segunda própria da família tribal, sendo esta importante para o autor, já que é como 'guerreiro sem armas' que ele se apresenta. Com relação à sua afiliação, o autor está vinculado à nação Guarani, mas transita por outras etnias e pela cultura ocidental; o autor revela-nos assim seu hibridismo cultural. Jecupé busca informar que há diferenças entre clãs indígenas, desconstruindo o conceito essencialista e

homogeneizante de *índio* e apresenta-nos sua proposta de difusão da tradição tribal como projeto pessoal e literário. Esse projeto de divulgação dos conhecimentos e visões de mundo provenientes de tradições tribais parece vincular-se ainda a um projeto de resistência que visa a incluir a história tribal nos anais da história nacional brasileira. Dessa forma, em seu prefácio, Jecupé anuncia também um projeto político, voltado para o esclarecimento do não-índio que acredita que a história do Brasil se inicia em 1500, e também dos parentes que desconhecem a própria história. A nova tribo que Jecupé espera que floresça provavelmente o fará a partir do conhecimento ancestral e de uma percepção da diversidade cultural.

Em um segundo texto do prefácio, "O que é índio", JECUPÉ (1998:13) afirma:

> O índio não chamava nem chama a si mesmo de índio. O nome 'índio' veio trazido pelos ventos dos mares do século XVI, mas o espírito 'índio' habitava o Brasil antes mesmo de o tempo existir e se estendeu pelas Américas para, mais tarde, exprimir muitos nomes, difusores da Tradição do Sol, da Lua e do Sonho.
>
> Então, o que é índio, para o índio? Eu vou responder conforme me foi ensinado pelos meus avós, através do *Ayvu Rapyta*, passado de boca a boca com a responsabilidade do fogo sobre a noite estrelada, e através das cerimônias e encontros por que tenho passado com os ancestrais na terra e no Sonho.

Após ter se apresentado ao leitor como autor individual, com um nome de significado próprio, Jecupé se apresenta como partícipe de tradições tribais e narrador de textos de autoria coletiva. Para os membros dessa coletividade que representa, comumente designada 'índios', esta palavra *não é* o que eles *são*, embora seja utilizada como referência. Portanto, Jecupé responde a pergunta 'o que é índio, para o índio' segundo a tradição Guarani, vinculando sua resposta à cosmogonia indígena e ao *Ayvu Rapyta*, assim conceituado por MELIÀ (1989:309):

> Perguntados sobre o sentido do conceito-chave de ayvú rapytá (=fundamento da palavra ou palavra fundamental), dois mbyá, dirigentes do grupo, fizeram sua exegese: 'ao fundamento da palavra fez que se abrisse e que tomasse seu ser (divinamente) celeste Nosso Primeiro Pai, para que fosse o centro e a medula da palavra-alma'; 'o fundamento da palavra é a palavra original, a que Nossos Primeiros Pais, ao enviar seus numerosos filhos à morada terrena para que se erguessem, lhes comunicariam".

Portanto, percebemos a importância que os nomes ou palavras utilizadas para auto-determinação assumem para os Guarani e para as demais etnias indígenas. Para CASTRO (1983:235), "A autodeterminação, como idéia, sublinha [...] o caráter de sujeito dos povos indígenas, sublinha sua diferença ativa; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história. A autodeterminação implica um direito essencial: o direito à diferença [...]". Com base em ensinamentos recebidos pelos antepassados e pelo *Ayvu Rapyta*, JECUPÉ (1998:13) traduz para o não-índio o significado da autodeterminação:

> Para o índio, toda palavra possui espírito. Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua ayvu. É uma vida entonada em uma forma. Vida é o espírito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. O silêncio-som possui um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor. Quando o espírito é entonado, torna-se, passa a ser, ou seja, possui um tom. Antes de existir a palavra 'índio' para designar todos os povos indígenas, já havia o espírito *índio* espalhado em centenas de tons. Os tons se dividem por afinidade, formando clãs, que formam tribos, que habitam aldeias, constituindo nações. Os mais antigos vão parindo os mais novos. O índio mais antigo dessa terra hoje chamada Brasil se autodenomina Tupy, que na língua sagrada, o abanhaenga, significa: tu = som, barulho; e py = pé, assento; ou seja, o som-de-pé, o som-assentado, o entonado. De modo que índio é uma qualidade de espírito posta em uma harmonia de forma.

A partir desta visão, notamos a impossibilidade da redução das inúmeras culturas tribais, de suas 'centenas de tons', à palavra utilizada pelo colonizador para denominá-las, já que o termo *índio* não só demonstra um equívoco geográfico, mas principalmente uma ignorância cultural. Contudo, é esse o termo utilizado pelo autor como ponto de partida para provocar uma reflexão sobre a identidade do *índio* pela palavra sob as perspectivas tribal e ocidental.

Ainda nesse texto do prefácio, JECUPÉ (1998:14) faz referência a estudos de antropólogos sobre o número de povos ou nações indígenas no Brasil, 206, sobre os quatro troncos culturais (tupi, karib, jê e aruak) dos quais se ramifica uma variedade de dialetos indígenas, e relata como o tupi "[...] ultrapassou os limites da floresta e penetrou na civilização ocidental que aqui se instalara no século XVI, influenciando hábitos, línguas e técnicas que até hoje persistem no cotidiano brasileiro." Assim, Jecupé escreve um discurso também didático-pedagógico, voltado para a divulgação de informações, mas principalmente de esclarecimentos e ensinamentos relativos a algumas culturas tribais.

O autor encerra o prefácio com um texto intitulado "Índios: os negros da terra", que apresenta uma revisão da história colonial brasileira e faz também uma crítica à denominação pelo outro:

> Segundo os historiadores, quando Cristóvão Colombo saiu da Espanha com destino à Índia e chegou à América, enganou-se, chamando os filhos dessa terra de índios. Eo termo 'índio' acabou sendo com o tempo adotado para designar todos os habitantes das Américas. No Brasil, no entanto, no início do chamado 'descobrimento', os povos daqui eram chamados negros, por não serem brancos como os portugueses, franceses, holandeses e espanhóis que aqui transitavam, e por lembrarem os africanos, já conhecidos daqueles povos. Eram os negros da terra, assim conhecidos nos primeiros séculos após a chegada dos portugueses, principalmente na região de São Paulo. Contudo, a nomeação variava de lugar para lugar. Na região baiana, onde eram escravizados ou aliciados para tirar o pau-brasil, ficaram conhecidos como brasis, ou brasilienses. Ou seja, gente da terra do pau-brasil. [...]

Por meio de um discurso que propõe uma revisão da história, Jecupé comenta sobre a denominação indígena fundamentada no equívoco e no preconceito. A denominação do nativo pela cor da pele ou pelo trabalho escravo realizado demonstra o etnocentrismo presente na prática de nomeação do outro pelo europeu. Portanto, o prefácio da obra *A terra dos mil povos* apresenta-nos a autodenominação indígena como um valor, como representação de uma interioridade irredutível e como desafio à tentativa de manipulação e sujeição constantes. A autodeterminação surge contraposta a denominações impostas pelo outro no encontro colonial. Tal contraposição remete à 'leitura em contraponto' proposta por SAID (1995:104), que "[...] deve considerar

ambos os processos, o do imperialismo e o da resistência a ele, o que pode ser feito estendendo nossa leitura dos textos de forma a incluir o que antes era forçosamente excluído [...]". Acreditamos que o texto de Jecupé pode estar vinculado à 'leitura em contraponto' pelo fato de que o discurso imperialista não é apagado, mas discutido, de forma a conduzir a uma reflexão sobre os processos do imperialismo e da resistência que envolvem a existência e a produção textual indígena; assim, ao tratar da auto-denominação, a nomeação do índio pelo outro – europeu – também deve estar presente. Notamos ainda que o termo *índio* não é removido do discurso indígena, mas o nativo dele se apropria para construir uma unidade, mesmo que somente para olhos ocidentais, que sinalize uma representação da diferença (branco/índio) e uma vontade política de resistência à sujeição colonial. Além do mais, o termo *índio* pode ser usado como ferramenta pelo escritor indígena, como *palavra-máscara*, um nome não-verdadeiro que não afeta seu verdadeiro nome. Para COLOMBRES (1995:131)

> O guarani dedica a vida a enriquecer sua palavra-alma, pois procura retirá-la de todo manuseio, e em especial por parte dos estrangeiros. Não verá com desagrado que os brancos lhe coloquem um nome não verdadeiro, pois sabe que se trata de uma palavra-máscara que protegerá sua alma. A palavra profunda é inseparável da verdade, e toda sobreposição servirá para protegê-la, para enganar os opressores, os profanadores do sagrado. (tradução minha)[80]

Talvez possamos, então, traduzir o uso que Jecupé faz do termo *índio* no título de seu livro e em várias passagens como estratégia discursiva de resistência e como forma de proteção do nome das coletividades que representa. Assim como Kaka é um nome-escudo a proteger o seu tom, seu espírito, a palavra *índio* pode ser uma palavra-máscara/escudo a proteger o tom, o nome pelo qual as coletividades indígenas designam a si mesmas.

---

[80] "El guaraní dedica la vida a enriquecer su palabra-alma,a la vez que procura sustraerla de todo manoseo, y en especial por parte de los extraños. No verá con desagrado que los blancos le asignen un nombre no verdadero, pues sabe que se trata de una palabra-máscara que pondrá su alma al resguardo. La palabra profunda es inseparable de la verdad, y toda sobreposición servirá para protegerla, para engañar a los opresores, a los profanadores de lo sagrado." (COLOMBRES, A. Palabra y artificio: las literaturas 'bárbaras'. In: PIZARRO, Ana (org.) op. cit. p. 131)

4.2.2 Daniel Munduruku e o conflito de 'ser ou não ser' índio

Foi com admiração que lemos a lista de autores selecionados para fazer parte da antologia de textos intitulada *Um fio de prosa*, da Coleção Antologia de Contos e Crônicas para Jovens, publicada pela Editora Global em 2004 (ver Figura 4). Na capa, ao final de uma lista de autores que inclui Mario Quintana, Cora Coralina, Manuel Bandeira, Ignácio de Loyola Brandão, Cecília Meireles, Lygia Fagundes Telles, Carlos Drummond de Andrade, Marina Colasanti, Rachel de Queiroz e Luís da Câmara Cascudo, encontramos o nome de Daniel Munduruku. A coletânea visa a despertar a curiosidade do leitor "para conhecer os autores e ler seus muitos outros contos." Assim, a inclusão do nome de Daniel Munduruku indica não somente o reconhecimento de uma autoria indígena brasileira, mas também significa que o gênero narrativo híbrido conto/mito/história está começando a aparecer ao lado de contos canônicos ocidentais.

Daniel Monteiro Costa (nome que consta em seus documentos), ou Daniel Munduruku (nome que consta na capa de seus livros) , ou Derpó Munduruku (nome pelo qual é conhecido na sociedade tribal Munduruku) nasceu em Belém do Pará. O autor afirma no livro *O banquete dos deuses*: conversa sobre a origem da cultura brasileira (2000:9): "Nasci índio. Foi aos poucos, no entanto, que me aceitei índio". Essa frase parece sugerir seu hibridismo em termos de afiliação, pois sua formação acadêmica realizou-se no espaço urbano, mas sua formação como contador de histórias está vinculada tanto à tradição tribal quanto à ocidental. Formado em Filosofia, professor por vários anos, Munduruku visitou vários países da Europa, participando de conferências e ministrando oficinas para um público-alvo ao qual destina muitos de seus livros, as crianças. Seu livro *Meu avô Apolinário* recebeu menção honrosa no Prêmio Literatura para Crianças e Jovens na Questão da Tolerância, da UNESCO. Ao entrevistá-lo para a revista Nova Escola, Ricardo FALZETTA (2000), percebe esse hibridismo cultural e escreve: "No braço esquerdo, convivem pacificamente um

relógio e uma série de pulseiras feitas com sementes de tucumã (palmeira nativa da Floresta Amazônica). No apartamento em que mora quando está em São Paulo, dividem espaço o computador, alguns bancos vindos do parque do Xingu, o fax, cocares bororos, o telefone celular e plumagens mundurukus".

Dentre os autores indígenas brasileiros, Munduruku parece ter assumido maior visibilidade, seja pelos prêmios que recebeu ou por sua presença (com maior freqüência que os demais autores indígenas) na mídia. A forma como Munduruku se apresenta diante do público não-índio revela-nos seu trânsito entre culturas; contudo, sua construção como *índio* parece ter nascido de uma relação conflituosa, exposta na obra já mencionada, *O banquete dos deuses*; dos textos ali escritos, selecionamos dois, "Em busca de uma ancestralidade brasileira: à guisa de introdução", e a crônica "É índio ou não é índio?" para analisarmos a questão identitária.

O livro *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*, por seu título e subtítulo propõe a interação cultural, já que leituras de mundo originárias de tradições tribais e narrativas provenientes da tradição oral (sugerida pela palavra *conversa*) convivem na obra com aspectos da construção discursiva/cultural ocidental. A obra é composta por ensaios, crônicas, testemunhos-ensaísticos, mitos, fábulas, relatos históricos, preces, cantos, cartas, traduções de uma prece, de uma carta e de um manifesto indígena norte-americano, textos escritos por outros autores indígenas, além de epígrafes referentes a autores do cânone literário ocidental, ou seja, por uma pluralidade de vozes e gêneros.

O texto inicial, "Em busca de uma ancestralidade brasileira: à guisa de introdução", traz uma epígrafe de Carlos Drummond de Andrade: "O importante é não estar aqui ou ali, mas SER". Essa epígrafe parece remeter ao que consideramos duas das questões fundamentais discutidas nesta obra de Munduruku: a questão de estar constantemente em trânsito e em processo e a questão de ser (índio). Nesse texto introdutório, Munduruku apresenta a um público-alvo provavelmente formado por

leitores não-índios, seus conflitos internos com relação a aceitar sua ancestralidade indígena e sua inserção em um universo intercultural, principalmente em face dos estereótipos construídos sobre o índio pelo ocidente. MUNDURUKU (2000:9) afirma:

> Nasci índio. Foi aos poucos, no entanto, que me aceitei índio. Relutei muitas vezes em aceitar esta condição. Tinha vergonha, pois o fato de ser índio estava ligado a uma série de chavões que se cuspiam em mim: índio é atrasado, é sujo, preguiçoso, malandro, vadio ... Eu não me identificava com isso, mas nunca fiz nada para defender minha origem. Carreguei com muita tristeza todos os apelidos que recaíam sobre mim: índio, Juruna, Aritana, Peri ... E tive de conviver com o que a civilização tem de pior, isto é, ignorar quem traz em si o diferente. Ainda jovem me vi em crise de identidade. Aceitar minha origem significava abandonar uma série de comportamentos que já tinha introjetado, e eu não tinha muita coragem de fazer isso. [...]

Este texto autobiográfico revela a condição de subalternidade imposta ao índio pelo discurso ocidental que constrói o índio como anti-valor. O texto traz uma série de nomes (apelidos) que compõem o imaginário ocidental sobre o índio e caracterizam-no de forma estereotipada como primitivo, folclórico, sensual ou bom selvagem. Esse tipo de denominação conduz o nativo, no caso de Munduruku, primeiramente, à negação de uma ancestralidade indígena, em função do olhar pejorativo do outro/ocidental; contudo, por meio de um processo lento, o autor passa não só a se aceitar como membro de uma etnia indígena, mas também a defendê-la. Portanto, o relato autobiográfico de Munduruku sugere uma aproximação da narrativa memoro-política, que nos revela a dor e o trauma de ter a pele marcada pela ancestralidade indígena em um contexto que rejeita ou desqualifica etnias nativas, bem como da produção de narrativas de resistência.

A busca por uma resolução do conflito gerado pela duplicidade de afiliações culturais (tribal e ocidental) conduz Munduruku a transitar, literal e metaforicamente, pelos espaços da aldeia e da cidade. Segundo MUNDURUKU (2000:10)

> Nas minhas idas e vindas da aldeia para a cidade é que pude ir entendendo o que a cidade tinha para me oferecer. E foi ouvindo as histórias que meu velho avô contava que percebi o que os povos tradicionais podiam oferecer à cidade. Foi um caminho difícil de fazer, mas o início dessa história se chamava Apolinário.

> Apolinário era o nome do meu avô. Era, porque já faz muito tempo que ele nos deixou e foi morar na nascente do Tapajós, lugar para onde vão as almas iluminadas. Com ele aprendi a ser índio.
>
> [...]

Apoiado nos conhecimentos recebidos de seu avô, por meio da tradição oral, o autor relata que 'aprendeu a ser índio'; assim, a 'indianidade', como constructo, é o resultado não só de 'sangue' mas de uma escolha e de um aprendizado. Uma vez que as lições de como 'ser índio' são assimiladas da tradição oral, Munduruku assume seu papel de agente transformador dos estereótipos por meio do texto escrito, especialmente por meio das narrativas míticas e do relato autobiográfico:

> É claro que não foi automático do jeito que aparece aqui, mas foi o primeiro passo para compreender a mim mesmo no universo. E isso me dá um novo álibi para usar as narrativas míticas para falar às pessoas com a mesma paixão com que o velho falava comigo. [...]
>
> Na minha experiência com crianças, adultos, educadores, esotéricos e outros 'malucos', fui percebendo que as pessoas adoram biografias. Todo mundo gosta de saber o que o outro já construiu na própria vida, o que ele fez, como conseguiu ser bem-sucedido, como obteve seus títulos, como viveu sua infância... Todos têm muita curiosidade em descobrir o que leva uma pessoa a escolher o caminho que ela trilha. Aprendi com isso que uma das maneiras mais agradáveis de falar às pesssoas é contar-lhes um pouco da minha história a fim de que possam pensar na própria vida e na forma como ela está sendo construída. Desse modo, penso que poderei levar as pessoas a perceberem que somos a continuação de um fio que se constrói no invisível. Pensem nisso... somos a continuação de um fio que nasceu muito tempo atrás... vindo de outros lugares... iniciado por outras pessoas... completado, remendado, costurado e... continuado por nós. De uma forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, costurada, bricolada todo dia. (MUNDURUKU, 2000:12-14)

O discurso citado sugere uma reflexão sobre o propósito pedagógico dos textos autobiográficos indígenas, segundo a visão do autor, considerando-se que podem servir como ponto de referência, caminho para o autodescobrimento e, conseqüentemente, para a construção de identidades coletivas e individuais. Colocando-se no papel de educador e, devido ao seu aprendizado nas culturas tribal e ocidental, Munduruku escreve utilizando a primeira pessoa do singular e do plural, de uma perspectiva individual e coletiva; no entanto, ao escrever representando uma coletividade, acreditamos ser sinalizada sua ambigüidade de afiliação, pois o pronome

'nós' tanto pode remeter à sua inserção em uma comunidade local (da etnia Munduruku) e tribal, quanto em uma comunidade nacional (brasileira) e ocidental. Da mesma forma, a construção de seus textos decorre da associação de conhecimentos provenientes de uma pluralidade cultural e da interação de textualidades indígenas com gêneros ou configurações textuais ocidentais.

As questões sugeridas pelo texto autobiográfico de Munduruku são retomadas em uma crônica do autor intitulada "É índio ou não é índio?", publicada pela primeira vez em 1996, no livro *Histórias de Índio*. Incluída no capítulo "Quanto custa ser índio no Brasil?" no livro *O banquete dos deuses*, essa crônica faz-nos pensar no dilema hamletiano de 'ser ou não ser'; contudo, o dilema indígena não está voltado para a questão de continuar ou não a vida, mas possivelmente para a questão de continuar ou não permitindo que estereótipos se mantenham. Nessa crônica, lemos o encontro de um narrador índio com o não-índio como forma de afirmação identitária, e a dúvida sobre ser ou não índio provém do outro, do observador ocidental, que não consegue perceber o hibridismo cultural do nativo e o constrói a partir do imaginário europeu e da ideologia do déficit. Utilizando o humor como estratégia para a construção de um discurso de resistência, MUNDURUKU (2000:28-29) escreve:

> Certa feita tomei o metrô rumo à Praça da Sé. Eram os primeiros dias que estava em São Paulo e gostava de andar de metrô e ônibus. Tinha um gosto especial em mostrar-me para sentir a reação das pessoas quando me viam passar. Queria poder ter a certeza de que as pessoas me identificavam como índio a fim de formar minha auto-imagem.
>
> Nessa ocasião a que me refiro, ouvi o seguinte diálogo entre duas senhoras que me olharam de cima abaixo quando entrei no metrô:
>
> - Você viu aquele moço que entrou no metrô? Parece que é índio – disse a primeira senhora.
>
> - É, parece. Mas eu não tenho tanta certeza assim. Viu que ele usa calças jeans? Não é possível que ele seja índio usando roupa de branco. Acho que não é índio de verdade – retrucou a segunda senhora. [...]
>
> - Sei não. Você viu que ele usa relógio? Índio vê a hora olhando para o tempo. O relógio do índio é o sol, a lua, as estrelas... Não é possível que ele seja índio – argumentou a outra. [...]

> - Você viu o colar que ele está usando? Parece que é de dentes. Será que é de dentes de gente?
>
> - De repente até é. Ouvi dizer que ainda existem índios que comem gente – medrou a segunda senhora.

O discurso citado, embora possa ser considerado crônica do cotidiano, pode também ser visto como texto de resistência, pois a voz indígena se apropria do discurso proferido pela voz do colonizador europeu para desconstruir estereótipos acerca do índio ou mostrar como ainda estão presentes na sociedade brasileira. Percebemos que o índio retratado na crônica deseja ser visto, para se auto-afirmar pela diferença. Contudo, ao ter sua identidade construída na relação com o outro, a diferença não é considerada positiva, como valor; o não-índio ainda o vê, na contemporaneidade, como deficitário, como um *outsider* no espaço urbano e como fonte de perigo ou ameaça. Ao final da crônica, MUNDURUKU (2000:29-30) escreve:

> - O que você acha de falarmos com ele?
>
> - E se ele não gostar?
>
> - Paciência ... Ao menos nós teremos as informações mais precisas, você não acha?
>
> - É, eu acho, mas confesso que não tenho muita coragem de iniciar um diálogo com ele. Você pergunta?
>
> - Isto dito pela segunda senhora que, a esta altura, já se mostrava um tanto constrangida.
>
> - Eu pergunto.
>
> Eu estava ouvindo a conversa de costas para as duas e de vez em quando ria com vontade. De repente, sinto um leve toque de dedos. Viro-me. Infelizmente, elas demoraram a chamar-me.
>
> Meu ponto de desembarque estava chegando. Olhei para elas, sorri e disse:
>
> Sim!

O não-índio revela curiosidade e desejo de ter 'informações mais precisas' sobre o índio, mas seu medo, originário de uma longa tradição discursiva européia que constrói o índio como canibal, violento e primitivo, impede que a interação aconteça. Finalmente, o índio responde que sim, de forma objetiva e enfática, marcada pelo uso do ponto de exclamação. A resposta afirmativa pode significar que o personagem

retratado na crônica assume pertencer a uma etnia indígena brasileira e, ao fazê-lo, percebe os estereótipos que acompanham o 'ser índio' no Brasil. No entanto, a resposta afirmativa pode significar que ser índio é carregar todos esses constructos e ainda resistir a eles, pelos discursos próprios, que conduzem índios e não-índios à reflexão. Cabe então à academia, à mídia, ao mercado editorial e aos leitores chamar o índio brasileiro para conversar, valorizando e divulgando sua produção textual.

4.3 A ESCRITURA INDÍGENA NORTE AMERICANA: INSTRUMENTO DE RESISTÊNCIA E NEGOCIAÇÃO

Assim como as Américas do Sul e Central, a América do Norte era habitada por centenas de etnias indígenas quando da chegada dos colonizadores europeus. Como as demais nações nativas, as nações indígenas norte-americanas estiveram sujeitas por séculos à dominação colonial de várias formas, inclusive pela denominação. Segundo FEEST (2000:10):

> De fato, a denominação comum de 'índios' demonstra seu [dos colonizadores] escasso interesse pelas diferenças entre os povos americanos. Ainda que tenhamos consciência disso há algum tempo, tem havido poucas tentativas de apagar do vocabulário, tanto científico quanto popular, este conceito equivocado. O neologismo 'ameríndios', utilizado por mais de um século, não conseguiu se impor, sendo, definitivamente, uma outra globalização equivocada. Recentes denominações, como 'nativos americanos' nos Estados Unidos, ou 'primeiras nações' no Canadá, acentuam a pluralidade, mas também as diferenças entre os modernos Estados nacionais. Os povos que vivem em ambos os lados da fronteira recebem nomes diferentes segundo sua residência. Assim, um mesmo povo é denominado 'blackfoot' no Canadá e 'blackfeet' nos Estados Unidos. Os 'ojibwa' canadenses são os 'chippewa' estadunidenses (somente no Estado de Minnesota são chamados 'ojibwa' ou 'ojibwe'.)
>
> A maioria dos nomes tribais de uso geral foram criados por outros povos e nem sempre tiveram, em suas origens, um significado benévolo. 'Mohawk', por exemplo, é um termo da tribo narragansett que significa 'canibal'. 'Siux' é a deformação de uma palavra ojibwa que indica 'o que fala uma língua incompreensível' (e, em sentido figurado, também 'serpentes').