



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em Geografia**

SÉLVIA CARNEIRO DE LIMA

**ESCRITORES INDÍGENAS E PRODUÇÃO LITERÁRIA NO BRASIL:
sujeitos em movimento**

Goiânia, 2016

SÉLVIA CARNEIRO DE LIMA

**ESCRITORES INDÍGENAS E PRODUÇÃO LITERÁRIA NO BRASIL:
sujeitos em movimento**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás, sob orientação do professor doutor Eguimar Felício Chaveiro. Linha de pesquisa: Dinâmica socioespacial, área de concentração: Natureza e produção do espaço.

Goiânia, 2016

SÉLVIA CARNEIRO DE LIMA

**ESCRITORES INDÍGENAS E PRODUÇÃO LITERÁRIA NO BRASIL:
sujeitos em movimento**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás, sob orientação do professor doutor Eguimar Felício Chaveiro. Linha de pesquisa: Dinâmica socioespacial, área de concentração: Natureza e produção do espaço.

Prof. Dr. Eguimar Felício Chaveiro (Presidente)
IESA / UFG

Prof. Dr. João Batista de Deus (Membro interno)
IESA / UFG

Prof. Dr. Marcelo Rodrigues Mendonça (Membro interno)
IESA / UFG

Prof^a. Dr^a. Carolina Machado Rocha Busch Pereira (Membro externo)
GEOGRAFIA / UFT

Prof. Dr. Elias Nazareno (Membro externo)
HISTÓRIA / UFG

Prof. Dr. Valéria Cristina P. Silva (Suplente Interno)

Prof^a. Dr^a. Angelita Pereira Lima (Suplente Externo)
FIC/UFG

DEDICATÓRIA

AO MEU DEUS INFALÍVEL...

AGRADECIMENTOS

À minha família amada que me apoiou (sempre) e orou por mim.

Ao meu companheiro de caminhada, **Lázaro David**.

Com muito amor para nossas sementinhas: **Pedro Vítor e Ana Vitória**.

À minha mãezinha **Anely Anita** e meu pai-protetor **Agustinho**.

Meus irmãos queridos e muito presentes na minha vida: **Suenir e Suel**.

Meus sobrinhos-filhos: **Fernanda, Natália, Guilherme, Mateus, Ana Gabriela**.

Ao tão Felício orientador. Dedicado em seu ofício e amigo nas horas difíceis... **Eg**, para nós e **Eguimar Chaveiro** para muitos.

Aos professores do IESA que tanto admiro e conservo enorme apreço, os quais destaco nesta etapa de minha história **Manoel Calaça, João de Deus, Celene, Ivanilton, Maria Geralda, Marcelo Mendonça, Ana Cristina, Lana, Adriana, Miriam, Eliana**.

Ao professor **Júlio Susuki**, da USP, pela generosidade.

Ao professor **Paul Claval** pela confiança.

Ao professor **Elias Nazareno** pelas ricas contribuições na banca de qualificação e nas aulas do Programa de Pós- Graduação que me abriram imensas possibilidades de leitura.

Ao professor **Dimas Peixinho** que foi e será sempre meu professor.

A minha amiga desde os idos do mestrado **Lorrane Gomes e Sandro Safadi** que junto comigo e com a batuta de nosso orientador constituímos o quarteto fundador do Dona Alzira.

As alegrias proporcionadas pelo **Júlio, Gilmar, Lorrane, Ricardo, Rose, Valdivino, Franciane, Bento, Angelita** e tantos outros, durante os estudos do Dona Alzira, trabalhos de campos e as viagens.

Aos meus irmãos e irmãs na fé em especial o apoio de longa data da irmã **Sheila**.

Aos funcionários sempre amáveis e dedicados da secretaria da Pós-graduação e graduação do IESA, inclusive aos que não estão mais: **Daiane e Elis**.

As minhas colegas de trabalho **Maria Angélica, Leticia e Thaísa** que dedicaram apoio muito importante em momentos muito difíceis.

Ao apoio da reitoria, sobretudo, dos professores **Jerônimo, Weber** e do ex-colega **Fernando**.

Ao apoio do IFG – campus Inhumas, instituição que trabalho.

Aos meus antigos colegas da SEDUC-GO.

À **Maria Luiza Bretas**, uma grande amiga! Seu incentivo e disposição em estender a mão ajudou-me a chegar até aqui!

À doutora **Simone Oliveira Gomes** e seu esposo **Jaime** pelo apoio essencial quando precisamos de seus cuidados.

À família que me adotou em Inhumas: **Gilvinha, Sr. Nelson, Lianne, Leirianne**, filhotinhos: **Isabella, Ronald e Monara** e minha vizinha adotiva “**vó Corrinha**”.

Ao Programa de Pós-graduação do Instituto de Estudos Socioambientais.

Ao apoio da CAPES com a bolsa de pesquisa.

RESUMO

A força da oralidade que, por séculos, marcou o modo como as culturas indígenas no Brasil eram transmitidas de geração a geração, ganha uma nova forma de registro de saberes: a escritura. O registro escrito das diferentes visões de mundo e das mais diversas línguas indígenas faladas no território nacional, tem se configurado para muitos povos indígenas no Brasil contemporâneo, um *lócus* de autoafirmação étnica, de denúncia de diversos tipos de espoliações e de registro e divulgação das culturas das mais diversas etnias, por meio do registro de narrativas, e canções, que consagram suas diferentes cosmologias. Neste sentido, de povos ágrafos com tradição oral, o aporte do código linguístico escrito tem sido apreendido, sobretudo, em escolas nas aldeias, e utilizado pelos indígenas para a produção de material didático e de obras literárias tanto coletivas, como individuais, seja em Língua Portuguesa, ou nas línguas maternas, tanto bilíngues como multilíngues ou bidialetais. Neste cenário, portanto, o foco que apresentamos nesta pesquisa consiste em investigar o movimento dos escritores indígenas, com destaque para os escritores Daniel Munduruku e Eliane Potiguara, em um contexto de protagonismo e resistência indígena. Procura-se compreender como e se a atuação, por meio da produção literária, no cenário nacional e internacional, tem reverberado em conquistas políticas para as lutas dos povos que representam analisando o conteúdo social e político da narrativa dos escritores citados. Compreender como a literatura feita por escritores indígenas, embora com códigos linguísticos do cânone hegemônico do ocidente, pode construir perspectivas de afirmação identitária para os povos indígenas, é o questionamento basilar. Esta pesquisa qualitativa foi desenvolvida com base em entrevistas estruturadas e semi-estruturadas, pesquisa bibliográfica, leitura de obras dos autores indígenas mencionados e participação em encontro específico da literatura escrita por indígena no Brasil.

Palavras-chave: Literatura Indígena; Geografia e Literatura; Escritores Indígenas; Escritura de Daniel Munduruku; Escritura de Eliane Potiguara.

ABSTRACT

The strength of the oral tradition that for centuries marked the way indigenous cultures in Brazil were transmitted from generation to generation, gains a new form of knowledge record: the deed. The written record of the different views of the world and the different indigenous languages spoken in the country, has been set up for many indigenous peoples in contemporary Brazil, a locus of ethnic self-assertion, of denunciation of various types of spoliation and registration and dissemination of cultures from different ethnic groups, through the narratives record, and songs, enshrining their different cosmologies. In this sense, the unwritten people with oral tradition, the contribution of language code writing has been seized, especially in schools in the villages, and used by indigenous people for the production of teaching materials and both collective literary works, as individual, whether in language English, or in mother tongues both as bilingual or multilingual. In this scenario, therefore, the focus that we present this research is to investigate the movement of indigenous writers, especially writers Daniel Munduruku and Eliane Potiguara, in a role of context and indigenous resistance. Wanted to understand how and acting, by means of literary production, national and international scene, has reverberated in political achievements for the struggles of people representing analyzing the social and political content of the narrative of the aforementioned writers. Understanding how literature made by indigenous writers, although with linguistic codes of the hegemonic Western canon, can build perspectives of identity affirmation for indigenous peoples is the fundamental question. This qualitative research was developed based on structures interviews and semi-structured, literature, reading works of the mentioned indigenous authors and participation in specific meeting of literature written by indigenous in Brazil.

Key words: Indigenous, Geography and Literature; Indigenous writers; Scripture Daniel Munduruku; scripture Eliane Potiguara.

RESUMEM

La fuerza de la tradición oral que durante siglos marcó el camino culturas indígenas de Brasil se transmiten de generación en generación, gana una nueva forma de registro de conocimiento: la escritura. El registro escrito de las diferentes visiones del mundo y las diferentes lenguas indígenas que se hablan en el país, se ha establecido desde hace muchos pueblos indígenas en el Brasil contemporáneo, un lugar de etnia autoafirmación, de denuncia de varios tipos de expropiación y el registro y la difusión de las culturas de diferentes grupos étnicos, a través del registro narrativas y canciones, que consagra sus diferentes cosmologías. En este sentido, las personas no escritas con la tradición oral, la contribución de la escritura de códigos de idioma se ha apoderado, especialmente en las escuelas en los pueblos, y utilizado por los indígenas para la producción de materiales de enseñanza y ambas obras literarias colectivos, como individuo, ya sea en el lenguaje Inglés, o en ambas lenguas maternas como bidualtaís bilingües o multilingües. En este escenario, por lo tanto, el enfoque que presentamos esta investigación es investigar el movimiento de escritores indígenas, especialmente los escritores Daniel Munduruku y Eliane Potiguara, en un papel del contexto y la resistencia indígena. Querido entender cómo y por la actuación, por medio de la producción literaria, escena nacional e internacional, ha repercutido en los logros políticos de las luchas de la gente que representan el análisis del contenido social y política de la narrativa de los escritores antes mencionados. La comprensión de cómo la literatura hecha por escritores indígenas, aunque con códigos lingüísticos del canon hegemónico occidental, se puede construir perspectivas de afirmación de la identidad de los pueblos indígenas es la cuestión fundamental. Esta investigación cualitativa basada en entrevistas, y sus estructuras semi-estructurada, la literatura, la lectura de las obras de los autores mencionados indígenas y la participación en la reunión específica de la literatura escrita por los indígenas en Brasil.

Palabras clave: Literatura indígena; Geografía y Literatura; escritores indígenas; Escritura Daniel Munduruku; Escritura Eliane Potiguara.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO		13
TERRA FECUNDA		
CAPÍTULO 01	A AMPLIAÇÃO DO DIZER: encontros entre geografia e literatura	27
1.1	O lugar do humano	37
1.2	A narração geográfica, a geografia como narrativa	40
1.3	A imaginação geográfica, a imaginação literária	44
1.4	A fala e a escrita como exercícios do intervir	48
RAÍZES		
CAPÍTULO 02	SULCANDO O SOLO: escritura indígena em movimento	53
2.1	O embrião de lutas: povos indígenas do Brasil resistir para existir	55
2.2	Literatura escrita por indígenas: um conceito em form(ação)	59
2.3	O entrelugar da escritura indígena no contexto literário nacional	68
TRONCOS		
CAPÍTULO 03	ESCULPINDO TRONCOS: leitura e escrita como estratégias de luta política	81
3.1	Os escritores indígenas e a educação indígena no Brasil	81
3.2	Educação indígena e Educação escolar indígena	83
3.3	Da escola para índios à escola indígena: luta, resistência e resignificação	85
3.4	Formação de professores indígenas no Brasil	90
3.5	A sociodiversidade brasileira e a educação indígena	92
3.6	A lei 11.645/2008 e a demanda pela literatura indígena nas escolas	95
GALHOS		
CAPÍTULO 04	SINGRANDO MARES: os escritores Daniel Munduruku e Eliane Potiguara em movimento	101
4.1	A escritura de Daniel Munduruku e Eliane Potiguara	102
4.2	Inventando a noite: narrativas indígenas	103
FRUTOS		
CONSIDERAÇÕES FINAIS		123
APÊNDICES		126
01	Transcrição de entrevistas com escritores indígenas	132
02	Roteiro de entrevistas	158
03	Lista de obras publicadas pelo escritor Daniel Munduruku (1996 a 2014)	160
04	Lista de escritores indígenas <i>websites</i> , <i>blogs</i> e Rede social utilizada	162

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 - Teses: Estado da arte da Literatura Indígena no Brasil de 1991 a 2015	64
QUADRO 2 – Dissertações: Estado da arte da literatura indígena no Brasil de 1991 a 2015	65
QUADRO 3 – Autoria indígena coletiva	96

LISTA DE GRÁFICOS

GRÁFICO 1 - Estado da arte da pesquisa da Literatura indígena no Brasil de 1991 a 2015	67
GRÁFICO 2 - Estado da Arte da pesquisa sobre Literatura Indígena por instituição de Ensino Superior no Brasil - 1999 a 2015	68

APRESENTAÇÃO

“Já nasci predestinada a pertencer a uma estatística esmagadora de pobres e excluídos social e economicamente no mundo.” Essa afirmativa narrada em primeira pessoa constitui-se um trecho autobiográfico, extraído do texto “Minha Pedra Verde”, de autoria da escritora indígena Eliane Potiguará¹.

A declaração e sua divulgação por meio da escrita, evidência um movimento peculiar a vários povos indígenas no Brasil: o uso da palavra escrita como estratégia de registro da memória ancestral desses povos que formam e esculpem o território brasileiro.

A força da oralidade que, por séculos, marcou o modo como as culturas indígenas no Brasil eram transmitidas de geração a geração, ganha uma nova forma de registro de saberes: a escritura.

O registro escrito das diferentes visões de mundo e das mais diversas línguas indígenas faladas no território nacional, tem se configurado (não de maneira unânime pelos pesquisadores) para muitos povos indígenas no Brasil contemporâneo, um *lócus* de autoafirmação étnica, de denúncia de diversos tipos de espoliações e de registro e divulgação das culturas das mais diversas etnias, por meio do registro de narrativas, e canções, que consagram suas diferentes cosmologias.

Neste sentido, de povos ágrafos com tradição oral, o aporte do código linguístico escrito tem sido apreendido, sobretudo, em escolas nas aldeias, e utilizado pelos indígenas para a produção de material didático e de obras literárias tanto coletivas, como individuais, seja em Língua Portuguesa, ou nas línguas maternas, tanto bilíngues como multilíngues ou bidialetais.

Neste cenário, portanto, o foco que apresentamos nesta pesquisa consiste em investigar o movimento dos escritores indígenas em um contexto de protagonismo e resistência indígena. Procurar-se-á compreender como e se a atuação, por meio da produção literária, no cenário nacional e internacional, tem reverberado em conquistas políticas para as lutas dos povos que representam.

Este objetivo foi construído a partir dos seguintes pressupostos: 1. A relação entre Geografia e Literatura contribui para descortinar o modo pelo qual escritores indígenas, com suas narrativas desenvolvem leituras de seus povos e de sua cultura e as publicizam

¹ Texto socializado pela autora à pesquisadora por meio de correio eletrônico para fins desta pesquisa em, 10 de Março de 2014.

universalmente. 2. As narrativas literárias dos escritores indígenas em questão, embora, sejam estratégias comuns de autoafirmação revelam uma multiplicidade de identidades e territórios correlatos. 3. A literatura escrita por indígenas abre possibilidades de inserção social do sujeito indígena. Ao adjetivá-lo como escritor, as obras publicadas, possibilitam novas trajetórias para a divulgação de suas culturas e de suas ideias em diferentes espaços. 4. As trajetórias socioespaciais dos escritores indígenas tem a aldeia (física ou imaginada) como o ponto fecundo de identificação desse sujeito com sua ancestralidade e a partir da memória coletiva do povo que representa a narrativa nos livros são enunciadas.

Para atingir o objetivo proposto a baliza para o desenvolvimento dessa tese se deu pelo questionamento: quais são os sentidos das trajetórias socioespaciais geradas pela produção literária dos escritores indígenas?

Procuramos responder ainda: Qual a importância de se pesquisar trajetórias socioespaciais de escritores indígenas e a reverberação de sua produção literária nas lutas dos povos indígenas no Brasil pelo arcabouço teórico-metodológico da Geografia? E qual a relevância social e acadêmica dessa pesquisa?

Empreenderemos esforços para responder o primeiro questionamento ao longo desta apresentação e, evidentemente, o segundo acreditar-se-á que será respondido na tese.

Admitimos que houve enquanto avançamos no levantamento bibliográfico para o desenvolvimento desta pesquisa, um misto de receio e vontade de prosseguir a medida que verificamos a ausência de referenciais nos estudos geográficos que aborde a especificidade da produção literária efetivada por escritores indígenas que nos propomos investigar.

Ao mesmo tempo mantivemo-nos motivada pelas inúmeras discussões de uma linha de investigação que tem se fortalecido no Brasil, a da Geografia e Literatura. Mesmo considerando que essa literatura, escrita por indígenas, apresenta especificidades que as abordagens discutidas nas principais linhas de pesquisa neste campo não tem evidenciado como, por exemplo, o vínculo estreito entre oralidade e escritura presente nas narrativas publicadas.

Neste percurso inicial de delimitação do tema e para averiguar sua relevância social e acadêmica é válido situar a temática em uma escala mais ampla que envolve as tramas econômicas e políticas em que estão inseridos os povos indígenas no atual cenário brasileiro.

Diversos pesquisadores, instituições e vários povos indígenas tem denunciado que presenciamos um período marcado por esforços que poderão culminar em retrocessos no âmbito jurídico brasileiro, no que tange a integridade física e cultural dos indígenas. Esse

retrocesso diz respeito ao uso, demarcação e homologação das Terras Indígenas (TIs), além dos diversos tipos de contaminação por agrotóxicos e resíduos das atividades mineradoras, no solo e nos recursos hídricos do interior e das terras circundantes as TIs.

É o que nos mostra propostas como a Emenda Constitucional (PEC) 215/2000, cujo teor é transferir aos congressistas a atribuição de aprovar a demarcação das TIs; Projeto de Lei (PLP) 227/2012, que objetiva legitimar a abertura das TIs para exploração econômica; PLP 1.610/1996, que regulamenta a mineração nas TIs, dentre outras.

Portanto, situações que colocam no cenário social, econômico e político a demarcação e uso das TIs incorrendo em resultados que podem afetar diretamente a integridade física e cultural desses povos uma vez que colocam sob ameaça os direitos imprescritíveis sobre os territórios que tradicionalmente ocupam, sua base existencial, conforme prevê o Artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

Neste sentido, a Geografia tem, assim como outras ciências, como contribuir para compreender as disputas empreendidas entre interesses divergentes que colocam em evidência os territórios dos povos originários e o interesse de diversos atores hegemônicos a serviço do capital que comandam os Estados-Nações, conforme bibliografia já referendada por diversos intelectuais, como o Geógrafo Milton Santos, por exemplo.

Portanto, neste momento de efervescência de surgimento desses sujeitos, os escritores indígenas, mas de... “velhas” lutas, o arcabouço teórico-metodológico da Geografia pode ser mais uma leitura que poderá permitir um descortinar diferenciado das tramas que envolvem os sujeitos indígenas no Brasil contemporâneo.

É válido considerar que este tema não nos chegou de maneira convencional. Não havíamos até a inserção no Programa de pós-graduação em Geografia, nenhum contato com pesquisas que abordassem essa literatura muito menos qualquer informação sobre as trajetórias socioespaciais desses sujeitos que passaram a publicar livros com narrativas indígenas ou com narrativas produzidas por indígenas. Não conhecíamos nenhum escritor indígena ou mesmo pesquisadores que se interessassem por esta questão.

No entanto, em 2008 ao ministrarmos uma oficina no 1º Salão do Livro Infantil e Juvenil de Goiás, em Goiânia, participamos de uma palestra com Daniel Munduruku, um dos escritores indígenas brasileiros.

A voz mansa e convicta misturou-se aos tons do cocar. Em minha percepção, esse misto de som e cores trouxe à capital goianiense do século XXI, a figura bem diferente daquela convencional veiculada em grande parte dos livros didáticos.

Esse indígena falava por si mesmo. Não estava congelado ao momento da chegada das caravelas como uma figura, ora passiva, ora agressiva, das ilustrações que circulam em grande parte dos materiais didáticos utilizados nos espaços escolares. Foi uma surpresa. Hoje compreendo que a surpresa era um convite... um convite para o porvir.

Logo depois, enquanto professora efetiva, da rede estadual de ensino de Goiás, compomos uma equipe para analisar e escolher livros de literatura infantil e juvenil, a fim de compor os acervos das bibliotecas das escolas estaduais. E neste momento, tivemos acesso a alguns livros escritos por indígenas.

Pela primeira vez li narrativas, não sobre indígenas, iluminadas pelos olhares de outros, mas, textos escritos por eles, com base em suas cosmologias, suas crenças e diferentes visões de mundo. Na ditadura da palavra aquilo nos soou como a ponta de uma “revolução”.

Os textos dos livros lidos revelaram-nos grupos de contadores de história que se posicionavam como vozes de suas etnias numa franca determinação de dizerem sobre si mesmos, sem o olhar que lhes foi atribuído durante anos... o olhar da tutela.

Com a caneta, havia a possibilidade da não tutela. Protagonistas de suas palavras, eles falam sobre si mesmos, de suas etnias, recontam o que ouviram, viveram, ou criam, a partir de suas ideias, histórias diversas... próprias.

Foi uma experiência quase (porque não completa) “descortinadora” para outro mundo. Um mundo que ainda não havia sido acessado em minha vida escolar e acadêmica até aquele momento. O indígena não era mais o “nativo” ingênuo e nú preso ao passado.

Após o contato inicial com esses livros veio a efervescência da Lei 11. 645/2008, que tornou obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena, começou a chegar à SEDUC obras paradigmáticas, escritas por não indígenas, abordando essa temática. Novamente fomos convocados para a análise destes materiais.

Essas experiências aliadas à pesquisa que desenvolvi durante o mestrado em Geografia (2010-2012) sobre os conflitos territoriais dos índios Karajá de Aruanã - GO, e ainda, o trabalho de pesquisadora no grupo BIOTEK (IESA/UFG e IRD/França), cujo foco era a relação dos povos indígenas do território goiano com o Cerrado, revelou-me que havia muito mais perguntas sobre a questão indígena do que respostas. É, portanto, por estas experiências que o tema nos chega.

Voltemo-nos, neste momento, para os aspectos que nos permitirão compreender a especificidade da proposta que objetivamos pesquisar.

A partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, da Lei de Diretrizes e Bases da Educação - LDB nº 9.394/1996 e, mais recente, da Lei Federal 11.645/2008, um número crescente de obras literárias, escritas por indígenas, acadêmicas ou didáticas, tem ganhado espaço em diversas editoras e universidades do Brasil.

Dentre essas obras pode-se citar “Metade cara, metade máscara” de Eliane Potiguara, “A terra dos mil povos” de Kaká Werá Jekupé, “História de Índio” de Daniel Munduruku e “Saci Verdadeiro” de Olívio Jekupe.

A referida Constituição determina um marco legal que muda o paradigma da Educação Escolar Indígena. A partir desse conjunto de leis que complementam as previstas na Carta Magna, aos indígenas foram garantidos os direitos de estudarem em suas línguas próprias e, utilizarem no processo da educação escolar as pedagogias específicas de cada povo.

Neste cenário compreender-se-á que o fenômeno da produção literária indígena e sua comercialização teve um crescimento significativo no Brasil, nos últimos 10 anos. Esse crescimento empreendido por escritores indígenas não se deu de maneira espontânea, mas houve marcos legais, a Constituição Federal de 1988 e a Lei 11.645/2008 que influenciaram de maneira contundente esta dinâmica de oferta e demanda da produção de obras literárias escrita por indígenas, que serão discutidas no capítulo 2.

As escolas nas Terras Indígenas foram transportadas, pela letra da Lei, para outra dinâmica que enuncia a construção coletiva de um espaço de afirmação identitária e epistemológica. Modelo esse completamente diferente do atribuído à educação para indígenas pelo Estado brasileiro nas Constituições pretéritas.

De *locus* de desaprendizagem das culturas indígenas a educação escolar se enuncia como mais um aporte de luta política por seu duplo sentido: a autoafirmação étnica, no sentido de afirmação de seus saberes ou epistemologias e a possibilidade de compreender os códigos dos não indígenas, sobretudo, os linguísticos.

É neste cenário, que a demanda por materiais didático-pedagógicos e literários, específicos de cada povo indígena ganha impulso. No entanto, as duas leis citadas vão abrir vias diferenciadas em relação à produção, consumo e circulação das obras produzidas.

A Constituição Federal de 1988 e a LDB impulsiona a formação de professores indígenas para assumirem a escola pela qual lutaram. A produção de material didático-pedagógico e literário específico, com elementos de cada cultura, tanto em língua portuguesa,

como bilíngue, multilíngue e/ou bidialetal tornam-se importantes para compor o acervo de recursos nas escolas das aldeias.

Essa demanda culminou com diversas produções coletivas que foram produzidas, sobretudo, em curso de formação de professores indígenas, culminando com um significativo número de obras produzidas que, basicamente, tem a circulação e consumo voltado para o acervo das escolas nas aldeias, caracterizando-se como uma escrita para si mesmos.

Já a Lei 11. 645/2008 aborda a obrigatoriedade do Ensino da cultura indígena e afrodescendente nas escolas e nas universidades brasileiras. A partir dessa lei a dinâmica da produção de material específico referente às culturas e os diversos povos indígenas têm um circulação para fora das aldeias (não exclusivo e nem excludente), porém, são, sobretudo, as escolas não indígenas que potencializam a demanda e a aquisição dessas obras que se dão, por meio do Estado e em menor escala, pela Rede Particular de Ensino. Nesse caso, a escrita caracteriza-se como um movimento “para fora”.

Em outras palavras: a Rede Federal, Estadual, Municipal e Particular de Educação começam a escolher produções literárias que abordem a temática indígena para subsidiar com materiais específicos a compreensão de docentes e discentes sobre o tema nas salas de aula e nos cursos de formação.

Porém, é válido salientar que o primeiro livro indígena publicado no Brasil só ocorreu no fim do século XX, em 1980. O livro “Antes o mundo não existia”, dos indígenas Desana, é a primeira referência, a partir de então, de um movimento contínuo de produção literária daquilo que Almeida (2004) denominou de “Livros da Floresta”, sinalizando este fenômeno de obras escritas por indígenas no Brasil.

É neste contexto que a produção literária indígena ganha impulso e entra em efervescência. Não apenas a produção de livros passa a ser valorizada, como também, a organização de cursos, palestras, oficinas em escolas e universidades se robustece pela demanda para que a Lei seja efetivamente implementada.

Em relação à produção acadêmica há também um movimento crescente nas pesquisas, como veremos a frente no Estado da Arte. Existem vários trabalhos divulgados sobre a questão da literatura indígena, inclusive tese defendida por Graça Graúna, indígena Potiguara, escritora e professora universitária.

Nesse levantamento foi observado que grande parte dos trabalhos se concentra nas faculdades de Letras e refere-se à pesquisa com foco nas obras literárias, à produção dos livros ou aos temas abordados nas obras analisadas.

No entanto, mesmo com a compreensão de que a obra anuncia o autor, e em várias delas em maior ou menor intensidade parte das trajetórias dos escritores abordados são evidenciadas, não encontramos trabalhos que se refiram às trajetórias socioespaciais dos sujeitos que escrevem.

É válido considerar que no bojo da produção geográfica nos parece que a invisibilidade da temática indígena caracterizou as opções dos principais autores do século XX, conforme, discussão empreendida por Amparo (2007), no texto “Da invisibilidade da questão indígena na geografia: relato de participação no V Simpósio Nacional e I Internacional sobre Espaço e Cultura”.

Essa invisibilidade no campo das pesquisas geográficas reverbera a situação em que o tema é abordado pela sociedade não indígena onde a evidência do território é potencializada em detrimento do anulamento dos direitos dos sujeitos que dele necessitam. Fatos esses comprovados pela longeva disputa por terras no Brasil tendo como pivô os territórios que, a Constituição Federal de 1988, legitima como direito inalienável e imprescritível dos povos que tradicionalmente o ocupam.

A Geografia, portanto, enquanto ciência que tem por objeto o espaço geográfico poderá contribuir com o debate referente à questão indígena, em relação à espacialidade das trajetórias socioespaciais dos escritores e, sua influência na produção literária que veicula diversas visões de mundo, contribuindo para a valorização da riqueza do patrimônio sociocultural que compõe a diversidade cultural brasileira.

Neste cenário, concordar-se-á com a assertiva de Freire (2002) de que “Se nós não tivermos um conhecimento correto sobre a história indígena, sobre o que aconteceu na relação com os índios, não poderemos explicar o Brasil contemporâneo.” É neste sentido que a importância da Geografia se acentua para compreensão do Brasil contemporâneo na perspectiva da diversidade étnica que aqui existe.

Portanto, o surgimento desses sujeitos indígenas, os escritores, e das instâncias de produção, circulação e consumo das obras literárias, parecem marcar um tempo significativo de resistência, sobretudo, epistêmica e de ampliação, desse modo, da divulgação de suas culturas e visões de mundo por meio, tanto da produção dos livros, como da socialização de suas cosmologias e cosmovisões em redes sociais, *blogs*, sites, debates, palestras e eventos específicos.

Compreendemos, neste sentido, que a produção de obras literárias, apresenta-se como um caminho que tem permitido a criação de novas instâncias de circulação, produção,

divulgação cultural e transposição de fronteiras locais e nacionais, caracterizando-se ao mesmo tempo como produto e produtora de novas identidades. Produtora no sentido de que a obra escrita e publicada, adjetiva o sujeito, neste caso, o indígena, como escritor, constituindo-se um fenômeno recente na história da produção literária brasileira, como vimos anteriormente.

A partir do exposto abordar-se-á a estrutura que elegemos para expor as ideias e as pesquisas efetuadas nesta tese, cuja estrutura se dá em cinco partes: TERRA FECUNDA – Capítulo 1 - A ampliação do dizer: encontros entre Geografia e Literatura; RAÍZES - Capítulo 2 – Sulcando solos: escritura indígena em movimento; TRONCOS - Capítulo 3 – Esculpindo Troncos: leitura e escrita como estratégias de luta política; GALHOS – Capítulo 4 - Singrando mares: os escritores Daniel Munduruku e Eliane Potiguara em movimento; FRUTOS – Conclusão da pesquisa.

Essa estrutura adotada a partir das partes que compõe uma árvore foi definida tendo como base um dos temas mais recorrentes nas obras literárias indígenas: a natureza. Na exposição de cada capítulo, como veremos a seguir, explicitar-se-á o fundamento de cada uma das partes que compõe o todo desta metáfora – da terra que fecunda a produção dos frutos.

No Capítulo 1 é abordado a aproximação da Ciência Geográfica e da Literatura no afã de ampliar as possibilidades de narrativa da primeira e possibilitar maior fluidez de linguagem, sem perder o rigor do método, na leitura e explicação dos fenômenos socioespaciais.

O capítulo 2 “Sulcando solos: escritura indígena em movimento” é analisado o contexto mais amplo da produção literatura na atualidade, e discutido o lugar da literatura escrita por indígenas na contemporaneidade brasileira e ainda os percalços e a construção dos conceitos referente a literatura indígena, literatura nativa, etc.

Estruturamos as discussões acima dentro das “raízes” para, em primeiro lugar, contextualizar a escritura indígena, que é recente, dentro do contexto mais amplo de produção literária brasileira. E ainda pelo cunho sagrado atribuído por vários povos indígenas no Brasil, à espécies vegetais como, a Samaúma, reconhecida como a “rainha da floresta”. Há ainda nesta produção literária uma busca de conhecimentos ancestrais de cada povo, ou seja, procura-se narrar a partir das “raízes” que fundam a cultura, que são embebecidas na memória coletiva. O conhecimento dos “velhos” são as raízes regadas pela oralidade ao longo de várias gerações. As histórias narradas nas aldeias compõem o repertório (re) escrito, res(significado), (re)inventado pelos autores indígenas.

Assim, essa escritura indígena tem sua origem dentro de uma herança européia que é a produção literária, mas se firma e se estrutura no “tronco”, dentro de um movimento de luta empreendido por indígenas e parceiros, como Universidades, ONGs, etc para assegurar direitos, como a educação diferenciada. Esse movimento culminou com importantes conquistas na Constituição de 1988, como veremos nesse capítulo 3.

Nesse capítulo intitulado “Esculpindo troncos: leitura e escrita como estratégias de luta política” é discutido sobre a importância da legislação como fator que alavancou a demanda por produção de material didático e literário específico, tanto do ponto de vista da língua como do ponto de vista dos elementos que compõe a cultura: as festas, a alimentação, o trabalho, a estrutura social, as pinturas, os cantos, os ritos e rituais. Discutir-se-á as ideias de alguns autores indígenas e seu protagonismo na divulgação dessas obras literárias.

Os autores indígenas de maior renome no Brasil, Daniel Munduruku, Olívio Jekupé, Kaká Werá Jekupé, Eliane Potiguara, Yamã Yaguarê, dentre outros, fazem parte de um movimento que visa aproximar gerações de escritores e dar suporte uns aos outros, além de promoverem encontros específicos para divulgar a cultura, combater estereótipos e preconceitos, por meio da divulgação do conhecimento de quem são e o quem pensam os povos que representam.

A tônica central deste capítulo é o papel do movimento indígena e dos escritores indígenas para alavancar a produção literária cujo principal teor é a divulgação das diferentes culturas que fundam cada povo indígena a partir da produção e circulação de livros literários que são encaminhados como suporte para as escolas indígenas e não indígenas e para população em geral.

Na penúltima parte temos os “galhos” onde situa o capítulo 4 - Singrando mares: os escritores Daniel Munduruku e Eliane Potiguara em movimento, discuti-se as narrativas indígenas geradas no passado memorial dos ancestrais indígenas atualizadas na contemporaneidade pelas trajetórias e especificidades dos escritores Daniel Munduruku e Eliane Potiguara.

E finalmente, nos “frutos” abordamos os resultados que obtivemos.

É importante ainda evidenciar o trabalho de revisão bibliográfica. Nos estudos sobre literatura indígena nos apoiaremos nas pesquisas de Almeida (2004, 2009) e Graúna (2003). Para discutir a ideia de literatura e resistência nos apoiaremos em Alfredo Bosi (2008) que discute em forma de memorial “A escrita dos excluídos”. E sobre literatura e engajamento em Denis Benoit (2002).

As discussões de Finnegan (2006) serão utilizadas para compreendermos a importância da literatura em culturas orais. No estudo das relações entre Geografia e Literatura nos apoiaremos em Almeida (2010), Brosseau (2007a 2007b), Chaveiro (2007), Marandola Júnior e Gratão (2010), Suzuki (2010).

A obra *Maneiras de ler Geografia e cultura*, organizada por Heidrich, Costa e Pires (2013), traz uma contribuição importante sobre os estudos da cultura da Geografia e as abordagens culturais. Nesta obra o artigo de Kozel (2013) sobre Geografias marginais, situa a produção da pesquisa em Geografia no Brasil nos estudos com essa perspectiva.

Sobre as trajetórias socioespaciais nos apoiaremos em Ratts (2004) e em Cirqueira (2010).

Do ponto de vista teórico, as disciplinas cursadas desde o ingresso no doutorado, em 2012, auxiliaram muito na construção dos referenciais teóricos. Dentre elas, destacamos “Interculturalidade e o Giro decolonial”, cursada no programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Goiás.

Essa disciplina foi fundamental por apresentar-nos o debate acerca da Modernidade/Colonialidade produzido na América e protagonizado por diversos pesquisadores, com destaque para Arturo Escobar, Anibal Quijano, Santiago Castro-Gomez, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Catherine Walsh. Entre os geógrafos brasileiros um dos maiores expoentes dessa linha de pensamento é Carlos Walter Porto-Gonçalves.

A questão central que esse grupo de intelectuais se propôs foi o de discutir a modernidade/colonialidade pensando esta relação a partir da centralidade da colonialidade para a constituição da modernidade. A modernidade, portanto, não é um fenômeno restrito a Europa, ao contrário, a colonialidade, a partir da ocupação da América é constitutiva da modernidade. Em outras palavras, pelo domínio europeu das terras ultramar, e somente por isso é que a modernidade foi possível nos termos que se efetivou.

A Europa logrou êxito e sucesso porque, segundo esta linha de estudos, dominou em termos geopolíticos e epistêmicos os territórios denominados atualmente conhecidos por América, África, Ásia e Oceania. Para os intelectuais de-coloniais a colonização alcançou um êxito historicamente longo por dominar, não só os territórios de outros povos, mas, sobretudo, por alcançar e modificar diversos aspectos de suas subjetividades.

Neste sentido, colonizaram povos e territórios pelo uso do poder ancorado pelo discurso da existência de várias raças. Foram subalternizados os não europeus a partir da ideia

de hierarquia de raças, portanto, classificando os povos contatados como inferiores e legitimando por esse discurso as barbáries decorrentes desta dominação.

O domínio se ampliou e logrou êxito ainda maior por meio do discurso do saber legítimo, o científico. Que esse grupo de intelectuais denominou de Colonialidade do saber. Em outras palavras, os conhecimentos reconhecidos como válidos eram os produzidos pelos europeus, destituindo de legitimidade os saberes Outros, os diferentes modos de pensar, explicar, ser e perceber o mundo. Os povos e suas culturas foram hierarquizados. Adjetivadas como lendas e mitos entraram para o rol que compõe o acervo das histórias enalacradas no folclore nacional.

Houve a partir desse nível de domínio, a subalternização das demais formas de pensar, conhecer, ver e explicar os fenômenos. Subalternizou-se a cultura, o modo de agir, vestir, e ser, o fenótipo, a língua, tudo foi hierarquizado e inferiorizado.

A subjetividade dos povos foi capturada e modificada para que o discurso da hierarquia das raças lograsse êxito por meio de um domínio completo, minando as forças de resistência e de luta por liberdade. Era, portanto, necessário que os povos dominados se vissem tal como os europeus os viam, raças inferiores, em um estágio técnico “atrasado”, portanto, “a espera da civilização” a qual a Europa legitimou como necessária.

Assim, os intelectuais da América Latina, além de propor uma maneira de descortinar os fatos a partir de “dentro”, propuseram como caminho para a descolonização, uma descolonização epistêmica, ou seja, a valorização de outras epistemes, que tragam para o centro da discussão acadêmica a importância dessa diversidade de modos de explicar, pensar e ser dos povos que foram alcançados pelos ideais de conquista territorial dos europeus a partir do século XVI.

Neste sentido, Mignolo (2005) pensa a diferença colonial a partir das ruínas, das experiências e das margens criadas pela colonialidade do poder, na estruturação do mundo moderno/colonial como forma, não de restituir conhecimento, mas de reconhecer conhecimentos “Outros”.

É nesta perspectiva que a visibilidade da literatura escrita por indígenas, se aproxima desse viés de-colonial ao trazer para a academia a perspectiva da diferença que requer um olhar sobre enfoques epistemológicos e sobre as subjetividades subalternizadas e excluídas.

Portanto, nos estudos referente à colonialidade do poder e do saber que engendra a discussão sobre modernidade/colonialidade, nos apoiaremos em, Walter Mignolo, sobretudo, nas obras *Capitalismo y geopolítica del conocimiento - El eurocentrismo y la filosofía de la*

liberación en el debate intelectual contemporâneo; El lado más oscuro del Renacimiento; A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. E ainda em relação a proposta de pensar a valorização de novas epistemes como constructo básico para legimitar a “libertação” da situação colonial nos apoiaremos ainda em Mignolo (2008) na obra *Desobediência epistêmica: a opção de-colonial e o significado de identidade em política*.

De Edgardo Lander destacamos, *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. Especificamente em relação a educação nos apoiaremos em Catherine Walsh que discute a interculturalidade em uma perspectiva crítica.

Em Arturo Escobar temos apoio na obra *En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico* e buscaremos uma perspectiva na qual a constituição do ser passa necessariamente pelo enfoque enactivo.

Nos estudos sobre identidade temos ainda como referencia as obras de Castells (2003) e Hall (2006).

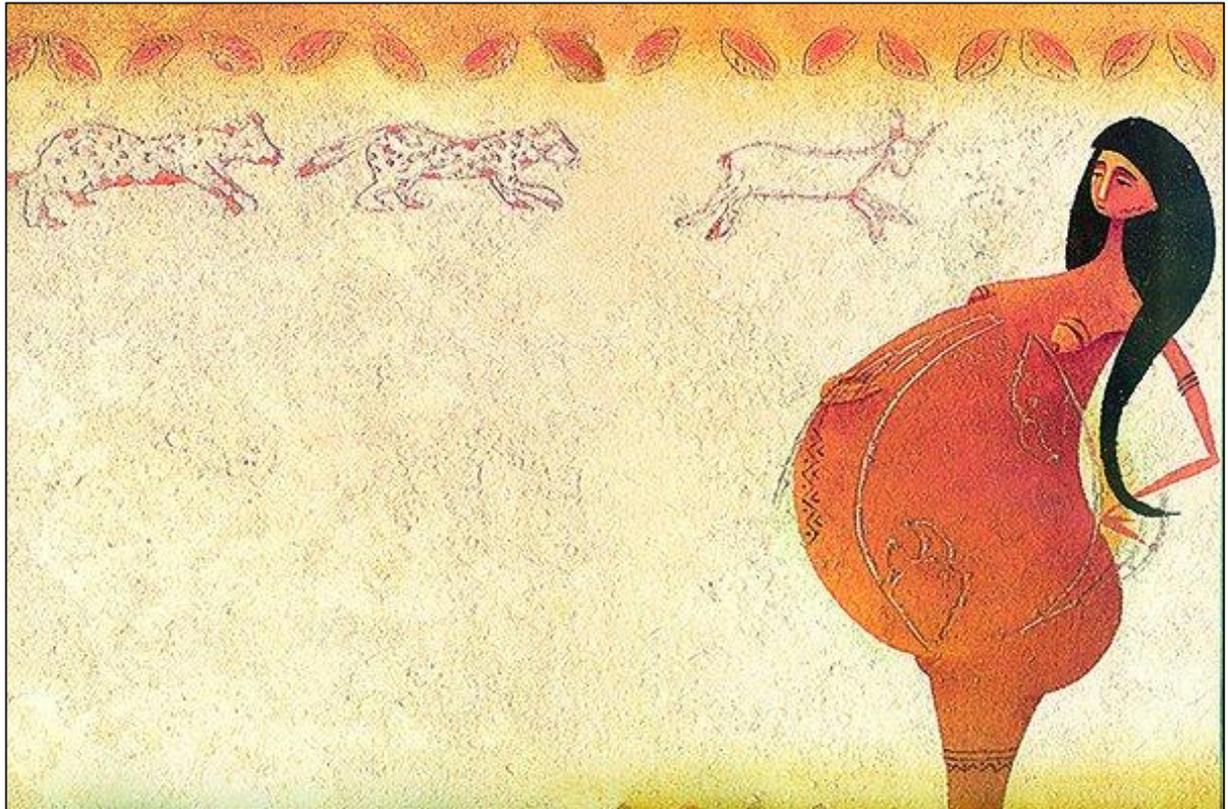
Em relação ao desenvolvimento metodológico, para compreender os sentidos das trajetórias socioespaciais dos escritores indígenas na produção literária, nos apoiamos em, Vincent Berdoulay (2003), no texto “A abordagem contextual”. O autor discute a história do pensamento geográfico e enfatiza que para compreender cada ideia produzida, só é possível se a situarmos temporal e socioespacialmente no contexto de vida do pesquisador que a elaborou.

Neste sentido, compreendemos que essa abordagem foi viável para os fins dessa pesquisa, pois situarmos os autores indígenas no contexto temporal, espacial, cultural, político e econômico em que produziram e produzem seus livros para então desvelarmos as escolhas de suas trajetórias e a repercussão em suas obras.

Para efetivar o percurso metodológico desta pesquisa, de caráter qualitativo, foi feita pesquisa bibliográfica, física e virtual, e em outras fontes veiculadas na *web*, como redes sociais, *blogs*, sites, jornais, revistas, documentários.

O trabalho de campo foi feito em evento específico como os encontros de escritores indígenas na FNLIJ no Rio de Janeiro e em entrevista com escritores em eventos nacionais e internacionais como no SIGEOLITERART 2015. Para a obtenção e construção dos dados, utilizamos a técnica de entrevistas (Apêndice 1), estruturadas e semiestruturadas, com o uso de gravadores, além da aplicação de questionários (Apêndice 2).

Em síntese, para o desenvolvimento desta pesquisa fizem as seguintes etapas: revisão bibliográfica; pesquisa de campo; análise e interpretação dos dados coletados e construídos.

TERRA FECUNDA²

² Ilustração extraída do livro *Como Surgiu: Mitos indígenas brasileiros*, de Daniel Munduruku. Editora Callis, 2011. Disponível em: <http://www.cartaeducacao.com.br/aulas/fundamental-1/mitos-indigenas-para-criancas/>. Acesso em: 28 jan 2016.

CAPÍTULO 1

A AMPLIAÇÃO DO DIZER: encontros entre geografia e literatura

Neste capítulo serão apresentadas as premissas, as bases e as possibilidades da aproximação entre geografia e literatura. Serão mostrados exemplos de gêneros e estilos literários que desenvolvem narrativas com suportes geográficos. Serão delineados, também, pontos centrais de contribuição da literatura à aprendizagem geográfica.

Os geógrafos brasileiros, franceses e de outros países da América Latina, embora conscientes do aumento quantitativo e qualitativo da produção de pesquisas, eventos, livros envolvendo a interface e a aproximação entre geografia e literatura, sabem que há um enfrentamento: fazer este campo ser respeitado num quadro de hegemonia de linhas pragmático-funcionalistas cujo objetivo foi, desde o século XVIII, transformar a ciência numa força produtiva do capital.

Em função dessa condição, geralmente os geógrafos dizem: os que se aventuram a elaborar mediações entre geografia e literatura precisam ter uma força para debater contra algumas suspeições. Entre todas as suspeições, a mais forte é a de considerar o trabalho desse campo como uma espécie de adorno da ciência hegemônica, algo menor, portanto.

Ora, a consideração de que a literatura é adorno da ciência resvala numa posição: a literatura ou qualquer discurso que pensa as tramas existenciais, as tramas sutis da vida, ou os temas universais do ser humano, como a solidão, o amor, a morte, o desencontro das relações, os sonhos, os delírios são vistos como um ornamento científico descomprometido do mundo real. Isso prova a externalização do humano na tradição economicista da ciência moderna.

Outra suspeição vale-se de uma premissa metodológica: a narrativa literária, nesta visão considerada antagônica da científica, a primeira como entretenimento e diletantismo, e a segunda rigorosa e funcionalista, não alcança o rigor de método, conceitual, suportes primazes da tradição moderna da ciência.

Contudo, quando se entra na história do pensamento geográfico e se depara com os trabalhos de viajantes, expedicionários, naturalistas percebe-se que literatura sempre foi uma fonte de interpretação geográfica. O mesmo ocorre quando se apossa deste campo, por meio de teses, dissertações, artigos, trabalhos avulsos. Vê-se que grandes pensadores do campo

geográfico não separaram a narrativa literária, ou grau literário da narrativa geográfica, com os propósitos da interpretação de paisagens, territórios, regiões e espaços.

Contornando o olhar, poder-se-ia dizer que os membros do campo que aproxima geografia e literatura, tecem críticas ao modo pelo qual a tradição moderna e contemporânea da ciência reduziu o seu sentido – e a sua atuação – numa espécie de subordinação estratégica a uma visão economicista da leitura do espaço. Em decorrência dessa assertiva, enxerga que o chamado triunfo economicista das descobertas científicas esbarrou-se numa tragédia social e humana. Por isso, a construção de uma crítica social ao capitalismo – e às suas mazelas – impõe fazer também uma crítica a ciência que o sustenta.

Contudo, não apenas a ciência, mas a ideia de ciência – ou a cultura científica – cristalizada por meio de esteios filosóficos positivistas, mecanicistas e funcionalistas, considera estranho aceitar e, inclusive conviver com outros sentidos que coloquem as tramas do sujeito humano e sua relação com o espaço mediadas pelo desejo, pelo afeto, pelas paixões, intencionalidades, ideologias, medos, estratégias inconscientes, imaginários, imaginação.

Autores brasileiros, nas últimas duas décadas, como Valéria Cristina, Maria Geralda de Almeida, Eduardo Marandola, Carolina Busch, Claudio Ferraz Benito, Jones Daris, Julio Susuki, Eguimar Felício Chaveiro, Bento Fleury Curado, Angelita Lima – e tantos outros – têm, por meio de grupo de pesquisas registrado no CNPQ; organização de seminários, simpósios; elaboração de GTs – Grupos de Trabalho; sessões dialogadas, produção de artigos e livros, implementado apontamentos, princípios, assertivas, axiomas e postulados visando ampliar o modo da geografia ver o mundo e, especialmente, a sua maneira de interpretar o sujeito.

Esse grupo chama de conquista as contribuições da mediação entre geografia e literatura registrando alguns pressupostos, entre os quais alguns são relevantes, como o que compreende que o sujeito humano possui subjetividade que, por sua vez, age objetivamente no mundo. E este mundo objetivo, com suas contradições, com seus impasses, com as suas dinâmicas, interfere diretamente na produção da subjetividade. Não cabe, pois, dissociar a produção da objetividade social e histórica da subjetividade humana, literária, científica.

O esforço em mostrar que as intencionalidades humanas, suas representações e seus dizeres são mecanismos de produção do espaço e da vida social, operam também para desfazer de um equívoco: as pesquisas geográficas direcionadas ou mediadas pela literatura não possuem vínculo a priori com nenhum método ou vertente filosófica.

O contrário, pode-se dizer: todos os métodos e vertentes filosóficas, assim como todas as categorias geográficas podem estabelecer esse tipo de mediação. Contudo, existe na tradição recente da geografia brasileira e internacional, determinados campos mais abertos a esse tipo de trabalho, como a geografia humanista.

Ao não separar a subjetividade do mundo, nem subtraí-la dos contextos e das situações históricas, sociais, econômicas, pode haver um alargamento da interpretação do espaço, da conduta política e humana da geografia e, especialmente – e talvez mais importante – do modo como o pesquisador, como sujeito do mundo, em seu trabalho numa instituição burocrática, estabelece a relação com os seus pares, com os seus alunos e com o trabalho pedagógico.

Um dos problemas apontados pelas críticas feitas à compreensão positivista da ciência reside em que a tradição positivista externaliza o sujeito do espaço. Esta externalização ocorre também relativo à produção intelectual. Por essa conduta, interessa apenas o que faz, não o que é; interessa o resultado do que faz a partir da legitimação feita pelos mecanismos burocráticos e pelos esquemas de avaliação próprios do regime hegemônico, não o que faz de Si – e com o outro que lhe pertence espacialmente no trabalho e nos vínculos pedagógicos e intelectuais.

O geógrafo francês Paul Claval faz considerações sobre o quadro atual da geografia mostrando que há possibilidades de mudanças. Ele diz que,

A geografia moderna não se assemelha à imagem envelhecida que o grande público ainda se faz. Seu objetivo não é enumerar lugares e situá-los em um mapa – já faz muito tempo que essas questões não se conformam mais como problemas. Sua ambição é compreender o mundo tal qual os homens o vivem: ela fala da sensibilidade de uns e de outros, das paisagens que eles modelaram, dos patrimônios aos quais estão vinculados, dos enraizamentos ressentidos; ela descreve ao mesmo tempo a mobilidade crescente dos indivíduos, a confrontação das culturas, as relações de retorno que ela provoca, regionalismos, nacionalismos ou fundamentalismos, mas ela destaca também a exploração dos multiculturalismos e a fecundidade dos contatos renovados (CLAVAL, 2010, p. 379).

Isso posto, algumas premissas se impõem neste trabalho: a literatura, na diversidade de seus gêneros – romance, poesia, conto, crônica – oferece recursos simbólicos para a leitura do espaço, do sujeito, do lugar, da paisagem. Essa premissa conduz à indagação: quais são os elementos sociais e simbólicos que há no trabalho literário e quais são os seus

desdobramentos na interpretação do espaço, de um povo ou um lugar e como elaborar formas e metodologias de ler e interpretar geograficamente este tipo de narrativa?

Esses questionamentos de ordem do método contribuem para ajustar a interface e as mediações entre a interpretação geográfica de uma realidade espacial, no caso de povos tradicionais e seus vínculos especiais - e a narrativa literária feita por um grupo específico de sujeito: os escritores indígenas.

Acrescenta-se que a maneira de ver uma realidade espacial pelo ângulo estético-simbólico, próprio do estilo da narrativa literária, esmerado no diálogo com as categorias geográficas ajudam a compreender a existência, a vida e as práticas sociais pela determinante espacial, certamente sem a vigilância das regras e dos domínios feitas apenas do conceito ou de indicadores estatísticos.

Para isso, a tradição geográfica que se produziu no Brasil – e em vários países do mundo, nas últimas décadas, aberta a outros dispositivos do conhecimento humano, como a sensibilidade, as sensações, as representações, a percepção, ao sentimento tem convocado a participação da criatividade, da imaginação, da reinvenção textual. Ou seja, abre-se, a duras penas “ao sopro da arte”.

Convém elucidar que a aproximação ativa entre Geografia e Literatura, não permite confundir esses dois campos, nem criar uma medida hierárquica. Mas promover uma ampliação intensiva no modo de ler o espaço e o sujeito. Em decorrência disso, não cabe os signatários, intelectuais, professores que almejam ler o espaço profundo e intensivo do mundo contemporâneo, fechar-se à contribuição da chamada tradição geográfica. Mas se valer da premissa: a realidade espacial inclui a ação do sujeito total. Este sujeito produz a sua vida no interior de um modo de produção concreto que pode e trabalha para aliená-lo. Lima (2013, p. 24), ao destacar a importância da interpretação geográfica do romance esclarece que,

Nosso caminho é observar a criação literária como processo e produto resultante de uma lógica narrativa, de uma consciência e consistência estética, em dado contexto espaço-temporal, incluindo o político e econômico, sendo equivocado reduzi-la a efeitos de linguagem ou como decorrente de uma inspiração natural do escritor. No nosso entendimento, a obra literária romanesca está aberta a todas as possibilidades da linguagem, inseridas e filiadas a determinado contexto político e econômico. O que significa dizer que ela é afetada pelo seu tempo e espaço, espelhando temporalidades, espacialidades e subjetividades. Aqui reside uma das geograficidades do romance.

Assim, a literatura, em geral, não está ausente dos processos sociais. Por isso, essa modalidade de conhecimento – a literatura – possui no seu interior conflitos de estilo, de gênero, de conteúdo social e de produção de sentido. Não se pode dizer que o campo da literatura de autoajuda, ou da literatura confessional, esotérica possui o mesmo sentido que a literatura marginal paulista e carioca; que a literatura urbana, lírica, do romance histórico, da crônica de costume, da poesia telúrica e quântica de, por exemplo, Manoel de Barros. A mesma autora dissecou o espectro da literatura contemporânea irradiada pelo seu processo ideológico e criativo:

Não à toa que os gêneros de autoajuda e esotérico ganham destaque nas prateleiras das livrarias dos shoppings e estão entre os mais vendidos, como os de biografias de gente famosa da mídia nacional. Isso quer dizer que no mundo dos negócios, aliados aos pleitos ideológicos facilitados pelo mercado editorial e por novas técnicas que facilitam a produção de livros, a literatura se diversifica e entra em conflito tal como são os territórios de sujeitos nas metrópoles. Uma literatura de conselhos metafísicos - como são os casos da autoajuda e da esotérica, com uma literatura da glorificação pessoal, como as biografias de ídolos midiáticos -, contrasta com gêneros como a literatura marginal, o romance histórico... (LIMA, 2013, p. 60).

O fazer literário, o crescimento de gêneros como o correio eletrônico, a força dos textos em rede, as demandas subjetivas do sujeito contemporâneo, a facilidade da publicação e editoração dos textos com novas máquinas de suporte; a facilidade da comunicação instantânea; o aligeiramento imposto pela tela dos computadores, tablets, telefone celular; a disputa ideológica; o crescimento de uma espécie de metafísica mundial – e tantas outras características, afetaram a produção literária.

Não há dúvida de que a partir do final da década de 1980, a literatura feita no mundo e no Brasil não se restringe mais a alguns temas. O fazer literário foi aplacado também pelo campo da mercantilização e da midialização do indivíduo. Não apenas o espaço da cidade e do campo, mas os sujeitos, em geral, produzem a sua vida sob os auspícios dos intensos fluxos, das densas redes, da profusão de informação, de imagens sob amparo de novas tecnologias.

Isso culmina na produção dos denominados espaços instáveis, ou de paisagens replicadas e reproduzidas pela voracidade da informação e pelo agitação da efemeridade. A forma de distribuição da população no território, o adensamento de pessoas nas metrópoles, as possibilidades de intercâmbios e de fusão de gostos, criaram novos conteúdos das

subjetividades. Ou seja, está em pleno curso a formação de um sujeito diferenciado, beneficiário das informações e, às vezes, súdito delas.

O que vários autores têm nomeado de fragmentação do sujeito possui uma explicação diversa: há os que afirmam que na atual dinâmica social, em geral, há duas possibilidades de inserção espacial. Uma por meio de uma adesão rápida, efêmera e volátil aos gostos e símbolos que chegam dos países hegemônicos. Essa via explica o sujeito subordinado ao que vem de fora.

Este tipo de adesão conduz o sujeito a ser, como diz Rolnik (2006), um toxicômano de identidade. Em situação de defasagem procura próteses identitárias que os levam a ser aceitos no mundo. Em muitos casos, o sofrimento e a angústia causados pela fragmentação os conduzem a procurar linhas de fugas. Facilmente recorrem aos “efeitos de miragens” e aos “efeitos de miraculagens”.

Há outras explicações a partir do vínculo com o trabalho. Ou seja, a reordenação produtiva do capital e do trabalho esmigalha o processo do trabalho. Isso atinge o sujeito, não apenas com o terror do desemprego, mas na objetividade e na subjetividade de seus vínculos com o espaço. Sob o trabalho precarizado, sempre em defasagem com os seus gostos, com as demandas sociais da família, recorrem a uma concepção metafísica de ajustamento ao mundo que lhe pode, momentaneamente, salvar da angústia e do sentimento de fracassado social.

A dinâmica social que fragmenta o sujeito é igualmente um movimento cultural, econômico, político, pois reporta também a uma transição do gênero literário e dos estilos narrativos que ultrapassam a tradição regionalista que teve força no Brasil após 1950. Surge e se dissemina especialmente, a partir de 1970, a construção de uma narrativa marcada pela vida urbana.

Com a emblemática marca de pessoas viverem mais na cidade que no campo, depois do ano 2000, com o processo de metropolização e de configuração de macrocefalias e redes urbanas, ao cumprir o que Lefebvre, (2008) denominou “urbanização da sociedade”, surgiram narrativas literárias que abordam e enredam a vida na cidade. Ao analisar a base espacial desse processo, Chaveiro diz que

Todos esses fatos e eventos podem ser sintetizados: o espaço contemporâneo é costurado por uma enormidade de variáveis que se cruzam, se expelem e se contradizem ininterruptamente. E se atingem o espaço, matizam-no, atingem o sujeito e a seu ordenamento subjetivo. Poder-se-ia fazer uma analogia: o espaço metropolitano é guardião de tempos acumulados, tempos esses que

atravessam os sujeitos, adornam-os e os remetem a um pleito de fragmentação e de complexificação também (CHAVEIRO, 2009, p. 45,46).

A complexificação do espaço urbano, especificamente das metrópoles, a fragmentação do sujeito, as tensões para constituir a estabilidade identitária, o ambiente ruidoso, a chuva inapelável de imagens e informações são aspectos que amealham a narrativa. Desafia-a e altera os seus estilos e categorias.

A tese de doutoramento de Angelita Pereira de Lima – Romancidade – trata disso. A autora explica que o sujeito do desejo passa a ser mediado pelo fetiche do capital de diferentes maneiras e por diferentes níveis de manifestação no cotidiano das pessoas e na existência urbana.

Assim, o trabalho ficcional, de acordo com as suas características primazes, não se porta como um retrato desse tipo de subjetividade. Contudo, seria – e é – tocado e implicado por esse tipo de dinâmica espacial. Atributos como pastiche, ironia, humor, niilismo, fragmentação, ritmo alucinado do texto, mudança no escopo das histórias, ganham destaque neste momento da literatura. Passam a povoar o estilo e os gêneros literários, alterando a estrutura das narrativas, o modo de compor o lugar das personagens, os sentidos das obras.

Dessa feita, a literatura não se coloca como representação direta da realidade, como era a pretensão do gênero literário do Romance Realista. Mas se insere nos conflitos, nos dramas, nos problemas e nos desafios da vida humana na cidade e nas metrópoles. Falando de outra maneira, a complexidade do espaço urbano gera uma complexidade no cotidiano dos moradores das cidades, influenciando o fazer literário. Pode-se dizer que houve uma alteração na dicção literária. Porém, essa complexidade faz a palavra girar, procurar um lugar, ascender-se. Surge, então, outros formatos de narrações.

A complexidade da vida levou a alteração das narrativas. Elas se tornaram mais complexas. Por exemplo, a hibridez de gênero adotado na obra de Eliane Potiguara, *Metade Cara, Metade máscara*". Parece presumir que a palavra se esforça para respirar e responder as demandas de sujeitos que possuem subjetividades cada vez mais complexas, a partir do surgimento de identidades cambiáveis, em construção e multifacetadas.

O atravessamento da vida urbana nos estilos narrativos, as características sociais, como a fragmentação, a desestabilização, a não linearidade, os riscos, a violência permeiam a subjetividade daquele que daqui há pouco irá inventar as histórias, os romances, os poemas. Pode-se dizer que a linguagem, de forma geral, foi atingida pelo mundo urbano. Lima (2013, p. 25) ensina que,

A ficção literária não constitui um retrato imediato de um sujeito metropolitano, mas, no nosso entendimento, trilha na sua imaterialidade e intangibilidade de modo a ironizar, criticar ou simplesmente existir, tornar-se. É, simultaneamente, criação e criadora de tais traços subjetivos. Supõe-se, então, um movimento que toma a Literatura não como uma representação direta da realidade conforme se pretende no Romance Realista, hegemônico a partir do final do século XIX, mas que está inserida na complexidade do real, da vida, do cotidiano, porém com capacidade de criar novas narrativas de si. Poder-se-ia afirmar que tais narrativas são atravessadas pela fragmentação, pela desestabilidade, pela não linearidade, pela contradição e pela desterritorialidade, elementos que incidem sobre o sujeito urbano”.

Não à toa que o movimento de indígenas em busca de uma literatura com responsabilidade étnica ocorre justamente com a sua migração das aldeias para as cidades e tem força nas grandes metrópoles brasileiras, como São Paulo e Rio de Janeiro. Morando nas grandes cidades, enfrentando o processo de fragmentação identitária, acossados por um modo de vida diferenciado da origem, os escritores indígenas buscam na literatura uma afirmação de origem, uma solidez identitária, embora sendo atravessados e influenciados pelo mesmo regime que os dispersam, os distanciam de seu povo.

Ao colocar a questão dessa forma não se quer – e nem se pode – pensar que a literatura influenciada pela vida urbana contemporânea é pior que a do passado; ou que o mundo rural criava perspectivas sociais melhores do que a vida urbana. O centro da análise reside em entender que o espaço implica na literatura que, posteriormente, versa sobre o próprio espaço. As narrações sempre dizem respeito a um espaço, são filhas dele, a ele retornam.

A análise das subjetividades metropolitanas, do modo como surgem novos estatutos sociais e novos conteúdos de sujeitos mostra que há uma presença do tempo em todos os gêneros literários contemporâneos. A própria ideia de escrever um livro como a marca indelével de um sujeito que conquistou a vitória individual, perdeu um pouco o sentido. Mas não quer dizer que a complexidade e os conflitos sociais não estão também presentes no fazer literário: a literatura feita por escritores indígenas, assim como as desenvolvidas por um contista como Sérgio Santana ou pelo escritor Cristovão Tezza são profundamente diferenciadas do que são feitos por Paulo Coelho, Augusto Cury e outros. A literatura é um empreendimento diverso, que possui conflito interno no modo de os escritores conceberem o trabalho narrativo, na produção de sentido, nos objetivos e em suas diversas formas.

Os problemas, as possibilidades e os impasses da vida humana na sociedade contemporânea afetam a literatura e entremeiam o seu conteúdo, evidenciam os conflitos de sentidos do que se escreve. Os escritores indígenas mostram saber disso: querem fazer uma literatura que mostra a riqueza do imaginário, dos costumes e dos valores de seu povo, mas em conformidade com esse cânone ocidental branco: a obra de arte literária.

Interessa aqui observar as características da sociedade contemporânea. A socióloga Takeuti (2002) afirma que a sociedade contemporânea cria uma ordem sociopsíquica em conformidade com a sua estrutura social. Essa ordem esposa-se numa “ineficácia simbólica” que repercute na formação da subjetividade dos jovens.

A trama do afeto, do desejo, da sexualidade, das representações, dos gostos da juventude dessa ordem sociopsíquica estão alinhavados às mudanças globais do sistema-mundo. Assim, as mudanças na estrutura do trabalho, na sua morfologia, a força da tecnologia no cotidiano; as alterações ocorridas na família e nas instituições burocráticas criam um enfraquecimento dos “interditos sociais”.

Os jovens, resguardadas as suas diferenças, expressam mudanças de valores como honestidade, integridade, legalidade e lealdade. Isso é explicado pela ausência de um modelo identificatório. Este mundo que cria as metamorfoses do regime que constrói o superego juvenil. Elementos da cultura de delinquência como a corrupção, o fisiologismo, o lobbismo, a demagogia geram a fragilidade da ordem simbólica.

Em função dessa fragilidade simbólica, o sujeito produz a sua existência ligada a valores fetichizantes, imediatos, instáveis. Resulta disso a dificuldade desse sujeito lidar com as frustrações. Resulta também a maior possibilidade de essas frustrações existirem, pois a propaganda, a publicidade, o mercado e toda uma produção simbólica lhes apresentam modelos de vida distante das possibilidades de executá-los.

Essa espécie de ausência de freio ou de castração simbólica, com as utopias esmorecidas, fazem nascer um sujeito narcísico e angustiado baseado num “supereu” com grande possibilidade de fracasso. A autora referenciada diz que:

O fenômeno da globalização ou da mundialização da economia e o desenvolvimento da cultura global ou fast trouxeram mudanças significativas nas relações sociais, de trabalho, de família e nas instituições, engendrando outras formas de vínculo social. Isso quer dizer que o esteio das nossas identidades, preferimos dizer, das nossas identificações, também se deslocou, mudou ou desapareceu. Ou seja, o processo de subjetivação ou de constituição do sujeito dá-se de maneira bem diferente de como era antes. Há

evidência no fato de que hoje os indivíduos têm enormes dificuldades para reproduzir o modelo de processos anteriores de identificação, sem encontrar outros meios apropriados. E a maior dificuldade é a de não poderem se apreender no conjunto das múltiplas dimensões que os caracterizam: um sujeito psíquico, um sujeito moral e um sujeito político. (TAKEUTI, 2002, p. 33-34)

As palavras da autora ao referirem-se ao deslocamento não expõem apenas o campo das “identificações” ou da formação das “identidades”, mas do espaço de vivência, do cotidiano. Expressam também o modo de vida na metrópole como enunciador da formação do sujeito, atingindo todos os seus conteúdos, compelindo-o a agir mediante símbolos do consumo, da competição, do narcisismo, da disputa, da pressa, da sedução. Em outras palavras, está em curso a formação de uma subjetividade perante a profunda vida mercantil da cidade.

Embora haja um regime social de produção da subjetividade na qual a literatura faz parte, não se deve reduzir o sujeito apenas ao processo criador de uma subjetividade adestrada. O sujeito contemporâneo, individual ou coletivo, nas suas práticas espaciais constitui resistências simbólicas, silencia, protesta, reage de diferentes maneiras, ou afirma imaginários, gostos e ideologia.

Não apenas os movimentos sociais; a construção de novos paradigmas; os coletivos de força; as propostas de modos de vida fora dos padrões de consumo e da vida mercantil mostram a vivacidade de lutas, enfrentamentos. Mas também a produção cinematográfica, teatral, as bandas musicais e a literatura, como a feita por povos indígenas, feitas por gente da periferia urbana, por migrantes testemunham o desenho de novas utopias e de tentativa de reinvenção de rumos.

Esses novos dispositivos estabelecem pontes, negociações, assimilações. A identidade dos diferentes grupos existe numa tensão entre assimilar novos códigos e manter os que lhe deram origem. Diante das tensões, a sua própria existência ganha um sentido político. Literatos como Patrícia Melo, Sérgio S´antana, Luiz Ruffato, Cristovão Tezza, Juliano Peçanha e outros revelam, em suas narrativas, essas tensões.

A arte de ficcionalizar dota os símbolos linguísticos de instrumentos de expressão do que o sujeito é, daquilo que pensa ser, do que poderia ter sido. Assim, os estilos de narração; a criação das tramas e das situações do enredo; o desenho das personagens; a elaboração das histórias; a estrutura dos textos de maneira visível ou invisível, ilustradamente,

metaforizadamente ou em cursos diretos e irônicos, são revelações da complexidade do espaço contemporâneo e dos sujeitos que os forma.

Se não se deve desprezar, por isso, as articulações geopolíticas que permeiam a produção do desejo, entremeiam o afeto, implicam no modo de ver, de perceber e de sentir. Da mesma maneira que não se deve eximir os conflitos sociais, as lutas das classes sociais, os movimentos identitários, de gêneros e os temas que desafiam a existência do sujeito contemporâneo, na conformação literária.

Assim sendo os sujeitos subalternizados agem, criam possibilidade de invenção, reinventam-se, encontram brechas nas frestas dos sistemas e geram novos modos de interpretação; formas de solidariedade; meios de enunciação de valores que não apenas os que o sistema lhes oferece.

Em síntese a premissa desta tese reside no pressuposto de que a mediação entre geografia e literatura concebe a narrativa literária e seus estilos, composições, características, conteúdos, especialmente os seus sentidos, usos e apropriações como partes objetivos do mundo. Assim sendo, fazer a mediação entre geografia e literatura é uma referência de leitura do sujeito, do espaço e da existência. Do mesmo modo que o mundo objetivo com suas contradições, conflitos, escalas políticas, enfim, as suas materialidades, possuem componentes da subjetividade.

De forma geral foram apresentadas premissas teóricas do encontro entre geografia e literatura. De agora em diante serão nomeadas e sequencializadas as contribuições dessa aproximação.

1.1 - O lugar do humano

O debate paradigmático contemporâneo, entre outras vias, emerge no sentido de situar o sujeito humano como centro da análise geográfica. Ao sintetizar a obra “VER A TERRA: seis ensaios de geografia”, de Jean-Marc Besse, Pereira (2006, p. 146) apresenta:

Já que não há Terra sem homens que a habitem e lhe dêem sentido de Terra, assim como não há homens sem a Terra, pois o humano se realiza na relação com a Terra, essa relação é que faz ser e ver a paisagem. Pensar junto o homem e a Terra implica numa dupla recusa: do homem enquanto ser "enraizado" num lugar e como sujeito abstrato e separado de toda condição. A geografia cabe, portanto, restituir a Terra o sentido de abertura e arco do possível. Assim, na raiz da paisagem encontra-se o movimento.

O sujeito gera movimento sobre a terra, transforma-a com o trabalho, nomeia os lugares, interpreta paisagens, compara, analisa. A terra está impregnada do olhar humano e do sentido que este lhe dá. Por esta via pode-se dizer que o sujeito humano existe em relação consigo próprio e com o Outro na mesma condição que relaciona com a terra. A narrativa literária nada mais é que há demonstração da infinita possibilidade de relações, a partir dos quais tudo se torna história, tudo pode ter significado.

Em função desse preceito, pode considerar que a paisagem, o espaço, o território ou qualquer categoria geográfica são produtos de relações sociais significadoras. Ao evidenciar o sujeito como centro do conhecimento e da ação geográfica, entende-se que as múltiplas práticas sociais dos sujeitos, uma vez transformadas em práticas espaciais, na cidade, no campo, nas ruas, na casa, no trabalho, são feitos que envolvem a cultura e seu repertório simbólico.

Compreende-se, por assim dizer, que as determinações espaciais ajudam a produzir os sujeitos, esses que produzem o espaço. É da ação do sujeito, pensar, escolher, organizar-se, colocar a subjetividade para projetar, valorar, sentir, significar, conceber, perceber, representar, dirimir, produzir o real com a linguagem, enunciar a experiência pela narração.

Berque esclarece isso dizendo que

O humano aparece como um ser geográfico: um ser que grava (graphein) a sua existência na terra (Ge) sob a forma de geogramas que, em troca, fica gravado um certo sentido, pois ele não seria ele mesmo (humano) sem a mediância dessa relação ecumenal (BERQUE, 2000, p. 7)

Ao interpretar as palavras de Berque de que “o humano aparece como um ser geográfico”, exige pensar as escalas das ações. Numa escala convém entender que o espaço contemporâneo é dominado pela força do Estado; pelo governo demoníaco do dinheiro; pela beligerância das máquinas de guerra; pela celebração do controle por meio das instituições.

Contudo, conforme foi apresentado anteriormente, o sujeito social é possuidor de planos irredutíveis e de forças inalienáveis. Esses planos e essas forças são potencialidades que podem servir a consciência do entendimento do seu lugar no mundo, a partir dos quais pode-se juntar, lutar, produzir diferentes significações, tramar saídas, usar meios singulares para grafar o espaço, gerar beleza, amorosidade, resistência, solidariedade.

Enxergar a centralidade do sujeito como ente de ação – é assim o modo pelo qual as personagens, por exemplo, num romance, numa história, trama o enredo, parece ter um sentido político revelador. Embora haja controles, alienações, técnicas de vigilância, de

exploração, aliciamentos, subordinações, é impossível retirar a capacidade do sujeito pensar a si mesmo e ao mundo; e se pensa, age. E se age, muda.

A literatura é o lugar do sujeito que ligado ao trabalho, ao mando, liga-se também ao corpo, à voz, ao afeto, ao desejo, às pequenas tramas que lhe colocam rentes no espaço, dotando-o de significado. Não se prender a uma análise do sujeito em abordagens generalizantes, incluindo a sua subjetividade, a sua singularidade e não afastar esses elementos do plano geral do acontecimento do mundo, podem facultar, pela via da prática geográfica de produzir o conhecimento, a contribuição no sentido de agir para o desenvolvimento de consciências que não se entregam às burocratizações da existência ou à sua mera gestão liberal.

Para esse empreendimento convém ultrapassar o formalismo acadêmico que tende a fazer jogos de redução por meio de repetições conceituais, quase sempre congelando as explicações e o tirocínio do pensamento. Quebrar os padrões prévios da tradição acadêmica, evidenciando o sujeito na radicalidade total da ação é o centro da narrativa literária, o centro do espaço.

Quando a literatura contribui para o entendimento geográfico da centralidade do sujeito, o desafio, conforme se tem discutido desde 2008 no grupo de pesquisa “Espaço, Sujeito e Existência”, parece ser o de superar duas vertentes amplamente disseminadas na produção geográfica brasileira: o economicismo dogmático que tende a reduzir a leitura geográfica à dimensão generalizante e o culturalismo que pode eximir a rede de relações de poder, inclusive, em caráter geopolítico que cria sentidos deletérios à natureza, ao trabalho, ao ambiente e à subjetividade humana, criando um espaço mórbido e doente.

Os trabalhos de aproximação, interfaces e mediações entre geografia e literatura, assim como os intitulados de geografia dos sabores; as pesquisas feitas com povos tradicionais; os que miram a ressignificação da natureza; os desenvolvidos interpretando música, poesia, pintura, com imagens fotográficas, pinturas e outros tantos, que ganham corpo atualmente, alargam a compreensão das práticas espaciais desenvolvidas pelos diversos e múltiplos sujeitos. Mostram, também, o sujeito como ente da ação, da significação, do trabalho, da mudança. Termos como ecologia da ação, cotidiano, gênero, etnicidade, segregação, trajetórias socioespaciais, resiliência demonstram as possibilidade de a geografia perceber a dimensão espacial da vida, ou interpretar o sentido vital que os sujeitos dão às paisagens e aos territórios.

Ao refletir sobre a ontologia geográfica, Eduardo Marandola mostra o cerne do que estamos apresentando. O autor diz que,

A noção de habitar é mais do que simplesmente morar em um local. Habitamos a casa, o bairro, a cidade, a região e, em última análise, a Terra. Nesta leitura, habitar é a expressão do próprio ser-e-estar-no-mundo, constituindo-se enquanto fundamento do ser-no-mundo, envolvendo lugares, territórios e espaços de vida. Habitar. É o próprio Dasein, implicando um conjunto fenomênico de elementos que são mediados pelas ações intencionais e do querer do homem. A existência é fundada num habitar, e este marca, demarca e transforma o espaço. Muitas formas de habitar não se desenvolvem em certa duração, implicando conhecimento, vivência e um envolvimento com a comunidade, a cultura local e o estabelecimento de territorialidades. Em vista disto, espaço e tempo são elementos fundamentais do ser-e-estar fundado no habitar (MARANDOLA, 2012, p. 86)”.

Habitar a terra, construir as paisagens, estabelecer significados, nomear lugares mostram que ser-e-estar do sujeito está ligado ao espaço/tempo. Daqui pode-se pensar uma ontologia geográfica e perceber a centralidade do sujeito. Restituir o lugar do sujeito, crer em sua condição de construtor de possibilidades, envolve, também – e necessariamente – a linguagem.

1.2 - A narração geográfica, a geografia como narrativa

Especialmente as vertentes humanistas e humanísticas da geografia brasileira têm se esforçado para implementar uma ideia: a geografia é uma forma de dizer. Ou seja, a geografia existe por meio de suas formas de narrativas. Numa primeira instância a geografia narra o mundo por meio de sua tradição linguística, de seus métodos, de seus procedimentos técnicos, de suas categorias.

Ao falar sobre a relação entre geografia e linguagem, Chaveiro (2015, p. 41), argumenta que,

[...] ao identificar a Geografia como um dizer múltiplo, feito com mapas, gráficos, tabelas, croquis, artigos, ensaios, dissertações, considerar-se á: a sua existência ocorre pela sua narratividade, pela sua capacidade e pelo seu modo de dizer. Assim, a Geografia se funda como narrativa; como narrativa produz o seu sentido, comunica, gera a sua personalidade no interior do campo acadêmico e científico.

Assim sendo, o desafio é saber: como a geografia narra o real? Ampara esta pergunta o entendimento de que não há conhecimento fora da linguagem. Esta, a linguagem, é um atributo essencial do sujeito humano, da humanidade de homens, mulheres, crianças. Por ser assim, a linguista Eni Puccinelli Orlandi diz que,

Problematizar as maneiras de ler, levar o sujeito falante ou o leitor a se colocarem questões sobre o que produzem e o que ouvem nas diferentes manifestações da linguagem. Perceber que não podemos não estar sujeitos à linguagem, a seus equívocos, sua opacidade. Saber que não há neutralidade nem mesmo no uso mais aparentemente cotidiano dos signos. A entrada no simbólico é irremediável e permanente: estamos comprometidos com os sentidos e o político. Não temos como não interpretar. Isso, que é contribuição da análise do discurso, nos coloca em estado de reflexão e, sem cairmos na ilusão de sermos conscientes de tudo, permite-nos ao menos sermos capazes de uma relação menos ingênua com a linguagem (ORLANDI, 1999, p. 9).

Os estudiosos da teoria literária gostam de repetir: literatura é arte da palavra. Em todos os gêneros literários a palavra assume o lugar central. Conforme argumenta com força Orlandi, o sujeito humano está, desde a origem, vida corrente, em todos os seus atos, agindo pela palavra. Octávio Paz (1956) sentencia: o homem é palavra.

Isso significa que o sujeito compreendido na ação e nas relações, em volta de si e dado ao outro, condicionado e condicionante, existe produzindo experiências. As suas experiências íntimas, afetivas, no campo do trabalho, políticas, culturais ou de outra ordem, estão ligadas também à linguagem. Nesse pleito surge uma das maiores contribuições da literatura à geografia quando ambas se interconectam: reforçar o seu modo de dizer, implementá-la como narrativa.

Pode-se compreender que a aproximação entre geografia e literatura pode gerar um enriquecimento da consciência de linguagem na organização e na construção das esferas do conhecer. Significa também aglutinar o conceito à experiência humana. Esta consciência pode dar conta de que a experiência humana possui a mediação simbólica da linguagem em todos os momentos e em todos os atos.

Se se pode dizer que o sujeito humano está lançado num mar de relações, pode-se igualmente afirmar que ele é inseparável do dizer. Desde as esferas simbólicas, como pensar, produzir ideias, discernir, valorar, interpretar, até as esferas sociais como trabalhar, morar, agir-se politicamente, o percurso humano no espaço é um percurso de linguagem.

Os estudos desenvolvidos pela psicanálise desde o começo do século XX até o momento certificam que não se trata apenas de relações sociais, a linguagem constitui-se como centro da sexualidade, do desejo, do afeto, da formação da subjetividade. Em função disso, de alguma maneira todos os sujeitos humanos lidam com silenciamentos, com refreios no modo de dizer, com castrações, com interdições. Em muitos casos a estratégia prosaica, do exagero de fala ou de ruídos vulgares ocorre exatamente para silenciar dores, perguntas, angústias.

Isso marca a ligação da linguagem também com o sofrimento e com as relações de poder. Em muitos casos as palavras interditas, a vigilância ao que se fala em determinados lugares, o significado do silenciamento e toda prática discursiva que almeja lançar o sujeito falante nos espaços de poder, mostram que falar é intervir. Essa intervenção não implica apenas na ação num espaço externo, mas na construção da própria identidade e imagem de sujeito. A iniciativa de pessoas indígenas em tornar-se escritores se deve também a essa vontade: respaldar a sua identidade, não se perder, nem se contrair.

É por isso que Paz (1956) diz que o silêncio humano é recheado de palavras. E as palavras que agem no silêncio, apenas no cérebro, são peças decisórias para as ações posteriores. Mesmo dormindo, conforme explica Paz, as palavras não deixam de agir na mente humana em forma de sonhos.

Por isso também que os sujeitos humanos não deixam de produzir imagens. Estas, além de interferir no discernimento das coisas, na interpretação e na explicação, implicam na constituição da emoção. O modo de construir imagens das coisas, de si mesmo, das relações demonstra que o corpo humano é recheado de palavras.

Ora, essa é uma das contribuições da literatura à geografia. Uma das categorias centrais da literatura é a imagem. De acordo com Octávio Paz (1956) ao falar da imagem, pode haver vários entendimentos. Ela pode ser real ou irreal, isto é, diretamente ligada a uma coisa, ou apenas ficcionalizada; é, com frequência, o que se produz com imaginação. Imagens são, assim, construções imaginárias.

Poder-se-ia compreender que o designativo imagem na literatura é qualquer forma de enunciação verbal. Um período, uma frase, a narração de uma situação, ou um verso e um poema inteiro são imagens produzidas pela ação verbal. Isso posto, quer dizer que a ação da linguagem é uma ação imagética. O ser humano produz imagem, lê imagens, decifra-as, enfrenta-as.

A literatura, ao se colocar como campo de edificação de imagens, explora essa essência humana. As diferentes formas de vida, as múltiplas situações sociais, o modo como enfrenta as relações de poder no local de trabalho; a maneira de organizar a emoção, de desenvolver o afeto, o significado do Outro, as paixões, os medos, os ímpetos do desejo desembocam na recorrência da imagem.

As imagens são veículos da consciência humana sobre as coisas. Ao falar da consciência espacial numa perspectiva de cidadania, a Geógrafa Sônia Castellar explica o caminho do geógrafo:

Aumentar o conhecimento e a compreensão dos espaços nos contextos locais, regionais, nacionais, internacionais e mundiais e, em particular: conhecimento do espaço territorial; compreensão dos traços característicos que dão a um lugar a sua identidade; compreensão das semelhanças e diferenças entre os lugares; compreensão das relações entre diferentes temas e problemas de localizações particulares; compreensão dos domínios que caracterizam o meio físico e a maneira como os lugares foram sendo organizados socialmente; compreensão da utilização e do mau uso dos recursos naturais (CASTELLAR, 2005, p. 211).

O conhecimento geográfico se faz para produzir uma consciência espacial. Por conseguinte, uma das funções da geografia como campo de saber é mostrar que a espacialidade é parte e essência das práticas sociais. Em outras palavras, é produzir imagens de paisagens, lugares, territórios; ver o modo como os sujeitos humanos, em relações sociais, geram significados às coisas que produzem. A consciência espacial é, assim, uma parte da crítica social. Chaveiro (2015, p. 47) elucida o papel da formação da consciência dizendo que,

Em termos práticos, a perícia de narrar uma paisagem formada pelo encontro de dois canais fluviais; uma feira no centro da cidade; o cotidiano de uma periferia; a investida de uma corporação multinacional; a organização dos trabalhadores na defesa de terra; os tabuleiros de um relevo ou a fisionomia de uma vereda; a linha de montagem de uma indústria; o modo pelo qual Malthus e Marx teceram as suas ideias de população; o legado simbólico de um monumento; a cartografia social de uma etnia indígena; os fatores determinantes de um ambiente hostil – ou qualquer outra dimensão espacial – é, para o geógrafo, um desafio que se inscreve na operação do conhecimento. E também a maneira pela qual se captura a atenção do leitor, o seduz para caminhar simbolicamente na esteira das ideias lançadas, o estimula a ver, sentir e a pensar. Chama-o para reconstruir a consciência das coisas.

A literatura é arte de imaginar e, portanto, de discernir coisas, narrar situações, mostrar semelhanças, diferenças, desigualdades. Sempre cabe à literatura dramatizar a existência, gerar vínculos da presença humana com o passado e com as utopias. Isso porque o

ser humano não apenas é, quer ser; não apenas quer ser, sofre condicionamentos. A linguagem é uma forma de libertar-se, saber de si, enfrentar. É uma maneira mágica de lidar com o tempo além dos seus limites empíricos.

Dessa consideração surgiu um dos pressupostos básicos que orienta e justifica a aproximação entre geografia e literatura. Esse pressuposto afirma que a batalha da vida é uma batalha da linguagem mediada pela imagem. Por ser assim, entende-se que a narrativa é indissociável da condição humana. Ou: o ser humano só pode produzir experiências a partir de valores, significações e imagens.

A consciência da literariedade do texto geográfico pode ajudar os geógrafos a saírem das reduções taxiológicas marcadas por condicionantes do campo; pode também ajudar a alargar o modo de dizer e o modo de ver. Especialmente a ficção permite intensificar a maneira de ver as coisas e as situações.

Esse alargamento do modo de ver, geralmente reivindicado como um processo crítico pode ter uma significação política: ultrapassar a vigilância da linguagem e o seu aparelhamento burocrático. Se a literatura é arte, portanto criação, abertura da linguagem como abertura do ver - e do sentir – a sua aproximação com a geografia pode convocar outra dimensão importante: a imaginação.

1.3 – A imaginação geográfica, a imaginação literária

São vários os geógrafos que atualmente empenham esforços para mostrar a importância da imaginação na leitura do espaço. Além de interpretar, o ato de imaginar é o ponto de apoio da criação. O desejo de produzir um conhecimento criativo que, portanto, não se agonize nos esquemas da repetição, supõe a adesão aos elementos que faz imaginar. Costa (2012, p. 48) explica que,

O conceito de imaginação geográfica firma-se nas proposições teóricas que almejam dar relevo à interpretação dos fenômenos socioespaciais quer estejam associados a uma perspectiva da natureza, quer estejam atrelados às práticas simbólicas cujos elementos discursivos indicam um processo que envolve a produção de paisagens culturais, de lugares ou territórios e territorialidades simbólicas pelas quais uma construção identitária é sempre presente.

Conforme o autor explica o debate geográfico em torno da imaginação como um propósito do conhecimento geográfico está ligado às práticas simbólicas. Reconhece que as paisagens possuem disposições culturais, assim como os lugares, os territórios. E mais: mostra que a identidade e as identificações dos sujeitos, sob a mediação simbólica, estão diretamente ligados ao campo cultura que fornece a matéria-prima da consciência espacial.

O cérebro humano carrega imagens, produz imaginações. Estas são produtivas quando conseguem sair dos esquemas prévios, quando criam possibilidades de estabelecer relações. Para isso, necessitam de aglutinar fatos, situações, eventos por meio da ação simbólica.

A literatura, com a sua liberdade de expressão, desenvolve uma educação imaginativa. Basta ler um poema de Manoel de Barros (2000, p. 15) para se ver a importância da imaginação:

A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um
Sabiá
Mas não pode medir seus encantos
A ciência não pode calcular quantos cavalos de força
Existem
Nos encantos do sabiá
Quem acumula muita informação perde o condão
De adivinhar: divinare
Os sabiás divinam.

A leitura desse poema mostra como a imaginação une estética à crítica e gera despertamentos cognitivos fora dos chavões da narrativa acadêmica. A crítica à ciência classificatória tão presente nos geógrafos influenciados pelo positivismo, pelo poema de Manoel de Barros, age de maneira surpreendente, despertando, também, uma forma de recepção diferenciada no leitor.

De maneira sutil, aberta, polissêmica, a poesia mesmo que entregue aos vaticínios da criação e da liberdade expressiva, pode aglutinar crítica social à sensibilidade. No poema O Andarilho, Manoel de Barros mostra a força da linguagem, da imaginação e da sensibilidade:

Eu já disse quem sou Ele.
Meu desnome é Andaleço,
Andando devagar eu atraso o final do dia.
Caminho por beiras de rios conchosos.
Para as crianças da estrada eu sou o Homem do Saco.
Carrego latas furadas, pregos, papéis usados.
(Ouço harpejos de mim nas latas tortas.)

Não tenho pretensões de conquistar a inglória perfeita.
Os loucos me interpretam.
A minha direção é a pessoa do vento (BARROS, 2000, p. 85).

Andando e morrendo com o Andarilho, o poema traça figuras tristes e reais dessa figura que transita nos ermos brasileiros: o andarilho. Além disso, utiliza o procedimento de lhe mostrar pela representação, ou seja, pelo modo que é julgado e visto. O sentido solidário do olhar do poeta ao andarilho mostra o grau humano do poema, recurso trançado pela imaginação.

A imaginação como ingrediente artístico, poético e literário, dessa maneira, ajuda a despertar a conectividade do cérebro com o mundo da palavra. Um escritor imaginativo como João Guimarães Rosa, em toda a sua obra, mas especificamente no livro *Grandes Sertões Veredas*, comprova a força imaginativa na literatura e na descrição de fenômenos humanos e naturais. Vejamos alguns trechos de sua engenhosa narrativa:

Hem? Hem? O que mais penso, texto e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar. Reza é para sará da loucura. No geral. Isso é que é a salvação da alma...Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo água de todo rio...Uma só, para mim, é pouca, talvez não me chegue...Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca.... Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégio, invariável (ROSA, 2001, p. 32).

A maneira humorada e leve de lidar com assuntos de pertinência universal do ser humano, a capacidade de mexer na estrutura das palavras, a liberdade de expressão, a inteligência para imagear assuntos sérios com suavidade, o poder de metaforizar princípios filosóficos são demonstrados na narrativa de Rosa. Esse mesmo procedimento o escritor utiliza nas narrações de sua paixão: a geografia.

Rumo de lá, mas muito para baixo é um lugar. Tem uma encruzilhada. Estradas vão para as Veredas Tortas – veredas mortas. Eu disse, o senhor não ouviu. Nem torne a falar nesse nome, não. (...) Lugar não onde. Lugares assim são simples – dão nenhum aviso. Agora: quando passei por lá, minha mãe não tinha rezado – por mim naquele momento? (...) O paredão existe lá. Senhor vá, senhor veja. É um arraial. Hoje ninguém mora mais. As casas vazias. Tem até sobrado. (...) E eu não revi Diadorim. Aquele arraial tem um arruado só: é a rua da guerra... O demônio na rua no meio do redemunho... O senhor não me pergunte nada. Coisas dessas não se perguntam bem. (ROSA, 1976, p. 76 e 77)

A mistura de gêneros de linguagem, a prosa tornada poética, a poesia tomando conta da prosa, a descrição imaginativa dos lugares e, ao mesmo tempo, uma atenção profunda e sensível aos elementos do espaço juntamente com a ação das personagens, são marcas do processo criador e criativo do escritor mineiro.

A sua narrativa constitui uma consciência espacial do mundo. E certifica que a palavra, o dizer, o imageamento da realidade se abrem às infinitas combinações. A liberdade de dizer o real, dessa maneira, justifica a liberdade de pensá-lo e testemunha a condição humana de superar o seu lugar vivido por outro lugar concebido.

O escritor possui consciência que o alcance de sua narrativa está na sua capacidade de imaginar. Em função disso, uma das características de sua narração é dar aos personagens um pouco de suas dúvidas e apresentar a sua forma de ver o trabalho literário. Neste trecho isso está explicitado:

De primeiro, eu fazia e mexia e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém: quem mói no asp'ro, não fantaseia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos desassossegos, estou de range rede. E me inventei nesse gosto, de especular idéia (ROSA, 1976, p. 181).

Especular ideias, mexer na palavra, alargar a sua capacidade de nomear, imagear são exemplos da narração de Guimarães Rosa e da poesia de Manoel de Barros, dois literatos considerados dentre os maiores da literatura brasileira. Mas, de resto, todos os demais, necessitam da imaginação. Os autores da denominada poesia marginal, especificamente no quadro da ditadura militar, além de terem que escapar do controle e das ameaças de exílio, foram compelidos a fazerem poemas com graus extremos de criatividade. Cacaso (2014, p. 5), com o poema JOGOS FLORAIS, demonstra isso.

Minha terra tem palmeiras
onde canta o tico-tico.
Enquanto isso o sabiá
vive comendo o meu fubá.
Ficou moderno o Brasil
ficou moderno o milagre:
a água já não vira vinho,
vira direto vinagre.
Minha terra tem Palmares
memória cala-te já.
Peço licença poética
Belém capital Pará.
Bem, meus prezados senhores
dado o avançado da hora

errata e efeitos do vinho
 o poeta sai de fininho.
 (será mesmo com dois esses
 que se escreve paçarinho?)

O tom irreverente, quase gozador, mas crítico do poema, a paródia do poema marcante de Gonçalves dias, a consciência do lugar político da arte, a mistura criativa e surpreendente das imagens são o tom poético que, fora de uma concepção estética romântica, age para fazer o leitor pensar.

Clarice Lispector atenta à escrita e a sua condição de sujeito, no romance *Paixão Segundo G. H.*, revela que,

Essa incapacidade de atingir, de entender, é que faz com que eu, por instinto de... de quê? procure um modo de falar que me leve mais depressa ao entendimento. Esse modo, esse “estilo” (!), já foi chamado de várias coisas, mas não do que realmente e apenas é: uma procura humilde. Nunca tive um só problema de expressão, meu problema é muito mais grave: é o de concepção. Quando falo em “humildade” refiro-me à humildade no sentido cristão (como ideal a poder ser alcançado ou não); refiro-me à humildade que vem da plena consciência de se ser realmente incapaz. E refiro-me à humildade como técnica. Virgem Maria, até eu mesma me assustei com minha falta de pudor; mas é que não é. Humildade com técnica é o seguinte: só se aproximando com humildade da coisa é que ela não escapa totalmente. Descobri este tipo de humildade, o que não deixa de ser uma forma engraçada de orgulho. Orgulho não é pecado, pelo menos não grave: orgulho é coisa infantil em que se cai como se cai em gulodice. Só que orgulho tem a enorme desvantagem de ser um erro grave, com todo o atraso que erro dá à vida, faz perder muito tempo (LISPECTOR, 1998, 296).

Parece ser essa uma das contribuições da literatura à geografia: oferecer aos geógrafos uma consciência imaginativa de sua narrativa e, assim, unir crítica, interpretação e criação. Conforme a autoconfissão de Clarice, mesmo no romance, na arte ficcional, a aproximação da coisa é a forma humilde do escritor contribuir com o Outro.

1.4 – A fala e a escrita como exercícios do intervir

Até o momento estamos nos valendo da seguinte ideia: a aproximação da geografia com a literatura ajuda a entender que não há, de um lado, a verdade como propriedade da ciência e, de outro lado, a ficção como negação ou antinomia da verdade. Ambas são criações humanas, ambas são formas humanas de dizer o real.

Acabamos também de argumentar que o contato direto por meio da leitura, da interpretação e do diálogo em torno das narrativas literárias ajuda a fortalecer a imaginação geográfica. Isso porque o geógrafo utiliza um procedimento central da escritura literária: a produção de imagens. Com essa produção de imagens, o geógrafo analisa o espaço, enxerga a mediação simbólica da interpretação das práticas espaciais.

Além disso, a aproximação entre geografia e literatura pode contribuir com uma prática essencial do ensino-aprendizagem: a escrita. O ato de escrever faz gerar uma conexão com o ato de ler. A pessoa que escreve nutre-se da leitura; aquela pessoa que lê geralmente sente necessidade de escrever. A conexão entre esses dois atos, embora sendo diferenciados, enriquece a compreensão da experiência humana.

O escritor obrigatoriamente vale-se da experiência. As imagens da infância, as perturbações adolescentes, os medos, os pequenos enredos com colegas, as relações com entes familiares, as inserções sociais no mundo do trabalho e um incomensurável arsenal de eventos da memória são a matéria-prima para que o escritor forje a sua narrativa, fomenta a sua criação. O sujeito que escreve sai para fora com o texto, entra em si para escrever.

Isso quer dizer que o ato de escrever faz o sujeito entrar em si por meio de suas significações, de seus símbolos. Ele é obrigado a arrancar de si as imagens, as informações, os elementos culturais de sua própria vida. A sua experiência é fonte de sua palavra. Essa viagem no seu interior para, posteriormente, ser exteriorizada por meio do recurso linguístico da escrita, é aberta, inicialmente informe, cheia de possibilidades e também de castrações.

Do mesmo modo que a exposição – para fora – dos seus sentimentos, de seus desejos, de suas aventuras e de suas vontades em forma de textos criados, não é feita apenas com a intuição, com a sensibilidade. Para escrever os aportes normativos, formais e, inclusive rígidos, da linguagem, se lhe apresentam como urgência e como necessidade.

E além disso, o que está no seu interior de maneira informe, potencializado, às vezes engasgado, expressam também o seu lugar no mundo, a dimensão temporal de sua experiência. Daí, que a escrita pode ser individual, singular, feita por um ou por outra, mas os recursos feitos têm a ver com um contexto social, com problemas que afligem gerações, classes sociais, etnias, gêneros.

Existe, portanto, uma universalidade na experiência do sujeito. É essa universalidade que lhe escapa, inclusive, no estilo. As formas de escritas são atingidas, como foi dito anteriormente, pelos processos sociais. Ora, agora, por exemplo, a disseminação das redes, a necessidade da rapidez da comunicação, tem alterado as formas de escrever.

De alguma maneira, o imaginário social, as ideologias, a dimensão espaço-temporal do mundo, ou do seu mundo, estão presentes nos textos de um escritor. Como está presente também a ligação com uma tradição literária, da qual a sua escrita – e a sua experiência de sujeito social – emergem, para a qual ou contra qual produz, age textualmente.

As máquinas burocráticas, a universidade é uma delas, tendem a prescrever modos de escrita. É muito comum que esse modo caia nas repetições, nos jargões, nos clichês e, especialmente, nas retóricas e nas performances. A aproximação da geografia com a literatura pode ampliar os modos de dizer no ato de escrever; pode também contribuir para superar o estilo reduzido e burocratizado da textualidade acadêmica. Pode motivar os geógrafos a fazerem textos com criatividade sem, contudo, desviar-se da tarefa de interpretar, explicar, argumentar.

O problema mais grave é a fragilidade com que o ensino-aprendizagem feito pela geografia acadêmica e especialmente a escolar em nível secundário e médio tratam o exercício pedagógico de leitura e de escrita. Ao não problematizar, por exemplo, o estilo e a qualidade da textualidade acadêmica ou escapar dessa atividade, pode ocorrer um processo de alienação textual da escrita, chamado por muito como burocratização textual.

Além de jargões, repetições e jogos de palavras em círculos viciosos, caracterizam este tipo de procedimento textual a falta de criatividade, o reduzido vocabulário, a criação de imagens secas e áridas. Isso repercute no pensar geográfico. A escrita é considerada não apenas um divisor histórico da experiência humana, mas uma das formas excelentes de organização do pensamento, de seu registro, de sua comunhão.

Mas como foi enunciado, a construção de qualquer texto não costuma apresentar-se como tarefa fácil, inclusive porque diz respeito a processos internos advindos da experiência do sujeito do qual, muitas vezes, não possui plena consciência. Mas as leituras precárias, apressadas e diminutas e a ausência de prática da escrita tornam a atividade da escrita ainda mais árida.

A aproximação da leitura com a escrita; a leitura de bons textos; a escritura de textos que comunicam com os leitores; a mediação da realidade e da experiência de quem escreve são formas de superar uma concepção formalista e técnica da escrita e não confundir rigor com burocratização. Ao falar da aproximação de leitura e escrita Silva (2014, p. 288), argumenta que,

A vida em sociedade é para nós campo profícuo onde se produzem e reproduzem oportunidades para o ato de leitura. Tudo o que nos rodeia é um texto, afirma Mia Couto (2011). Necessário é que estejamos atentos para lermos adequadamente pessoas e circunstâncias. E a partir daí produzirmos diversidades. Uma placa de trânsito, uma árvore caída no meio da rua, uma criança que corre para o aconchego do colo materno. Outra que rota... esfarrapada esmola no farol fechado. Mais adiante um jovem que dribla as pessoas na calçada desafiando-as na intrepidez típica da idade. Na mesma calçada o casal enamorado, que num mundo de luzes multicores, só dado aos amantes perceberem, troca juras de amor eterno. Na rua o motorista estressado com a lentidão do trânsito. Nas praças o encontro de gerações, o uso específico do espaço. Nos prédios cada janela exhibe um filme com toques de realidade.

Conforme está apresentado as circunstâncias espaciais, a vibração das paisagens, o encontro com os lugares, o vínculo de cada sujeito com a vida material, cobra-lhe atenção. Essa matéria real é, também, a matéria da escrita. Ao escrever o que se vê e sente pode ter uma organização mental, assim como pode dar o sujeito uma lucidez para atuar e para compor as suas convicções.

Sendo assim, o exercício de escrever é também um exercício de criar – e autocriar-se. O sujeito pode-se organizar, aclarar questionamentos e questões, tomar decisões, dirimir dúvidas, planejar passos, desenvolver atitudes. Mas o mais importante em termos didáticos e pedagógicos, é gerar mecanismos de aprendizagens, o que a escola, com as suas práticas, muitas vezes tolhe.

Ao tomar a escrita como meio de aprendizagem e a leitura como fonte necessária ao ato de escrever, a literatura torna-se imprescindível parceira da geografia para fazer avançar o processo de ensino-aprendizagem. Certamente, os problemas históricos da escolarização precária no Brasil, a pouca valorização cultural da leitura, o processo de vigilância burocrática dos textos acadêmicos, ajudam a ceifar o encontro dos geógrafos com a literatura.

O hábito de escrever exige a organização do pensamento e ensina a fazê-lo. Conforme apresentou Lacan, o ato de escrever mobiliza toda a subjetividade, mexe com a memória, com as sinapses, com o domínio da linguagem. Ao narrar, descrever, interpretar um objeto, o sujeito passa a ter primazia de criá-lo como fonte social e humana.

Em síntese, conforme foi apresentado, a aproximação, a interface ou as mediações entre geografia e literatura criam possibilidades de ampliação do dizer geográfico. E nos mesmos termos, pode gerar facilitar meios de fazer a narrativa geográfica explorar melhor os seus objetos. Percebeu-se que a literatura pode contribuir para que a produção de

conhecimento feito pela geografia alcance a centralidade do sujeito sem, contudo, desviar, ou exilar-se das relações sociais que produzem o sujeito e este espaço.

Pode-se, assim, concluir que o elo entre geografia e literatura, possui caráter epistemológico, teórico e metodológico. Componentes como o trato com a linguagem, a descoberta da subjetividade, o exercício de ler, escrever, imaginar e pensar, importantes no processo de ensino-aprendizagem, tornam-se evidentes e obrigatórios.

Viu-se, também, que a abertura atual da geografia brasileira para validar esse campo de conhecimento ocorre numa situação de crítica à tradição positivista da ciência moderna. Essa mesma tradição que faz da ciência uma força produtiva, ignorando, quase sempre, a importância do sujeito, da consciência humana, dos afetos, dos desejos. Como força produtiva este tipo de ciência ajudou a criar uma visão economicista da própria ciência e do mundo. O desafio agora é recuperar o sujeito, dotá-lo de condições para o exercício das mudanças e da emancipação.

RAÍZES³



³ Desenhos assinados por Taisa Borges e Luciana Grether Carvalho ilustram os livros ‘Ceiuci — A Velha Gulosa’ e ‘Era Uma Vez na Floresta’. Fonte: <http://odia.ig.com.br/diversao/2015-04-18/a-forca-dos-mitos-indigenas-nas-paginas-de-cinco-livros.html#>

CAPÍTULO 2

SULCANDO O SOLO: escritura indígena em movimento

2.1 - O embrião de lutas: povos indígenas do Brasil resistir para existir

A partir de leituras de documentos, entre os quais o “Relatório da Missão ao Brasil” da relatora especial sobre os direitos dos povos indígenas, emitido pelas Nações Unidas, objetivamos mostrar alguns dados sobre a atual situação das quais a vida, a palavra e a cultura indígena brasileira incidem.

Há no Brasil 305 grupos indígenas com cerca de 274 línguas. Apesar desses números serem demonstrativos da importância demográfica desse povo, em termos gerais, desde o chegada do colonizador até o atual momento, houve um declínio da população. A violência colonial criou processos genocidas: estima-se que a população indígena, no começo da colonização, girava em torno de 5 (cinco) milhões, hoje, contudo, resta apenas cerca de 800 mil.

Diferente do que se pensava em 1970, face ao declínio numérico dessa população, o Censo de 2010 mostrou o crescimento desse grupo. Há uma maior concentração na porção norte do país: nos estados do Amazonas e do Mato Grosso do Sul concentram cerca de 30% da população. Constata-se, também, que até 2015 havia 26 grupos isolados. Estima-se, ainda, que há outros grupos não contactados.

Observa-se, que o chamado “neodesenvolvimentismo brasileiro”, a expansão do modelo produtivo de exportação; o aumento do comércio de minérios; a expansão do agronegócio; a exploração de madeiras, inclusive ilegal; a biopirataria; o alargamento do turismo; a crescente urbanização; e ainda: as construções de rodovias, ferrovias, aeroportos; e de plataformas tecnológicas, o maior aquecimento do mercado interno; a construção de usinas hidrelétricas, causaram fortes pressões sobre a terra e sobre os territórios indígenas.

Surgiram, então, novos problemas; alguns antigos foram expandidos; e outros despontam ainda sem soluções a serem vislumbradas. Conforme o relatório da Organização das Nações Unidas - ONU e do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, houve um aumento de assassinatos de sujeitos indígenas: em 2007 foram assassinados 92; em 2014, 138. Muitos desses assassinatos são oriundos de conflitos surgidos pela demarcação de terras.

Esses conflitos desembocaram ainda em criminalização de lideranças, prisões de lideranças indígenas, inclusive com torturas, ameaças, pressões. O nível de ameaças de fazendeiros incidiu também sobre funcionários públicos e apoiadores das causas indígenas. Mas a violência não está ocorrendo apenas nos ambientes de florestas, rios e nos espaços das aldeias.

O aumento de pessoas indígenas morando nas cidades, a situação social marginalizada nos ambientes urbanos, a dificuldade de adaptação são fatos que foram acompanhados pela violência contra os povos indígenas nas zonas urbanas também. O pior é que, conforme foi denunciado, não há confiança dos povos indígenas no corpo policial, nem na política de fronteira. Em muitos casos, a própria polícia deflagrou a violência contra os sujeitos indígenas. Observou-se que existia conexão entre policiais e fazendeiros, madeireiros, donos de indústrias. Isso prova a prevalência de um imaginário colonial sobre os povos indígenas a partir do emblema pejorativo da indolência, da preguiça, da falta de ambição e dos vazios demográficos, caracterizando-os invisíveis quanto a ocupação da terra e de seus territórios.

Pode-se dizer que uma contradição global penetra a produção desse imaginário, uma vez que o modelo de acumulação vigente assenhorado pela necessidade de crescimento econômico impõe, junto, a expansão da fronteira para o capital e a redução da ação de trabalhadores. Mas o mesmo sistema necessita de consumidores, embora cria o desemprego.

Perante esta racionalidade, as terras, os territórios, os recursos naturais, inclusive, os saberes, os códigos culturais, os modos de vida, devem entrar na rota de uma vida mercantilizada. Por conseguinte, a cultura indígena, o seu modo de vida, ainda que garanta a preservação da vida no planeta contrasta com o modelo econômico do sistema-mundo.

Se a violência corporal ainda incide sobre os povos indígenas que, agora, passam a ser vítimas da violência urbana, antigos problemas, como a demarcação de terras ainda persiste. O pressuposto de que sem terra os povos indígenas não existem e que a luta pela terra é o centro da dignidade indígena, de sua cultura, de sua língua, desafiam a sociedade brasileira.

A situação de conflitos em terras indígenas aterrorizam povos como os Guarani-Kaiowá e Terena no Mato Grosso do Sul; dos Guarani Mbyá e Kaingang na região sul; dos Parakanã e Arara no Pará; dos Ka'apor no Maranhão e dos Pataxós – Bahia. E cria um ambiente de medo em lugares, inclusive, que a terra está demarcada. Numa espécie de suspensão, falta de perspectiva, ameaças, ocorre um processo vertiginoso de migração das aldeias para as cidades.

Fora as pressões, a ambição de fazendeiros, a violência, os relatórios apontam vários fatores que mantêm o quesito “demarcação de terras” como um problema grave. Dentre esses problemas assinalam:

- a ambiguidade política do Estado brasileiro em servir ao grande capital e aos seus atores;
- pressão de fazendeiros e industriais ou corrupção junto à funcionários do Estado;
- barganhas e negócios políticos entre membros do executivo com os atores hegemônicos;
- processo ideológico que levam pequenos agricultores a terem preconceitos com o modo de vida de povos indígenas, acusando-os de impedirem o progresso e a modernização de pequenos municípios;
- incompatibilidade entre as leis de preservação ambiental e as terras indígenas;
- enfraquecimento constante da FUNAI e, especialmente, redução de funcionários comprometidos com a causa indígena;
- morosidade jurídica no processo de demarcação.

Todos esses fatores e causas ocorrem na mesma proporção que a destruição dos rios, impactos nas áreas de proteção; aumento dos índices de desmatamentos; crescimento da agricultura comercial; degradação de solos e águas. Esse quadro tende a piorar com o desenvolvimento e com a construção de mega-projetos a partir de edificação de hidrelétricas; incremento da atividade de mineração; instalação de linhas de transmissão.

A construção de Belo Monte que afetou a terra de 11 povos indígenas; o complexo de usinas do Tapajós que, indiretamente, cria uma série de impactos complementares, como o garimpo ilegal, atividades madeireiras, construção de estradas e portos; concessões florestais; maior fluxo de pessoas, são demonstrações perturbadoras da paz indígena.

Esse quadro mostra um novo contexto da luta dos povos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos. E apresenta igualmente um conjunto de desafios, como o de enfrentar o problema da paralisação de processos de demarcação de terras; a luta contra os despejos e contra as ameaças; o movimento contra impactos causados pelos mega-projetos localizados próximos ou dentro das terras indígenas.

Isso tudo recoloca a qualidade dos problemas que atingem os povos indígenas brasileiros, como assassinatos, intimidações, ameaças, impunidades, preconceitos, racismo. Apesar disso, enxerga-se também esforços de vários grupos do movimento social, da universidade, de organizações não governamentais brasileiras e internacionais, de parte dos movimentos ambientalistas e parte de gente do Estado em lutar, junto com as organizações indígenas, em favor de sua dignidade.

Surgem desse arco de poder benevolente e das lutas e campanhas, o esforço na melhora de atendimento de saúde; na criação de uma modalidade de educação específica; na aproximação do setor de assistência a saúde indígena. Mas mesmo com esses esforços há demonstração de crescimento do alcoolismo nas aldeias e entre os adolescentes indígenas; de violência contra as mulheres indígenas; prostituição, adoção ilegal de crianças; mortalidade infantil; suicídios; perda de línguas. Esses problemas conturbam os modos de vida no interior das aldeias, geram conflitos internos, motivam a aproximação de sujeitos indígenas à cultura branca.

Em função do crescimento dos problemas que afetam os povos indígenas, suas terras e seus territórios, a essência de sua luta é pautada na interpretação de que a sociedade brasileira se ergueu valendo-se da violência contra o corpo total dos indígenas. Portanto, como sujeito de direito, a dignidade do país não será constituída sem considerar essa violência e sem repará-la.

Considerada um estigma territorial, a violência atual e anterior, ou o legado histórico da violência contra os povos indígenas feitas pelos colonizadores e pelas classes hegemônicas internas, expressa o desacerto ético da nação, a precariedade do Estado, o grau doentio da economia que foi implantada. Não se trata apenas de uma dívida ética, mas de observar os signos que formam a alma brasileira, o grau atávico de sua compreensão do Outro. Esse grau de fragilidade cultural, de tempo em tempo, é atualizado por processos políticos autoritários, demagógicos ou golpistas.

Dessa maneira, as mudanças territoriais do Brasil, especialmente nas últimas décadas, mostram que a chamada expansão capitalista mundial obrigou a criação e alargamento das fronteiras. Esse processo, coordenado por aliança entre atores hegemônicos do campo político nacional, internacional e econômico, afetou o desenho e a estrutura territorial gerando conflitos com os grupos étnicos desses lugares de fronteiras. Em função disso, a defesa do território se coloca como um elemento aglutinador dos membros da própria etnia. Ou seja, a perda do território é a perda dos pares. Perder o território é perder o Outro e, então, perder a si mesmo. Se perder.

Esse cenário requisita ações imediatas, pontuais, estruturais, éticas, jurídicas e legais. A própria Organização das Nações Unidas, ao ler a situação dos povos indígenas brasileiros, apresenta um rol de tarefas e metas a serem cumpridas, como:

- fortalecimento da FUNAI;
- capacidade do corpo jurídico que tem uma formação conservadora;

- demarcação de terras;
- proteção das fronteiras;
- alocamento de recursos financeiros;
- investimento em saúde e em projetos de educação inclusivas;
- garantia de participação das organizações indígenas nas tomadas de decisões;
- respeito às terras indígenas em função de projetos que causam grandes impactos.

Essa lista de ações, de preocupações e de enfrentamentos não pode desconsiderar que a história da sociedade brasileira foi marcada por confrontos, extermínios, migrações forçadas, reagrupamento étnico, tomada de terras, ameaças, inclusive com ações de povos espanhóis, franceses, holandeses e, especialmente, portugueses. Mas mesmo assim, houve sempre, não apenas pelos povos indígenas, mas por escravos africanos, atividades de resistência e de luta.

As lutas e os enfrentamentos não são claros relativos às forças que dominam e sua ligação com as forças dominadas, uma vez que existem os processos ideológicos, de persuasão, de dispersão de causas. Assim sendo, é possível detectar impasses, embaraços, apropriação de causas, influências e, inclusive, acomodação e consentimento, trocas e misturas entre as partes envolvidas.

É neste quadro e com esses desafios que a literatura feita por escritores indígenas alça voo, emerge e se coloca como fonte transportadora da alma indígena em busca de seu lugar no próprio país.

2.2 - Literatura escrita por indígenas: um conceito em form(ação)

“Escrevo para me manter índio.”
Daniel Munduruku

Rio. Bolonha. Frankfurt. Paris. Em terra estrangeira um Munduruku aterrissa. Nas mais importantes feiras literárias nacionais e internacionais da atualidade, palavras indígenas ecoam por meio da literatura.

Palavras reforçando identidades, como nos revela a epígrafe. São palavras singrando mares pelos movimentos dos dedos, de dedos indígenas que esculpem livros. Livros diversos. Livros de Daniel... o Munduruku.

O escritor-indígena em solo estrangeiro não sente a dor da solidão. Ele não está só. Não foi de caravela. Sua voz ecoa nos salões do “Velho Mundo”. Sua voz mansa e firme representa o tom dos convictos. Convicção de que há outras e várias vozes que se avolumam pela jornada dos trilhos literários. Convicção de que há muito a ser dito.

A esse indígena-escritor, que carrega a marca de ser um dos pioneiros no Brasil a escrever e publicar livros somam-se outras vozes: ressurgentes. Após anos de “silenciamentos e apagamentos”, na expressão da escritora-indígena Graça Graúna (2013) essas vozes agora ecoam... grafadas. Também grafadas.

Oriundas de tradição oral marca indelével das sociedades indígenas as narrativas das histórias e crenças de vários povos são transformadas em escrituras que sulcam páginas e alcançam pessoas e lugares diversos. Narrativas que revelam a cosmovisão e as cosmologias de cada povo ressoam além das fronteiras das aldeias, pois assim como Daniel, o Munduruku, há Potiguaras, Wapichanas, Guaranis, Krenaks, Maraguês... vozes que alçaram sua força ao registrarem a memória coletiva de seu povo.

Escritores que compõem sua trajetória literária pela vivência e circulação em espaços híbridos: da aldeia para o mundo. É nessa ponte experienciada por cada escritor indígena que se alonga do local ao global, que as raízes de suas culturas encontram-se, portanto, com o mundo moderno. E nele o aporte da escrita posiciona-se como mais uma ferramenta de sobrevivência e construção de suas identidades como nos ensina, mais uma vez a epígrafe “Escrevo para manter-me índio” (MUNDURUKU, 2010).

Neste encontro entre tradição e modernidade as bases para a composição de identidades multifacetadas marcam as trajetórias desses sujeitos que, Santos (2013) denomina de “novos sujeitos”, pensando no movimento recente de publicação de obras literárias por indígenas no Brasil.

Memórias de sujeitos indígenas acessadas no passado ancestral de cada povo são as bases que alimentam as raízes das palavras nas mais diversas textualidades indígenas, e dentre elas, a literária. Nesse caminho a oratura, base para a escritura vai cruzando fronteiras e tatuando narrativas nas mais diversas prateleiras.

Portanto, o escritor Daniel Munduruku, constitui-se um dos vários escritores-indígenas que (re)existem no território brasileiro. São mais de quatro dezenas de escritores que, atualmente, no Brasil, utilizam a palavra escrita para comporem um memorial de que a pluralidade cultural e a alteridade continuam a erigir e a (re)existir na nação brasileira.

Visões de mundo portadoras de crenças de diversas culturas indígenas acessíveis a indígenas e não indígenas por meio das palavras. Palavras editadas, reeditadas, lançadas.

Contos, poemas, autobiografias, dentre outros, fazem parte dessas vozes carregadas de pluralidade cultural e linguística que caracterizam os mais diversos povos indígenas no Brasil contemporâneo.

Vozes, reiteramos, transformadas em escritura, colocadas a disposição de indígenas e não indígenas por meio do caminho literário. Veiculadas nas mais diversas línguas maternas e na Língua Portuguesa, de autoria tanto individual, como coletiva, os livros, que alguns pesquisadores caracterizam como “da floresta” constituem-se obras literárias que evidenciam aspectos diversos da cultura de cada povo, além de abordarem temas variados, com ênfase, nas temáticas da natureza e o respeito a alteridade, como veremos.

Escritores cujas obras já foram agraciadas com inúmeros prêmios, como o livro “Coisas de índio”, do citado escritor Daniel Munduruku, como veremos no capítulo 4, nos possibilita a compreensão daquilo que o autor chama a atenção em várias de suas entrevistas: “Minha missão é educar a sociedade brasileira, educar o olhar dela para o diferente.”

Utilizando suas experiências de vida na aldeia, o autor usa o livro para veicular aquilo que acredita, que um mundo novo de respeito às diferenças é possível, à medida que o Outro tem a possibilidade de conhecer o “índio real”, em detrimento da imagem do índio genérico, ora exótico, ora ingênuo, ora selvagem, ora incapaz, que foi produzida por anos no imaginário nacional, sobretudo, por meio do processo educativo e pelas mídias.

Como e onde vivem, no que acreditam, como organizam suas famílias, a divisão do trabalho, a relação com os elementos da natureza, são algumas questões abordadas nos livros escritos por indígenas.

As diversas ilustrações e imagens que compõe diversos livros escritos por indígenas são textos caracterizados como importantes para aproximar o leitor dos códigos culturais de cada povo indígena. Imagens e palavras vão narrando culturas e “tecendo as vozes” (GRAÚNA, 2012).

Para vários escritores indígenas, a exemplo do Daniel Munduruku, Olívio Jekupé, Edson Kayapó, Graça Graúna, Kaká Werá Jekupé, as obras literárias que refletem parte das textualidades indígenas, são essenciais no mundo letrado por oferecer a oportunidade da contra-história em detrimento da história única, contada pelos colonizadores europeus que influenciou grande parte das obras literárias que abordam personagens indígenas, como as de José de Alencar, em seu clássico “O guarani”; e ainda serve para atualizar e revelar o outro

lado da história, contada a partir da ótica indígena, enriquecendo os acervos escolares no auxílio da composição da ideia do diálogo entre culturas.

Portanto, os materiais didáticos utilizados como um dos principais recursos nas salas de aula de todo o país, podem ao veicular uma imagem do indígena encontrado na situação colonial, ser colocado em cheque, a partir da imagem do índio atual veiculado nas obras literárias destinadas, em sua maioria, ao público infanto-juvenil.

É o que revela a obra “Todas as vezes que dissemos adeus”, de Kaká Werá Jekupé, que aborda a ótica do “descobrimento do Brasil” pelo olhar indígena. Uma narrativa questionadora, que evidencia o outro lado da história colonial podendo encaixar-se nas análises do que os pós-coloniais denominam de “desobediência epistêmica”.

A essa literatura, escrita por indígenas, é dada mais uma possibilidade de revelar um Brasil pouco conhecido. Os Brasis, para utilizar a expressão do antropólogo Darci Ribeiro, representado por mais de 300 povos indígenas, falantes de mais de 180 línguas, que ainda não é conhecido em sua essencialidade por serem profundas as minúcias da cultura que caracteriza cada povo. As obras já lançadas revelam, portanto, uma parte muito rasa ainda da riqueza cultural dos povos indígenas que habitam o território nacional.

É importante salientar que esse movimento da escrita indígena e sua comercialização têm seu marco temporal, bem recente, a partir da década de 1970. Portanto, há apenas 40 anos é que memórias ancestrais têm sido atualizadas pelas trajetórias desses indígenas-escritores que singram fronteiras pela força de suas palavras escritas.

Nas palavras de Santos (2013, p. 1) “os índios brasileiros, que passaram a escrever sobre a sua experiência vivida (...) como forma de resistência e resiliência, desde os meados de 1970, promovem uma nova forma de desvelar-se ao mundo de forma coletiva.”

São os conhecimentos ancestrais que durante séculos possuíam na oralidade sua principal fonte de transmissão de saberes para os povos indígenas que fornecem a base primordial para o avanço de uma literatura escrita e publicada.

Essas vozes que transpõe fronteiras e hoje reconhecidas são, exatamente, pelo mesmo motivo pelo qual foram espoliadas no passado colonial: a diferença. Diferença essa que possibilita o vislumbre das caravelas do passado, como lembranças de um tempo de “apagamentos”. Apagamentos de corpos, de línguas, de memórias por meio dos genocídios, linguicídios, etnocídios narrados em diversos escritos que denunciam o modo como as terras, deste lado do oceano foram espoliadas de seus nativos.

No entanto, em detrimento dos anos de silenciamentos estes povos ressurgem no cenário nacional e internacional como vozes de (re)existência. (GRAÚNA, 2013). Se no período coloquial, indígenas que habitavam a denominada América, adentraram caravelas e desciam com seus pés descalços em terras estranhas, terras do “Velho mundo”, no além-mar, hoje, o movimento continua, no entanto, a viagem tem sido, no caso dos escritores indígenas, transcorrida em atendimento a convites. Convites não para expor corpus desnudos, ou a tez cor de sol. É um convite para levar palavras. Para falar palavras escritas, para levar narrativas.

Neste movimento que continua de transposição de fronteiras entre o “Velho e o Novo mundo”, e no interior destes, os deslocamentos dos corpos e suas mensagens, dos livros e de suas escritas, possibilitaram nos últimos 40 anos que os escritores indígenas e sua produção literária se tornassem foco de interesse de várias pesquisas em diversas instituições e universidades; como evidenciado no Estado da Arte da produção referente a literatura indígena no Brasil.

Inicialmente utilizamos diversas palavras-chaves, literatura indígena, literatura nativa, intertextualidades indígenas, literatura ameríndia, narrativas indígenas, para localizar as pesquisas no banco de teses da Capes, referentes ao estado da pesquisa da literatura indígena no Brasil. Obtivemos um total de 7 teses e 16 dissertações neste Banco de teses. A

Após este levantamento estruturamos o resultado em quadros e gráficos para facilitar a análise do Estado da Arte e obtermos maior nível de detalhamento da pesquisa referente a literatura indígena no Brasil.

Nos Quadros 1 (Teses) e 2 (Dissertações), consecutivamente, temos o levantamento do título, autor, ano, instituição, área da pesquisa e orientador(a).

No Quadro 1 a seguir observa-se que a produção é concentrada na região Sudeste (PUC-SP, USP, UFMG), seguida pela região sul (UFPR) e nordeste (UFPE) com apenas uma tese defendida em cada instituição.

A área majoritária de pesquisa é na área de Letras com 80% dos trabalhos focado na literatura indígena do Brasil; 10% na literatura indígena comparada com a Norte-Americana e o restante, 10% é pesquisa comparada a literatura indígena canadense.

Quadro 1 – Teses: Estado da arte da Literatura Indígena no Brasil de 1991 a 2015

Título	Autor(a)	Ano de defesa	Instituição	Área	Orientador(a)
1. Ensaio sobre a literatura indígena contemporânea no Brasil	Maria Inês de Almeida	1999	PUC-SP	Letras	José Amálio de Branco Pinheiro
2. As narrações da cultura Indígena da Amazônia: Lendas e histórias	Maria do Carmo Pereira Coelho	2003	PUC-SP	Letras	Anna Rachel Machado
3. Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil.	Maria das Graças Ferreira Graúna	2003	UFPE	Letras	Roland Walter
4. Pele silenciosa, pele sonora: a construção da identidade indígena Brasileira e norte-americana na literatura	Janice Cristine Thiél	2006	UFPR	Letras	Regina Przybycien
5. O texto Multimodal de autoria indígena: narrativa, lugar e interculturalidade	Elisa Maria Costa Pereira de S.Thiago	2007	USP	Letras	Anna Rachel Machado
6. A Presença das Grandmothers nas temporalidades das narrativas autobiográficas de Beverly Hungry Wolf, Lee Maracle e Maria Campbell	Alvany Rodrigues Noronha Guanaes	2011	USP	Letras	Laura Patrícia Zuntini de Izarra
7. A cobra e os poetas: uma mirada selvagem na literatura brasileira	Mário Geraldo Rocha da Fonseca	2013	UFMG	Letras	Maria Inês de Almeida

Fonte: Banco de teses da Capes. Disponível em: <http://bancodeteses.capes.gov.br/> Acesso em: 03 Ago 2015. Elaboração: Lima, S.C.

No Quadro 2 referente ao levantamento das dissertações e as áreas em que foram defendidas temos: 02 em Antropologia Social; 01 em Educação e 13 em Letras. A maior parte dos trabalhos foram defendidos na região Sudeste, 8 trabalhos no total; seguido da região Sul, com 04; Nordeste com 02; Centro-Oeste e Norte com apenas 01 trabalho cada.

Embora, neste nível de pesquisa a produção apareça em todas as regiões brasileiras, ainda permanece a concentração da pesquisa nas regiões Sudeste e Sul como ocorre no nível de doutorado.

Quadro 2 – Dissertações: Estado da arte da literatura indígena no Brasil de 1991 a 2015

Título	Autor(a)	Ano defesa	Instituição	Área	Orientador(a)
1. O imaginário dos povos indígenas na literatura infantil	Maria das Graças Ferreira Graúna	1991	UFPE	Letras	Antônio Fernando Viana.
2. Revisitando <i>o ethos</i> indígena e a Nação no caminho da construção das identidades	Claudia Passos Caldeira	2006	UFMG	Letras	Haydée Ribeiro Coelho
3. Survivance: a sobrevivência nas literaturas Indígenas do Canadá e do Brasil	Flávia Carpes Westphalen	2007	UFRGS	Letras	Zilá Bernd
4. De índios para índios: a escrita indígena da história	Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi	2008	USP	Antropologia	Dominique Tilkin Gallois
5. Esta é a paisagem que o pensamento permite: textualidades indígenas	Rafael Otavio Fares Ferreira	2008	UFMG	Letras	Maria Inês de Almeida
6. Entre tradições orais e registro da oralidade	Eva Guthjar	2008	USP	Antropologia Social	Dominique Tilkin Gallois
7. Era uma vez... o poder da floresta e a sabedoria das águas num lugar não tão distante...	Alcione Pauli	2010	Univille	Letras	Sueli de Souza Cagneti
8. A trama dos contos na literatura dos Guajajára/Tenetehára: a estrutura de uma tradição	Lilian Castelo Branco de Lima	2011	UFPI	Letras	Saulo Cunha de Serpa Brandao
9. O romance e o indígena: da idealização à ação afirmativa	Kelly Cristina da Silva Neves	2011	Unigranrio	Letras	Vera Lucia Teixeira Kauss
10. Transculturação e	Leandro	2011	UFMT	Letras	Mário Cezar Silva Leite

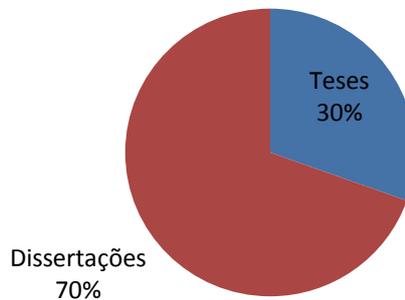
Identidades na obra de Daniel Munduruku	Faustino Polastrini				
11. A oratória da mulher ameríndia: um estudo da narrativa autobiográfica Bobbi Lee: Indian Rebel, de Lee Maracle	Lucas Milano di Gesu	2012	UFRGS	Letras	Rubelise da Cunha
12. Cartografias poéticas em narrativas da Amazônia: educação, oralidades, escrituras e saberes em diálogo	Danieli dos Santos Pimentel	2012	UEPA	Educação	Josebel Akel Fares
13. Literatura, subjetividade e xamanismo: uma perspectiva para meu tio o Iauaretê	Ana Paula Pizzi	2012	UFSC	Letras	Sergio Luiz Rodrigues Medeiros
14. O livro indígena e suas múltiplas grafias	Amanda Machado Alves de Lima	2012	UFMG	Letras	Maria Inês de Almeida
15. Olhar indígena e olhar indigenista para a literatura infantil brasileira	Andréa Castelaci Martins	2013	USP	Letras	Maria Zilda da Cunha
16. Daniel Munduruku: contador de histórias, guardião de memórias, construtor de identidades	Waniamara de Jesus dos Santos	2014	UFOP	Letras	Dulce Maria Vianna Mindlin

Fonte: Banco de teses da Capes. Disponível em: <http://bancodeteses.capes.gov.br/> Acesso em: 03 Agos 2015. Elaboração: Lima, S.C.

No gráfico 1, a seguir, vemos que a pesquisa referente ao nível de mestrado corresponde a 70% do total da produção no Brasil e as teses 30% do total, portanto, as dissertações somam mais do dobro em relação ao número de defesas de teses no Brasil nesta temática.

Gráfico 1 – Estado da arte da pesquisa da Literatura indígena no Brasil de 1991 a 2015

LITERATURA INDÍGENA NO BRASIL DE 1991-2015



Fonte: Banco de teses da Capes. Disponível em: <http://bancodeteses.capes.gov.br/>. Acesso em: 03 Agos. 2015.
Elaboração: Lima, S.C.

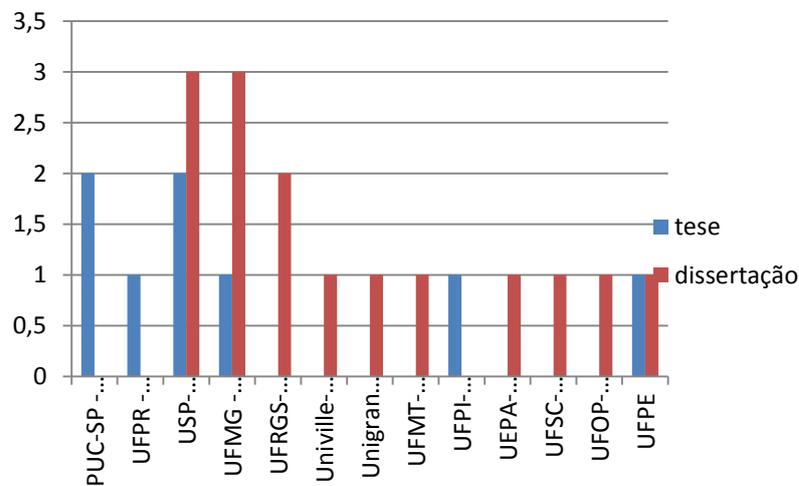
No Gráfico 2 é possível verificar que as instituições que apresentam o maior número de teses defendidas com a temática literatura indígena é USP e UFMG, seguido pela UFRGS.

Ainda no Gráfico 2, das 13 instituições elencadas 10 apresentam dissertações defendidas e 6 apresentam teses, mostrando que a pesquisa em nível de mestrado é majoritária.

Em relação a defesas de mestrado e doutorado das 13 instituições apenas três apresentam pesquisas nos dois níveis de pesquisa: USP, UFMG e UFPE.

Nas instituições PUC-SP, UFPR, UFPI as defesas estão 100% concentradas no nível doutorado e UFRGS, Univille, Unigranrio, UFMT, UEPA, UFSC, UFOP apresentam pesquisas apenas no nível de mestrado.

Gráfico 2 – Estado da Arte da pesquisa sobre Literatura Indígena por instituição de Ensino Superior no Brasil - 1999 a 2015



Fonte: Banco de teses da Capes. Disponível em: <http://bancodeteses.capes.gov.br/>. Acesso em: 03 Ago. 2015.
Elaboração: Lima, S.C.

2.3 - O entrelugar da escritura indígena no contexto literário nacional

A literatura indígena é oral, portanto está dentro de nós. Consequentemente, somos um livro vivo que reflete a dinâmica de toda a nossa vida.

Cristino Wapichana

As discussões que envolvem o uso do adjetivo “indígena” especificando a palavra “literatura” tem ganhado força no Brasil a medida que mais e mais obras literárias, escritas por indígenas, são escritas e publicadas.

Longe de consenso sobre a legitimidade da expressão “Literatura indígena”, no contexto literário brasileiro, outros termos tem sido utilizados para designar a produção literária escrita por indígenas: Literatura Nativa, Literatura das Origens, Literatura Ameríndia e Literatura Indígena de Tradição Oral, como observa Carlos Augusto Novais, professor da UFMG.

Para ele a literatura indígena

Em perspectiva ampla, (...) essa produção cultural assinala textos criativos em geral (orais ou escritos) produzidos pelos diversos grupos indígenas, editados ou não, incluindo aqueles que não se apresentam, em um primeiro momento, como constituídos a partir de um desejo especificamente estético-literário intencional, como as narrativas, os grafismos e os cantos em contextos próprios, ritualísticos e cerimoniais. (...). [...] Em perspectiva restrita, a expressão *Literatura Indígena* tem sido utilizada para designar aqueles textos editados e reconhecidos pelo chamado sistema literário (autores, público, críticos, mercado editorial, escolas, programas governamentais, legislação), como sendo de autoria indígena.

A questão da autoria indígena é o cerne, para esse autor, que caracteriza a ideia de uma literatura indígena. É na década de 1980 que no Brasil se tem registro da primeira obra de autoria indígena publicada. Produzido por Umúsin Panlõn & Tolamãñ Kenhíri, do povo Desãna, do Alto Rio Negro, estado do Amazonas, o livro *Antes o mundo não Existia*, marca o início do fenômeno de publicação literária de obras indígenas no Brasil. Porém, é só na década de 1990 por meio dos cursos superiores de Licenciatura Intercultural que o processo de produção coletiva de livros, sobretudo, com produção de material bilíngue ganha vulto.

A questão da produção literária de autoria indígena fortalece-se e ganha maior visibilidade com a iniciativa de organização, por parte de artistas e escritores indígena, do Núcleo de Escritores e Artistas Indígenas – Nearin, em 2003. Sua criação constituiu-se uma das ações de organização dos escritores que estavam inseridos dentro do Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual (INBRAPI).

Em 2008 a promulgação da Lei 11.645, de 08 de março de 2008, trouxe a obrigatoriedade do ensino das culturas africana e indígena no processo educativo brasileiro, marcando a elevação da procura por materiais didáticos e literários que abordassem a temática indígena e africana no intuito de subsidiar a educação escolar brasileira. Neste contexto, a literatura indígena passa a ser uma demanda crescente por parte das redes de ensino pressionando o mercado editorial para abrir-se a este nicho de produção.

De maneira sintética, em relação aos conteúdos da produção literária indígena, o professor Carlos Augusto Novais sintetiza que

Encontramos nela desde a recolha e a escrita particular de narrativas tradicionais coletivas, passando por trabalhos que se dedicam à recriação de elementos da tradição oral (personagens, cenários, símbolos) até a criação individual, propriamente dita. Três dimensões se evidenciam nessa produção: **a política (questões de identidade), a cognitiva (preservação de conhecimentos tradicionais e da memória social) e a estética (configuração do sensível).** (Grifo nosso)

Fonseca (2013) rememora que a escritura de autoria indígena traz consigo uma problemática no que se refere ao uso do termo literatura para caracterizar o conjunto destas “escritas extraocidentais”.

[...] expressão que alguns pesquisadores da cultura indígena entendem por um conjunto de mitos escritos que compõe boa parte dos chamados “livros da floresta”. Alguns preferem falar em “textualidades indígenas”, assim, evitam o termo “literatura”, problemático para a compreensão de escritas extraocidentais, como bem demonstrou Antônio Risério, em seu *Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros*, [...].

A professora da Universidade Federal de São Carlos, Maria Sílvia Cintra Martins (2012), editora da revista *LEETra indígena*⁴, assume o termo literatura indígena e amplia a ideia da transcrição dos mitos, citado por Fonseca (2013), apontando uma multiplicidade de manifestações culturais indígenas que compõem o escopo da literatura escrita por indígenas no Brasil contemporâneo. Em suas palavras: “(...) a Literatura Indígena já é por natureza múltipla e multiforme, passando por gestualidades, cânticos, danças, grafismos, petróglifos, que se cruzam e completam aquilo que se manifesta nos livros. (MARTINS, 2012, p. 11).

Para os autores indígenas a discussão sobre a produção literária de autoria indígena, o que ela representa, como se caracteriza, o que a singulariza em relação a literatura elaborada por não indígenas é pauta comum de discussão, tanto em revistas especializadas sobre o assunto, como a citada anteriormente, como em mesas-redondas de encontros específicos, como o organizado dentro da 17ª edição do Salão FNLIJ do livro para crianças e jovens, o “Seminário FNLIJ Bartolomeu Campos de Queirós - 12º Encontro de Escritores Indígenas – Entre Caminhos: Literatura Indígena e Letramento.”

É nestes ambientes de discussão, além de reuniões específicas dos escritores indígenas que os autores evidenciam o que compreendem por literatura indígena. Com o escritor Daniel Munduruku⁵, o precursor deste movimento mais efetivo de escrita e publicação de livros de autoria indígena, iniciaremos a discussão da compreensão deles sobre o uso do termo.

⁴ LEETRA Indígena - revista do Laboratório de Linguagens, da Universidade Federal de São Carlos. Disponível em: http://www.leetra.ufscar.br/leetra/pages/revista_leetra_indigena#. Acesso em: jul 2015.

⁵ No capítulo 4 será abordado maior detalhamento da produção desse autor.

Para o autor a literatura indígena não pode ser desvinculada da cosmologia indígena, “Nossa literatura está intrinsecamente ligada à nossa compreensão cosmológica” (MUNDURUKU, 2013, p. 9).

O escritor compreende a literatura como veículo da visão de mundo de cada povo indígena, que tem como base estruturante de sua cultura o vínculo com o pensamento ancestral.

Essa discussão sobre a importância da ancestralidade na produção literária indígena foi levantada em diversas pesquisas, das quais destacamos a obra da escritora indígena Potiguara, Graça Graúna (2013), fruto de tese de doutorado, intitulada “Contrapontos da Literatura indígena contemporânea no Brasil.”

Um dos objetivos centrais desta produção literária, protagonizada por indígenas, é de que a voz indígena seja traduzida e transcrita, por si mesmos.

O discurso desses autores parece apontar para uma clareza acerca do lugar desta literatura no contexto nacional e diante da literatura considerada canônica. Como preconiza Munduruku (2013, p. 9), “Ela (*a literatura indígena* - complemento nosso) não é redutível a conceitos ou definições capazes de fazer descrições sobre possibilidades de se encaixar aqui ou ali. Ela é um modo de se posicionar em um mundo em constante mutação.”

O autor defende ainda que a literatura indígena é anterior aos conceitos trazidos pela academia ocidental e impostos sobre os povos ameríndios.

[...] Nossa literatura é anterior ao quadradismo ocidental e à mesquinha capitalista; ao endeusamento do indivíduo em detrimento do coletivo; ao encapsulamento dos conceitos promovidos pela escrita; ao esfacelamento do humano a favor da máquina. Nossa literatura está além das cosmologias étnicas trazidas pelas ciências humanas que deformaram as essências colocando em seu lugar aparências conceituais criadoras de divisão. (MUNDURUKU, 2013, p. 9)

Esta perspectiva abordada por Daniel Munduruku coaduna com a de Martins (2012), que analisa como as narrativas orais vinculadas as manifestações da arte indígena tornam-se a base necessária para outra manifestação cultural, que ela chama de “outra literatura”, a vinculada a escritura.

Subitamente somos levados ao reconhecimento da escrita rupestre e dos petroglifos como uma manifestação milenar, que já existia no continente americano antes da chegada dos europeus e que, particularmente no caso dos petroglifos do Alto Rio Negro, se cruzam e entrecruzam com narrativas

orais, com os cânticos xamânicos, com os grafismos impressos em cestarias, e fornecem o subsídio, a matéria prima para a elaboração da outra Literatura, daquela que tinge com tinta preta palavras no papel. (MARTINS, 2012, p. 12)

O escritor afirma que a literatura indígena transcende a palavra escrita, portanto, não está condicionada a escritura, vinculando-se ao mundo dos sons, e também do silêncio e da meditação; de maneira essencial a terra, aos elementos da natureza, ao seres humanos e não-humanos.

Nossa literatura não está limitada pela escrita. Ela é também silêncio. Ela também é meditação. Ela é sons de mata, de água, de bicho, de espíritos ancestrais, habitantes de um mundo sensível. Ela é feita de batidas rítmicas de pés no chão acolhedor; é feita de entoações de cantigas imemoriais; de corpos marcados por registros de histórias vivas; de adornos que embeleza os corpos e trazem a lembrança de que somos partes do todo. (MUNDURUKU, 2013, p. 9)

O autor considera ainda a literatura exercida por eles como instrumento para resistir as diversas nuances de preconceitos, injustiças e a propõe como um caminho de defesa, um clamor pelo direito a existência em seus próprios termos.

Nossa literatura é um canto de resistência; é grito contra um sistema egoísta e individualista; é um choro desesperado de quem sabe que precisamos de todas as formas de vida e de que todas as formas de vida precisam de nós. É lamento contra a dor do preconceito; contra o preconceito de cor, de raça, de ritos. Ela é instrumento que toca contra as injustiças cometidas contra os primeiros povos e contra os primeiros seres. Ela é um sonoro sim pela vida e um estrondoso não contra todas as formas de discriminações que ainda se vêem grassar por todos os recantos desse nosso lindo país. (MUNDURUKU, 2013, p. 9).

Munduruku (2013) centraliza a relevância da literatura indígena na defesa da natureza e dos povos contra a injustiça. E que por sua perspectiva ela é instância essencial de atualização das lutas indígenas, ao ressaltar que os antepassados se sacrificaram para que as armas de luta não fossem escritas com tinta vermelha cor de sangue.

Essa afirmativa intertextualiza com o pensamento do escritor indígena, Edson Kayapó, acerca das armas atuais de luta indígena, “o papel e a caneta”. A palavra mais uma vez é alçada como elemento fundamento na luta dos indígenas ela garantia de direitos.

Nossa literatura vai além dos ismos, vai além das logias, está acima das demagogias militantes. Ela é, enfim, nosso jeito de atualizar as lutas de nossos antepassados. É nosso pedido de solidariedade. É nossa forma de agradecer às gentes que bem antes de nós se sacrificaram para que pudéssemos viver o atual momento. É também nosso compromisso com o hoje, o agora que nos desafia a ser criativos para continuarmos não permitindo que a ganância destrua o que, na verdade, é patrimônio de todos nós: a natureza que faz desse país nosso lar. (MUNDURUKU, 2013, p. 9).

O escritor e professor Edson Kayapó posiciona-se de modo semelhante so de Munduruku quanto a definição da literatura indígena e de sua importância como instrumento de luta política pelos direitos dos povos indígenas e do papel dos antepassados aos desbravar o caminho mais difícil da luta pelo direito a existência.

Considerando o tempo da invasão portuguesa do lado de cá do Atlântico, a realidade prática vem mostrando que, apesar de todas as dificuldades e preconceitos que os nossos povos experimentam na atualidade, é notável que os nossos antepassados já fizeram a parte mais difícil do caminho e já abriram a picada pela qual devemos seguir. (KAYAPÓ, 2013, p.29).

O título do texto que veicula a citação anterior “Literatura indígena e reencantamento dos corações” parece ser um chamamento para um novo posicionamento por parte dos não indígenas contra os preconceitos e estereótipos apregoados ao longo da história de construção do Brasil contra os povos indígenas. Esse título já aponta para um possível papel sedutor da literatura no que tange a captura de olhares mais afetuosos e dignificantes por parte da sociedade nacional sobre as culturas indígenas.

O escritor abre a discussão nesse texto trazendo uma citação que demonstram duas situações impostas aos indígenas durante e após a colonização. “Antes nós tinha que se calar para sobreviver. Hoje temos que falar” (Pajé Luís caboclo de Almofala, Tremembé, Ceará).

Silêncio e palavra. A primeira ideia, do silêncio, aparece enquanto tática de sobrevivência-resistência durante a imposição do jugo europeu na conquista dos territórios indígenas no continente Americano. A palavra não poderia ser usada como arma de defesa durante os anos iniciais de domínio europeu sobre as terras ultra-mar. A palavra indígena, suas crenças, suas línguas, seus corpos não valiam contra o projeto de conquista de territórios das terras ultra-marinas.

O silêncio do não valor foi redimensionado para o silêncio da resistência como afirma Westphalen (2007)

Como dissemos ao analisar o percurso do surgimento das literaturas indígenas, antes que esses povos pudessem (ou talvez precisassem) tomar a língua imposta do Outro para afirmar a própria cultura, já podíamos identificar elementos de sua voz no silêncio; ao escolher contar ou não histórias a etnógrafos, antropólogos e outros estudiosos, ao privilegiar ou omitir certos elementos quando a contação era destinada a estrangeiros culturais, os indígenas americanos estabeleceram o início de uma auto-determinação nativa. **O silêncio foi a primeira fala de resistência. A essa fala, seguiram-se outras, cada qual marcada por seu momento histórico e pelas “armas mágicas” de que dispunham em cada momento.** (WESTPHALEN, 2007, p. 94.) (Grifo nosso).

A segunda situação, ainda na tática de sobrevivência-resistência contra o domínio físico e cultural, aponta um deslocamento do silêncio-resistência para uma nova situação em que direitos políticos e a garantia dos direitos humanos foram sendo conquistados pela palavra-resistência. Neste momento histórico, marcado pelos movimentos indígenas preconizados nas décadas, de 1970 e 1980, a sobrevivência indígena, a garantia do direito ao território, portanto, do direito a existência, teve a saída da situação de silenciamento o fator essencial de garantia de seus direitos no Brasil. Portanto, a palavra ganha força como principal veículo para a luta de conquista do direito ao existir dos povos indígenas no Brasil.

Conquistar a língua dos “brancos”, dominar os códigos da língua oficial, a Língua Portuguesa, e reivindicar a criação e estabelecimento de escolas nas aldeias para apreender o pensamento dos não indígenas, parecem que são modos de enfrentamento, por parte dos indígenas, contra o ainda atual domínio do opressor.

A conquista da língua do opressor e o uso da palavra na luta por direitos foram estratégias utilizadas pelos indígenas para entender melhor como pensam os não indígenas. Portanto, a palavra parece ser a “ponta de lança” da atualização das lutas indígenas em prol de suas causas, como o direito a terra, a saúde, a educação, como já mencionado. Palavra falada, palavra escrita, estratégias de marcação de espaços.

É neste sentido que Edson Kayapó situa a importância da literatura indígena, para as lutas atuais, além de servir para o fortalecimento étnico e para a valorização da cosmovisão indígena diante da sociedade nacional.

Nossa literatura é um instrumento de defesa e de justiça junto aos nossos povos, é também uma produção que colabora de forma efetiva para o fortalecimento e valorização do nosso jeito de ser, além de ser lição de encantamento para o mundo em crise. (KAYAPÓ, 2013, p.29).

Portanto, a literatura indígena é defendida pelo escritor como um instrumento que evidencia o direito a palavra. E mais ainda, “Tal literatura é uma maneira de revisar a história nacional e afirmar a diversidade dos nossos povos.” (KAYAPÓ, 2013, p.30).

A literatura insere-se assim como um caminho para que a sociedade não indígena tenha a oportunidade de conhecer uma visão do Brasil, na perspectiva dos indígenas, que foi silenciada ao longo do processo de contato e conquista e no período pós-colonial.

O “tempo de direitos” que veio à tona a partir da constituição de 1988 trouxe consigo possibilidades potenciais de nós, indígenas, produzirmos uma literatura diferente, que ofereça ao público não-indígena histórias adormecidas, silenciadas ou pouco difundidas, **mas que são fundamentais para a compreensão do que é o Brasil.** (KAYAPÓ, 2013, p.29)

Para o autor os “escritores indígenas em ação” possuem papel importante no sentido de desarraigar diversos tipos de preconceitos construídos historicamente que permanecem “arraigados na mentalidade nacional”.

Histórias silenciadas parecem ser o “grito” recorrente das vozes dos escritores indígenas no Brasil, nos mais diversos gêneros literários, seja em prosa, verso, contos, ou em narrativas diversas, o silenciamento é evocado constantemente como a dor de um passado em que a palavra foi tão negada quanto a existência indígena no Brasil.

Esse desejo de sair do silêncio e ir para o outro extremo, “o grito”, é recorrente na literatura e nos discursos de vários escritores e escritoras indígenas das quais destacamos, além do autor acima, as escritoras Graça Graúna e Eliane Potiguara.

No discurso do escritor o tom de denúncia quanto as diversas formas de violência estabelecidas contra os povos indígenas, a partir do início da conquista territorial empreendida pelos europeus, é uma marca do pensamento que mostra um engajamento político: a reconstrução da história do Brasil por um caminho de respeito e justiça aos povos originários e a natureza.

[...] A versão violenta da história oficial determina que tudo por aqui começou com a chegada dos portugueses, ignorando histórias, povos, línguas, rituais e uma imensa riqueza de conhecimentos e práticas originárias que são muito anteriores ao movimento português de invasão, populações que ocupam a Terra Brasilis há aproximadamente 12 mil anos. (KAYAPÓ, 2013, p.30).

A ele juntam-se outras vozes, indígenas e não indígenas, que corroboram com a ideia da denúncia contra as atualizações e reatualizações das situações de espoliação e domínio contra os povos indígenas. É o que nos assevera a antropóloga Marlene Castro Ossami de Moura (2008).

A história dos povos indígenas no Brasil representa um processo de violências físicas e culturais que adquiriu, em diversos momentos, características de genocídio, resultado da desproporção de forças entre as sociedades indígenas e os seguimentos das sociedades colonial e nacional, que com elas estavam em choque. Os povos indígenas se defrontaram com estes seguimentos, e se esforçavam para salvar suas terras, suas vidas, sua cultura. Por isso, qualquer trabalho que se proponha estudar as relações de contato entre sociedades indígenas e sociedade nacional é, ao mesmo tempo, um estudo científico e uma denúncia desse genocídio, que vem desde o passado colonial e vai se atualizando sob novas formas de exploração. (MOURA, 2008, p, 19).

Neste sentido o autor trás a exemplo, de Daniel Munduruku, a ideia da literatura indígena enquanto instância de atualização das lutas no cenário nacional atual.

A literatura indígena reafirma o nosso jeito de ser, demonstra que os antepassados estiveram abrindo o caminho, e que hoje estão iluminando o caminho no presente indicam o caminho para o futuro dos nossos povos. Nossa literatura põe nossas tradições em movimento pleno, demonstrando que não somos e nem poderíamos ser os mesmos indígenas que os portugueses encontraram em 1500. Nossas tradições se atualizam é reatualizam constantemente. (KAYAPÓ, 2013, p. 32).

Na perspectiva do escritor Edson Kayapó, a literatura soa como um trabalho missionário que foi comissionado pelas vozes ancestrais. O objetivo central da missão dos escritores, segundo ele, vai muito além do papel de memorialistas da cultura dos povos que representam e de sua divulgação.

Nós, escritores indígenas, estamos dotados de uma missão que numa perspectiva espiritual nos autoriza a sermos porta-vozes dos nossos antepassados. Nesse sentido, a nossa missão está muito além de rever a opressora história oficial brasileira. Buscamos contar “outras histórias” para afirmar que estamos aqui, que não fomos exterminados, que a nossa população vem aumentando significativamente e que continuaremos ressignificando o nosso jeito de ser. (KAYAPÓ, 2013, p.30)

Neste sentido, para o autor a literatura é importante para a auto-afirmação étnica e para o protagonismo na atualização de suas culturas no tempo e no espaço, na situação de contato inter-étnico de acordo com seus próprios termos.

O discurso do autor apresenta corpos indígenas que a despeito dos genocídios, estão vivos e a escritura de autoria indígena vem contribuir para atestar esta resistência de povos que além de estarem vivos estão em ação.

Viés recorrente do pensamento de Edson Kayapó que coaduna com a tese de Graça Graúna e com os discursos de Daniel Munduruku é a ideia da literatura enquanto instrumento para combater preconceitos e estereótipos. É por meio dela também que pode-se reconstruir o caminho do respeito pelos povos e assim a construção da paz entre os homens além de novos rumos para a relação do homem com a natureza.

Portanto, os escritores indígenas têm uma responsabilidade grandiosa e nobre. Desmontar e remontar a história do Brasil, desnaturalizando os preconceitos contra os nossos povos, entre os quais estão as falácias de que somos preguiçosos, cachaceiros, bagunceiros, sodomitas, ladrões... a literatura indígena tem uma tarefa ainda mais grandiosa, que tem a ver com a construção da paz, do respeito à diversidade dos nossos povos e à segurança da continuidade da vida no planeta. O princípio desta lógica é que nossos povos não querem mais guerrear de forma violenta, estamos abertos ao diálogo para colaborar na reconstrução de tudo o que os homens destruíram, em nome do desenvolvimento. Tal diálogo, que nunca foi fácil, pretende indicar alternativas para a degradação das relações sócio-ambientais no planeta, sendo que é evidente que sabemos lidar de maneira razoável com o meio natural, pois a Amazônia preservada é a Amazônia indígena, e não a Amazônia das madeiras, por exemplo. (KAYAPÓ, 2013, p.31)

As afirmativas acima e as que seguem são bastante semelhantes com a análise de Bárbara dos Santos (2013), no texto “As literaturas pós-coloniais da África lusófona”, em relação à temática abordada na produção dos escritores lusófonos. “(...) As literaturas da África lusófona denunciam os danos do colonialismo, adotando o ponto de vista do colonizado (e do seu sofrimento). Entram no âmbito das literaturas africanas de emancipação, pelo caráter social e ideológico que contêm (...)”

É nesta perspectiva da literatura de emancipação e da evocação dos danos do período colonial que Edson Kayapó propõe que a escritura indígena contemporânea é veículo de paz e que o caminho da fala do “oprimido” escolhe emancipar-se das mágoas de séculos de opressão e construir relações baseadas na compreensão mútua.

A literatura indígena e os escritores indígenas são guerreiros de um exército que luta pela paz. Queremos a paz na floresta, nas aldeias, nas cidades [...]. Ainda que tenhamos motivos para mágoas e para angústia, nossos antepassados nos ensinam hoje que devemos tranquilidade, paciência e boa vontade para o diálogo, pelo bem comum. (KAYAPÓ, 2013, p.32).

E finalmente o escritor ressalta que a literatura indígena é manifestação da cosmovisão indígena, ou das maneiras de estar e explicar o mundo cujo centro perpetuador de geração em geração foi a oralidade. A partir da oratura é que os escritores indígenas podem oferecer aos não indígenas a oportunidade de conhecer saberes ancestrais.

[...] que a literatura indígena é o conjunto de práticas, rituais, expressões e formas de viver dos nossos povos. Os escritores indígenas são os guerreiros de luz que colocam todos esses conhecimentos orais à disposição da sociedade nacional. São conhecimentos coletivos, gerados no tempo milenar pelos nossos antepassados, propagados pelos “novos apóstolos” das nossas religiões. (KAYAPÓ, 2013, p.33).

A ideia da missão do escritor é retomada novamente e o seu trabalho vem atrelado a um compromisso com um povo e com seus ancestrais.

A despeito da organização do pensamento indígena e da atuação dos escritores em eventos, escolas, blogs, redes sociais, feiras e etc é importante averiguar dentro do contexto nacional qual o lugar desta literatura. Como ela se insere dentro do contexto da literatura canônica.

Souza em seu texto “Que história é essa? A escrita indígena no Brasil”, chama a atenção para o fato de que a literatura indígena, embora em expansão, ainda não recebeu ainda mérito de atenção da academia e das instituições literárias nacionais, sendo vista como “literatura popular, de massas ou “para crianças”.

O pesquisador destaca os aspectos subversivos dessa proposta literária que, desestabiliza os conceitos ocidentais referentes a autoria, ao se formar “em menos de uma geração, seus próprios cânones de escrita.”

Na escrita indígena de autoria coletiva assinada por um determinado povo o caminho do livro, seu destino é o próprio povo. Uma escrita para dentro. Falam de si para si. Subvertem o caminho da literatura ao almejar o alcance do outro.

Mais do que re-escrever a sua estória/história, as comunidades indígenas parecem já estar escrevendo sua história. De forma diferente das literaturas pós-coloniais de língua inglesa e francesa, que antes de tudo buscaram

“escrever de volta” aos antigos centros colonizadores metropolitanos, para serem ouvidos e lidos, as comunidades indígenas brasileiras parecem ter se contentado em re-escrever a sua história escrevendo para eles mesmos, construindo assim uma nova identidade indígena, ambígua e híbrida, ao mesmo tempo local ... e nacional (SOUZA, In: SANTOS, 2003: 134-5)

“Quase todos os artigos que lemos sobre literatura indígena, quando tratam da modalidade escrita em língua portuguesa, com autor único, reforçam o fato de que esta é uma literatura incipiente, a qual está em fase de formação e conta com poucos autores publicados.”

“Uma literatura que, em princípio, diríamos que é recente, pois vem se dando à medida da entrada progressiva dos indígenas nos contextos urbanos e de sua apropriação dos instrumentos e tecnologias não indígenas, como a escrita. Logo percebemos, no entanto, o equívoco dessa presunção, pois a cultura indígena nos convida para uma compreensão mais abrangente do que seja a escrita e, portanto, a própria literatura”. (MARTINS, 2012, p. 11)

Fazer literatura indígena nos moldes que a sociedade ocidental dominante valoriza é um desafio de que os indígenas estão se apropriando, na medida em que se propõem a conhecer e dominar essa linguagem ocidental. Aprender as normas ortográficas mutantes requer um saber mais profundo e até acadêmico. A literatura indígena associada a este formato atual ocidental se presta a mostrar a riqueza das diversas culturas indígenas do Brasil e é utilizada como uma importante aliada no auxílio da afirmação, bem como ferramenta para denúncias. (WAPICHANA, 2012, p 28.)

A que é como distinguir as especificidades da literatura indígena em meio ao processo de transculturação e reconhecer a existência dessa literatura, em meio a tantos apagamentos”? É a questão que Graça Graúna.

TRONCOS⁶



⁶ Troncos de Kwarup. Desenho: Aisanain Paltu Kamaiurá, 1998. Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/xingu/1547>. Acesso: 06 jan. 2015.

CAPÍTULO 3

ESCULPINDO TRONCOS: leitura e escritura como estratégia de luta política

As canoas feitas por povos indígenas, como os Avá-canoeiro, localizados atualmente em Goiás e Tocantins, tiveram, desde tempos imemoriais, como matéria-prima para sua produção troncos de árvores. Transporte eficaz para vencer distâncias utilizando as malhas fluviais que cruzam o território brasileiro, as canoas feitas de troncos singravam e singram as águas carregando sobre si diversos sujeitos indígenas.

Os indígenas que apresentaremos agora, como protagonistas de lutas políticas que batizaram sua organização como movimento indígena, romperam espaços mais amplos do que os circundados pelas canoas nos rios que atravessam a nação, ligando aldeias.

Alguns deles cruzaram oceanos e singraram águas diferentes, agora salgadas, rompendo distâncias geográficas que separam a América dos “outros mundos”. Os convites para o deslocamento foi motivado por meio do engajamento político encampado pelas reivindicações indígenas, sobretudo, pelo direito a terra, a dignidade da pessoa humana, aos direitos humanos, no que tange, entre outras esferas, a saúde, a educação e a integridade física do cidadão indígena.

3.1- Os escritores indígenas e a educação indígena no Brasil

Geografia é o entendimento da aldeia e do mundo
Do nosso mundo e do mundo do branco.
É a cidade, o Brasil e os outros países
Geografia é a história do mundo
O mundo é a terra, a terra é a aldeia, o rio,
O rio que cai num outro rio, que cai num outro rio,
Que cai no mar. Geografia é o depois do mar.

Professores indígenas do Acre

A epígrafe acima nos apresenta uma definição de Geografia apresentada por professores indígenas em um contexto de formação, fenômeno cada vez mais comum nos últimos 40 anos.

Neste capítulo, portanto, compreender-se-á como a educação escolar indígena se tornou uma demanda do movimento indígena e como o direito a diferença foi peça fundamental pela demanda da escritura indígena tanto para as escolas indígenas como não indígenas.

Neste sentido entender-se-á que, embora, a literatura indígena seja feita a partir de uma tradição herdada da Europa, mas que se firma e se afirma dentro da estrutura desta tese no “tronco”, por caracterizar-se dentro de um movimento de luta empreendido por indígenas e diversos parceiros, como Universidades, ONGs, etc para assegurar direitos fundamentais para assegurar a integridade física e a manutenção da cultura. É o caso da luta por uma educação diferenciada, intercultural e nas línguas nativas próprias que culminou com importantes conquistas na Constituição Federal de 1988.⁷

Voltemos então para a questão da formação de professores indígenas. Para compreender sua importância faz-se necessário entender o contexto histórico que marca a mudança de foco e o crescimento da Educação Escolar Indígena no Brasil.

É válido esclarecer que a Educação Escolar Indígena, a partir da Constituição Federal de 1988, passou a gozar de prerrogativas que lhes dão o direito ao bilinguismo no processo educativo bem como o uso de pedagogias peculiares a cultura de cada povo.

A conquista desse direito se deu, primeiro pela luta dos povos indígenas que adotou a educação como luta política. A partir dessas lutas veio às leis e o direito garantido por ela. Neste aspecto, concordar-se-á que se o direito a diferença constitui-se uma luta de vários povos, o processo de sua construção deverá também ser desses sujeitos. Nas palavras de

⁷ Conforme o Artigo 231 da Constituição Federal 1988 é previsto aos povos indígenas o direito tanto ao seu patrimônio material, as Terras, como ao imaterial, conforme se pode verificar a seguir.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

Caldart, (2004, p.109) “o grande desafio pedagógico é pressionar para que a escola seja assumida pelos sujeitos que a conquistaram”.

Neste sentido, insere-se a relevância da formação de professores indígenas, pois se entende que o caráter prático da formação acadêmica é a conquista, pelos sujeitos, daquilo pelo qual lutaram e lutam: o direito a sua identidade, ao uso da língua materna, aos ritos, as territorialidades e os projetos de sustentabilidade que melhor atendam aos interesses de suas comunidades.

A partir dessas considerações assentar-se-á a baliza de discussão partindo dos seguintes questionamentos: Qual a importância da Geografia nos estudos referente aos povos indígenas? Quais seriam os desafios para a formação do professor indígena na contemporaneidade? Qual o papel da Educação Escolar Indígena para o desenvolvimento da comunidade onde se insere?

Essas são algumas inquietações, confessamos que são iniciais, na discussão desse tema. Acreditar-se-á que se os questionamentos aqui propostos lograr êxito em provocar outras dúvidas, outras maneiras de pensar, já terá valido a pena.

3.2. Educação indígena e Educação Escolar indígena

Educação Indígena e Educação Escolar Indígena. A diferença não está apenas no acréscimo da palavra “Escolar”. Ambos constituem-se modelos diferentes de lidar com o processo educativo. Um não invalida o outro, mas são processos distintos.

A Educação Indígena constitui-se uma prática pedagógica e social recorrente na dinâmica de desenvolvimento cultural dos indígenas. Ela se refere aos processos educativos peculiares a cada povo (MAHER, 2006). Dito de outra maneira é o modo como a educação é usada nas práticas cotidianas das aldeias para o ensino da cultura as crianças e jovens. Portanto, ela é anterior a Educação Escolar Indígena e permanece independente da existência ou não de escolas nas aldeias.

A Educação Escolar Indígena inicialmente foi introduzida no território brasileiro durante o período colonial e o principal objetivo era a aniquilação da diferença cultural e linguística que separava os colonos europeus dos diversos povos indígenas que povoavam este território. De acordo com Freire (2004, p. 23):

Quando a escola foi implantada em área indígena, as línguas, a tradição oral, o saber e a arte dos povos indígenas foram discriminados e excluídos da sala de aula. A função da escola era fazer com que estudantes indígenas desaprendessem suas culturas e deixassem de ser indivíduos indígenas. Historicamente, a escola pode ter sido o instrumento de execução de uma política que contribuiu para a extinção de mais de mil línguas.

A escola foi utilizada até, a década de 1990, quando da elaboração da Constituição Federal de 1988, como uma instituição para promover em um momento a assimilação e em outro a integração dos indígenas na sociedade nacional. Não se considerava o direito a diferença.

A educação escolar era a mola desintegradora da ação educativa que caracterizava cada povo indígena.

[...] os processos de aprendizagem de diferentes povos, dimensão ignorada pelas políticas assimilacionistas que não reconheciam os padrões de transmissão dos conhecimentos tradicionais para a formação de jovens e crianças de acordo com suas concepções sobre sociedade e formação da pessoa humana. As práticas socializadoras da comunidade, em diversificados momentos, por meio de diferentes agentes e ao longo de toda a vida são educacionais por natureza, se valem da oralidade e têm estratégias próprias. A essa atividade, a educação escolarizada foi imposta tentando substituir e neutralizar esses processos de formação. (SECAD 3, 2007, p.20).

Em um movimento de luta dos povos indígenas, pela integridade física, pelo direito aos territórios e a diferença cultural, os indígenas no Brasil juntamente, com instituições não-indígenas, a partir da década de 1970, se articularam e empreenderam ações para legitimar o direito a diferença e derrubar a política até então pautada na assimilação e na integração à sociedade nacional

Deste modo, nasceu à necessidade de “conhecer os códigos e símbolos” da sociedade nacional e a Educação Escolar Indígena passa a ser vista como um instrumento não só de resistência, como de ampliação de forças, no que tange a aquisição e compreensão de elementos da cultura, como também *locus* de ensinamento e aprendizagem de diferentes povos indígenas e não indígenas (MAHER, 2006).

O longo período de contato entre indígenas e não indígenas na América e o desenvolvimento da globalização, mostrou que os conhecimentos tradicionais eram insuficientes para a sobrevivência cultural desses povos e que a escola, anteriormente, criada para aniquilar a diferença, poderia ser utilizada para fortalecê-la.

3.3 - Da escola para índios à escola indígena: luta, resistência e ressignificação

A educação escolar, como citado, foi introduzida na América, pelos jesuítas com o objetivo de catequisar, de integrar os “selvagens” aos novos padrões de língua, costumes, alimentação e vestimentas trazidos pelos europeus e assim, efetivar com maior facilidade, a dominação dos territórios ocupados pelos indígenas.

A educação, portanto, neste primeiro momento serviu como estratégia de dominação ocidental sobre os povos e territórios que estavam sendo “conquistados”. Assim, o modelo de educação escolar que temos hoje como herança do período colonial surgiu a priori, na situação de contato que ocorreu entre indígenas e não-indígenas, a partir da expansão e conquista europeia, dos territórios e povos da América, África, Ásia e Oceania,

Ao longo da história da colonização no Brasil, a Educação Escolar Indígena passou por vários processos, desde a catequização dos jesuítas até o ensino positivista do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, criado em 1910, que visava preparar os índios para transformarem-se em trabalhadores rurais. Nas palavras de Rocha:

Esse reforço do papel da escola como formadora de um produtor rural deve, portanto, ser compreendido dentro do conjunto de orientações adotadas pelo SPI nos anos 50/60, quando se reforça a idéia de que os índios deveriam se integrar na sociedade nacional por meio do trabalho, ou seja, como produtores de bens de interesse comercial voltado para o mercado (ROCHA, 2003, p. 130).

Desde o período colonial no Brasil, em todos os processos de dominação do indígena, predominou a tônica da imposição dos valores da cultura ocidental e a negação do Outro, como nos ensina Ângelo (2006):

A imposição do processo escolar entre os povos indígenas destruiu conhecimentos milenares, guardados na memória coletiva de cada povo e importantes para a humanidade. Por isso, muitos povos indígenas foram extintos e outros sobreviveram, mas perderam parte de elementos culturais como a língua e o território, porque foram obrigados a negar sua identidade para serem tratados como brasileiros (ÂNGELO, 2006, p. 208).

A década de 1970, como citado anteriormente, marca importantes mudanças de luta pela conquista de uma escola cuja educação seja para o “respeito à diversidade sócio-cultural”, conforme Silva e Grupioni (2006, p. 16). A partir daí a diversidade cultural dos povos indígenas começa a ser considerada na elaboração de propostas que valorizem os

saberes tradicionais peculiares a cada etnia em suas especificidades. Desta forma, alguns órgãos “passaram a discutir a educação escolar, dentro de uma visão de respeito à educação intercultural e de afirmação étnica” (ÂNGELO, 2006, p.209).

Neste cenário, somente com a Constituição Federal de 1988 é que foi assegurado aos povos indígenas o direito à diferença cultural, podendo utilizar suas línguas maternas bem como seus processos próprios de aprendizagens na educação escolar.

Desse modo é um dos fundamentos da educação escolar indígena o reconhecimento da comunidade educativa indígena, pois, conforme o RCNEI, ela [...] possui sua sabedoria para ser comunicada, transmitida e distribuída por seus membros; são valores e mecanismos da educação tradicional dos povos indígenas [...] que podem e devem contribuir na formação de uma política e práticas educacionais adequadas (BRASIL. MEC, 2005a).

Essa Constituição, portanto, rompeu um paradigma legitimado pelas Constituições anteriores que visava “integrar” os indígenas à sociedade nacional com o objetivo de aniquilar as diferenças culturais que os marcavam em relação a sociedade envolvente.

Neste sentido, foram criadas as bases legais para a formação de uma nova escola indígena que pudesse de fato contribuir para a afirmação identitária e cultural desses povos, conforme nos aponta Grupioni (2006).

Decorrentes dessa conquista legal outras leis foram criadas, como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) e o Plano Nacional de Educação, documentos importantes para legitimar uma nova concepção de Educação Escolar Indígena no Brasil.

Assim, de acordo com o artigo 210 da Constituição Federal/88 o Ensino Fundamental deve ser ministrado na Língua Portuguesa, assegurando às sociedades indígenas a utilização de suas línguas maternas. E a LDB estabelece que as Escolas Indígenas devam ser bilíngues.

Esses documentos, portanto, marcaram conquistas legais importantes para a Educação Indígena diferenciada, por marcarem uma mudança de foco. O objetivo da Educação Escolar Indígena passa a ser de instrumento para fortalecer o que é próprio a cada etnia, além de assegurar o direito ao acesso a outros conhecimentos, como os ocidentais, sistematizados pela sociedade não-indígena ao longo da história. A escola indígena surge então como um campo de possibilidades de busca por autonomia e no direito ao exercício da cidadania.

Neste cenário nacional de mudanças de paradigma sobre a educação escolar, os povos indígenas aprenderam a se organizar e a reivindicar seus direitos de cidadania, reconhecendo que, mesmo sendo originários e nativos desta terra, na prática, a cidadania não existia. Os movimentos sociais foram importantes na contribuição para a mobilização indígena e a sensibilização da consciência de setores da sociedade brasileira (ÂNGELO, 2006, p.210).

Essas conquistas legais propiciaram a garantia aos povos indígenas a uma educação diferenciada, pautada no bilinguismo, e na valorização dos processos pedagógicos peculiares a cada povo.

Sobre a importância da comunicação para o indivíduo, a educação na língua materna é considerada como um dos direitos humanos no mesmo grau de importância dos demais.

Os direitos lingüísticos fazem parte integral dos direitos humanos fundamentais, tanto individuais quanto coletivos. Tais direitos referem-se àquelas prerrogativas que parecem atributos naturais, evidentes para todos os membros das maiorias lingüísticas dominantes. Ou seja, o direito de usar sua própria língua em qualquer contexto cotidiano oficial, particularmente na educação, como também o direito de que as opções lingüísticas do sujeito sejam respeitadas, e que esse não sofra discriminação alguma pela língua que fala. (HAMEL, 1995, *apud* MAHER, 2006, p. 31).

Portanto, o direito ao uso da Língua Materna constitui-se básico, sobretudo ao considerar a pluralidade étnica que caracteriza a sociedade brasileira.⁸

Assim, nesse momento histórico de apropriação da educação escolar pelos indígenas, eles priorizaram sua autodeterminação para fazerem valer seus direitos. Isso culminou com a importância crescente da formação dos indígenas para atuarem como professores nas escolas de suas comunidades.

A verdadeira escola indígena será aquela pensada, planejada e concretizada pelos índios, caracterizando-se como um projeto da comunidade, para o efetivo exercício da cidadania e da autonomia dos povos indígenas. (MAHER, 2006).

Neste cenário, a produção de material didático-pedagógico e literário, dentre outros, apresentou um significativo aumento, o que tem possibilitado o aprofundamento do estudo

⁸ De acordo com Maher (2006) o monolingüísmo no Brasil é um mito. São faladas além das 180 línguas indígenas conhecidas, trinta línguas de imigrantes (crianças brasileiras que aprendem a falar primeiro a língua de seus pais); duas línguas de sinais (Língua de Sinais Brasileiras e Língua de Sinais dos Urubu-Kaapor); e a Língua oficial Portuguesa.

das línguas nas escolas de diversos povos indígenas. Essa sistematização dos conhecimentos a partir de diversos registros (livros, filmagens, DVDs, etc) tem contribuído para a revitalização de muitas culturas, bem como de algumas línguas (SOCORRO, 2006).

Nessa produção material têm surgido inúmeros professores-indígenas escritores, valorizando a auto-estima de muitos povos, que passaram a orgulharem-se da própria história, apreciada agora também pelo registro escrito.

É característica marcante dos cursos de formação para o magistério indígena o investimento feito na formação do professor-elaborador de material didático, o que implica, [...] no desenvolvimento da capacidade de atuar como pesquisador em diferentes áreas de investigação (MAHER, 2006, p. 25).

Assim, em relação ao ensino escolar indígena, Grupioni (2006) considera que:

Não há um modelo único que possa dar conta das diferentes situações sociolingüísticas vividas pelos povos indígenas. Há povos que são monolíngues em sua língua de origem, outros que falam mais de uma língua indígena e, ainda, aqueles para os quais o português tornou-se sua língua de expressão. [...] A escola indígena pode ter um papel importante na manutenção e na valorização das línguas indígenas ao possibilitar a escrita dessas línguas (até então ágrafas) e criar novos contextos de uso (GRUPIONI, 2006, p.49).

Concretizar esse ideal seja da escola bilíngüe - e até mesmo multilíngüe passa pelo investimento na formação dos professores indígenas. A apropriação pelos povos indígenas da educação em nível superior pode refletir em transformações nas posturas políticas e nas propostas e práticas das instituições responsáveis pelo atendimento das escolas indígenas, como afirma Ângelo (2006).

Uma vez que o desenvolvimento do pensamento crítico pode contribuir para que os professores indígenas se apropriem cada vez mais de espaços de discussão e decisão com vistas a efetivação real das conquistas legais.

A autora defende ainda que as ações políticas só terão resultados positivos se tomadas a partir da diversidade cultural dos indígenas, numa prática deles e para eles, em que o papel da educação tem lugar de primazia na construção de novas relações entre os povos indígenas e não-indígenas.

[...] as políticas educacionais só terão resultados se os povos indígenas participarem efetivamente na sua elaboração, expressando suas experiências no processo construtivo do pedagógico, cultural, político e do institucional. [...] Num país como o Brasil, pluricultural e multiétnico, mas marcado pela desigualdade social, corrigir os erros do passado requer uma tomada de decisões e mudanças nas ações governamentais e uma reflexão profunda na história brasileira. A educação pode ser um dos instrumentos pedagógicos sociais para construir as relações interculturais, baseadas no diálogo entre as culturas. [...] Esse novo só poderá ser criado se a sociedade nacional oferecer a oportunidade aos povos de mostrarem a sua capacidade e competência de gerenciar seu próprio destino. Enfim, trata-se de construir [...] novas concepções de entender o outro dentro da sua potencialidade individual e coletiva. (ÂNGELO, 2006, p. 213 e 214)

A discussão sobre a interculturalidade ganhou expressão nos países desenvolvidos a partir da década de 1970. Neste período, nos países da América Latina e no Brasil, houve o desenvolvimento de projetos de educação intercultural e bilíngüe, ligados ao *Summer Institute of Linguistics* - Sociedade Internacional de Lingüística (SIL), instituição missionária, norte-americana. No Brasil o SIL foi responsável pelos programas educacionais da FUNAI.

O ensino bilíngüe constituía a base do ensino deste órgão, que juntamente com o Instituto Indigenista Interamericano, ampliou a ideia da educação intercultural.

Atualmente a linha adotada pelo Referencial Curricular Nacional para Educação Indígena (RCNEI) é de romper com a cultura educacional de cunho religioso implantada no Brasil pelo SIL, sendo o conceito de interculturalidade um dos princípios básicos deste documento, cuja tônica é o respeito à diferença, numa visão positiva da diferença.

A ideia é que a interculturalidade aponte para uma nova práxis de respeito a diversidade e de diálogo entre as culturas.

[...] Visando a uma sociedade que saiba lidar melhor com a diferença, a educação intercultural se basearia, principalmente, na formação de professores, voltada para o respeito à diversidade, e na produção de materiais didáticos que contemplem a pluralidade de culturas existentes [...] (COLLET, 2006, p.122).

Assim, a educação intercultural e bilíngüe pretende romper com os modelos “integracionista” e “assimilacionista” adotados como política indigenista desde a colonização brasileira.

3.4 - Formação de professores indígenas no Brasil

A concretização do direito a Educação Escolar Indígena diferenciada “só será efetivado se os próprios índios assumirem a docência das escolas nas comunidades indígenas” (PCNEI,1998 p.103). Nesta perspectiva, as leis e as diretrizes oriundas do Ministério da Educação – MEC não são garantias de sucesso da escola indígena, sendo necessária a implantação de políticas que garantam a formação específica de professores que serão também lideranças para ajudar seu povo a desenvolver projetos de futuro.

Desta maneira, para efetivar essa Educação Escolar Indígena os sujeitos que lutaram por ela precisam assumirem-na. Nas palavras de Grupioni:

A formação de índios como professores e gestores das escolas localizadas em terras indígenas é hoje um dos principais desafios e prioridades para a consolidação de uma Educação Escolar Indígena pautada pelos princípios da diferença, da especificidade, do bilingüismo e da interculturalidade. É um consenso estabelecido que a escola indígena de qualidade só será possível se à sua frente estiverem, como professores e como gestores, professores indígenas, pertencentes às suas respectivas comunidades (GRUPIONI, 2006, 50).

Sendo assim, destacamos mais dois, dentre vários aspectos, referentes à importância da formação dos indígenas para atuarem como professores nas aldeias.

O primeiro refere-se ao conhecimento que o professor indígena possui das características do povo a qual pertence. Por serem parte da etnia eles conhecem com mais propriedade os traços culturais, a língua, os rituais, as memórias, o território, os lugares sagrados, as demandas, os projetos de desenvolvimento que lhes interessam, e podem, portanto, constituírem pesquisadores de sua própria história, língua e cultura. Podem ser interlocutores para auxiliar a rememorar elementos da cultura material e imaterial, auxiliando na revitalização da língua (quando for o caso) e na apreensão da língua escrita.

O segundo aspecto é que grande parte dos professores indígenas necessitam de aprofundamento no estudo da Língua Portuguesa para serem mais aptos no processo de ensino, tanto dessa língua, como de outros conhecimentos vinculados aos saberes ocidentais.

Dessa maneira, a compreensão da língua oficial, do colonizador, a Língua Portuguesa, passa a ser um instrumento de luta, vista pelos povos indígenas não como imposição ou obrigação, como na colonização, mas como uma conquista na luta pela preservação de sua identidade, cultura e memória, uma vez que podem entender as discussões

da sociedade não-indígena, como se fazer entender, pela sociedade nacional e, neste sentido, buscar informações, participar de fóruns, se colocarem como representantes de seu povo, nos órgãos e organizações sociais e políticas, que são estratégicas para estabelecerem os interesses de suas etnias.

A inserção dos povos indígenas no mundo globalizado, de maneira que lhes sejam garantidos os direitos aos seus valores, línguas, organização sociocultural, e desenvolvimento econômico é questão colocada por eles mesmos como uma necessidade e um objetivo.

Nesses termos, a proposta da formação de professores indígenas, por meio de uma Educação Superior Indígena nasceu da própria demanda desses povos por uma escola de qualidade que se caracterizasse intercultural, bilíngüe e diferenciada.

Cavalcanti (2012), ao discutir sobre a formação de professores de Geografia faz o seguinte questionamento: Qual a demanda prioritária para a formação do professor no contexto atual?

Esta mesma indagação remete-nos a uma das questões basilares dessa discussão: Quais seriam os desafios para a formação do professor indígena na contemporaneidade? Cavalcanti (2012) encaminha uma resposta aos professores de Geografia que parece valer também para o contexto cultural específico das aldeias. Para ela a formação continuada para diferentes contextos culturais e a ação continuada de rever a prática docente ao refletir o papel do professor, de sua atuação, da escola, de suas práticas, dos projetos propostos, constitui-se um dos caminhos para a construção desse sujeito ativo e crítico que não concebe o espaço escolar como um campo de reprodução, mas de ação, de produção, de questionamento, de crítica, para que a crescente demanda e oferta da educação escolar nas aldeias não caia naquilo que adverte Giraldivin (2010, p. 55):

[...] a oferta de educação escolar para os povos indígenas que vivem no Brasil, da maneira como acontece em sua grande maioria, com o discurso da interculturalidade, mas assumindo uma posição funcional e não crítica, assume mais o papel de uma pedagogia da conversão antes exercido pelos missionários religiosos. Antes a catequização; agora a escolarização. Com meios diferentes, atingindo-se os fins semelhantes?

Pensar a importância dessa educação escolar que seja realmente indígena remete-nos a ampliar o olhar e visualizar esse universo multiétnico brasileiro.

3.5 - A sociodiversidade brasileira e a educação indígena

O Brasil apresenta uma das maiores sociodiversidades do mundo. Com exceção de Piauí e Rio Grande do Norte, as aldeias indígenas se espalham por todos os outros estados brasileiros.

Os dados mostram que são 220 povos indígenas que contabilizam 817 mil indivíduos; 0,4% da população brasileira. Eles estão distribuídos em 682 terras indígenas, que correspondem a 3% território nacional. Falantes de 180 línguas, pertencentes a 30 famílias linguísticas diferentes. E há ainda 70 grupos isolados e 82 referências de povos não contatados. (CENSO, 2010).

Os dados do Censo Escolar (2010) ele mostra uma dinâmica também intensa. Foram contabilizados 200 mil estudantes indígenas da Educação Básica, distribuídos em 2.836 unidades de ensino; com 12 mil professores indígenas; dos quais 5 mil possuem ou está cursando Ensino Superior.

Em relação ao crescimento demográfico indígena os dados mostraram um crescimento de 3,6% ao ano, portanto, superior a média nacional que foi de 1,6% (CENSO, 2010).

Essa vivacidade expressa em números mostra que “a etnicidade (a organização de grupos sociais através do critério étnico e o uso político de sua identidade diferenciada em relação aos demais segmentos da população de um país) é a hidra do século XX: por mais que se tente acabar com ela, sempre renasce” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, *apud* SILVA E GRUPIONI, 2006, p.16). Assim, a busca pelo direito à educação de qualidade para atender esses grupos étnicos que apresentam uma taxa de natalidade superior à média nacional, pressupõe uma demanda cada vez maior de turmas escolares.

Arroyo (2004, p.72) mostra que “(...) o direito coloca a educação no terreno dos grandes valores da vida e da formação humana (...). A Educação Básica somente se universalizou acompanhando esses avanços dos direitos”.

O referido autor afirma ainda que a escola trabalha com sujeito de direitos, e ela pode tanto reconhecê-los como negá-los quando se coloca como “peneira” e promove a exclusão.

No campo dos direitos deve ser assegurado não somente o de não ser excluído como também o direito ao acesso a escola, o que demanda estrutura física, equipamentos, materiais didático-pedagógicos.

Dessa maneira, pensar uma educação indígena, discutida, planejada, executada por esses atores, de indígena para indígena, que respeite sua língua, sua cultura e seus conhecimentos, pode contribuir para tirar o indivíduo da condição de apenas aluno e colocá-lo na condição de humano, aquele que possui valores próprios adquiridos no meio que vive ou em outras geografias e que pode/deve ser perpetuado, respeitado e valorizado.

Os professores indígenas estão conquistando espaço nas universidades, reforçando sua identidade, construindo ou reafirmando uma auto-estima, especializando-se para enraizarem-se ainda mais.

Desse modo, a formação dos professores indígenas como política de educação se mostra como possibilidade tanto na construção do respeito aos povos indígenas como possibilidade para perpetuação do seu *modus vivendi*.

Em síntese a luta indígena por uma educação diferenciada, intercultural e bilíngüe constitui-se uma conquista legal. No entanto, essas conquistas referentes à Educação Escolar Indígena, representam o início de um processo de efetivação de conquista dessa escola pelos sujeitos que lutaram por ela.

A concretização de uma educação que respeita a diversidade e forma para a autonomia tem como desafio a ampliação de vagas e a busca por qualidade nos cursos de formação dos professores indígenas, bem como a capacitação de todos os profissionais que atuarão nas escolas das aldeias.

Neste sentido, a Educação Escolar Indígena apresenta especificidades legais e organizacionais, que visa uma educação que seja instrumento de inclusão, de produção de autonomia, de libertação. Não acreditamos que essa educação seja a única via de perspectiva de futuro para os povos indígenas, mas que possui valores importantes por constituir-se porta de entrada e saída tanto de conhecimentos indígenas como não indígenas. Portanto, pode ser capaz de, no seio da aldeia, ampliar a visão de mundo dos educadores e alunos.

Os protagonistas dessas escolas de acordo com a demanda indígena são eles mesmos, os professores indígenas e os membros das comunidades as quais pertencem. No entanto, faz-se necessário que estes professores tenham acesso à formação diferenciada que o capacite a implementar o ideal de luta de cada etnia.

Assim, a base para se efetivar uma educação que sirva como instrumento de afirmação étnica e que promova projetos voltados para os interesses da comunidade parece ter como caminho importante para efetivar-se a formação superior dos professores indígenas.

Parece-nos que essa formação só se mostrará eficaz se promovida a partir da relação dialógica, intercultural e transdisciplinar, entre os conhecimentos universais e os conhecimentos tradicionais peculiares de cada povo indígena.

Há muito que construir ainda, tanto no campo da investigação teórica quanto na prática sobre a real importância dessa formação para a práxis dos professores indígenas, mas o desafio está lançado.

O que a Constituição Federal de 1988 garantiu foi o direito a Educação Intercultural, bilíngue, específica, diferenciada com a utilização de pedagogias próprias dos indígenas. A escola toma um papel reverso daquele imputado no passado quanto ao solapamento dos conhecimentos e línguas indígenas. A aquisição da leitura e escrita com as garantias legais tornam-se estratégias de luta e busca por autonomia.

Prova disso é o aumento do número de escolas nas aldeias; de estudantes; de professores graduados e pós-graduados; de livros; de material específico. Como nos mostra os dados do Censo escolar 2010: 200 mil estudantes da Educação Básica; 2.836 unidades de ensino; 12 mil professores indígenas; 5 mil com curso Superior ou cursando.

A despeito da violência inclusive epistêmica contra os povos indígenas no Brasil, o Censo revelou um crescimento demográfico indígena de 3,6%, enquanto o do Brasil ficou em 1,6%; a Educação Básica no Brasil diminuiu 1,23%, entre 2008 e 2009 e a Educação Indígena cresceu 11,7% em 2009.

Mesmo com números otimistas Caldart (2004) pontua alguns desafios para o avanço das conquistas para os povos indígenas das escolas indígenas. O desafio pedagógico mais relevante da Educação Escolar Indígena é pressionar para que a escola seja assumida pelos sujeitos que a conquistaram (CALDART, 2004); e ainda o aumento do número de vagas para os cursos de formação superior de professores indígenas; a ampliação da estrutura física, dos equipamentos e de materiais didáticos pedagógicos específicos; a produção, publicação e circulação de materiais didáticos, instrucionais e literários em língua indígena/bilíngues/multilíngues.

3.6 - A lei 11.645/2008 e a demanda pela literatura indígena

A efervescência da Lei 11. 645/2008⁹, que tornou obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena, fez surgir uma demanda por parte de escolas públicas e privadas por materiais que abordassem a temática exigida pela lei.

A partir do crescimento do número de escolas indígenas nas aldeias e pela demanda das escolas não indígenas impulsionadas pela criação da Lei 11.645/2008 que prevê a obrigatoriedade do ensino das culturas africanas e indígenas, a pressão pela literatura com conteúdo dessas culturas aqueceram o mercado editorial.

Nesta perspectiva houve o crescimento da produção coletiva, elaboradas por um povo, com gênese em sua maior parte nos cursos de licenciaturas indígenas. Este tipo de material produzido para as escolas das aldeias na língua materna, ou portuguesa, ou bilíngue. Por outro lado cresceu a publicação de obras escritas por indígenas na língua portuguesa em sua essencialidade com conteúdo das narrativas de diversos povos indígenas do Brasil cujo percurso essencial é abastecer as escolas federais, estaduais, municipais e particulares dos não indígenas. O quadro 3 a seguir mostra a produção coletiva no Brasil:

⁹ “Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1^o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2^o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)

Quadro 3 – Autoria indígena coletiva

Autoria Indígena coletiva
Xingu – Aweti, Ikpeng, Kaiabi, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Mehiraku, Matipu, Nahukwá, Suiá, Trumai, Waura, Yawalapeti, Yudja, Pauará. Saúde no Xingu. Livro de Ciências, Saúde e Meio Ambiente. Parque Indígena do Xingu. São Paulo. Instituto Sócio-Ambiental. Outubro, 2001.
Xingu – Memórias de Tempos Antigos: livro de mitos de povos antigos do Xingu. Atix/Isa, São Paulo, 2005.
Kiriri – História da Reconquista de Mirandela. História a Várias Vozes. MEC/SEF/UFBA: Brasília – DF. 2000.
Kiriri – Histórias Kiriri. Fala dos Contadores e Escrita no Português Oficial. Brasília: MEC/ SEF/UFBA. 2000.
Maxacali – Mõnâyxop Âgtux Yõg Tappet. O Livro que Conta Histórias de Antigamente. Belo Horizonte: MEC/SEE-MG/Projeto Nordeste/ PNUD, 1998. 1ª ed. (uma edição e os originais)
Maxacali – Cartilha Maxacali 4. de cinco cartilhas. Brasília: FUNAI/SIL. 1992. 5ª ed.
Maxacali – Uxuxet Ax, Hãmxeca Agtux. Geografia da Nossa Aldeia. MEC/SEE-MG, 2000.
Kaingang – Venh Meg – Hinh. SEED/SUED/DEPG/NEI, Curitiba, PR., 1977. (2 exemplares).
Kaingáng e Guarani – Rimy Tyném Gre Han. Porto Alegre: Unijuí Ed. 1996.
Kaingáng e Guarani – Inh Kóneg Kãme. Porto Alegre: Unijuí Ed. 1996.
Kaingáng e Guarani – Kãgran Fã Tora. Porto Alegre: Unijuí Ed. 1998. 2ª ed.
Tupinikim e Guarani – Os Tupinikim e Guarani na Luta pela Terra. Educadores Índios Tupinikim e Guarani/ES. Brasília, 2000.
Professores Kaiowá e Guarani – (cursistas do Projeto Ará Verá) Ñe’ e Poty Kuemi. Caarapó MS: MEC/SED-MS/PREFEITURA DE CAARAPÓ. 2001.
Sateré – Mawé – OPISM (Organização dos Profs. Indígenas Sateré- Mawé) Poesias Sateré- Mawé. Manaus. SEDUC/IER – AM, 1998. 22p.
Sateré – Mawé – OPISM. Seres Vivos: Nossas Árvores: O Guaraná. Manaus: SEDUC/IER-AM, 1998.
Sateré-Mawé – OPISM – (Organização dos profs. Indígenas Sateré- Mawé). Clóvis Fernando Palmeira Oliveira (org.). Wemahara hap Ko’i. Manaus: SEDUC/IER-AM, 1998.
Sateré-Mawé – Os Sateré-Mawé e a Arte de Construir. Manaus/Amazonas/Governo de Amazonas/SEDUC/IER/AM, 1998.
Sateré-Mawé – Tupana Ewowi Wrutuwepy. Manaus: GOVERNO DE AMAZONAS/ SEDUC-IER/AM, 1998.
Mundurukú – Ayapapayu ‘um ‘ um ekauen. Histórias dos Antigos. Brasília, DF: Publicação do Summer Institute of Linguistics. 1980.

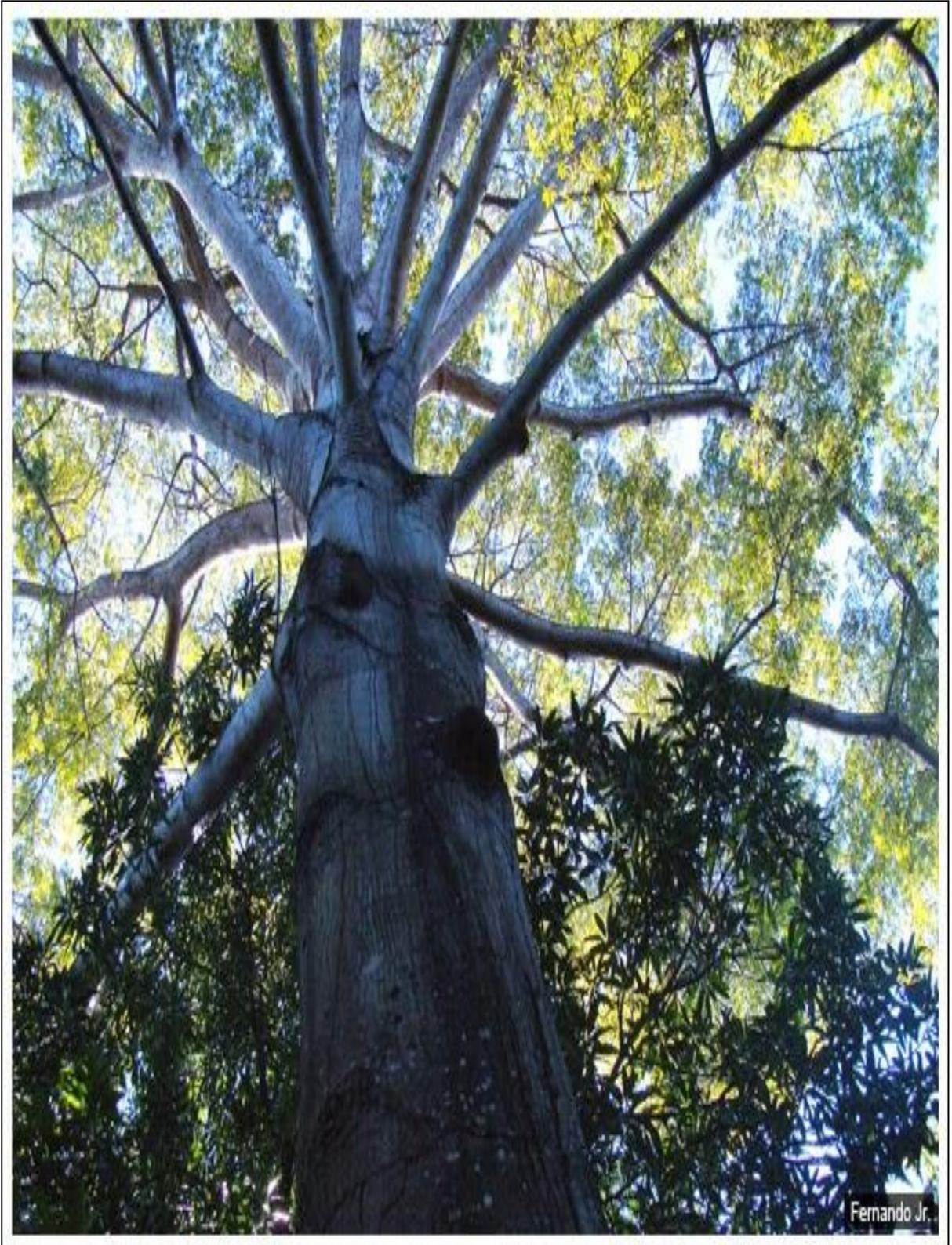
Desana. (do grupo Wari Dihputiro Porá). A Mitologia Sagrada dos Antigos. Amazonas: UNIRT/FOIRN, 1996.
Desana Wari – Antes o Mundo não existia: Mitologia dos Antigos Desana. Kehiriporã. UNIRT/FOIRN, 1995.
Comunidade Tapirapé – Xanetawa Parageta. Histórias das Nossas Aldeias. São Paulo/Brasília: Mec/SEF/MARI. 1998.
Comunidade Tapirapé – Ipywiwe Arexemoonawa Raigãwa. Barra do Bugres, UNEMAT, MT, 2005.
Xavante – Wamerêmé Za'ra. Nossa Palavra Mito e História do Povo Xavante. Editora SENAC. São Paulo. 1998.
Comissão Pró-Índio do Acre – Shempabu Miyui. História dos Antigos. SR.
Centro de Trabalho Indigenista – Livro do Artesanato Waiãpi. Brasília. MEC/SEF, 1998.
Ticuna – Torii ' Ügü. Nosso Povo. Rio de Janeiro. MUSEU NACIONAL/UFRJ/SEC/ MEC/SEPS/FNDE. Memórias Futuras Edições Ltda. 1985.
Ticuna – O Livro das Árvores. Benjamin Constant. Organização Geral dos Profs Ticuna Bilíngües, 1977.
Krenak – Conne Panda, Rithioc Krenak (profs. Krenac em formação no Parque Estadual do Rio Doce – MG). Coisa Tudo na Língua Krenac. PARQUE ESTADUAL DO RIO DOCE/MEC/UNESCO/SEE-MG, 1997 (PIE/MG). (2 livros).
Pataxó – O Povo Pataxó e sua História. PARQUE ESTADUAL DO RIO DOCE-MG/ SEE-MG/UNESCO/MEC, 1997 (PIE-MG). (5 exemplares).
Pataxó – Kanátyo, Poniohom, Jassanã. Cada Dia é Uma História. Brasília: MEC/SEF/SEE – MG, 2001.
Acre – Jaime Sebastião Rrishico Lhulhu Manchinere, Antônio Gerônimo Manchinere (org.) Hinkaklu – MTA. Brasília: MEC/SEF, 2001. (CPI/Acre).
Xacriabá – Índios Xacriabá. O Tempo Passa e a História Fica. Belo Horizonte: MEC/UNESCO/SEE-MG, 1997.
Xacriabá – Livro Xacriabá de Plantas Medicinais: fonte da esperança e mais saúde. MEC/UNESCO/SEE-MG, 1977 (5 exemplares)
Zoró – Xinepusate Watatã. Pangyjej Kue Sep: A Nossa Língua Escrita no Papel. Núcleo Educação Indígena de Rondônia. NERO/MEC/SEF/NEI-RO, 1994.
Tiriyó – Comunidade Tiriyó, Aldeia Cuxaré. Seró Nai Sarataimö iwehtopompö: História do Peixe-Tesoura. Brasília: MARI E NHI/USP/SEF/MEC, 2000.
Avá Guarani Ayuu – Narraciones de los Ava Guarani de los Departamentos de Ra'Agwasu Y Alto Parana Asunción. Aranduka Petetha.
Ava Guarani Ayuu – Narraciones de los Ava Guarani de los Departamentos de Ra'Agwasu Y Alto Parana Asunción. Aranduka Mokõiha.
Marubo – Yorã Vana Wicha – Ni Pei Rao- Remédios do Mato. CTI, Amazonas, 2005.
Matis – Matsesen Txu Darawakit. Palavras Matis. CTI, Amazonas, 2005.

Timbira/Parkateje – Conhecendo Nosso Povo: Comunidade Indígena Parkateje. SEDUC PA, 1997.
OPIAC/CPI-ACRE – Huni Kuine Miyui. Rio Branco/Acre: MEC/SEF/DPE, 2002.
Intercultural – Vida e Meio Ambiente. Barra do Bugres/MT: UNEMAT: Projeto de formação de professores indígenas. Série Práticas Interculturais.
Intercultural – Meu Povo Conta. Profs. e profas. Indígenas em Pernambuco, BH, 2006.
MEC/SEF/CCPY – Yama Ki Hwërimamouwi The ã Oni. Palavras Escritas Para Nos Curar. Escola dos Watoriki Theri Pë. Boa Vista. 1998.
Kaxinawa – Nuku Mimawa – Ed. Kene Hiwe. Rio Branco. 1995.
Antologia da Floresta – Seleccionada e ilustrada pelos profs. indígenas do Acre. Rio Branco, CPI. Multiletra, 1997.

Fonte: <https://literaterras.wordpress.com/publicacoes/autoria-indigena/>. Acesso 10 nov. 2014.

Este material coletivo é uma produção para dentro. Do povo para o povo. Neste quadro vemos a diversidade de povos envolvidos nesta tarefa de registro de parte de suas culturas através da escrita.

GALHOS



CAPÍTULO 4

SINGRANDO MARES: os escritores Daniel Munduruku e Eliane Potiguara em movimento

Neste capítulo será apresentada parte da literatura feita pelos povos indígenas. Precisamente dos escritores indígenas Daniel Munduruku e Eliane Potiguara. Esses dois escritores representam e expressam o movimento de sujeitos indígenas em usar o expediente literário para demonstrar a importância da cosmologia de seu povo; para defender o modo pelo qual os povos indígenas brasileiros, em suas diferenças, tecem a sua visão de natureza, de espaço e da vida.

De acordo com o pensamento Almeida (2014), existe no Brasil – e fora do Brasil – um movimento de acolhida de outras modalidades textuais. Essa valorização supõe abrir a escola e o sistema de valor para outras formas estéticas. A partir de relações intersemióticas tem sido possível gerar aproximações e diálogos entre literatura e cinema; literatura e teatro; textos impressos com audiovisuais; textos antigos com modernos.

Essas relações além de colocarem em contatos diferentes formas de narração que respondem por experiências diferenciadas, são responsáveis por criarem espaços de inclusão. E expressam e valorizam a pluralidade étnica, cultural e social da sociedade brasileira. Subjaz esse movimento uma compreensão: a cultura brasileira é formada por várias vozes; todas as vozes precisam ser ouvidas.

Por isso, romper com as hierarquias no modo de valorizar. Almeida (2014, p. 19) avalia este momento dizendo que,

Como professora de Literatura Brasileira, sempre me impus como tarefa a inclusão, no sistema literário, dos textos daqueles que estão social e oficialmente excluídos da hegemônica cultura do impresso, mas que, ainda assim, escrevem e leem. Aposto no desejo de ler seus textos. Como editora de livros dos professores indígenas, persigo o objetivo de ajudar a lançar esses textos em nosso universo de leitura. Creio, no entanto, que os livros indígenas já são uma realidade. Eles propõem um verdadeiro e formal diálogo entre culturas, à base de produtos culturais diferentes.

O caráter dialógico deste tipo de literatura, os pontos de fricções com a hegemonia do formato branco da literatura habitual; a vontade de mostrar a “cara” e distender os

mecanismos de opressão caracterizam esse pleito literário. Por isso, que componentes como os mitos, as histórias, as vozes míticas e históricas, a memória, as festas, a vontade de ser respeitado são ingredientes dessa literatura de “estética orgânica”. Ou o que Almeida chama geografia dos rebeldes:

A possibilidade de estarem os índios escrevendo em suas línguas e em língua portuguesa, publicando, sem, contudo, abandonarem suas próprias linguagens, traça no idioma mesmo do dominador a geografia dos rebeldes, dos que se deixam ficar de fora da chamada civilização ocidental. Nesse caso, a obra de Maria Gabriela Llansol auxilia na compreensão dessa poética do espaço indígena, a partir de uma trilogia intitulada justamente Geografia dos Rebeldes (contendo: O livro das Comunidades (1977), A restante vida (1983), Na casa de julho e agosto (1984)). Por intermédio dessa obra aberta para o futuro da poesia, ilumina-se uma possibilidade de os índios entrarem, ainda que tardiamente, na escritura, mas sem atrasos: propõe-se uma escrita fora do tempo da História (ALMEIDA, 2014, p. 25).

A literatura feita por escritores indígenas serve para mostrar os processos de dominação sofridos e toda forma de violência; é uma maneira também de mostrar a fecundidade e a força das cosmologias indígenas. Em alguns escritores, a pretensão é participar e compartilhar com outros campos culturais o que ocorre nas aldeias. Assim, as pinturas corporais, os rituais, a arte plumária, a relação com os animais, com os rios, com a floresta, as danças, os cânticos, as festas entram nas cenas literárias para afirmarem a identidade, mostrarem a sua riqueza cultural, a sua potência de vida.

4.1 – A escritura de Daniel Munduruku e Eliane Potiguara

A luta indígena pela autonomia social, identitária e cultural podem ser lido no conteúdo do poema de Eliane Potiguara:

Que faço com a minha cara de índia?

E meu sangue
E minha consciência
E minha luta
E nossos filhos?

Brasil, o que faço com a minha cara de índia?

Não sou violência
Ou estupro
Eu sou história

Eu sou cunhã
 Barriga brasileira
 Ventre sagrado
 Povo brasileiro

Ventre que gerou
 O povo brasileiro
 Hoje está só...
 A barriga da mãe fecunda
 E os cânticos que outrora cantavam
 Hoje são gritos de guerra
 Contra o massacre imundo.

A interrogação inicial – o que eu faço com a minha cara de índia? – marca o sentido que irá definir o poema até o final. E no primeiro verso, num efeito sintético, desbrava pontos centrais da história dos povos indígenas no Brasil. O sangue como símbolo étnico; a consciência como demonstração de saber onde se está e qual foi o seu lugar na sociedade brasileira; a luta que também é simbólica e os filhos, perguntando o que será dos povos indígenas frente a problemas que assolam diferentes povos, caminha para enunciar, na estrofe posterior, pontos críticos.

A violência e o estropo sublinhando a cara do índio, ou seja, o seu corpo cultural na formação da sociedade brasileira atingidos pela violência, é um recurso poético e linguístico para mostrar o que ocorreu e para reivindicar um lugar na história do Brasil. Ao terminar o poema o grito é de denúncia “contra o massacre imundo.

....

Ventre que gerou
 O povo brasileiro
 Hoje está só...
 A barriga da mãe fecunda
 E os cânticos que outrora cantavam
 Hoje são gritos de guerra
 Contra o massacre imundo

Ao avaliar não somente o conteúdo da literatura, mas a dupla condição – a étnica e a de gênero – dos textos de Eliane Potiguara, a professora de literatura Rejane Seitenfuss Gehlen diz que,

A condição de mulher indígena que usa a escrita como instrumento de luta em favor dos direitos de seu povo, coloca a autora em posição de singularidade no contexto da literatura brasileira. A ausência de uma teoria da literatura indígena é reveladora da passagem estreita a ser transposta pelas

obras de escritores de grupos minoritários. O fato é que a literatura indígena existe, isso é incontestável; contudo, o espaço ocupado tanto no contexto da academia, quanto nas estantes das livrarias precisa ser ampliado. Prova disso é a escassez de estudos acerca da poética indígena e também o enquadramento dos livros de autores índios na seção de literatura infantil. Trata-se de um duplo equívoco: desprestigia a literatura infantil e seus leitores e desqualifica o texto indígena, considerado simplório, adequado a um leitor supostamente menos exigente. O exemplo nos dá conta de que o chamado “cânone” brasileiro é atrelado ao pensamento eurocêntrico, apesar de já se ter passado quase um século desde a Semana de 1922 (GEHLEN, 2011, p. 83).

Ainda em condição de desigualdade na distribuição, no reconhecimento e na legitimação dos leitores, os textos indígenas desenvolvem formas de angariação de espaços. No poema “ato de amor entre povos”

BOCA VERMELHA, guerreiro das cordilheiras
cansado... Repousava adormecido sob o orvalho.
Abriram-lhe os olhos rubros raios solares,
aromas silvestres, canções da mata.
Era Cunhataí - trêmula - errante das águas,
Envolta em folhagens, flores mas sem abrigo...
Cantou-lhe em voz alta e compassada,
uma canção de amor... Mas sem destino:
(porém ele nada dizia e tudo entendia)

- Desperta JURUPIRANGA !
Vem me ver que hoje acordei suada.
Benzo
com o sumo de minha rosa aberta, enamorada,
as manhãs de delírio, completamente cansada

Vem, que te sonhei a noite toda:
Puro, te revelando nas águas do Orenoco,
Sorrateiro, espreitando o massacre de Potosi
Vem, que te sonhei na noite pela PAZ
E teus dedos velozes, a guarânia, tocavam
as vitórias felizes do Império Inca.
Teu rosto estranhava a luz que me envolvia,
porque - recuperado - todo o estanho eu trazia.

Vem, que vou me pintar com urucum
Vou me encher de mil colares
pra te esperar pro ritual

Tenso
está meu corpo ofegante e
penso
no teu cheiro de homem,

no teu corpo de homem,
que me assanha e me esquento.

Me senta a teu lado,
me toca c'as mãos
poéticas, tão grandes e musicais

Me espera na hermosa Ponta Porã
E faz tua amante se sentir cunhã

Me roça
Me faz a palhoça
pra eu morar.

Me afoga em teus beijos,
teus quentes desejos
pra que eu veja
um pituã pra nos cantar

Me traz os teus cânticos
Me grita aos ouvidos
compõe a cantiga
que me faz tua AMIGA...
E te deitas em meu colo
que eu toda me enrolo
em teus cabelos românticos

Me aponta teus ventos brabos
de um país roubado,
de tanto sangue derramado,
chamando um xaxado
pro gozo de amar
Que vou bebendo
com muita cadência
o fogo que expele do teu olhar
E nesse momento teus beijos ardentes
explodem contentes
queimando meus lábios,
meus tão fartos lábios
que te fazem delirar

Ah!... Me traz teus quenachos
Pra que eu te dê meus penachos
Assim... Vou-te levando aos Tabajaras

Lá, dormiremos ao som das araras
testemunhando o amor, a oiticica sagrada.
E ungiremos com óleo todas as nossas feridas

Então, tomaremos o mel da manhã
pra que todos os antepassados renasçam
E olharemos pro céu do amanhã
pra que nossos filhos se elevem

e beberemos a água do carimã
pra suportar a dor da Nação acabada

E os POTIGUARAS, comedores de camarão
que HOJE - carentes
nos recomendarão a Tupã.
E te darão o anel do guerreiro - parceiro
E a mim?
Me darão a honra do Nome
A ESPERANÇA - meu homem!
De uma pátria sem fim

agora, chamego!
me cheira,
me faz um churrasco,
me dá chimarrão,
uma saia de chita,
mais um chocalho bonito
pra Zamacueca dos Andes
pro Toré do Sertão

Reparte essa carne-de-sol,
esse baião temperado
que eu tô danada assim...
de amor por esse diabo.
Me dá açaí geladinho
uma rede quentinha
pra nos sonhar agarrados
nas libertas Ilhas Galápagos

Mas Zanzo,
zonza,
ao som do zabumba
ao som das zamponias,
sob o azul do Amazonas
Benzendo teu coração

Mas chora teu charango latino
tua lhama andina, pelos cantos da cidade,
pelas cidades sem flor
Chora meu ximango sofrido
Porque estou triste aqui.

E juntos, num só instante,
Depois de tanto amor incessante
perceberemos INQUIETOS aqui,
o JURUPARIPINDÁ
a separar a todos os loucos Amantes.

Entremeando uma narrativa de amor com o ambiente de moradia e com o modo de vida na aldeia, ao mesmo tempo denunciando a violência, mostrando os costumes,

expressando a solidariedade, os traços culturais da etnia dos Potiguara aparecem como afirmação e como ameaça de perda. Ao tecer os versos por essas imagens, adverte para o que tem sido crucial na vida dos povos indígenas brasileiros: as mudanças no seu modo de falar, nos seus gostos, nos seus modos de vida gerando uma recomposição de si, e uma perda de elementos culturais que compõe sua história, como parte dos saberes ancestrais.

De maneira direta, no poema “Oração pela libertação dos povos indígenas”, a escritora indígena, além da denúncia da violência, da demonstração de tristeza, mostra também a esperança:

ORAÇÃO PELA LIBERTAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS

Parem de podar as minhas folhas e tirar a minha enxada
 Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz.
 Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão
 Chega de matar minhas cantigas e calar a minha voz.
 Não se seca a raiz de quem tem sementes
 Espalhadas pela terra pra brotar.
 Não se apaga dos avós - rica memória
 Veia ancestral: rituais pra se lembrar
 Não se aparam largas asas
 Que o céu é liberdade
 E a fé é encontrá-la.
 Rogai por nós, meu pai-Xamã
 Pra que o espírito ruim da mata
 Não provoque a fraqueza, a miséria e a morte.
 Rogai por nós - terra nossa mãe
 Pra que essas roupas rotas
 E esses homens maus
 Se acabem ao toque dos maracás.
 Afastai-nos das desgraças, da cachaça e da discórdia,
 Ajudai a unidade entre as nações.
 Alumiai homens, mulheres e crianças,
 Apagai entre os fortes a inveja e a ingratidão.
 Dai-nos luz, fé, a vida nas pajelanças,
 Evitai, Ó Tupã, a violência e a matança.
 Num lugar sagrado junto ao igarapé.
 Nas noites de lua cheia, ó MARÇAL, chamai
 Os espíritos das rochas pra dançarmos o Toré.
 Trazei-nos nas festas da mandioca e pajés
 Uma resistência de vida
 Após bebermos nossa chicha com fé.
 Rogai por nós, ave-dos-céus
 Pra que venham onças, caititus, siriemas e capivaras
 Cingir rios Jurueña, São Francisco ou Paraná.
 Cingir até os mares do Atlântico
 Porque pacíficos somos, no entanto.
 Mostrai nosso caminho feito boto
 Alumiai pro futuro nossa estrela.

Ajudai a tocar as flautas mágicas
 Pra vos cantar uma cantiga de oferenda
 Ou dançar num ritual Iamaká.
 Rogai por nós, Ave-Xamã
 No Nordeste, no Sul toda manhã.
 No Amazonas, agreste ou no coração da cunhã.
 Rogai por nós, araras, pintados ou tatus,
 Vinde em nosso encontro
 Meu Deus, NHENDIRU !
 Fazei feliz nossa mintã
 Que de barrigas índias vão renascer.
 Dai-nos cada dia de esperança
 Porque só pedimos terra e paz
 Pra nossas pobres - essa ricas crianças.

Além da obra literária, especificamente os poemas fortes com estilo consistente, a literata, em seus ensaios, demonstra ter uma consciência do contexto pelo qual os povos indígenas brasileiros se situam. No texto “A tinta e a palavra na tradição oral e escrita na língua indígena”, a autora relata que,

Num passado próximo, quando Povos Indígenas do Pará se levantaram contra a hidrelétrica de Kararaô ou quando no presente, líderes promovem, mesmo de forma precária, informações em rádios, vídeos, TVs Comunitárias, contrapondo às aldeias globais ou ainda quando criam cartilhas de alfabetização na língua materna, ou quando criam sites para promover a cura de doenças ou comerciar a venda do Guaraná, por exemplo, o fazem numa tentativa de sair da invisibilidade cultural, objetivando a tonificação daquele povo ou cultura, e no objetivo de expressar-se, seja na luta pelos direitos humanos ou trazer à luz do conhecimento oficial, científico, acadêmico e religioso a sua contribuição na história, enfim o seu conhecimento tradicional, na realidade sua propriedade intelectual. Isso precisa ser respeitado e ampliado (POTIGUARA, 2012, p. 5).

A junção da estética orgânica à tradução do estilo encantado da narrativa oral indígena para os textos escritos, a denúncia à violência, inclusive de gênero, a demonstração do modo de vida e a luta pelo reconhecimento dos direitos humanos, assim como pelo respeito à cultura são marcas que povoam os textos literários e também a consciência dos escritores indígenas.

Como se viu na poesia forte e doce de Potiguara (2012), inclusa num espaço que não é seu, mas sem perder a origem, os seus poemas são veículos de identificação, de afirmação de suas vontades, de suas reivindicações. Como se fossem atributos da memória e peças para não perecer, transitam entre o mundo que vive e a herança do mundo que viveu.

Afirma-se como voz que traz consigo multiplicidade de outras vozes que lhe dizem de onde veio e como estão as agendas de lutas para legitimar o direito a existir. Existir no sentido pleno da palavra. Existir na plenitude das diferenças. Existir no direito a essencialidade da dignidade indígena o direito aos seus territórios.

A vasta obra do escritor indígena Daniel Munduruku, em torno de 50 livros publicados, as conferências, os prêmios, as oficinas, mostram um autor dinâmico, inserido com o seu tempo e consciente do papel de sua escritura. Com deliberação, utiliza o estilo narrativo advindo de seu povo; tem a pretensão de dialogar com crianças e com a juventude. Os seus textos suaves, cheios de encantamentos, visam superar a ideia reinante de que os povos indígenas são povoadores do passado.

O ROUBO DO FOGO Povo Guaraní (Mito Guarani)

"Em tempos antigos os Guaraní não sabiam acender fogo. Na verdade eles apenas que existia o fogo, comiam alimentos crus, pois o fogo estava em poder dos urubus.

O fogo estava com estas aves porque foram elas que primeiro descobriram um jeito de se apossar das brasas da grande fogueira do sol. Numa ocasião, quando o sol estava bem fraquinho e o dia não estava muito claro, os urubus foram até lá e retiraram algumas brasas as quais tomavam conta com muito cuidado e zelo. Era por isso que somente estas aves comiam seu alimento assado ou cozido e nenhum outro da floresta tinha este privilégio.

É claro que todos os urubus tomavam conta das brasas como se fosse um tesouro precioso e não permitiam que ninguém delas se aproximasse. Os homens e os outros animais viviam irritados com isso. Todos queriam roubar o fogo dos urubus, mas ninguém se atrevia a desafiá-los.

Um dia, o grande herói Apopocúva retornou de uma longa viagem que fizera. Seu nome era Nhanderequeí, Guerreiro respeitado por todo o povo, decidiu que iria roubar o fogo dos urubus. Reuniu todos os animais, aves e homens da floresta e contou o plano que tinha para enfrentar os temidos urubus, guardiões do fogo. Até mesmo o pequeno curucu, que fora convidado, compareceu dizendo que também tinha muito interesse no fogo. Todos já reunidos, Nhanderequeí expos seu plano:

- Todos vocês sabem que os urubus usam fogo para cozinhar. Eles não sabem comer alimento cru. Por isso vou me fingir de morto bem debaixo do ninho deles. Todos vocês devem ficar escondidos e quando eu der uma ordem, avancem para cima deles e os espantem daqui. Dessa forma, poderemos pegar o fogo para nós.

Todos concordaram e procuraram um lugar para se esconder. Não sabiam por quanto tempo iriam esperar. Nhanderequeí deitou-se. Permaneceu imóvel por um dia inteiro.

Os urubus, lá do alto, observaram com desconfiança. Será que aquele homem estava morto mesmo ou estava apenas querendo enganá-los? Por via das dúvidas preferiram aguardar mais um pouco.

O herói permaneceu o segundo dia do mesmo jeito. Sequer respirava direito para não criar desconfianças nos urubus que continuavam rodenado seu corpo. Foi no fim do terceiro dia, no entanto, que as aves baixaram as guardas. Ficavam imaginando que não era possível uma pessoa fingir-se de morta por tanto tempo. Ficavam confabulando entre si:

- Olhem, meus parentes urubus - dizia o chefe urubu - nenhum homem pode fingir-se de morto assim. Já decidi: vamos comê-lo. Podem trazer as brasas para fazermos a fogueira.

Um grande alarido se ouviu. Os urubus aprovaram a decisão de seu chefe, e por isso imediatamente partiram para buscar as brasas. Trouxeram e acenderam uma fogueira bonita e vistosa.

O chefe dos urubus ordenou, então, que trouxessem a comida para ser assada. Um verdadeiro batalhão foi até a presa e a trouxe em seus bicos e garras. Eles acharam o corpo do herói um pouco pesado, mas isso consideraram bom, assim daria para todos os urubus.

Eles colocaram Nhanderequeí sobre o fogo, mas graças a uma resina que ele passou pelo corpo, o fogo não o queimava. Num certo momento, o herói se levantou do meio das brasas dando um grande susto nos urubus, que atônitos, voaram todos. Nhanderequeí aproveitou-se da surpresa e gritou a todos os amigos que estavam escondidos para que atacassem os urubus e salvassem alguma daquelas brasas ardentes.

Os urubus, vendo que se tratava de uma armadilha, se esforçaram o máximo que piederam para apagar as brasas, engolí-las e não permitirem que aqueles seres tomassem posse delas. Fois uma correria geral. Acontece, no entanto, que na pressa de salvar o fogo, quase todas as brasas se apagaram por terem sido pisoteadas.

Quando tudo se acalmou, Nhanderequeí chamou a todos e perguntou quantas brasas haviam conseguido. Uns olhavam para os outros na tentativa de saber quem havia salvo alguma brasinha, mas qual foi a tristeza geral ao se depararem com a realidade: niguém havia salvado uma pedrinha sequer.

- Só temos carvão e cinzas - disse alguém no meio da multidão.

- E para que nos há de servir isso? - falou Nhanderequeí. - Nossa batalha contra os urubus de nada valeu! Acontece que, por trás de todos, saiu o pequeno curucu, dizendo:

- Durante a luta os urubus se preocuparam apenas com os animais grandes e não notaram que eu peguei uma brasinha e coloquei na minha boca. Espero que ainda esteja acesa. Mas pode ser que...

- Depressa. Pare de falar, meu caro curucu. Não podemos perder tempo. Dê-me esta brasa imediatamente - disse Nhanderequeí, tomando a brasa em suas mãos e assoprando levemente.

Todos os animais ficaram atentos às ações do herói que tratava com muito cuidado aquele pequeno luzeiro. Pegou-o na mão e colocou um pouquinho de palha e assoprou novamente. Com isso ele conseguiu um pequeno riozonho de fumaça. Isso foi o bastante para incomodar os animais, que logo disseram:

- Se o fogo sempre faz fumaça, não será bom para nós. Nós não suportamos fumaça.

Dizendo isso, os bichos foram embora, deixando o fogo com os homens e com as aves.

Nhanderequeí soprou de novo. Ele fazia com todo cuidado, com todo jeito. Logo em seguida à fumaça, aconteceu um cheiro de quimado. Isso foi o bastante para que as aves se incomodassem e dissessem:

- Nós não gostamos desse cheiro que sai do fogo. Isso não é bom para as aves. Fiquem vocês com este fogo.

Dizendo isso, Nhanderequeí soprou ainda mais forte e, finalmente, as chamas apareceram no meio da palha e do carvão que sustentaram o fogo aceso para sempre.

Percebendo que tudo estava sob controle, o herói ordenou que seus parentes encontrassem madeiras canelinha, criciúma, cacho de coqueiro e cipó-de-sapo e as usassem sempre toda vez que quisessem acender e conservar o fogo. Além disso, o corajoso herói ensinou os Apopocúva a fazer um pilãozinho onde guardar as brasas e assim conservar o fogo para sempre.

Dizem os velhos desse povo que até os dias de hoje os Apopocúva guardam o pilãozinho e aquelas madeiras”.

Essa história do fogo e do urubu, parecida ingênua, com sutileza mostra o modo pelo qual os povos indígenas brasileiros tecem os seus valores, ao mesmo tempo que empreendem a luta pela sobrevivência. Objetivando ensinar à geração mais jovem a preservação das histórias dos antepassados, aproxima a narrativa escrita ao estilo oral. Aspectos como o encadeamento sereno e mágico das situações, leveza sonora e a produção de imagens simples com enunciação poética agem para encantar o leitor e o interlocutor.

Ao interpretar a literatura de MUNDURUKU, (CZOUPIŃSKI DE ALMEIDA, 2008, p. 32) avalia que,

A literatura de autoria indígena surge com o objetivo de corrigir esta imagem, apresentando ao leitor, seja ele índio ou não-índio, o que é o índio verdadeiro, puro ou mestiço, mas muito diferente daquele nativo considerado “autêntico”, que é justamente o que se impõe aos padrões impostos pelo colonizador (OWENS, 1998:13). Nas palavras de BHABHA (2003:79), “[n]o texto pós-colonial, o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem (...) é confrontada por sua diferença, seu Outro”. (...) os autores nativos contemporâneos buscam apontar as diferenças e os preconceitos, delimitando sua própria cultura – diferente entre cada tribo – e apresentando sua real identidade.

Essa avaliação é constatada no conto curto:

Kabá Derubu

Nossos pais nos ensinam a fazer silêncio para ouvir os sons da natureza; nos ensinam a olhar, conversar e ouvir o que o rio tem para nos contar; nos ensinam a olhar os voos dos pássaros para ouvir notícias do céu; nos ensinam a contemplar a noite, a lua, as estrelas...”

Kabá Darebu é um menino-índio que nos conta, com sabedoria e poesia, o jeito de ser de sua gente, os mundurucu”.

Ao apresentar os mitos indígenas, os costumes e os modos de vida às crianças, o escritor indígena sinaliza as relações de diferença e de universalização dos povos indígenas com outras etnias. O autor ao recuperar as histórias ancestrais de seu povo, trabalha para gerar pertencimento, o que, nos dias atuais, frente ao estremecimento das identidades e frente à pulverização dos valores e dos símbolos, torna-se expediente de estabilização e também de ação política.

Os contos também expressam as façanhas sutis, as lutas, os mistérios naturais e a sabedoria que cada povo, no caso específico os Munduruku, acumulam por meio das gerações. Assim, eventos como nascimentos, de animais ou de crianças, ou mesmo os relâmpagos, os trovões, as chuvas, o surgimento dos astros, do dia e da noite, ou do próprio povo, ou as relações com os elementos novos trazidos pelos não indígenas, os desafios da proximidade entre os mundos tradicional e moderno são temas das histórias.

Com prévia deliberação, o escritor indígena utiliza os novos veículos para fazer de sua palavra escrita um atributo pedagógico. Mediante esses veículos age com o texto escrito expondo-se, defendendo, provocando e demonstrando a consciência política de sua palavra.

Por meio do blog <http://danielmunduruku.blogspot.com.br/p/cronicas>, o autor apresenta suas crônicas. No texto intitulado “USANDO A PALAVRA CERTA PARA DOUTOR NÃO RECLAMAR”, o escritor coloca que,

Na reflexão anterior falei sobre os equívocos que cercam a palavra índio. Fiz uma provocação e tenho certeza que muitas pessoas, especialmente professores, ficaram com a “pulga atrás da orelha”. Se assim aconteceu, alcancei meu objetivo. A inquietação é já um princípio de mudança. Ficar incomodado com os saberes engessados em nossa mente ao longo dos séculos é uma atitude sábia de quem se percebe parte do todo. É sabido que esta palavra tem, às vezes, um quê de inocência em quem a usa. Tem quem a utiliza conscientemente também. Sabe que se trata de uma atitude política e fica mais fácil para os interlocutores entenderem do que estão falando. Aliás, esta palavra foi devidamente utilizada pelo movimento indígena no início dos anos 1970. Foi uma forma de mostrar consciência étnica. Antes disso não havia uma consciência pan-indígena por parte dos povos nativos. Eram grupos isolados em suas demandas políticas e sociais. Cada grupo lutava por suas próprias necessidades de sobrevivência. Somente depois que começaram a encontrar os outros grupos durante as famosas assembleias indígenas – patrocinadas pela Igreja católica, através do recém criado Conselho Indigenista Missionário – CIMI – é que as lideranças passaram a ter clareza de que se tratavam de problemas comuns a todos os grupos. A partir disso o termo índio passou a ter uma ressignificação política interessante. Notem, no entanto, que foi um termo usado na relação política com o estado brasileiro. Cada grupo continuou a se chamar pela própria denominação tradicional. Isso não significou abrir mão do jeito próprio de se

chamar. Quando muito, chamavam para os outros grupos ou pessoas indígenas utilizando o termo parente.

Aqui caberia outra reflexão que deverá vir brevemente. No entanto, devo deixar claro que o termo parente é usado pelos indígenas para todos os seres (vivos ou não-vivos). Chamar alguém de parente é colocá-lo numa rede de relações que se confunde com a própria compreensão cosmológica ancestral. Mesmo na língua portuguesa podemos observar que se trata de uma palavra que une concepções (par+ente) que denota um envolvimento que permite compreendermos que dois ou mais seres se juntam numa rede consanguínea. Do ponto de vista indígena isso vai além da consanguinidade e se insere numa cosmologia cuja crença coloca todos os seres (entes) numa teia de relações. Somente neste contexto é possível compreender a intrínseca relação dos indígenas com a natureza. Isso é, no entanto, assunto para outra conversa.

Até aqui tenho usado outra palavra para referir-me aos povos ancestrais. Ora eu uso nativo, ora indígena. Qual seria a certa? Ambas estão correta para referir-se a uma pessoa pertencente ao um povo ancestral. Por incrível que possa parecer não há relação direta entre as palavras índio e indígena, embora o senso comum tenha sempre nos levado a crer nisso. Basta um olhadela num bom dicionário que logo se perceberá que há variações em uma e noutra palavra. No duro mesmo os dicionários têm alguma dificuldade em definir com precisão o que seria o termo índio. Quando muito dizem que é como foram chamados os primeiros habitantes do Brasil. Isso, no entanto, não é uma definição é um apelido e apelido é o que se dá para quem parece ser diferente de nós ou ter alguma deficiência que achamos que não temos. Por este caminho veremos que não há conceitos relativo ao termo índio, apenas preconceito: selvagem, atrasado, preguiçoso, canibal, estorvo, bugre são alguns deles. E foram estas visões equivocadas que chegaram aos nossos dias com a força da palavra.

Por outro lado o termo indígena significa “aquele que pertence ao lugar”, “originário”, “original do lugar”. Se pode notar, assim, que é muito mais interessante reportar-se a alguém que vem de um povo ancestral pelo termo indígena que índio. Neste sentido eu sou um indígena Munduruku e com isso quero afirmar meu pertencimento a uma tradição específica com todo o lado positivo e o negativo que essa tradição carrega e deixar claro que a generalização é uma forma grotesca de chamar alguém, pois empobrece a experiência de humanidade que o grupo fez e faz. É desqualificar o modus vivendis dos povos indígenas e isso não é justo e saudável.

Outra palavrinha traiçoeira e corriqueiramente usada para identificar os povos indígenas é tribo. É comum as pessoas me abordarem com a pergunta: qual é sua tribo? Normalmente fico sem jeito e acabo respondendo da maneira tradicional sem muita explicação. Sei que é um conceito entrevado na mente das pessoas e que só vai sair mediante muita explicação por muito tempo.

Afinal, o que tem de errado com a palavra? A antiga ideia de que nossos povos são dependentes de um Povo maior. A palavra tribo está inserida na compreensão de que somos pequenos grupos incapazes de viver sem a intervenção do estado. Ser tribo é estar sob o domínio de um senhor ao qual se deve reverenciar. Observem que essa é a lógica colonial, a lógica do poder, a lógica da dominação. É, portanto, um tratamento jocoso para tão gloriosos povos que deveriam ser tratados com status de nações uma vez que têm autonomia suficiente para viver de forma independente do estado brasileiro. É claro que não é isso que se deseja, mas seria fundamental que ao menos fossem tratados com garbo.

Se não pode chamá-los de tribo, como chamá-los? Povo. É assim que se deveria tratá-los. Um povo tem como característica sua independência política, religiosa, econômica e cultural. Nossa gente indígena tem isso de sobra e ainda que estejamos vivendo “à beira do abismo” trazido pelo contato, podemos afirmar com convicção que somos povos íntegros em sua composição e queremos estar a serviço do Brasil. Uma última palavra: são os “índios”, brasileiros? Que tal desentortar o pensamento e inverter a pergunta: serão os brasileiros, “índios”? Será que a ordem dos fatores irá alterar o produto? Não saberia dizer, mas o que observo é que há um abismo entre o ser e o não-ser ou entre o não-ser e o ser. Nesse duelo, os indígenas têm levado a pior (MUNDURUKU, 2016).

A sua crônica previamente feita para provocar traça pontos básicos do modo como vê a representação dos povos indígenas brasileiros pela sociedade não indígena envolvente. Ao perscrutar o sentido das palavras “índio”, “tribo”, “povos” e “povos indígenas”, o escritor tece uma crítica ao que denominou “saberes engessados”. Certamente, apoiado nos fundamentos filosóficos do paradigma decolonial, ao mostrar a aproximação do sentido dos termos com a colonização do poder e do saber, faz enxergar o lugar dos povos indígenas no imaginário do colonizador.

O debate ideológico dos termos como estratégia de dominação cria as condições para sugerir uma característica rica de seu povo: não pensar o pertencimento apenas pelos vínculos sanguíneos, mas pela cultura. Mais que criticar a estratégia de dominação feita na ação linguística, por exemplo, de timbrar o diferente de “índio”, a questão central é enfrentar a lógica colonial que pode estar presente, às vezes de maneira “ingênua”, inclusive naqueles que não querem colonizar.

A lógica colonial existe para implementar a dominação, perpetuá-la e atualizá-la e por sua vez ela cria a batalha da linguagem. O que se denominou, portanto, de “geografia rebelde” ou de “estética orgânica”, ao fazer uma defesa do povo, faz uma defesa da palavra; a defesa da palavra significa a defesa do povo. Por isso, um dos problemas atuais revelados em várias etnias, para citar um exemplo, é o fato de jovens indígenas manifestarem vergonha de pronunciar a sua própria língua, como o que ocorre entre a juventude do povo Karajá de Aruanã-GO, para explicitar um exemplo. A rendição linguística constitui-se em perdas das cosmologias indígenas e com ela riqueza cultural imensurável e o estremecimento da própria identidade.

A tonalidade crítica, irônica e a defesa da diversidade cultural e linguística aparecem na crônica “VAMOS BRINCAR DE ÍNDIO?”.

O mês de abril traz em seu bojo o fato de lembrar do “índio”, o folclórico e legendário primeiro habitante do Brasil. Em muitas escolas os professores irão dedicar boas horas letivas para inculcar nas crianças ideias preconcebidas a respeito do nativo brasileiro. Talvez se encontre entre eles quem ainda acredite ser o silvícola um ser fora de moda e longe dos padrões econômicos em que vive. Este irá reproduzir antigas falas sobre o atraso tecnológico, a preguiça, o canibalismo e a selvageria. Haverá quem tenha ultrapassado essa visão tacanha e se preocupe em mostrar a outra face da moeda quem sabe até dando voz e vez aos primeiros habitantes. Haverá de tudo, certamente.

Nos meus 25 anos de atuação dentro das escolas brasileiras eu já vi de tudo. Vi crianças com medo “porque o índio canibal ia chegar”; vi professoras perguntando “se índio come gente”; vi adolescentes – com verdadeiro interesse – querendo saber sobre sexo na aldeia; presenciei pais e mães almejando caminhos possíveis para a educação dos filhos indagando sobre o método de educar dos povos indígenas, pois se sentem perdidos nos dias de hoje.

Vi coisas boas também: escolas levando a sério o tema, não permitindo que seus educandos se comportassem de maneira preconceituosa ou racista; vi educadores levando a sério o ato de contar histórias tradicionais; vi quem usasse as técnicas de luta corporal indígena para desenvolver habilidades físicas nas crianças; vi grupos de teatro escolares produzindo lindas releituras dos saberes indígenas.

Como podem perceber diferentes concepções proporcionam diferentes abordagens. O que está em jogo nesse caso é o fato de que o sistema escolar não está conseguindo se atualizar – apesar da tão propalada tecnologia – para lidar de forma mais humana com os novos tempos que vivemos. Infelizmente, no entanto, acontecem ainda muitos equívocos que diminuem todos os povos indígenas brasileiros.

Já estive em escola, por exemplo, que para me receber colocar colocou todas as crianças cantando a música “vamos brincar de índio?”, executada pela voz esgarniçante da rainha dos baixinhos. Apesar da beleza plástica da execução e da boa intenção de quem montou a coreografia, não pude deixar de dar minha opinião sobre o tema. O pior é que em uma outra instituição fui recebido com a também famosa canção one, two, three little indians...O menos ruim, eu diria, é ver jovens batendo na boca o sempre lembrado uh,uh,uh muito conhecido através dos filmes norte americanos que retratam as comunidades indígenas daquela região do mundo. Nessas horas fico sempre me perguntando qual tem sido o papel da escola na formação da consciência crítica de nossas crianças e jovens. Infelizmente quase incondicionalmente percebo que o caminho para a liberdade crítica é longo e deve estar a muitas léguas de todos nós brasileiros.

O mês de abril traz muitas possibilidades de reflexão e é bom que assim seja. Talvez a mais importante seja rever o conceito do “índio” que está introjetado no coração do brasileiro. As escolas e seus profissionais precisam fazer uma leitura crítica sobre como estão lidando com este conceito e, quem sabe, passar a tratar o tema com a dignidade que merece. Precisa começar a se dar conta que esta palavra traz consigo um fardo muito grande e pesado, pois se trata de um apelido aplicado aos habitantes dessa terra. Pensar que a palavra é um engano tão grande quanto considerar que estes grupos humanos podem ser reduzidos a ela. Não podem.

Isso seria continuar escondendo a diversidade cultural e lingüística que o país traz em seu bojo desde a chegada dos europeus conquistadores. É

colocar debaixo do tapete a existência, hoje, de 250 povos (e não tribos, como fomos acostumados a chamar) espalhados por todos os estados brasileiros, falando algo em torno de 180 línguas e dialetos (não apenas o tupi, como antes se ensinava). É também não lembrar que há mais de 50 grupos nativos que estão sem contato com isso que chamamos desenvolvimento; grupos que teimam em viver uma vida sem tanto aparato tecnológico por considerarem que o seu jeito de viver lhes é suficiente.

Além do mais é importante refletir qual o papel que estas populações ocupam no Brasil de hoje; seus principais problemas e dificuldades para manterem seu modo ancestral de viver; quais suas demandas principais e como interagem com o mundo moderno, global e localmente. É provável que, ao fazer uma boa pesquisa, encontre notícias muito alvissareiras com relação às respostas que estes grupos estão dando aos problemas que enfrentam.

Enfim, é necessário que a escola se reposicione enquanto instituição para assumir seu papel de formadora de opinião e de capacidades tão necessárias para banir do mundo a desigualdade, o preconceito, a banalização do outro, a visão de superioridade nacionalista, sentimentos que mancham a história da humanidade.

O mês de abril tem que superar, portanto, o próprio mês de abril. Tenho certeza que agindo assim, nunca mais teremos que dizer aos nossos jovens e crianças: “vamos brincar de índio? (MUNDURUKU, 2016).

As observações ao modo como as chamadas comemorações do “dia do índio” ocorrem; e a atenção como, em pequenos gestos e ações linguísticas, podem se encontrar presente a construção da imagem dos povos indígenas brasileiros, caminham no texto para, posteriormente, enxergar problemas e planos estruturais da sociedade brasileira.

Problemas como a desigualdade social; a hierarquia de classes; o sentimento de superioridade étnica; a forma que banaliza o Outro; os modos de exercer e disfarçar os preconceitos são referências da alma brasileira e da construção histórica das formas de poder que ainda participam de ações nas escolas e em outras instituições. Mas o texto não se reduz a enunciar os problemas centrais do país. Inclina-se também a falar de reações:

Além do mais é importante refletir qual o papel que estas populações ocupam no Brasil de hoje; seus principais problemas e dificuldades para manterem seu modo ancestral de viver; quais suas demandas principais e como interagem com o mundo moderno, global e localmente. É provável que, ao fazer uma boa pesquisa, encontre notícias muito alvissareiras com relação às respostas que estes grupos estão dando aos problemas que enfrentam.

Os movimentos políticos desenvolvidos por diferentes etnias indígenas; suas ações culturais, seus enfrentamentos na formação e a literatura feita por escritores indígenas são

demonstrações de respostas dos povos indígenas ao modo como são vistos e tratados. É uma educação que educa.

Na crônica “a milenar arte de educar dos povos indígenas”, o escritor apresenta as bases da educação e a importância das histórias:

Educar é dar sentido. É dar sentido ao nosso estar no mundo. Nossos corpos precisam desse sentido para se realizar plenamente. Mas também nossos corpos são vazios de imagens e elas precisam fazer parte da nossa mente para possamos dar respostas ao que se nos apresenta diuturnamente como desafios da existência. É por isso que não basta dar alimento apenas ao corpo, é preciso também alimentar a alma, o espírito. Sem comida o corpo enfraquece e sem sentido é a alma que se entrega ao vazio da existência.

A educação tradicional entre os povos indígenas se preocupa com esta tríplice necessidade: do corpo, da mente e do espírito. É uma preocupação que entende o corpo como algo prenhe de necessidades para poder se manter vivo.

Esta visão de educação é sustentada pela idéia de que cada ser humano precisa viver intensamente seu momento. A criança indígena é, então, provocada para ser radicalmente criança. Não se pergunta nunca a ela o que pretende ser quando crescer. Ela sabe que nada será se não viver plenamente seu ser infantil. Nada será por que já é. Não precisará esperar crescer para ser alguém. Para ela é apresentado o desafio de viver plenamente seu ser infantil para que depois, quando estiver vivendo outra fase da vida, não se sinta vazia de infância. A ela são oferecidas atividades educativas para que aprenda enquanto brinca e brinque enquanto aprende num processo contínuo que irá fazê-la perceber que tudo faz parte de uma grande teia que se une ao infinito.

Num mesmo movimento ela vai sendo introduzida no universo espiritual. Embalada pelas histórias contadas pelos velhos da aldeia, a criança e o jovem passam a perceber que em seu corpo moram os sentidos da existência. Este sentido é oferecido pela memória ancestral concentrada nos velhos contadores de histórias. São eles que atualizam o passado e o fazem se encontrar com o presente mostrando à comunidade a presença do saber imemorial capaz de dar sentido ao estar no mundo. Este processo todo é alimentado por rituais que lembram o passado para significar o presente. São movimentos corpóreos embalados por cantos e danças repetidos muitas vezes com o objetivo de “manter o céu suspenso”. A dança lembra a necessidade de sermos gratos aos espíritos criadores; contam que precisamos de sentidos para viver dignamente; ordena a existência. Cada grupo de idade ritualiza a seu modo. Cada um se sente responsável pelo todo, pela unidade, pela continuidade social. Educar é, portanto, envolver. É revelar. É significar. É mostrar os sentidos da existência. É dar presente. E não acaba quando a pessoa se “forma”. Não existe formatura. Quem vive o presente está sempre em processo.

É por isso que a criança será sempre criança. Plenamente criança. Essa é a garantia de que o jovem será jovem no seu momento. O homem adulto viverá sua fase de vida sem saudades da infância, pois ele a viveu plenamente. O mesmo diga-se dos velhos. O que cada um traz dentro de si é a alegria e as dores que viveram em cada momento. Isso não se apaga de dentro deles, mas é o que os mantém ligados ao agora.

Resumo da ópera: A educação tradicional indígena tem dado certo. As pessoas se sentem completas quando percebem que a completude só é possível num contexto social, coletivo.

Cada fase porque passa um indígena – desde a mais tenra idade – alimenta um olhar para o todo, pois o conhecimento que aprendem e vivem é um saber holístico que não se desdobra em mil especialidades, mas compreende o humano como uma unidade integrada a um Todo maior e Único. Olhar os povos indígenas brasileiros a partir de uma visão rasa de produção, de consumo, de riqueza e pobreza é, no mínimo, esvaziar os sentidos que buscam para si. Pense nisso (MUNDURUKU, 2016).

Uma das principais características dos textos feitos por escritores indígenas recai em enfrentar as representações pejorativas, quase sempre genéricas, com as quais o Outro trata os povos indígenas. A violência linguística por meio de imagens estereotipadas, de preconceitos, apagamentos é uma forma de manter o domínio sobre esses povos. É a atualização da condição colonial. O controle da subjetividade para domar corpos, pensamentos, ações e por fim (não no sentido de compasso nesta ordem) os territórios e suas riquezas.

A reação em forma de crônicas, poesias, contos, romances – ou mesmo por intermédio de palestras, oficinas – encontra na literatura uma estratégia dupla: enfrentar a dominação do outro; e se afirmar num pertencimento indígena.

A perspectiva central é saber o lugar dos povos indígenas num mundo globalizado em que os símbolos, a natureza e os corpos humanos, inclusive a consciência são alvos de um processo de captura para a mercantilização. Sulami Katy clareia isso:

Em um mundo globalizado, qual o futuro da cultura indígena? Muitos acreditam que os índios devem permanecer do mesmo jeito que vivem há milhares de anos. Quem pensa assim, acha que as culturas devem preservar seu estado puro. No caso dos indígenas, eles perderiam se deixassem seus costumes e tradições e se adaptassem à sociedade civilizada. Existem outras pessoas que, ao contrário, defendem que os índios precisam aprender a manipular os mecanismos da cultura ocidental para poderem aproveitar os benefícios do progresso. Desta maneira, poderiam fazer parte do mercado de trabalho e ajudar o desenvolvimento econômico do Brasil. Entre estas opiniões tão díspares há um terceiro caminho que aponta para uma integração responsável. De acordo com Literatura infantil de autoria indígena 43 essa ideia, os índios poderiam dar uma grande contribuição ao Brasil sem precisar abandonar os conhecimentos tradicionais (KÁTY, 2005, p. 60).

A leitura de textos variados – crônicas, contos, poesias – desses escritores indígenas, Eliane Potiguara e Daniel Munduruku, revelam a direção, não apenas da narrativa, mas das lutas indígenas no quadro atual do sistema-mundo e da sociedade brasileira. Percebeu-se que

o processo intersemiótico e a proliferação de diferentes tipos de texto são, hoje, uma possibilidade aberta a quem escreve e também aos leitores.

Em referência aos dois escritores indígenas há uma nítida percepção da produção de sentido de seus textos: eles querem agir no meio desse cânone ocidental, a literatura, para mostrar as dores de seu povo, a violência congênita da sociedade brasileira, as demandas, os desafios e os riscos. E mais: ao usarem pontos da tradição de seu povo, especificamente a tradição oral, levando-os à literatura escrita, de uma só vez fazem uma “geografia rebelde” e uma “estética orgânica”.

Atentos às representações que sofrem e conscientes que existem processos simbólicos, esposados, por exemplo, na linguagem, que dão curso à colonialidade, os escritores usam a própria linguagem para se afirmarem e para se defenderem. Sendo assim, as narrativas tornam-se fontes pedagógicas e políticas; são feitas para ancorar a identidade, para não deixar morrer a memória e para facultar o seu próprio pertencimento, mesmo que distantes espacialmente de suas origens.

Como se a palavra fosse o fio de contato entre a floresta e a cidade, entre os rios e os símbolos urbanos, entre a aldeia e as ruas, sua literatura corre o mundo para nunca sair do lugar; sai do lugar para dizer que o mundo é de todos. Combate os preconceitos e demonstra sabedoria. São fontes vivas como o sangue e o coração.

4.2 - Inventando a noite: narrativas indígenas, reconciliação

Nossos literatos indígenas dominam como ninguém os saberes da vida e os segredos da terra, da água, do fogo, dos astros e do próprio universo.

Cristino Wapichana

Como revela a epígrafe, para o pensamento indígena, a literatura indígena está intrinsecamente ligada a natureza. Não por acaso chamamos a palavra de Cristino, do povo Wapichana, como representante dos escritores indígenas, ao se sentar na última cátedra dos presidentes do Núcleo de escritores indígenas no Brasil – Nearin.

Abordaremos, portanto, dois conceitos recorrentes na literatura indígena analisada: natureza e lugar. Iniciaremos a discussão chamando algumas vozes de escritores indígenas para apresentar-nos algumas visões acerca dos saberes indígenas e das relações entre homem e natureza.

Sobre a relação da sociedade capitalista com a natureza, sobre as guerras e produção de armas e desigualdade social Edson afirma:

“Agora, a minha alma sente é um misto de angústia, otimismo, impotência, ousadia, medo e incorporação do espírito guerreiro. Mas retomo o fôlego para afirmar que, nós, escritores indígenas, somos herdeiros diretos dos antepassados que estiveram à frente do movimento de resistência que propiciou a continuidade da existência dos nossos povos.” (KAYAPÓ, 2013, p. 31).

A literatura indígena e os escritores indígenas são guerreiros de um exército que luta pela paz. Queremos a paz na floresta, nas aldeias, nas cidades [...]. Ainda que tenhamos motivos para mágoas e para angústia, nossos antepassados nos ensinam hoje que devemos tranquilidade, paciência e boa vontade para o diálogo, pelo bem comum.

Na nossa guerra empunhamos caneta, papel, computadores, legislações e, principalmente, conhecimentos milenares sobre o respeito a vida, respeito entre as pessoas e entre as pessoas e o meio, cura dos males criados pelos humanos e por seres não-humanos, e tantas histórias da criação/origem de todas as coisas e funcionamento do meio indígena na floresta e nas cidades. (KAYAPÓ, 2013, p. 32).

Diante do exposto, é possível perceber que a literatura indígena tem uma lógica específica. Difere, por exemplo, da literatura indianista, que quase sempre vitimiza o indígena ou, de alguma forma, referenda a idéia de derrota, extermínio e imposição do modelo colonizador sobre os povos indígenas. Lembrem-se de Iracema... (KAYAPÓ, 2013, p. 32).

A literatura indígena reafirma o nosso jeito de ser, demonstra que os antepassados estiveram abrindo o caminho, e que hoje estão iluminando o caminho no presente indicam o caminho para o futuro dos nossos povos. Nossa literatura põe nossas tradições em movimento pleno, demonstrando que não somos e nem poderíamos ser os mesmos indígenas que os portugueses encontraram em 1500. Nossas tradições se atualizam e reatualizam constantemente. (KAYAPÓ, 2013, p. 32).

Enfim, a literatura indígena é uma lição para a humanidade, explicitando que é possível e necessária a vida equilibrada com as outras pessoas e com o meio natural, afinal, a natureza é uma integração de todas as coisas, numa cadeia que põe em cheque a prepotência antropocêntrica do homem moderno. O cheque-mate seria pensar que o ser humano, que diz dominar todas as coisas, produziu uma situação incômoda, gerando um avançado estágio de degradação do planeta e de ameaça à extinção da vida, em todas as suas formas. [...] (KAYAPÓ, 2013, p. 32).

Vale ressaltar, como o faz o cacique Daniel Munduruku na *Antologia Indígena* (2009), que a literatura indígena é o conjunto de práticas, rituais, expressões e formas de viver dos nossos povos. Os escritores indígenas são os guerreiros de luz que colocam todos esses conhecimentos orais à disposição da sociedade nacional. São conhecimentos coletivos, gerados no tempo milenar pelos nossos antepassados, propagados pelos “novos apóstolos” das nossas religiões. (KAYAPÓ, 2013, p. 33).

O autor apresenta a literatura indígena como reconciliadora entre homens e homens, a medida que pode apresentar a cultura na perspectiva da diferença e não da hierarquia (relativismo cultural), e como instrumento importante, para veicular ideias que levem a reconciliação da sociedade capitalista com a natureza.

A literatura indígena nos fortalece, enquanto escritores, põe em diálogo os nossos conhecimentos com os conhecimentos dos não-índios, apresenta “outras histórias do Brasil”, rejeitadas e silenciadas pela história oficial e propõe o reencantamento do mundo como possibilidade de estabelecimento de relações sócio-ambientais tranquilas e respeitadas entre todos: pessoas, terra, animais, vegetais, ar, águas e espíritos. (KAYAPÓ, 2013, p. 33).

FRUTOS¹⁰

¹⁰ **Fonte:** <http://www.arara.fr/BBPEQUI.html>. Acesso fevereiro de 2015.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O uso da palavra escrita como estratégia de registro da memória ancestral tem sido um movimento crescente no Brasil nos últimos 30 anos, por parte de diversos escritores indígenas.

As narrativas orais que por séculos marcaram o modo como às culturas indígenas transmitiam o legado cultural ganhou outra maneira, sem excluir a primeira, de transmitir saberes: a escritura, enquanto registro da língua por meio da grafia.

O registro escrito das diferentes visões de mundo e das mais diversas línguas indígenas faladas no território nacional, tem se configurado para muitos povos indígenas no Brasil contemporâneo um *locus* de autoafirmação étnica, de denúncia de diversos tipos de violência, registro e divulgação das culturas de diferentes etnias, por meio da divulgação escrita de mitos, canções, ritos, e das diferentes cosmologias indígenas vividas e manifestas por meio de diferentes textualidades, seja na pintura, nos grafismos, nos artefatos e etc.

A luta pelo aprofundamento e divulgação das culturas indígenas fazem parte de um movimento social, que vem utilizando a literatura como ferramenta. Há um desbravamento de território e reposicionamento do indígena e de sua cultura por meio da literatura.

As experiências literatura dos escritores indígenas colocam-nos no centro da narrativa ao escreverem sobre si mesmos e sobre seu povo e posicionam o colonizador do “lado de fora”. Da exploração e subjugação passam a falarem sobre si mesmo, suas memórias, sendo interlocutor da cultura de seu povo levando-os para fora da aldeia.

Nesta escrita os escritores tem trazido para o campo da literatura a originalidade dos mitos de seu povo, e de sua cosmovisão mostrando as singularidades culturais de cada etnia.

Trabalham como contadores de história, memorialistas, mas também trazem novas narrativas forjadas em suas experiências no convívio com não-indígenas e seus sistemas de valores. As narrativas indígenas tem constituído um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo de mais de 500 anos de colonização. As palavras tem alcançado espaços nas prateleiras de livrarias e escolas e atravessado oceanos em feiras literárias das mais importantes da atualidade.

As palavras indígenas cuja tradição oral ainda permanece ganha força de alcançar espaços longínquos e diferentes de sua origem. As memórias grafadas, mesmo com o limite das palavras para expressarem a complexidade da vida e do que se vive no seio de cada

cultura, tem recebido a atenção de serem uma maneira importante de registro de memórias culturais ancestrais, acervos vivos de modos de viver, ser e estar e da compreensão dos elementos da natureza e suas características, inclusive farmacêuticas.

Combater estereótipos e atualizar na memória dos leitores a imagem do índio real que lhe é contemporâneo. Além de demonstrar as dores das diversas formas de espoliação, as violências passadas e atuais chamando atenção para o exercício da alteridade, o respeito as diferenças e a riqueza cultural dos universos indígenas.

Mesmo que haja uma produção contínua e significativa ao considerar a pouca idade deste movimento de escritura, divulgação e venda de livros (considerando a produção individual foco desta tese) o alcance desta literatura ainda mostra-se precário. O público consumidor desta produção literária individual em língua portuguesa são os não indígenas e este material ainda é pouco conhecido ou utilizado nas escolas das aldeias.

Nas escolas dos não-indígenas a classificação editorial da maior parte dos livros entram na categoria infanto-juvenil. “Infantilizados” estes livros tem sido pouco conhecidos e o interesse pelas pesquisas mostra-se concentrada na região sudeste.

O trabalho dos autores indígenas enquanto escritores tem de um lado dado visibilidade para povos, demandas e culturas indígenas, mas a aceitação deste protagonismo não é unânime nas comunidades de origem dos autores. Existe um esforço de aglutinar e fortalecer a produção literária, que esbarra também nas disputas internas e nas cisões peculiares aos grupos humanos.

Os escritores indígenas transitam entre mundos e marcados por identidades cambiantes e multifacetadas constroem textos que representam tanto a memória cultural dos povos de origem, como suas experiências na tradição indígena e na modernidade. O cruzamento entre estes mundos parecem suscitar respostas a sociedade não-indígenas. A literatura parece ser uma destas respostas: existimos e não aceitamos ser mais violentados.

A violência é rechaçada nas palavras de Eliane Potiguara ao definir que o mundo “branco” os querem nas imagens de suas câmeras fotográficas por serem rotulados como exóticos, enquanto, as máquinas, jagunços, policiais, contrabandistas esmagam a dignidade da vida ao invadirem e roubarem a base material de suas existências: as terras indígenas.

A autora ainda traz pro cenário a questão da mulher indígena e as lutas travadas por elas no Brasil. Revela dor e grito em sua escritura.

Daniel Munduruku adota uma narrativa mais suave apresentando-se e aos povos indígenas para torna-los conhecidos e reconhecidos como importantes.

Trazem nas obras a questão ambiental e a relação homem natureza, bem como a centralidade dos lugares, pois as narrativas carecem de tempos delimitados como o reconhecemos em nossa sociedade, mas não se exiguem dos lugares e espaços.

A importância dos lugares, sobretudo, enquanto *locus* de afirmação identitária é demonstrado nas biografias dos autores e nas relações que travam com suas experiências sejam elas nas aldeias físicas ou imaginadas.

Referências

ALMEIDA, Maria Inês de. “Livros da Floresta”. In: ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIRÓS, Sônia. **Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 193-277, 2004.

_____. **Desocidentada: experiência literária em terra indígena**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

_____. **O caminho de um pensamento vivo e a estética orgânica: a escola indígena, a partir da experiência literária**, São Paulo, UNESP, v. 10, n. 2, p. 17-34, julho-dezembro, 2014.

_____. **Ensaio sobre a literatura indígena contemporânea no Brasil**. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 243f, 1999.

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

_____. **A escrita da comunidade ou um estilo indígena na literatura do Brasil**. In: PERES, Ana Maria Clark (org.) **O estilo na contemporaneidade**. Belo Horizonte.

ALMEIDA, Júlia; MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; GOMES, Heloisa Toller. (Orgs.). **Crítica pós-colonial**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2013.

ALMEIDA, Maria Geralda de. Os cantos e encantamentos de uma geografia sertaneja de Patativa do Assaré. In. MARANDOLA Jr. Eduardo; GRATÃO, Lúcia Helena Batista (Orgs.). **Geografia e literatura: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação**. Londrina: EDUEL, p. 141 – 165, 2010.

ÂNGELO, Francisca Novantino P. de. A educação escolar indígena e a diversidade cultural no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. MEC, Brasília, p. 207-215, 2006.

AMPARO, Sandoval dos Santos. Da invisibilidade da questão indígena na geografia: relato de participação no V Simpósio Nacional e I Internacional sobre Espaço e Cultura. **Revista de Estudos e Pesquisas**. FUNAI, Brasília, v.4, n.2, p.253-277, dez. 2007.

ARROYO, Miguel Gonzalez. A Educação Básica e o Movimento Social do Campo. In: Arroyo, Miguel Gonzalez et alli (Orgs.). **Por uma Educação Básica do Campo**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BARROS, Manoel. **Livro sobre nada**. 8 ed. Rio de Janeiro: Record, 85 p, 2000a.

BENOIT, Denis. **Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre**. Baurur: EDUSC, 2002.

BERDOULAY, Vincent. A abordagem contextual. **Espaço e cultura**, UERJ, RJ, N. 16. P. 47-56, Jul./Dez. de 2003.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas**. 2. ed. Brasília: MEC/Secad, 2005a.

_____. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Educação Escolar Indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola**. Cadernos 3. Brasília: MEC/Secad, 2005b.

BRETAS, Isabella de Faria. **A caçada da rainha no Estado de Goiás: um diálogo entre lugar e identidade**. 164 f. Dissertação de Mestrado. Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2015.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 3º edição. 1º – reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BROSSEAU, Marc. **Geografia e Literatura**. IN: CORRÊA, Roberto Lobato; CALDART, Roseli Salet. A Escola do campo em movimento. In: ARROYO, Miguel Gonzalez et alli (Orgs.). **Por uma educação do campo**. Petrópolis: Vozes, 2004.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Tradução Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e Sociedade: estudos de teoria e história literária**. 4 ed.rev. São Paulo: Editora Nacional, 1975.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: FAPESP/SMC; Companhia das Letras, 1992.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Romón (Orgs.). **El girodecolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá (Colômbia): Siglo delHombre Editores, 2007.

_____. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán (Colômbia): Editorial Universidad del Cauca / Instituto Pensar, Universidad Javeriana. 2005.

CHAVEIRO. Eguimar Felício. **A dança da natureza e a ruína da alma: geografia e literatura – uma leitura possível**. Revista Ateliê Geográfico Goiânia-GO v. 1, n. 2, dez, p.174-186, 2007.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal. **Entre o corpo e a teoria: a questão étnico-racial na obra e trajetória socioespacial de Milton Santos**. Goiânia: s.n., 2010. Dissertação (Mestrado em Geografia), Instituto de Estudos Sócio-Ambientais (IESA), Universidade Federal de Goiás, Goiânia (GO), 2010.

CLAVAL, Paul. **A Geografia cultural**. 3ª Ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

COLLET, Célia Letícia Gouvêa. Interculturalidade e educação escolar indígena: um breve histórico. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília, MEC, p.115- 129, 2006.

CUNHA, Manuela Carneiro. CESARINO, Pedro de Niemeyer. (Orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

CACASO. **Jogos Flores**. Disponível em: <http://www.revistabula.com/65-os-10-maiores-poema/>. Acesso: 15/09/2016.

CASTELLAR, Sonia Maria Vanzella. **Educação geográfica: a psicogenética e o conhecimento escolar**. Cad. Cedes, Campinas, vol. 25, n. 66, p. 209-225, maio/ago, 2005.

COSTA, Otávio José Lemos (2012). **A imaginação geográfica e as representações dos lugares sagrados**. Espaço e Cultura, UERJ, RJ, n. 32, p.48-60, jul./dez. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/>. Acesso: 13/09/2016.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. **Dizibilidades literárias: a dramaticidade da existência nos espaços contemporâneos**, Geograficidade, v.5, n.1, Verão, 2015.

FINNEGAN, Ruth. O significado da literatura em culturas orais In: QUEIROZ, Sônia (org.). **Tradição oral**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006. p. 64-104. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/vivavoz/data1/arquivos/tradicaooral-site.pdf>>. Acesso em: 21 jun. 2012.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Cinco idéias equivocadas sobre o índio**. In Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano (CENESCH). Nº 01, Manaus-Amazonas, Setembro, p. 17-33, 2000.

_____. Trajetória de muitas perdas e poucos ganhos. In: **Educação Escolar Indígena em Terra Brasilis - tempo de novo descobrimento**. Rio de Janeiro: base, 2004. p. 11-31, 2004.

GEHLEN, Rejane Seitenfuss. **Identidade de Eliane: a face potiguara, a máscara indígena e o eco de vozes silenciadas**. Boitató, Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL, ISSN 1980-4504.

GIRALDIN, Odair. Aculturação e interculturalidade no Brasil: duas faces (duas faces) de uma mesma moeda? In.: ROCHA, L. M; SILVA, M. S. P; BORGES, M. V. (Orgs). **Cidadania, interculturalidade e formação de docentes indígenas**. Goiânia, Editora PUC Goiás, p. 41-58, 2010.

GRAÚNA, Maria das Graças Ferreira. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Pernambuco. Recife: UFPE, 2003.

_____. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Quem são, quantos são e onde estão os povos indígenas e suas escolas no Brasil?** Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena, Ministério da Educação / Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HEIDRICH, Álvaro Luis; COSTA, Benhur Pinós; PIRES, Cláudia Luisa Zeferino. (Orgs.). **Maneiras de ler Geografia e cultura**. Porto Alegre: Imprensa Livre: Compasso Lugar Cultura, p. 267, 2013.

JEKUPÉ, Olívio. **O Saci verdadeiro**. São Paulo: Ed. Universidade Estadual de Londrina, 2000.

_____. **Literatura escrita pelos povos indígenas**. São Paulo: Scortecci, 2009.

JÚNIOR, Eduardo Marandola. **Heidegger e o pensamento fenomenológico em geografia: sobre os modos geográficos de existência**. Geografia, Rio Claro, v. 37, n. 1, p. 81-94, jan./abr, 2012.

KATY, Sulami. **Meu lugar no mundo**. Ilustrações de Fernando Vilela. São Paulo: Ática, 2005.

LIMA, Amanda Machado Alves de. **O livro indígena e suas múltiplas grafias**. Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, 153 f, 2012.

LIMA, Salvadora Cáceres Alcântara de. **Concepções de natureza e território na visão dos professores Guarani da escola indígena de Dourados/MS**. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal de Goiás/UFG, 2011.

LISPECTOR, Clarice. **A Paixão Segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MAHER, Terezinha Machado. A formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. MEC, Brasília, p. 11-37, 2006.

MARANDOLA JR., Eduardo; GRATÃO, L. H. B (Org.). **Geografia e Literatura: ensaios sobre geograficidade, poética e imaginação**. Londrina: Eduel, 351 p, 2010.

_____; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia de. (Orgs.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MONTEIRO, Carlos Augusto de Figueiredo. **O mapa e a trama: ensaios sobre o conteúdo geográfico em criações romanescas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2002.

MORETTI, Franco. **Atlas do romance europeu 1800-1900**. Editorial Boitempo, 2003.

MOURA, Marlene Castro Ossami de. **Os tapuios do carretão: etnogênese de um grupo indígena do Estado de Goiás**. Goiânia: Ed. da UCG, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. **Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade**. 2008. Disponível em: www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena. Acesso em: 08 jul, 2010.

_____. **A escrita e a autoria fortalecendo a identidade, s.d.** Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade> . Acesso em: 08 jul, 2010.

_____. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. **Meu avô Apolinário: um mergulho no rio da (minhas memória)**. São Paulo: Peirópolis, 2001.

_____. **Mundurukando**.

_____. **Coisas de Índio: um guia de pesquisa**. São Paulo: Callis Ed., 2010.

ORLANDI, E, P. **Análise do Discurso: Princípios e Procedimentos**. Campinas-SP: Pontes, p. 09, 1999.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global Editora, 2004.

RESENDE, Márcia Maria Spyer. *et all* . **Referenciais Curriculares Nacionais para Escolas Indígenas**. Brasília: RCNEI-MEC, 1998a.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão veredas**. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1976.

ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Literatura, Música e Espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2007a.

_____. **O Romance: outro sujeito para a Geografia**. IN: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Literatura, Música e Espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2007b.

SILVA, Eliete Barbosa de Brito. Identidade e leitura: diferentes povos, diferentes mundos, múltiplas interpretações, in: **Leitura, Espaço e Sujeito**. SANTOS, Andréa Pereira dos; LIMA, Angelita Pereira de CHAVEIRO, Eguimar Felício, SILVA, Luciana Cândida da Silva (orgs.), Goiânia: FIC/FUNAPE/LABOTER, 2014.

SANDY, Anne Czoupinski de Almeida. **Histórias de índio, de Daniel Munduruku, e Will's Garden, de Lee Maracle: afirmando a Identidade Indígena pela Literatura**, Curitiba, 2008.

SANTOS, Waniamara de Jesus dos. **Daniel Munduruku**: contador de histórias, guardião de memórias, construtor de identidades. 241 f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem, da Universidade Federal de Ouro Preto: Mariana/MG, 2014.

TEZZA, Cristóvão. **O espírito da prosa**: uma autobiografia literária. Rio de Janeiro: Record, 2012.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência; Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.

WESTPHALEN, Flávia Carpes. **Survivance**: a sobrevivência nas literaturas Indígenas do Canadá e do Brasil. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007.

Apêndice 1 - Entrevistas gravadas para fins da pesquisa “Os escritores indígenas e a literatura indígena no Brasil: sujeitos em movimento”

Local e período: FNLIJ - Rio de Janeiro, 03 de junho de 2014.

Entrevista 1 – Escritora: Eliane Potiguara

SL - Você poderia se apresentar?

Meu nome é Eliane Potiguara. Vou fazer 64 anos. Sou de origem indígena Potiguara. Nasci no Rio de Janeiro, de origem Paraibana e Pernambucana. Sou professora, escritora, embaixadora da Paz pelo Círculo de escritores de Genebra e Suíça e sou militante, poeta também. Tenho participado de inúmeros congressos, seminários não só sobre direitos indígenas, como também relacionado a literatura indígena.

1) SL – Eliane, quais são os pontos da caminhada da sua vida que você considera importante para lhe conduzir a escrever livros?

EP – Em primeira instância o ponto mais importante que me deu essa grande motivação para escrever livros é que eu fui a escritora pessoal das cartas da minha avó. Quando eu fui alfabetizada, logo que eu fui alfabetizada eu me tornei essa pequena escritora e nessa escrita eu constatava o sofrimento das mulheres da minha família, das minhas tias-avós, da minha avó, da minha mãe e de toda a minha família. Eu percebia que elas tinham um grande sofrimento da distância que elas tinham da comunidade, da terra que ela deixou pra trás né. Então isso pra mim foi um grande marco da minha escrita. A partir daí eu comecei a escrever e depois na fase de adolescente eu começava a escrever para as colegas. Eu tinha dificuldades em falar. Foi um grande marco pra mim que eu tinha um problema serio de me manifestar oralmente por vergonha, timidez e eu me relacionava com as pessoas através de cartas. Até um vizinho eu mandava cartas pro vizinho pelo correio. Selava a carta porque eu não tinha coragem de conversar com a pessoa, entendeu? Então isso também foi um dado importante de me comunicar. Foi uma forma que encontrei de comunicação com a escrita.

2) SL – E qual foi o primeiro livro que você publicou?

EP – O primeiro livro foi “A Terra é a mãe do índio.”

3) SL - Foi publicado em qual ano?

EP – Foi lançado em 1988/89 na primeira conferência, primeiro encontro Potiguara de luta e resistência. Foi um encontro muito importante. Foi na Paraíba na aldeia São Francisco e nos

alí discutimos o nordeste brasileiro uma Amazônia destruída. E esse livro, essa cartilha. Esse livro-cartilha chama a “Terra é a mãe do índio” publicado pelo Grumin – Grupo mulher educação indígena. Grupo voltado para educação indígena na época.

4) SL – É um livro de contos?

EP – Não, não. É um livro-cartilha com imagens e com quadros, com mensagens... é com balões mostrando como foi invadido o Brasil, o que aconteceu com os povos indígenas. O que aconteceu com os índios. O que significava ser índio, o que significava se o colonizador. Tinha quadros comparativos do opressor e do oprimido. O livro mostrava também... mostra né porque o livro existe só que eu não tenho mais. Eu tenho uma versão em xerox que eu tenho vontade de transformar em um e-book e lançá-lo.

5) SL – E desde este tempo você lançou quantos livros?

EP – Eu lancei depois um outro livro intitulado - Terra do índio Potiguara. Acajutibiró – Terra do índio potiguara. É uma cartilha. Uma primeira cartilha apoiada pela Unesco e confeccionada pelo Grumin de novo. É uma cartilha que trabalha uma cerca de 30 palavras de origem Tupi-guarani e que a gente tem como palavras-chaves para o resgate, a retomada da língua Tupi-Guarani na comunidade, né. Então a gente pegou várias palavras é... denotando lugar, nome próprio, nomes de pássaros, nomes de mares, rios, acidentes geográficos e fez um levantamento dessas palavras e iniciamos um processo mesmo de resgate dessas palavras. E a comunidade desde aí pra frente ela continuou este trabalho e hoje a comunidade ela conseguiu resgatar parte da linguagem e exercita essa linguagem.

6) SL – Qual é a comunidade?

EP – Potiguara que está na Paraíba, na baía da Traição.

7) SL - E você tem muito contato com a comunidade?

EP – Menina, eu passei muito tempo na comunidade fazendo trabalho. Eu passei uma época na comunidade trabalhando criando centros de profissionalização da mulher indígena. Criando alguns projetos de artesanato, literários, projetos pontuais como a questão da violação dos direitos indígenas relativo a terra e território onde a gente lutava pela demarcação e contra o arrendamento das terras indígenas.

8) SL - Vocês tinham parceiros?

EP – Tínhamos parceiros institucionais. Geralmente eram o Programa de Combate ao Racismo, do Conselho Mundial de Igrejas. O mesmo Programa que apoiou o Nelson Mandela. Pelo mesmo programa do Mandela. Quando ele lutava por um lado, o mesmo Programa apoiava o Grumin financeiramente.

9) SL – O Grumin foi criado por quem?

EP - O Grumin foi criado por mim e por algumas mulheres indígenas Potiguara da Amazônia, do Sul.

10) SL - Ele existe até hoje?

EP – Existe até hoje.

11) SL - Quem é a diretora hoje?

EP - Continua sendo eu. Tivemos diversos encontros indígenas sobre educação, sobre saúde e direitos reprodutivos, curso de capacitação, sobre os próprios direitos das mulheres, o que que ela podia fazer na esterilização, no parto, a gente trabalhou muito a questão da saúde da mulher indígena. O aborto, a questão da violência sexual, a gente trabalhou muito isso aí.

12) SL - E ao todo foram quantos livros que você publicou?

EP – Depois desse livro foram publicados cadernos concientizadores.

13) SL - Saiu também pelo Grumin?

EP – Uma série de cadernos concientizadores. Não tem mais estes livros. Eu acredito que no meu arquivo deva ter alguma coisa. A gente lançou alguns cadernos que eram justamente cadernos concientizadores mesmo para a comunidade ter como referencia dos direitos indígenas. Depois eu tive a felicidade de ser convidada pelo Daniel Munduruku a lançar o “Metade Cara, Metade Máscara”. Depois do Metade Cara que foi pela Global editora e depois lançamos “O Coco que guardava a noite”, que é o mais recente. E agora né... tá saindo do forno que é “A Cura da terra”. Que é pela Editora Brasil. Tem um outro chamado “As duas luas e a sabedoria” e um outro livro que por incrível que pareça depois eu tenho que te mandar o nome porque eu esqueci.

14) SL - Dessa sua produção se você fosse eleger o livro mais importante do seu processo de escritora, qual seria?

EP – Metade cara, metade máscara.

15) SL - Por quê?

EP – É um livro muito pessoal, um livro muito descritivo que conta realmente a história dos povos indígenas né? E que a gente apresenta inclusive aqui a história de mais de uma década de trabalho que nós tivemos com relação ao povo Potiguara. Não só ao povo Potiguara, mas também com relação as coordenadoras regionais que fizeram parte do nosso movimento, como uma coordenadora do Amazonas, do Leste, do Sul do Centro-oeste. Então a gente tem um pouco da história dessas pessoas nesse livro.

16) SL -Ele conta um pouco de sua trajetória?

EP – E conta um pouco minha trajetória. Muito assim... uma parte né porque na realidade ele é um livro de história, da história da colonização. É um livro da história da colonização portuguesa e entremeadado com a história de um casal indígena que se apaixonou no século... no início da colonização que atemporalmente eles se encontram quatro séculos depois na comunidade.

17) SL - É uma mistura de auto-biografia e ficção?

EP – É uma mistura de auto-biografia, ficção e história.

18) SL - Se você fosse eleger pesquisadores, autores, pessoas que marcou seu processo de escrita quem seriam essas pessoas?

EP – No mundo da literatura o Paulo Freire marcou muito minha vida. E Fernando Pessoa. Por que Fernando Pessoa? Apesar dele ser uma pessoa que representa a colonização, mas o FP ele viveu na África. Ele passou parte da vida dele na África vivendo com as comunidades indígenas na África. Ele apreendeu muito do que é conhecimento tradicional, do que é espiritualidade, do que é uma ética indígena. E ele conta com a sabedoria dele, a sensibilidade dele ele trouxe para a literatura dele e eu vi, li e assimilei. E agora há quatro anos atrás quando eu fui a Portugal, que eu fui fazer um ciclo de palestras lá em várias cidades eu pude constatar isso né...essa relação que ele tinha com os povos indígenas. Eu inclusive eu tentei com o Instituto Fernando Pessoa levar essa proposta que a gente poderia fazer uma parceria da literatura indígena com os escritores indígenas com essa obra do FP, mas os portugueses são muito individualistas e muito orgulhosos da sua cultura, da sua literatura né, a primórdios, a séculos desde Camões e eles não aceitaram, acharam que não tinham nada a ver. Eu digo que parte da literatura do FP não digo toda, mas parte dela tem um dos pseudônimos dele que ele é, ele se transforma num indígena a partir da convivência dele com a África, com os povos indígenas da África.

19) SL - Então seria essas duas pessoas Paulo Freire e Fernando Pessoa?

EP – Ah sim tem mais. Quem também me marcou muito foi Gabriel Garcia Marquez, que eu amo de paixão. Gabriel Garcia Marquez. Pablo Neruda, não é escritor é pintor, o Pablo Neruda como pintor, como artista. Hum vamos ver aqui...Paulo Freire eu já falei.

20) SL - Basicamente qual foi a marca do Paulo Freire em sua escritura?

EP – Paulo Freire? A forma de educação. Da educação. Justamente o que a gente fez com a cartilha Kajutibiró - Terra do índio Potiguara. A gente pegou as palavras mais usuais e a gente assimilou aquelas palavras do dia-a-dia para transformar na alfabetização na língua Tupi-Guarani. E outra pessoa que me marcou muito nas últimas décadas da minha vida tem sido a

Clarice Pincola que escreveu *Mulheres que correm com os lobos*. Que ela fala muito da alma feminina. Da mulher que corre por debaixo dos rios, do rio né aquela alma, aquela mulher guerreira, que está sempre a frente né, a frente nos tempos. Essas foram pessoas marcantes. E mais e mais e mais e mais é a minha própria avó. A minha avó que é a pessoa que me deu toda a base pra minha literatura, entendeu? Tanto do lado emocional, do lado da emoção, como do lado da razão, como do lado filosófico. Apesar dela ter sido uma mulher completamente analfabeta, né, eu me espelhei muito nela, porque ela era muito, muito interessante, sabe? Uma mulher muito interessante. Uma mulher muito diferente das outras.

21) SL - Você viveu com ela? Ela morreu você tinha quantos anos?

EP - Eu vivi com ela. Fui criada por ela. Eu tive um câncer no olho aqui ainda tem umas marquinhas.

22) SI - Essa marca preta?

EP – Não essa marca aqui. Essa marca preta aqui eu vou te explicar depois. Está até no livro. Eu fui curada pela minha avô e eu era uma criança muito doente, eu fui curada por minha avô, com uma folha de... ela fazia um emplasto com teia de aranha, visgo de jaca e minhoca amassada eu tenho esse cheiro até hoje. Só de falar eu sinto esse cheiro. Ele faz parte da minha realidade. Ela fazia uma mistura e depois colocava no meu olho pra puxar o carnegão né, como se chama... o carnegão do tumor. E ela me curou. Ela me curou. Eu fiquei com essa compressa semanas com uma folha de alface ou uma folha de couve por cima e um curativo por fora. E a gente era assim uma família que só se curava através das ervas da medicina indígena.

23) SL - Quantos anos você tinha quando ela morreu?

EP – Eu tinha 26 anos. Eu era bem jovem. Esse período que eu convivi com ela foi o periodozinho mais importante da minha vida que me formou mesmo. Que formou a minha personalidade, a minha identidade indígena. Tudo vem da educação que eu recebi dela.

24) SL - Eliane, eu li seu texto “Minha pedra verde” e escrevi no meu projeto de doutorado que a aldeia pode ser tanto física (material) como pode ser uma aldeia apenas dentro, espiritual, porque foi essa a impressão que você me deu neste texto. Ela não precisa estar materializada para existir. E como você teve este retorno étnico? De se assumir como indígena. Ou você não teve crise de identidade?

EP – Não, não. Foi assim eu já vinha na minha identidade mesmo, normal. Com uma educação indígena com a minha família, pois ela era indígena e vivíamos num gueto indígena aqui no Rio de Janeiro. Meus parentes todos eram indígenas, e os parentes dos parentes todos

eram indígenas porque houve um processo de imigração muito grande da área Potiguara por causa da plantação de algodão. Estava matando direto as lideranças, como eu falei no livro e eu conto que os líderes que se rebelassem foram assassinados. E...aí eu vim, eu vim não eu tive uma educação com minha família, sem contato nenhum com comunidade nenhuma, com a sociedade envolvente. Entrei para a escola apreendi o que tinha que ser apreendido, mas a minha avó estava sempre ali do lado me dando essa base, essa base educacional. Eu não tive esta crise de identidade indígena, por isso. Só que como foi um sofrimento muito grande da minha avó, minha avó sempre dizia, eu falava: Vó vamos visitar a comunidade porque você escrevia cartas pra lá e você não voltou nunca mais. A minha avó sempre me respondia assim: de lá vim eu. Essa resposta me machucava, “de lá vim eu”. Tipo assim, como se ela renegasse o passado dela. E ela de certa forma tinha um pouco de trauma. A gente não sabe o que aconteceu. Eu não conheci a história real delas. O que foi. Eu sei que minha mãe foi estuprada. Minha avó foi estuprada. Houve um processo de violência sexual com as mulheres de minha família, mas elas não falam. Elas não contam. Nunca contaram. Se recusam. Hoje eu não tenho ninguém pra contar porque minha família é muito pequena. Eu só tenho agora uma tia que vai fazer quase 80 e poucos anos e pouco ela fala, né. E... caramba me perdi. O que você perguntou?

25) SL - Se houve uma crise identitária...

EP - Então eu conheci uma pessoa no mundo da fama. Eu fiz a Faculdade de Letras morava em Santa Tereza e um dia voltando da faculdade eu entrei em uma padaria para comprar leite e conheci uma pessoa chamada Taiguara que era um cantor. Um cantor muito famoso aqui no Brasil, dos festivais. E eu estava na época indo pra Angola porque eu ia trabalhar no Programa de Educação em Angola com o método Paulo Freire. E o Taiguara estava voltando da Tanzânia e ele estava vindo justamente daquela confusão que estava acontecendo guerras em Angola, Moçambique, Guiné-Bissáu um processo revolucionário lá. E ele estava voltando de lá e eu indo. Aí ele pegou e falou “não”... num sei quê... “vamu fica junto” “num sei que”... aí numa semana depois na minha casa, na porta da minha casa ele parou um caminhão. Eu perguntei: o que que é isso? Ele me falou: você vai mudar pra minha casa e em uma semana eu mudei pra casa dele com minhas coisas todas, entendeu? E o meu projeto pra ir pra Angola furou. Foi bom por um lado porque as pessoas que já estavam em Angola estava sofrendo terrivelmente lá com o LPMA, aqueles movimentos que existiam lá e o... ai esqueci lá o nome do outro partido que tinha lá, a outra oposição criaram um movimento revolucionário anvista não...é Unita. Unita era um movimento bem “brabo” e a Unita estava botando pra fora os

brasileiros. Tinha muitos artistas lá eles estavam botando pra fora as pessoas, elas estavam voltando pro Brasil descalças, sem mala, sem nada. E eu ia passar por isso. Então por um lado nosso querido criador me tirou dessa. E eu conheci o Taiguara acabei tendo filhos. Os filhos são batizados lá na aldeia Potiguara e ele me incentivou a viajar. Ele me disse: “vamos, vamos você tem que voltar conhecer o seu povo.” Então ele me deu um grande apoio. Pagou minha passagem, pagou as despesas. Eu já tinha ido pro Sul do Brasil conhecer as mulheres Guarani. Já tinha viajado bastante pelo Sul do Brasil e aí nós fomos pra lá já com meu bebezinho de dois meses que é a Tajira que hoje tem 34 anos. Fomos pra aldeia Potiguara que foi meu primeiro momento, meu reencontro. Eu conto no livro também como se deu esse processo altamente espiritual que eu me senti assim praticamente levitando, sabe? Parecia que não era eu Eliane, era minha alma que resgatava, que retomava, que estava voltando para minha casa ancestral. Por isso que eu tenho este texto “Minha casa ancestral”. Não sei se você conhece...

26) SL - Você me mandou...

EP – Não tem neste livro não. Eu acho que eu mandei. Tem algumas coisas que eu tenho que continuar te mandando.

27) SL – Eliane, a sua posição como escritora reverberou em benefícios para o seu povo ou para os povos indígenas?

EP – Ah sim...para o povo Potiguara sim. Eu tenho fé, muita segurança, muita certeza que a minha atuação, eu não digo nem política, a minha atuação espiritual junto ao povo Potiguara foi cumprida e hoje nós temos multiplicado líderes e líderes, mulheres, crianças, jovens que hoje são guerreiros, são caciques, são pessoas, são escritores, são lideranças. Eu tenho certeza que eu fiz parte dessa grande luz que eu fui incumbida de manter essa relação da luz com o povo Potiguara. Eu não fui levar nada eu fui apenas manter o que foi perdido e retomar o que foi perdido para que o povo ele pudesse dali daquela luz ele sozinho caminhar com sua própria luz. Formar outras luzes.

SL - Entre o povo Potiguara você é uma referência?

EP – Sim. Só que tem gente que gosta de mim tem gente que não gosta. A gente não pode agradar todos, mas ultimamente eu tenho tido contato com algumas pessoas Potiguara e o pessoal tem me recebido com muito carinho é... eu tenho enviado algumas histórias pro povo, do passado. O pessoal diz: ah manda mais! Manda mais que a gente quer conhecer. Quer dizer estou sendo uma referencia. No fundo, no fundo porque eles não tem uma referencia do que aconteceu. Porque não tinha na época tecnologia da informação e a

gente trabalhou um tempo lá fizemos fotos, fizemos vários encontros. A gente está mandando aos poucos este material, devolvendo pra eles o que é de direito deles.

28) SL – E pra já gente terminar quais foram as motivações que você teve pra desenvolver a sua escritura literária. Qual foi e qual é a sua grande motivação pra continuar escrever?

EP – Nossa senhora! A grande dor das mulheres indígenas. O que elas vem passando como vozes invisibilizadas, como pessoas invisibilizadas. A gente sabe de muita coisa, mas a mulher indígena, apesar da grande vitória dela estar no cenário nós temos muitas mulheres que não conseguem falar o que elas vivem. Aquelas que estão lá no plantio, que estão lá no roçado, lavando a roupa e muita história ali que não foi colocada. Então é uma grande motivação pra que eu possa continuar escrever, sentir essa dor. É por isso que eu choro. Eu hoje perguntei pra mim mesma porque eu chorei. Eu acho que este choro não é meu, é o choro de um povo, sabe? Sabe que eu sinto, que eu senti isso. Ultimamente eu tenho ouvido muito essa voz ancestral. Essa voz interior. Essa veio assim. Quando eu acabei de chorar, imediatamente, eu ouvi “não é você que chora é o povo que chora”, sabe? Você pode dizer com suas palavras, com sua poesia, com seus textos, com sua presença, com sua energia, com sua espiritualidade, com sua força, coragem, fé de mulher de já uma quase anciã...eu tô com 64 anos estou caminhando já pra minha senilidade e eu sinto isso. Tudo isso vem com uma força muito grand que não é minha. Eu não detenho esse conhecimento. Isso é, eu sou apenas um canal e agradeço a quem é o meu mentor que deve ser meus ancestrais bem antigos porque eu já tive visões de ancestrais. Já tive a felicidade de ter visões da minha ancestralidade. Das velhas, das mulheres velhas da minha família.

29) SL - Eliane, o que é a literatura indígena pra você?

EP – Literatura indígena pra mim é um grito sufocado daquilo que não tem sido possível falar através da oralidade. Entendeu? É tudo aquilo que não foi dito, tudo aquilo que precisa vir a luz do conhecimento de todos, da sociedade, dos próprios indígenas, das crianças indígenas que precisa ser dita através de histórias, de lendas. Porque tem gente que conta história que existe. Eu conto histórias criadas. Alguma só que eu contei que foi “O coco que guardava a noite”, mas os outros três livros que escrevi agora são histórias criadas por mim mesma. E toda minha criação ela é uma criação pessoal com essa remanescencia espiritual, ancestral, que vem não sei de onde que bota a mão no meu ombro e fala: escreve! Ou então eu acordo e escrevo, ou então eu sonho e acordo e

escrevo. Então minha literatura, essa literatura que a gente começou chamar de indígena, porque ela vem dessas bases e a gente tem lutado pra que ela se fortaleça e apareça no cenário. Ela é verdadeira, ela existe. Então, ela surge com essa voz. Com essa voz sufocada. E eu acredito que os outros escritores também tenham essa necessidade de dar este grande grito pro mundo. Não é só nem pro Brasil, mas pro mundo de que olha nós existimos, nós queremos botar pra fora, estar no mundo. Porque o mundo está evoluindo tecnologicamente, materialmente as grandes feiras, as grandes bienais, as grandes feiras internacionais e como que nós vamos estar neste processo aí se nós não conseguimos colocar no papel, acompanhar essa tecnologia?

É uma questão tecnológica. Hoje os indígenas detêm as redes, que você sabe está todo mundo nas redes. Detêm esse conhecimento e já está trazendo todo este conhecimento da ancestralidade de sua cultura, de suas tradições de seu patrimônio cultural de seus conhecimentos tradicionais trazendo para seu cotidiano. No caso a saúde indígena, a educação indígena e agora no caso a literatura indígena.

30) SL - E em relação ao movimento indígena o que você como escritora espera do movimento indígena, qual seria o grande sonho realizado do movimento indígena em sua perspectiva?

EP – Eu trabalhei mais de uma década na declaração universal dos direitos indígenas em Genebra na ONU conheci muitos líderes indígenas lá, de outros países. Aprendi muito e vi que o mesmo objetivo deles era o meu objetivo era que se constituísse os direitos humanos, que esses direitos humanos se realizassem na prática, tá, então foi necessário a criação de leis. No Brasil a constituinte de 88 a queda do código civil que dizia, um dos artigos dizia que o índio era menor de idade, o estatuto do índio, a demarcação das terras que a gente precisa disso a territorialidade, marcar a territorialidade como marco indígena, então, nós queremos é a constituição dos direitos humanos dos povos indígenas. Assim, como o italiano hoje tem todo um direito, sabe, uma forma de viver na Suíça, nós também queremos ter formas de viver dignas junto ao brasileiro. O chamado Terceiro Mundo precisa atingir estes direitos humanos que já tem nos povos do chamado Primeiro Mundo. E o povo indígena mais ainda dentro deste contexto do Terceiro mundo de opressão que foi a gente viveu tantas guerras, ditaduras. Então nós queremos ter nossos direitos garantidos, nossos direitos humanos garantidos.

31) Pesquisadora SL - Você acha que a literatura é uma das portas para caminhar rumo a isso?

EP – É. A literatura é porque ela desperta o inconsciente, a ancestralidade do ser, ela desperta a consciência, ela desperta todo um pensamento. Ela motiva, ela aglutina, ela meche, ela revoluciona as mentes para que a gente possa também lutar pelos nossos direitos. A literatura indígena é um meio eficiente de garantir futuramente esses direitos dos povos indígenas no Brasil e no mundo.

Entrevista 2 – Escritor Kaká Werá Jekupé

1) SL - A sua produção literária reverberou em pontos importantes de conquista na luta dos povos indígenas no Brasil?

KWJ – Nossa essa pergunta é muito importante e dentro desse espaço neste exato momento onde nós estamos no XI Encontro de Escritores Indígenas... eh já responde de certa forma né essa questão. No início dos anos 80 que pra mim começou um sonho naquela época não ah ... naquela época não de um conhecimento profundo desse sonho, mas, basicamente o sonho era utilizar na região em que eu vivia que é o extremo sul de São Paulo, zona sul de São Paulo na divisa entre a periferia e o início da Serra do Mar na última aldeia indígena de São Paulo ... aldeia Guarani, onde a minha estratégia neste sonho era o de utilizar os recursos da literatura, a ferramenta de escrever uma história pra defender os valores, pra expressar, né filosofias dessa cultura e pra com isso multiplicar dentro do espaço da cultura como um todo, da cultura da sociedade não indígena e dentro do espaço da educação uma condição de mais respeitabilidade e de reconhecimento dessas tradições. Foi esse o pontapé inicial. Eu vejo que hoje mais de 20 anos depois desse momento (porque meu primeiro livro sai em 92) eu vejo que multiplicou e estendeu-se uma compreensão em uma parcela considerável da sociedade como um todo do ponto de vista da valorização dessa cultura, no meio que é importante porque é o meio que forma o cidadão que é a educação e os espaços culturais. Então neste sentido hoje eu vejo resultados que são grandes porque nós estamos em um espaço onde centenas de pessoas passam por aqui todos os dias, crianças e jovens, e absorvendo essa literatura e num salão como esse produzindo reflexões sobre isso.

2) SL - Hoje você mora num centro urbano...

KWJ - Não necessariamente. Eu moro em Itapeirica da Serra uma cidade que fica a 60 km de São Paulo e que é uma área protegida pela Lei dos Mananciais, então, portanto, Itapeirica da Serra é quase 70 % Mata Atlântica e pequenas nascentes e rios. Claro ela recebe o impacto da grande São Paulo. Mas moro numa área urbana, mas eu tenho essa proteção do manancial.

3) SL - E você é de qual povo?

KWJ – O meu povo de origem era chamado no passado de Tapuia. Um nome genérico e eles habitavam o extremo norte de Minas Gerais, numa região enorme lá chamada Varzelândia até a cidade de Montes Claros. Era a região do meu povo que se esfacelou nos anos 50/60 que se fragmentou, que se desaldeou. E nos anos 60 meus pais migraram pra São Paulo e foram morar por um tempo próximo a essa aldeia Guarani, do extremo Sul, na zona Sul. Onde eu nasci. Eu nasci fora de uma aldeia. Eu sou cidadão paulistano e com o passar do tempo graças a essa proximidade e graças também a uma busca interior né, eu fortaleci a minha raiz cultural justamente através do viés da cultura Guarani.

4) SL – E porque você quis escrever livros?

KWJ – Bom...ehhh, antes, a primeira resposta a mais profunda e pessoalmente é por ser um apaixonado pela literatura, pela leitura e um apaixonado pela escrita desde pequeno. Desde quando eu aprendi escrever, quando eu adquiri um certo... uma certa reflexão sobre esse ato de escrever eu me tornei um leitor. Eu lia de tudo.

5) SL – E quem foram os autores que mais te influenciou no processo de escrita?

KWJ – Foram aqueles autores que eu estudei na escola. E os autores que eu estudei na escola foram Cecília Meireles. Foi os cronistas, uma certa fase de minha escolaridade, 8^a, 7^a, os cronistas, o Drummond, Fernando Sabino, essas pessoas que tinham nos livros didáticos. E isso foi o que me estimulou. Depois foi minha busca. Primeiro eu li estes autores que era obrigatório ler, mas eu não lia por obrigação eu lia com prazer, Machado de Assis, Lima Barreto, esses autores todos.

6) SL - Se você fosse elencar por ordem de importância as pessoas que mais te influenciou na sua produção literária?

KWJ – De escritores?

7) SL - Qualquer pessoa. Vivo ou não.

KWJ – Olha eh eu posso dizer que o Drummond, o Jorge Amado. Assim, lá na raiz o Lima Barreto. A literatura dele me influenciou no sentido de dar um sentido para escrever com propósito social que é o que é o que eu junto. De questionamento, de reflexão da sociedade e claro com veio naquela cultura. Porque ao mesmo tempo eu sou um ativista, né, da causa indígena, da causa ambiental.

8) SL - Neste sentido, você poderia dizer que usa a literatura como engajamento político?

KWJ - Eu uso. Eu uso. Eu poderia dizer. Eu vejo hoje, hoje em 2008 passou existir uma Lei Federal obrigando a educação a falar dos índios, a falar das contribuições indígenas, das contribuições das culturas eu credito isso, claro não a mim, um conjunto de pessoas indígenas, de líderes, e de aliados da sociedade que veio, não foi uma conquista a partir de passeatas, mas a partir de influencias da sociedade através da literatura, através das mesas de reflexão, através de debates. Foi nesta ordem porque do primeiro livro que eu escrevi pra cá os encontros e participações e debates, a influência nos formadores de opinião cresceu e isso sensibilizou uma política pública. Então, eu credito a literatura, não é só a literatura, mas ela foi um caminho, foi um meio. E um meio incrível porque é um meio a partir de uma cultura de diálogo. A partir de uma cultura de reflexão, de pares. Então eu acredito muito nisso.

9) SL - E qual a sua posição enquanto escritor em relação ao futuro como escritor indígena.

KWJ – Eu tenho conversado isso com meus amigos aqui. Com Cristiano Wapichana, com Tiago. Minha preocupação e meu sonho é a lapidação. Tornar nossa escrita mais cristalina e mais qualitativa. Por que? A gente conseguiu um espaço na sociedade com uma marca de literatura, agora a gente tem que entrar dentro de nós mesmos, continuar trazendo esse acervo que as nossas memórias reúnem, mas, encontrar...fazer isso, investindo numa qualidade. Não é imitando x ou y, mas é fazer essa reflexão, como eu posso expressar melhor com mais arte e com arte que vem lá das tradições isso que nós escrevemos.

10) SL - Na sua opinião qual que é o maior desafio para o escritor indígena hoje no Brasil?

KWJ – Continua sendo, eu acho, que o mesmo desafio de um cidadão de qualquer cultura dentro do Brasil: o acesso a uma educação de qualidade. Porque é a educação de qualidade que vai permitir uma melhor qualificação para as nossas expressões. Eu digo isso pelo seguinte, na época em que eu estudava, eu tenho 50 anos, eu nasci em 64, então, eu tive uma educação pública de qualidade porque o contexto na época, a quantidade de pessoas, eu acho, mas o contexto da época, permitia que a educação tivesse qualidade. E hoje são milhões de pessoas, dezenas de milhares de pessoas que precisam estudar, precisam estar na escola e milhares também de indígenas que não encontram qualidade.

11) SL - Essa qualidade se refere também em relação as escolas nas aldeias?

KWJ – Até para as escolas nas aldeias. Qualidade assim no sentido de infraestrutura, de valorização de quem ensina, valorização econômica inclusive, mas valorização de preparo de quem ensina. É isso que eu penso, entendeu?

Entrevista 3 - Edson Kayapó

1) SL - Você pode se apresentar?

EK – Eu sou Edson Kayapó. Meu pai é Kayapó da cidade de Altamira, mas eu nasci no Estado do Amapá na Terra da minha mãe. Na região do Aiapoque. Então minha família parte da minha família mesmo está situada no estado do Amapá, parte considerável vive na beira do Rio Amazonas, na desembocadura do Amazonas. E uma outra parte da minha família mora na região de Altamira e em outra região do Pará chamada Vigia. Então eu sou dessa região do Amazonas, do extremo norte do Estado do Amapá e Pará. E tenho circulado muito ao longo do Brasil. Uma história longa que vou contando ao longo do tempo.

2) SL - Você saiu dessa região com quantos anos?

EK – Então, essa é a história porque essa história sobre a minha circulação nos lugares, uma parte dela vai ser publicada, vai ser lançada num livro agora deve sair nos próximos meses pela Editora Positivo chamado Projetos e presepadadas: a história de um curumim pela Amazônia. Eu vou contando por partes.

3) SL - É uma auto-biografia?

EK – É uma auto-biografia minha e aí quando...eu sou professor também no IFBA e sou professor de história indígena. Trabalho na Licenciatura Intercultural Indígena, então eu coordeno projetos, vários projetos de Educação Escolar Indígena dos povos lá do extremo sul do Estado que é o povo Pataxó, Pataxó-Hã-Hã e Tupinambá. E quando eu passei no concurso para essa disciplina História Indígena eu tive que dar aula, foi sorteado um tema que era, deixa eu lembrar exatamente, eita, Relações interétnicas e etnicidade, esse era o título da aula didática que eu teria que dar para a Banca Examinadora. E quando esse título caiu, eles tinham dado de antemão 10 títulos para estudarmos e sortearam um e nós tínhamos 24 h para preparar pra Banca. Quando foi sorteado eu fiquei meio em dúvida porque na verdade era o título que eu tinha menos habilidade para lidar. Considero que está muito no campo da Antropologia e eu sou Historiador. Fiz graduação e mestrado em História.

4) SL - E o doutorado?

EK – O doutorado eu fiz em História da Educação. Então, eu fui buscar em algumas bibliotecas em Salvador (eu fiz a prova em Salvador), eu fui buscar livros de Antropologia que versasse sobre essa questão de relações interétnicas e etnicidade, mas eu me deparei com tantas teorias gigantescas que eu pensei assim “eu tenho que achar outra estratégia porque eu não vou dar conta disso tudo de um dia pro outro”. E aí eu pensei no seguinte “eu vou selecionar uns três autores e eu vou colocar no centro dessa aula, dessa apresentação, a minha história de vida “relações interétnicas e etnicidade porque eu estou contando tudo isso pra contextualizar algumas coisas. Quando eu completei 9 anos de idade, a minha história de infância eu considero que, a minha história de infância até 9 anos foi uma história muito boa. Muito livre, muito autônoma, feliz mesmo. Eu vivia no meio da floresta Amazônica e me criei na beira do rio Amazonas. E aí minha infância era correr na floresta, tomar banho de rio de uma criança bem mesmo da floresta. Não estou falando isso pra criar um imaginário exótico. Eu estou descrevendo uma realidade da minha vivência. Então eu convive ali e a nossa família era bastante tradicional no sentido dos costumes indígenas locais e aí quando eu completei 9 anos de idade um grupo de missionários chegou na região. Minha mãe se converteu, na realidade era já era convertida.

5) SL - Missionários católicos ou evangélicos?

EK – Evangélicos. De uma igreja chamada Adventista do Sétimo Dia. E aí eles chegaram lá e fizeram uma série de contatos e decidiram que iriam levar algumas crianças indígenas para estudar em um colégio interno pra ensinar as crianças indígenas a serem gente, como se diz. E aí eles pediram aos meus pais que eu fosse uma das crianças para ir. E a minha mãe imediatamente aceitou porque tinha haver com a religião dela, mas meu pai não aceitou porque ele nunca se converteu ao cristianismo, pra nada. Ele era indígena e muito fechado mesmo de tradição e ele achava um absurdo essa ideia de eu ter que sair de lá. Mas, a minha mãe insistiu muito e os missionários falavam de todas as vantagens e o meu pai foi convencido, não convertido nunca, mas convencido que eu podia ir. E eu fiquei muito feliz com aquilo. Eu lembro um pouco dessa memória daquele tempo ali porque pra mim foi uma grande felicidade sair dali e conhecer outros lugares porque eu nunca tinha saído dali. O meu mundo estava restrito ao meu lugar na beira do rio Amazonas. Nas minhas relações com o rio, com a floresta e tal.

E a viagem foi longa do Amapá até, por incrível que pareça, o colégio era no município de Altamira, a terra do meu pai que eu nunca tinha ido lá até então. Só que não fica dentro da

cidade de Altamira. O município de Altamira é gigante né e aí isso aí no início da década de ...início não em meados da Década de 80. Então eu fui pra esse colégio e a viagem pra mim já foi fantástica. Eu escrevo neste livro que vai ser publicado alguns detalhes sobre isso. Foi uma viagem de barco pelo rio Amazonas e seus afluentes. Então a primeira impressão que tive é de que o mundo é muito grande eu estava visualizando ali aldeias, comunidades ribeirinhas, barcos, navios e inclusive navios transportando madeira aquilo era muito diferente porque no Amapá até então não existia esse lance de corte de madeira, de floresta. Isso é muito uma experiência do Pará ali da nossa região. Aí eu lembro bem que eu perguntava para os missionários o que era aquilo. Aquelas balsas gigantes cheias de troncos de árvores e eles diziam: isso é madeira para o estrangeiro. Mas pra mim não fazia muito sentido porque eu não sabia nem o que era estrangeiro. Toda vez que eu via uma balsa lotada de troncos de árvores eu só pensava isso aí é madeira para o estrangeiro. Me satisfazia com isso, mas eu não sabia o significado disso. E aí foi uma viagem de vários dias de três a quatro dias por aí. A gente parava em algumas cidades pequenas e pegava outro barco pra outras cidades até chegar em Altamira e aí quando nós chegamos em Altamira, que na época era uma cidade bem simples assim, pequena e simples. Hoje está bem diferente parece. Faz tempo que eu não vou lá. Aí nós tivemos que pegar um ônibus para ir pro colégio. Uma viagem de mais ou menos 7 horas dentro do município de Altamira, pela Transamazônica que na época eu não sei se hoje melhorou, tenho a impressão que não, porque na época, a Transamazônica era uma BR muito precária. Na região chove muito, chove quase todos os dias, então os caminhos e carros ficam deslizando no barro, tem que descer para empurrar o ônibus e tal. E tudo isso foi uma aventura que eu achei interessante. Meter o pé no barro, empurrar o ônibus e na hora que o pneu do ônibus desliza jogava lama em todo o mundo e pra mim aquilo tudo foi uma diversão. E aí quando eu cheguei no internato é que eu vi o que significava ir para o internato. Então eu estava empolgado e logo de início eu percebi que as regras eram muito rígidas. E aí o colégio não tenho certeza de memória de sentir esse peso, mas o colégio já olhando distante é possível visualizar muito claro que o objetivo do colégio era transformar índios em não índios. Eram crianças indígenas de vários povos e uma parte considerável de crianças não falavam a língua portuguesa, alguns falavam a língua portuguesa muito, digamos assim rudimentar, não sei se essa palavra é boa para identificar, que era o meu caso. Então eu não tinha o domínio de um português, era o português muito precário digamos. Mas, só que nós tínhamos que em pouco tempo nos

adaptar ao formato padrão da língua portuguesa. E aí havia vários tipos de formatos de repressão, de opressão, no sentido de nos assimilarmos os hábitos que não eram nossos. E entre essas opressões tinha por exemplo regras por exemplo que proibiam a gente de tomar banho no rio. Sendo que a região do colégio era recortada por muitos rios e igarapés. Então existia uma lei, um regimento que proibia tomar banho nos rios, assim como era proibido andar nas florestas. E nossa infância, a minha particularmente, era todos os dias o dia inteiro tomar banho de rio e andar na floresta.

6) SL - Talvez esse tenha sido o grande corte?

EK – Esse foi um corte grande. Apesar de que assim nos tínhamos muito contato com a floresta porque no internato nos trabalhávamos muito. O colégio nós produzíamos o que nos consumíamos.

7) Edson fazendo uma pausa na narrativa de sua trajetória em função de nosso tempo aqui gostaria de retomar uma questão. Ouvindo sua fala e da Eliane percebe-se que apesar de anos de silenciamento há uma firmeza na voz, nos argumentos..

EK - Pois é eu acho que isso tem haver com essa trajetória toda porque ao falar de uma relação com o internato que impôs uma forma de eu pensar, me portar e falar, obviamente, que eu estou sendo moldado pra um outro tipo de relação que é a relação da escrita e da fala neste formato que nos falamos. Porque na tradição indígena que é oral a linguagem também não é a linguagem brasileira, da língua portuguesa, digamos assim. Então o colégio nesse sentido, lógico, que foi me moldando pra seguir neste rumo. Agora sim eu acho que o outro grande corte, porque aí foi o corte de uma criança que vivia no meio da floresta e que agora não podia mais andar livremente na floresta e nem tomar banho de rio né. E que nós éramos castigados se fossemos pegos tomando banho de rio e andando na floresta. Depois com o tempo eu acabei virando missionário quando terminei o Ensino Médio. Ah sim as trajetórias né isso te interessa. Quando eu completei (tenho que fazer os cálculos) mais eu acho que quando eu tinha (deixa eu pensar aqui) 9, 10, 11 12 anos mais ou menos eu sai do internato lá de Altamira e fui pra outro internato lá de outra igreja no Recôncavo Baiano na cidade de, no município de Cachoeira, não dentro da cidade, sempre fora da cidade. E lá foi uma outra realidade, mas que não destoou muito porque em primeiro lugar eu já tinha um domínio relativamente bom da LP e alguma escrita e a molecada que estudava neste colégio lá no Recôncavo Baiano, não eram indígenas, mas também não eram brancos. Eu vou usar essa palavra tá? Eles não eram brancos. Eles eram de pele escura. Uma boa parte, uma parte considerável eram negros ali naquela região do Recôncavo a população negra lá era muito

forte. E sei lá outros povos mestiços, eu não sei como é que fala isso, mas não eram indígenas e não eram brancos. Tinham alguns branquinhos dos olhos claros, mas era minoria mesmo. E tal. E lá eu aprendi mais coisas. Eu não tive muitos conflitos com as pessoas apesar que eu sempre era identificado como índio. Isso aí não conseguia me livrar disso.

Eu aprendi lá em Altamira e em outros lugares essa formação que ser índio era muito ruim. E em Altamira particularmente eu tinha que deixar de ser índio porque tudo de ruim no mundo era ser índio. Então chegou um momento que eu tentei me livrar dessa identidade. Mas era impossível.

8) SL - Você ainda hoje sente esse estereótipo?

Sim. Todos os dias alguém me pergunta se sou índio.

9) SL - Na universidade?...

Na universidade... no meu trabalho...

10) SL - Essa pergunta te incomoda? Você sente um peso pejorativo nela?

Eu sinto peso pejorativo entendeu. Mas, a mim não incomoda e eu respondo das mais variadas formas. Porque o nosso comportamento, obviamente, não se mantém o mesmo, então tem dias que quando me pergunta se sou índio, eu falo que não. Daí me pergunta: “E você é de onde?” Eu falo: Eu sou do Amapá. E eles falam então você é índio. Eu falo: não eu sou Kayapó. Entendeu? Aí tem dia que não estou a fi de dar muita ideia. E se pergunta: Você é índio? Eu respondo eu sou índio. Tchau. Aí tem uns casos assim tipo uma moça lá em Porto Seguro, onde estou morando agora. Sentou lá, eu estava na praia. A moça sentou, uma moça mineira se identificou e sentou na mesa que eu estava. De repente começou a puxar conversa e perguntou de onde eu era e tal. Só que a primeira coisa que ela falou que foi uma afirmativa, ela falou: você é índio. E foi uma afirmativa. Eu falei sou. Sou indígena e expliquei a história e tal. E aí foi conversando e com o tempo ela falou assim, mas você fala muito bem, você estuda? Eu disse já estudei. Eu já li muito, já fiz muita coisa, muito curso. Daí ela falou e você estudou o que? Eu respondi: fiz história na UFMG. E Daí ela perguntou e foi perguntando e descobriu que sou mestre que sou doutor. E quando ela descobriu que sou doutor, aí a afirmativa dela foi de negação. Ela disse: então você não é índio.

11) SL - Edson sobre a sua trajetória nos (se você concordar) poderemos retomar em outra entrevista com mais tempo. Eu tenho algumas perguntas bem iniciais da pesquisa e gostaria que fossemos a elas, pode ser?

Pode.

12) SL - Quais são os pontos da caminhada de sua vida que você considera importante que lhe conduziu a escrever livros?

EK – Obviamente que se eu não tivesse origem indígena era impossível eu estar falando de literatura indígena. Então ser indígena eu acho que isso aí tem haver com o conceito de literatura indígena. Quem que pode fazer literatura indígena? Quem é indígena. Quem se identifica e tem essa história de vivencia indígena. Isso é fundamental. Agora, aonde mais uai...no momento em que eu saí da minha aldeia, da minha região, obviamente, eu fui preparado para viver e falar a LP.

13) SL - Mas esse desejo de escrever e publicar se deve a quê?

EK - Então, quando eu entrei na UFMG, (deixa eu pensar), eu comecei a escrever. Eu senti vontade de publicar, só que não era escrita das questões indígenas. Eu escrevia sobre assuntos diversos e eu publicava em jornais. Jornais pequenos, no jornal oficial da UFMG.

14) SL - Você escrevia sobre o que?

Eu gostava de escrever sobre questões políticas. Então um dos primeiros artigos que eu consegui publicar foi em um jornal da UFMG falava sobre (deixa eu lebra) Como transformar a universidade em um espaço democrático.

15) SL - Mas, você tem um cunho poético muito forte pelo que vi no face...

É eu gosto disso. Só que inicialmente minha preocupação era mais com essas coisas. Como que a UFMG podia se apossar da universidade.

16) SL - Foi em qual ano?

Em 92. E aí eu escrevi vários artigos todos ligados a questão política e participação em jornais do movimento estudantil e muitos de circulação universitária.

17) SL - Havia outros indígenas na UFMG nesta época?

Não. Nesta época não havia esta política de cotas. Não existia nada disso.

18) SL - O curso Intercultural?

EK - Nada disso. Nem a UFMG, nem ninguém se manifestava sobre a questão indígena. Pra você ver como tudo é muito recente. Hoje a UFMG é um polo assim muito forte da questão indígena, mas na minha época lá não existia praticamente ninguém que falasse absolutamente nada.

19) SL - Então usando a expressão da mesa de hoje você foi um desbravador...

EK – Com certeza. Aí (deixa eu pensar). Eu estou pensando na resposta para sua pergunta. Eu passei a ser não sei como é a palavra...editor de um jornal. Eu fui coordenador do diretório acadêmico da UFMG, de história, do diretório de ciências sociais, filosofia, e tal

e aí eu criei um jornal. Olha como o título era sugestivo: O gato de botas. E esse jornal era assim muito ligado a literatura e poesia. A base era essa. E um pouco política. Porque nesta época eu me identificava com um grupo que se identifica como anarquistas. Só que dentro desse grupo de anarquista eu fui a pessoa que mais foi pro campo da literatura e da poesia. Só que inicialmente eu fazia questão que aparecesse no jornal coisas que não eram minhas. Que obvio eu colocava lá poesia de Fernando Pessoa. Mas pra mim era muito importante que tivesse lá uma poesia né. E aí eu fui começando a ter acesso as poesias e textos literários diversos. Eu acho que foi estes os primeiros espaços de contato meu com a literatura e comecei a ensaiar os primeiros textos. Inspirados muito em Fernando Pessoa talvez. Uma pessoa que sempre tive muita admiração pelo formato da literatura dele. Esses pseudônimos me encantavam um pouco. Me encantava. E aí depois eu voltei pro Amapá, quando eu terminei o curso de graduação na UFMG. Eu voltei pro Amapá. Eu já tive circulado na Bahia. Morei em Petrópolis (trajetórias). Aí voltei pro Amapá e lá no Amapá aí sim que eu fui voltar ter contato com as tradições indígenas. Porque eu tinha perdido praticamente tudo. Tinha me desvinculado das questões indígenas e meu retorno pra lá foi o retorno pras tradições.

20) SL - E isso foi quando?

EK – Eu voltei pra lá foi em 1999. Final dos anos 90. Aí eu fui com muita vontade inclusive porque na minha formação em História lógico que eu percebi claramente que alguma coisa muito estranha tinha acontecido comigo. Eu tinha aprendido ser muito crítico. Ser crítico do cristianismo e do formato violento que o cristianismo se porta na história e no tempo. E percebi isso muito claramente em relação do que aconteceu comigo. Então durante um tempo longo eu carreguei uma certa magoa e rancor que hoje isso não existe mais. Não me identifico como cristão, mas tenho muito respeito e tal. E aí quando eu voltei pro Amapá eu fui buscar a sabedoria indígena. Aquilo que o cristianismo tinha roubado de mim. Eu tinha muita clareza que eu tinha que retomar porque meu objetivo era trabalhar com as comunidades indígenas da minha região.

21) SL - E você voltou pra aldeia ou apenas para o município?

EK - Eu voltei pra aldeia. Primeiro pro município de Macapá que é a sede onde está parte da minha família. E eu fui trabalhar na cidade. Só que depois eu fui pra aldeia. Fui trabalhar com projetos dentro da aldeia. Trabalhar com o movimento indígena e em pouco tempo eu me tornei liderança lá. Apesar de por muito tempo ter ficado fora quando eu voltei em muito pouco tempo eu consegui me articular e me transformar em liderança e

acima de tudo assim ter contato com o que eu buscava mesmo que é esse lado espiritual. E aí nessas articulações políticas eu comecei a pensar mesmo na coisa de produção, de articulação da produção desse conhecimento indígena de maneira sistematizada e escrita. E eu criei alguns jornais pequenos que falava sobre isso. Eu criei um jornalzinho lá no Amapá que circulou uns três anos que era meu mesmo. O nome era “Vírus mundanos”. Esse jornal tem muita ideia sobre questão indígena, sobre literatura indígena e já ensaiava.

22) SL - Você tem cópias desse material?

EK – Eu tenho cópias em Porto Seguro. E outros jornais que não lembro o nome. Mas teve um jornal que o nome era Terceira Margem que foi criação minha e de mais dois amigos.

23) SL - Então você começou escrever em jornais e sempre neste cunho mesmo político de manifestação de suas ideias, de sua ancestralidade, do que você vivenciou. Era como um retorno ético?

EK - É isso mesmo.

24) SL - Quais os autores/sujeitos que mais te influenciou na sua produção literária?

EK – A minha tese é sobre temática indígena. Então em primeiro plano tem um pajé do povo Karipuna na minha região que é o seu Maximiano. Então as conversas que eu tive com ele foi pra mim uma das minhas maiores fontes de inspiração.

25) SL - Você pesquisou o que na tese?

Eu escrevi sobre educação escolar indígena na fronteira do Brasil com a Guiana-Francesa. Daí o seu Maximiano e outras lideranças lá como o seu ...que é liderança forte entre os Karipuna. Tem outra liderança forte que é o seu João Neves. Tem o Ermolai Karipuna. São pessoas que me inspiraram muito. Só que depois que eu saí do Amapá eu vou falar de outras pessoas que eu acho que mais do que eles. Porque estes daí foram os primeiros que me inspiraram no movimento de retorno. E aí depois que eu saí do Amapá e fui pra São Paulo fazer mestrado e doutorado eu tive contato, eu já estava no movimento, só que num movimento muito local na fronteira com a Guiana Francesa, e aí quando eu vim pra São Paulo eu tive contato com o movimento indígena nacional. Com pessoas que eu nem sabia que existia. Quando eu soube que existia eu soube que eles eram assim grandes autoridades indígenas nacionalmente e internacionalmente.

26) SL - Quem eram?

EK – Marcos Terena. Foram meus grandes professores mesmo. Tanto de movimento indígena como na forma de pensar e escrever. Vou tentar estabelecer uma ordem de importância: Daniel Munduruku, sem dúvida, eu acho que é o primeiro né. Ailton Krenak, Marcos Terena, Moura Tukano, Eliane Potiguara, e essa rapaziada toda aí, o Rony Wassiri, o Tiago Haiky. Então essas pessoas todas me influenciaram e me influencia até hoje porque eu não verdade estou só iniciando este movimento de escrita.

Eu tenho muita coisa publicada em revistas acadêmicas, mas é muito mais textos acadêmicos mesmo. Eu tenho uma produção acadêmica de artigos, capítulos e tal. Alguns são sobre questão indígena, mas que não são, não estão no campo da literatura, no campo da história e, portanto, ciência. A História se reivindica ciência. Então, só que essas pessoas que eu citei elas influenciaram inclusive a forma de eu pensar a questão política. De eu me posicionar politicamente. Porque eu acho que a questão indígena é isso né ela consegue unificar várias temáticas: política, arte, literatura e tal.

27) SL - Você acredita que a literatura escrita por indígenas ela tem um cunho de engajamento político?

EK – A literatura? Claro que tem. Com certeza.

28) SL - Pode ser infantil, juvenil qualquer classificação? Na sua opinião essa literatura feita no Brasil hoje escrita por indígenas tem esse viés, essa ideia do engajamento?

EK – Tem a ideia do engajamento e isso é discutido entre nós. Eu hoje sou, me considero privilegiado porque eu faço parte de um grupo que nós nos identificamos e o movimento indígena reconhece a gente como escritores indígenas. Então é um movimento legítimo. E não é um movimento que acontece de maneira aleatória, de qualquer forma. Há uma discussão entre nós do que que é a literatura indígena. Porque na verdade literatura indígena é um conceito que está sendo ainda forjado e não há consenso sobre ele. Então tem muitas forças da academia que não aceita literatura indígena, mas nos estamos trabalhando isso. E quando nós discutimos literatura indígena pra nós está muito claro que literatura indígena tem um cunho político muito forte de construir, estabelecer respeito, com os povos. Que as pessoas reconheçam nossos povos e que seja combatido esses preconceitos todos. Tipo o Rony Wassiri estava falando agora ...de dizerem que no Brasil só tem índio, né?. No Brasil, isso aí é falso. O Daniel Munduruku diz que índio é um metal, eu não sou índio, eu sou Munduruku, ele fala. E eu falo: eu sou Kayapó. Então a

literatura indígena tem esse engajamento de desmontar esse monte de preconceitos que teoricamente foram montados.

29) SL - Você tocou em um ponto fundamental que é essa discussão se a literatura deve ser adjetivada ou não.

EK – Então eu te falei a pouco de uma antologia que foi lançada em 2009. Lá tem um texto muito bacana do Daniel Munduruku que tenta amarrar um conceito de literatura indígena. E neste livro aqui, nesta revista, Antologia dos Moronguetas, tem um artigo que eu escrevi que é um pouco uma tentativa de avançar um pouco no que o Daniel escreveu na Antologia passada. Que é um texto chamado Literatura indígena e reencantamento dos corações. Então esse texto é um pouco assim a tentativa de amarrar um pouco mais esse conceito do que é literatura indígena.

Mas enfim, vou tentar pontuar algumas coisas aqui que podem ser questionadas, rebatidas e tal. Porque é igual eu te falei na verdade a gente está tentando montar isso. Pra mim o que eu consigo hoje visualizar é assim: literatura indígena em primeiro plano quem escreve é indígena. E na minha opinião quem tem legitimidade para escrever isso é um indígena. O José de Alencar ele faz uma literatura indianista. Aí depois tem um pessoal que faz...sei lá tem outros nomes. Aí literatura indígena tem haver com a questão do pertencimento, de quem está escrevendo. Mas tem outras coisas. A literatura indígena tem o compromisso com o povo. Tem o compromisso com os antepassados. Que é o de transmitir um conhecimento dos antepassados, no formato que o povo conseguiu trazer isso pela oralidade até aqui. Então a literatura indígena é a tentativa de colocar na escrita um conhecimento que até aqui não estava escrito. Que até aqui estava na oralidade. E esse conhecimento que agora vai passar a ser escrito, nós entendemos perfeitamente que vai contribuir muito hoje com as tradições. Porque uma parte muito grande, por mais que a gente tenha a perfeita compreensão de que a oralidade é muito importante, que historicamente foi muito importante na manutenção do nosso jeito de ser. Hoje a gente percebe que uma parte muito grande do nosso jeito de ser foi perdida ao longo do tempo, exatamente, porque a oralidade não deu conta de perpetuar, digamos assim. E que talvez a escrita dê mais conta de fazer isso. Talvez seja um equívoco nosso apostar nisso né.

30) SL - Mas tem outro lado também porque há muito elementos da oralidade específica de cada povo que pode não conseguir fazer a transposição pra escritura...

EK – Sim. Então o que nós estamos propondo não é a abolição da oralidade. A gente está propondo a escrita, mas a oralidade ela é fundamental e vai continuar sendo. Então a proposta

não é abolir a oralidade. Tem alguns pensadores, eu não sei nem citar assim de cabeça, que fala por exemplo, a minha própria orientadora de doutorado, a...não vou citar nome não. Não é pra colocar isso no seu trabalho. A minha orientadora brigava comigo no meu trabalho e dizia assim: Edson esse negocia da escrita e da literatura é uma armadilha porque vocês vão congelar o conhecimento de vocês. Vocês farão a mesma coisa que os brancos estão fazendo. Então você não precisa mais do velho, do ancião, do sábio porque o conhecimento está disponível, entendeu? Porque quem quiser saber como faz pra ser Kayapó pega o livro e aprende a ser Kayapó no livro. Não precisa mais conversar com o pajé, com o cacique, com o curandeiro, com a parteira, com o ervateiro.

31) SL - Mas há coisas que palavras escritas em lugar nenhum consegue chegar

EK – Então me parece que o povo Maraguá não há na própria fala, e muito menos na escrita, eles conseguem identificar cores. Quando eles vão se referir a alguma coisa, eles vão se referir a planta né daquela cor (o verde), se é de uma outra cor tipo essas linhazinhas né da borda que seria o branco. Então como que você vai fazer na escrita. Lidar com uma situação dessa. Não existe uma relação de palavra. Nem de oralidade para identificar a coisa.

São questões pra se resolver ainda, mas eu não dou conta dessas coisas. Mas, olha só a escrita o que nós entendemos, eu particularmente, que a escrita, a literatura, eu até falei um pouco sobre isso hoje de manhã, eu esbarrei porque o tempo é muito curto. Mas, a literatura indígena então ela tem duas perspectivas. Uma delas é fortalecer as tradições indígenas e levar um conhecimento pra dentro das próprias aldeias, agora escrito.

32) SL - Deixa eu fazer um parênteses. Essa fala é sua ou é do movimento indígena? Há um consenso?

EK – Espera aí deixa eu pensar nessa sua pergunta. É do movimento. Nós fazemos no grupo e eu particularmente, insistentemente, tenho jogado isso dentro do grupo. Porque na verdade talvez eu seja um dos principais fomentadores dessa ideia. Uma das ideias é o fortalecimento das tradições que vai pra dentro das escolas indígenas. Nós consideramos que é muito mais importante que chegar livros dentro das aldeias que vem das cidades, de São Paulo, com as coisas de São Paulo, do que da aldeia.

Lá entre os Karipuna que eu fiz minha tese, a diretora falou Edson o que a gente faz com essas pilhas de livros que vem de São Paulo? Os meninos não sabem nem ler português. Eu falei pra ela: vamos fazer uma fogueira. A noite a gente faz um ritual e queima isso tudo aí.

A outra perspectiva que eu penso porque pra mim a literatura está no fortalecimento da tradição pelo conhecimento que vai pra dentro das aldeias, mas agora há outra perspectiva que é o conhecimento indígena para o não índio. Entendeu? Se a sociedade brasileira historicamente tem produzido preconceitos e violência contra os povos indígenas, já passou da hora da sociedade brasileira ser esclarecida.

E daí a literatura indígena, tem na minha opinião esse papel muito forte. Então a literatura indígena tem entre outras coisas uma produção de uma escrita que vai combater preconceitos.

Então são essas duas coisas. Uma é fortalecer as tradições entre os próprios indígenas e a outra é levar um conhecimento esclarecedor para os não índios sobre a questão indígena.

33) SL – A sua posição como escritor ou do movimento de escritores indígenas já reverberou em alguma conquista para as lutas dos povos indígenas? Esse destaque que vocês tem na mídia, em eventos como esse, em entrevistas, ou na divulgação de livros, isso tudo já voltou, digamos assim, em benefício para as lutas que vocês cunham atualmente?

EK – Essa pergunta é bem complexa. Mas, olha só eu considero assim que é bem pouco tempo, (dá pra avaliar, mas é pouco tempo), eu vou tentar fazer isso. Porque esse grupo de escritores indígenas tem só onze anos de existência. Enquanto existe uma ação pensada de 500, mais de 500 anos tentando o tempo todo desqualificar os povos indígenas. Então 11 anos é muito pouco tempo. Mas, eu fico pensando assim, só o fato de hoje ter um movimento que tem visibilidade, que tem audibilidade num auditório deste tipo, que são professores e a gente faz eventos em vários lugares no Brasil. Eu penso que isso em si já é uma repercussão positiva atingindo não índio né.

Na minha opinião a literatura é isso né informar aos não índios o que é ser indígena. Então neste sentido já é uma repercussão do trabalho do grupo. Agora talvez aí é uma coisa que o movimento tem que pensar e a gente vem pensando é que me parece que esse movimento de escritores e da literatura indígena ele está muito mais firme entre os não índios. Eu estou pensando nisso agora diante da sua pergunta, mas é uma coisa que eu já vinha pensando né. Para dentro das aldeias o movimento está mais tímido. Ele está mais fortalecido entre os não índios. O que acontece nas cidades, nas grandes cidades, não é desimportante, é importante, mas eu penso que nós precisamos articular uma política mais voltada para os indígenas mesmo. Então são as duas coisas.

Goiânia – 25/07/2014 – 16:19 – UFG Campus Samambaia

Entrevista 4: escritor Daniel Munduruku

1) SL - Você sempre gostou de ler?

DM - Não posso dizer que eu sempre fui um leitor voraz porque na verdade porque eu venho de uma tradição oral. E provavelmente é alguém que escuta história e conta história mais do que lê, mais do que tem como referencial a leitura ou a literatura. Quando mais jovem eu escrevi isso em algum lugar, em algum momento que não sei onde, quando mais jovem eu lia muito vida de santo por causa da minha trajetória no seminário e tal. E talvez isso aí tenha forjado um pouquinho o meu desejo de depois optar pela filosofia, pelas ciências humanas como um todo. Mas eu só de alguma maneira despertei para uma consciência de ser indígena graças a um mestrado que eu acabei nunca concluído.

2) SL - Como é a sua aceitação como escritor para o povo Munduruku?

DM - Eu tenho uma trajetória de cidade que me distanciou de uma certa forma de lá (da aldeia) e que muitas dessas influências que eu recebi na literatura são influências mais de fora do que de dentro. Então há um questionamento. Os próprios Munduruku podem me questionar os que não me conhecem. Essa geração nova que está na universidade, inclusive, que não me conhece pessoalmente. E porque não me conhecem pessoalmente podem questionar elas conhecem meus livros e podem questionar minha identidade “porque ele não está aqui ... porque ele não é um de nós... porque não está aqui na nossa luta junto com a gente”. Isso tudo pode acontecer e eu tenho muita tranquilidade muita serenidade em relação a isso. Hoje eu afirmava que ser Munduruku foi uma benção pra mim porque obviamente me deu a oportunidade de conhecer, de viver dentro de uma cultura. Eu posso dizer que hoje eu estou além de ser um Munduruku. Como escritor eu não me ateno ao fato de ser Munduruku. Eu sou e não posso deixar de ser, mas, eu acho que a minha escrita ela vai além dos saberes Munduruku, justamente, porque são saberes que eu fui aprendendo em várias instâncias diferentes e aprendo ainda porque eu me relaciono ... com várias culturas, vários povos aprendendo e reaprendendo com eles algumas coisas e vendo inclusive como o discurso Munduruku as vezes é falho. Como a sociedade Munduruku ela pode ser questionada. Como a sociedade Xavante pode ser questionada. Porque essa possibilidade de distanciamento e de proximidade ao mesmo tempo que nos permite mexer em algumas feridas.

É claro que eu tenho procurado fazer isso em nenhum momento eu me propus defender os povos indígenas de uma maneira radical no sentido de achar que a verdade absoluta está

num povo ou outro, não. Mas, eu me propus a colocar a humanidade dos indígenas no banco. Fazer com que as pessoas percebam que essa humanidade é real e que essa humanidade tem que ser respeitada. Independente de acertos e erros dessa humanidade. Então eu acho assim e eu recebo muitas mensagens dos parentes Munduruku que diz assim “que legal tenho parente Munduruku fazendo sucesso”. Mas ao mesmo tempo “você não é Munduruku porque não está aqui com a gente, num sei que”. Mas ao mesmo tempo a associação Munduruku pede apoio pra fazer isso fazer aquilo, pra publicar livros. Quer dizer é um turbilhão de coisas que vão acontecendo que hora me sinto fora, hora me sinto dentro dessa cultura, hora me sinto parcialmente dentro, hora me sinto totalmente fora, ou parcialmente fora. Então eu não tenho muito problema nessa afirmação de quem sou. E não tenho nenhum interesse em ficar justificando pra ninguém. Ser ou não ser índio eis a questão. Pra mim é o que é.

3) SL - Essa ideia das identidades múltiplas em relação aos indígenas que saem da aldeia e vão pra cidade, me parece, que reverbera com mais força...

DM – Sim. Tanto que a maioria dos escritores que a gente tem no grupo são dessas pessoas. Do hedonista, daqueles que fazem sucesso.. não fazem sucesso o tempo todo. Eu como autor Munduruku que sou, eu acho que só o fato de ser um autor e dizer que sou Munduruku já faz um bem danado pra essa etnia, pra esse grupo. Então além das conquistas concretas como essa que eu falei da Lei, a adoção de livros por parte do governo para bibliotecas do Brasil inteiro, formação de educadores, mudanças de atitudes dos professores com relação a temática indígena. Tudo isso é fruto de um trabalho que a gente vem fazendo e eu acho que a literatura tem muita participação nisso

4) SL -Você diria que o indígena tem uma forma de fazer literatura no sentido de engajamento, ou uma literatura com objetivo político?

DM – Eu não sei se todos os indígenas tem consciência disso, mas a consciência que tenho e de que a minha literatura a literatura que eu faço é uma literatura engajada e eu sempre disse isso nas palestras e tem gente que não concorda com isso, não aceita esse tipo de coisa, mas eu acho sim que é engajada.

Apêndice 2 – Questionário para escritores indígenas



**SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em Geografia**

QUESTIONÁRIO

Escritores indígenas e produção literária no Brasil

Este questionário decorre da pesquisa de doutoramento de **Sélvia Carneiro de Lima** no âmbito da Pós-graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Sócio-ambientais, com o objetivo de colher representações de escritores indígenas, para que as suas experiências com a temática contribuam para a construção dos dados que comporão a tese “Os escritores indígenas e a produção literária no Brasil: trajetórias socioespaciais de sujeitos em movimento”.

Goiânia-GO, 19 março de 2014.

EGUIMAR FELÍCIO CHAVEIRO
Orientador da pesquisa
Vice-diretor do IESA

NOME DO ENTREVISTADO:

QUESTÕES

- 1) Qual(is) o(s) traço(s) comum(ns) que podemos identificar na literatura escrita por indígenas no Brasil?
- 2) Pode-se dizer que há uma literatura indígena no Brasil?
- 3) Por quais vias de circulação a literatura escrita por indígenas tem sido disseminada? Quais as mais importantes e utilizadas pelos escritores?
- 4) Como na sua criação literária você inclui a questão indígena?
- 5) A literatura indígena pode auxiliar as lutas dos povos indígenas no Brasil? De que modo?
- 6) De seu ponto de vista você elegeria uma das obras de sua autoria como a mais significativa de sua produção? Se sim, explicita as razões de sua escolha.
- 7) Quais tem sido as repercussões de sua obra junto as editores e ao público leitor? (prêmios recebidos ou indicação, número de vendas, comentários, citações, adoção em escolas, convites para palestras, etc, enfim, o destaque que você queira abordar)
- 8) Quais são as pessoas, autores, intelectuais, etc que mais influenciaram e influencia sua produção escrita? Por quê?
- 9) Quais são os intelectuais, professores que influenciaram e influencia sua produção acadêmica? Por quê?
- 10) Qual o maior desafio para um escritor indígena hoje no Brasil?
- 11) Caso tenha algum esclarecimento ou queira abordar algum assunto sobre a literatura indígena e/ou sobre sua trajetória enquanto escritor indígena e que não foi abordado anteriormente pode utilizar esse espaço.

APENDICE 3 - LISTA DE OBRAS PUBLICADAS PELO ESCRITOR DANIEL MUNDURUKU (1996 A 2014)

	TÍTULO DA OBRA	EDITORA	ANO	CLASSIFICAÇÃO DA OBRA	GÊNERO LITERÁRIO
	Histórias de índio	Cia de Letrinhas	1996	Índios – literatura infantojuvenil	
	Coisas de índio*	Ed. Callis	1999	Infantojuvenil	
	O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira	Ed. Angra	2000	Índios da América do Sul - Brasil	
	As serpentes que roubaram a Noite	Ed. Peirópolis	2001	Infantojuvenil	
	Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória	Ed. Studio Nobel,	2001	Infantojuvenil	
	Kabá Darebu	Ed. Brinque-Book	2002	Infantojuvenil	
	O diário de Kaxi um curumim descobre o Brasil	Ed. Salesiana	2002	Infantojuvenil	
	A velha árvore: uma história de amor pelos idosos	Ed. Salesiana	2003	Infantojuvenil	
	Você Lembra Pai?	Ed. Global	2003	Infantojuvenil	
0	O segredo da chuva	Ed. Ática	2003	Infantojuvenil	
1	O sinal do pajé	Ed. Peirópolis	2003	Infantojuvenil	
2	Contos indígenas brasileiros	Ed. Global	2004	Folclore – literatura infanto-juvenil e juvenil	
3	Crônicas de São Paulo: um olhar indígena	Ed. Callis	2004	Infantojuvenil	
4	Um Estranho Sonho de Futuro: casos de índio	Ed. FTD	2004	Infantojuvenil	
5	Histórias que eu vivi e gosto de contar	Ed. Callis	2004	Infantojuvenil	
6	Histórias que ouvi e gosto de contar	Ed. Callis	2004	Infantojuvenil	
7	Sabedoria das águas	Ed. Global	2004	Infantojuvenil	
8	A primeira Estrela que Vejo é a Estrela do meu Desejo	Ed. Global	2004	Infantojuvenil	
9	Parece que Foi Ontem – Kapusu Aco'i juk	Ed. Global	2005	Infantojuvenil	
0	Antologia de contos indígenas de ensinamento: tempo de histórias	Ed. Salamandra	2005	Juvenil e infantojuvenil	
1	Sobre piolhos e outros afagos	Ed. Callis	2005	Infantojuvenil	
2	Os filhos do sangue do céu e outras histórias indígenas de origem.	Ed. Landy	2005	Infantojuvenil	

3	Caçadores de Aventuras	Ed. Caramelo	2006	Infantojuvenil	
4	O onça	Ed. Caramelo	2006	Infantojuvenil	
5	Parece que foi ontem	Ed. Global	2006	Infantojuvenil	
6	Um sonho que não parecia sonho	Ed. Caramelo	2006	Infantojuvenil	
7	Catando piolhos, contando histórias	Ed. Brinque-Book	2006	Infantojuvenil	
8	O Homem que roubava horas	Ed. Brinque-Book	2007	Infantojuvenil	
9	Uma aventura na Amazônia - Coleção Brincando na rede	Ed. Caramelo	2007	Infantojuvenil	
0	A primeira estrela que vejo é a estrela do meu desejo e outros contos indígenas de amor	Ed. Global	2007	Folclore indígena. Infantojuvenil	
1	O Menino e o pardal	Ed. Callis	2007	Infantojuvenil	
2	O Olho Bom do menino	Ed. Brinque-Book	2007	Infantojuvenil	
3	O sumiço da noite	Ed. Caramelo	2007	Infantojuvenil	
4	As peripécias do jabuti	Ed. Mercuryo Jovem	2007	Infantojuvenil	
5	Todas as coisas são pequenas	Ed. Arx Jovem	2008	Infantojuvenil	
6	Outras tantas histórias indígenas de origem das coisas e do universo	Ed. Global	2008	Folclore indígena. Infantojuvenil	
7	A Palavra do Grande Chefe	Ed. Global	2008	Infantojuvenil	
8	Karú Tarú: o pequeno pajé	Ed. Edelbra	2009	Infantojuvenil	
9	O Karafba	Ed. Amarilys/Mano le	2009	Infantojuvenil	
0	Mundurukando	UKA Editorial	2010	Juvenil	
1	A caveira rolante, a mulher-lesma e outras histórias indígenas de assustar	Ed. Global	2010	Juvenil	
2	Coisas de Onça	Ed. Mercuryo Jovem	2011	Infantojuvenil	
3	Histórias que eu li e gosto de contar	Ed. Callis	2011	Infantojuvenil	
4	Como surgiu - Mitos Indígenas brasileiros	Ed. Callis	2011	Juvenil	
5	Um dia na aldeia. Uma história munduruku	Melhoramentos	2012	Juvenil	
6	O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)	Paulinas	2012	Educação e cultura indígena	
7	O olho da águia	Leya Brasil	2013	Juvenil. Cultura Indígena	

8	Foi vovó que disse	Edelbra	2014		
PUBLICAÇÕES EM OUTRAS LÍNGUAS					
	Tales of the Amazon	Groundwood Books	2000		
	El niño y el gorrión	Ed. Callis	2007		
COORDENAÇÃO DE PUBLICAÇÕES					
	Pequeno catálogo literário de obras de autores indígenas	Ed. Global	2008		
	Antologia indígena	INBRAPI	2009		
PUBLICAÇÕES EM COLABORAÇÃO					
	O livro dos medos	Cia das Letrinhas	1998		
	Conto com você	Ed. Global	005		
	Nos Caminhos da Literatura	Ed. Peirópolis	008		

Elaboração: Santos, W. J. Atualização: Lima, S. C. a partir de 2014. Inserção das colunas “Classificação da obra e Gênero literário” e do livro “A caveira rolante, a mulher-lesma e outras histórias indígenas de assustar” de 2010.

Fontes: <http://saletadeleitura.blogspot.com.br/2015/04/cantinho-infantil-resenha-do-livro-foi.html>; http://negroatividade.blogspot.com.br/2010/06/lancamento-historias-indigenas-de_02.html. Acesso em: 04/08/2015

APÊNDICE 4 - Lista de escritores indígenas *websites*, *blogs* e Rede social utilizada

Escritores indígenas brasileiros	Blog pessoal	Outros Blogs	Website	Rede social
Ademário Payayá	PensamentAções e suas fronteiras Disponível em: http://ademarioar.blogspot.com.br/ . Atualizado: 23/07/2015	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado
Ailton Krenak	Ailton Krenak Disponível em: http://ailtonkrenak.blogspot.com.br/ . Atualizado 13 abril 2015.	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado
<i>Anáquaká tupinambá hãhãe</i>				
Aurilene Tabajara	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	
Caimi Waiassé Xavante	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	
Cristi no Wapichana	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	Facebook
Dani	Daniel	1. Instituto	Não	Fi

el Mun duruku	Munduruku Disponível em: <a href="http://danielmun
duruku.blogspot.com.br/">http://danielmun duruku.blogspot.com.br/ . Atualizado: 27/07/2015	Uk'a – Casa dos Saberes ancestrais. Disponível em: <a href="http://institutouka.blo
gspot.com.br/">http://institutouka.blo gspot.com.br/ . Atualizado: 10/07/2015 2. Caravana Mekukradjá – literature indígena em movimento. Disponível em: <a href="http://caravanamekuk
radja.blogspot.com.br
/">http://caravanamekuk radja.blogspot.com.br / Atualizado : 29/05/2013	encontrado	gura pública
<i>Denil son Baniwa</i>				
Edso n Kayapó	Blog do Edson Kayapó – História e cultura indígena; diálogos interculturais. Disponível em: <a href="http://edsonkaya
po.blogspot.com.br/">http://edsonkaya po.blogspot.com.br/ . Atualizado em: 4 nov 2010.	Não encontrado	Não encontrado	Fa cebook
Edso n Krenak	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	Fa cebook
Elian e Potiguara (Eliane Lima dos Santos)	Blog Eliane Potiguara – meus textos pelos caminhos e descaminhos da vida Disponível em: <a href="http://elianepotiguara.org.b
r/noticias/">http://elianepotiguara.org.b r/noticias/	Rede Grumin de Mulheres Indígenas Disponível em: <a href="http://www.grumin.or
g.br/">http://www.grumin.or g.br/	1. Eliane Potiguara – literatura indígena um pensamento brasileiro Disponível em: <a href="http://www.elianepoti
guara.org.br/">http://www.elianepoti guara.org.br/	Fa cebook
Elias Yaguakãg	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	N ão encontrado
Ely Macuxi	Eli Macuxi – poesia pura Disponível em: <a href="http://elimacuxi.blogspot.c
om.br/">http://elimacuxi.blogspot.c om.br/ Atualizado: 18/07/2015.	3 blogs não vinculados a literatura indígena	Não encontrado	Fa cebook T witer
<i>Fern anda Kaingang</i>				

Graça Graúna	Blog Graça Graúna Disponível em: http://ggrauna.blogspot.com.br/ . Atualizado 1 agos. 2015	Não encontrado	Tecidos de vozes Disponível em: http://www.tecidodevozes.blogspot.com.br/	Não encontrado
Isaías Krixis				
Jaimé Diákara Dessana	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado
Giselda Jerá	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado
Lia Minapoty	Blog Lia Minapoty e Yaguare Yamã Disponível em: http://liaminapoty.blogspot.com.br/ . Atualizado em: 23 nov. 2011.	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado
Manoel Fernandes Moura Tukano	In memorian	In memorian	In memorian	In memorian
Marcelo Manhuari Munduruku				
Marcio Bororo				
Naiane Terena	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	Facebook twitter
Olívio Jekupé	Blog Literatura Nativa Disponível em: http://oliviojekupe.blogspot.com.br/	Não encontrado	Não encontrado	Facebook
Roni Wasiry Guará	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado
Rosi Waikhon	Rosi Waikhon Piratapuya Disponível em: http://rosiwaikhonpiratapuya.blogspot.com.br/ Atualizado: 24 mar 2008. Rosi Waikhon http://rosiwaikhon.blogspot.com.br/ . Atualizado 2009.	Não encontrado	Não encontrado	Facebook
Severina Idoriê	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado
Tiago Haki'y	Poeta do Andirá Disponível em: http://tiagohakiy.blogspot.com.br/ .	Não encontrado	Não encontrado	Facebook

	Atualizado em: 01 jun 2015.			
Uziel Guaynê	Uziel Guaynê http://uzielguayne.blogspot.com.br/ . 16 out 2011 http://indiginamaragua.blogspot.com.br/ Atualizado: 25 agos 2012	Não encontrado	Não encontrado	Fa cebook
Verônica Manauara	Não encontrado	Não encontrado	Não encontrado	Fa cebook
Yaguarê Yamã	1. Blog Yaguarê Disponível em: http://blogdeyaguare.blogspot.com.br/p/lista-de-escretores-indigenas.html . Última atualização 2011. 2. Blog - A literatura indígena na obra de Yaguarê Yamã/Tapuya Guakáp. Disponível em: http://yaguareh.blogspot.com.br/p/lista-de-escretores-indigenas.html Atualizado em setembro de 2013.	Não encontrado	Não encontrado	Fa cebook

Fontes: LEETRA INDÍGENA. v. 2, n. 2, 2013 - São Carlos: SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA; LEETRA INDÍGENA. v. 1, n. 1, 2012 - São Carlos: SP: Universidade Federal de São Carlos, Laboratório de Linguagens LEETRA; NEARIN – Núcleo de escritores e artista indígenas do INBRAPI - <http://escretoresindigenas.blogspot.com.br/>; Blog - A literatura indígena na obra de Yaguarê Yamã/ Tapuya Guakáp - Disponível em: <http://yaguareh.blogspot.com.br/p/lista-de-escretores-indigenas.html> Acesso em: 30 jul 2015; 8º Folder dos encontros de escritores indígenas – FNLIJ; 9º Folder dos encontros de escritores indígenas – FNLIJ; 10º Folder dos encontros de escritores indígenas – FNLIJ