

## DA ORALIDADE À ESCRITA: OS MITOS E A LITERATURA INDÍGENA NO BRASIL

Érika Bergamasco GUESSE

UNESP – Faculdade de Ciências e Letras – Campus Araraquara

[erikabg@fclar.unesp.br](mailto:erikabg@fclar.unesp.br)

**Resumo:** A literatura escrita indígena tem se configurado como um processo concreto no Brasil. A Constituição Federal de 1988 garantiu aos índios o direito a uma educação diferenciada e, a partir deste fato, um considerável número de professores indígenas tem se dedicado à escrita de diversos materiais, que são utilizados nas escolas indígenas, mas que também estão sendo lidos nas aldeias e fora delas sob uma perspectiva literária. Para os índios, de uma maneira geral, a escrita de seus mitos é muito significativa, como forma de preservação e de divulgação de um legado cultural fundamental para sua vida em comunidade. As histórias, que antes eram transmitidas de geração em geração apenas através da oralidade, agora também estão sendo fixadas pela escrita e recebendo estatuto de literatura, apesar de continuarem “vivas” na vida cotidiana das aldeias. Sendo assim, pretendemos apresentar brevemente as principais características dessas narrativas indígenas, considerando seu caráter estético/literário – universo composto de expressão de idéias, de criatividade verbal e elaboração da composição narrativa – e seu caráter mítico/sagrado, cujo objetivo é explicar o mundo, os seres, os valores, integrando ao real/cotidiano o divino, o supracotidiano e o mágico, e expressando as mais profundas crenças e tradições dos povos indígenas brasileiros.

**Palavras-chave:** oralidade; escrita; mito; literatura indígena; histórias de antigamente.

### 1. Introdução

Todos nós sabemos da forte influência da cultura indígena para a composição do arcabouço cultural brasileiro. No entanto, suas manifestações no âmbito das artes não são devidamente valorizadas e essa constatação se aplica também às manifestações literárias indígenas. Tem ocorrido em nosso país um movimento – recente, porém firme e determinado – de formação do que poderíamos chamar de “literatura indígena contemporânea”. Essa literatura teria como uma de suas características centrais tomar os mitos indígenas, que antes eram transmitidos de geração em geração como uma tradição milenar apenas através da oralidade, e recriá-los, dando-lhes uma dimensão estética e conferindo-lhes um caráter literário, na medida em que são escritos, editados e publicados em forma de livro, para serem lidos tanto por um público indígena, quanto por um público “branco”, mesmo que seja em menor escala.

Desta maneira, apresentaremos nossas reflexões de forma a desenvolver três tópicos. No primeiro, faremos uma apresentação breve e geral do processo de configuração de uma literatura indígena escrita no Brasil, tendo como principal base teórica os estudos da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Inês de Almeida (UFMG) e do Prof. Dr. Lynn Mario T. Menezes de Souza (USP). No segundo, discutiremos as relações entre a oralidade e a escrita, relações essas fundamentais no contexto da prática literária indígena. Por fim, no terceiro tópico, trataremos especificamente dos mitos, apresentando as características das “sociedades primitivas” – assim denominadas por Eliade (1969) – cuja essência mítica implica a presença constante da magia.

### 2. O “fenômeno da escrita indígena”: novas perspectivas literárias

As manifestações literárias indígenas têm sido, ao longo do tempo, objeto de estudos antropológicos, mas não de estudos literários. Esse cenário tem mudado nas duas últimas décadas e a matéria estética desses textos – universo composto de expressão de idéias, de criatividade verbal e elaboração da composição narrativa – começa a ser considerada pelos estudos literários acadêmicos. Como essa perspectiva é ainda recente, acreditamos ser necessária e importante uma breve apresentação de como esse processo de formação da literatura indígena tem acontecido no Brasil.

Em nossos estudos, temos nos dedicado a verificar como tem ocorrido o “fenômeno da escrita indígena” no Brasil e como essas produções escritas de autoria indígena têm se revestido de um caráter literário. Em primeiro lugar, merecem destaque os direitos garantidos legalmente aos indígenas brasileiros essencialmente pela Constituição de 1988, pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996, e pelo Plano Nacional da Educação, de 2001, que lhes asseguram um processo de ensino-aprendizagem diferenciado.

De acordo com Souza (2003), a constituição brasileira de 1988 reconheceu oficialmente a existência de línguas indígenas no Brasil e garantiu o direito à educação bilíngüe. Como consequência disso, a partir da década de 90, escolas indígenas diferenciadas começaram a ser criadas em nosso país. Com a criação dessas escolas, algumas personagens, antes inexistentes, iniciaram sua atuação no cenário educacional brasileiro. Professores indígenas passaram a ser formados e a lecionar nessas escolas para um público discente composto em sua grande maioria (quando não em sua totalidade) por indígenas. Dessa maneira, um material didático também diferenciado se fez necessário. Além de aprenderem ou aprimorarem o domínio da língua portuguesa escrita, muitas tribos indígenas, anteriormente ágrafas, intensificaram o processo de construção de sistemas alfabéticos escritos de suas próprias línguas de origem.

No Brasil, existem cerca de 2765 escolas indígenas diferenciadas e cerca de 246 mil discentes índios matriculados – 22 mil alunos na educação infantil; 175 mil no ensino fundamental; 27 mil no ensino médio; 21 mil na Educação para Jovens e Adultos (EJA); um mil na educação profissional e 9 mil no ensino superior –, segundo informações do Censo Escolar 2010. Temos também, em nosso país, cerca de 12 mil professores indígenas, dos quais 2 mil são graduados e 3 mil estão em formação. São esses professores que assumiram primordialmente a confecção de seus próprios materiais didáticos, fazendo com que suas histórias, cantos, mitos e poesias passassem do âmbito da oralidade para o âmbito da escrita. Eles têm construído, a partir de suas práticas de trabalho, a literatura das suas comunidades: são os chamados “livros da floresta”, segundo Almeida e Queiroz (2004).

Antes, toda contribuição cultural indígena era coletada, selecionada, modificada e registrada pelos brancos; certamente, essa intermediação fazia com que muito da originalidade das narrativas fosse perdida. A figura do índio era vista apenas como personagem das histórias dos brancos ou os brancos se posicionavam como “donos”/ autores das histórias dos índios. O que tem acontecido nas últimas décadas é que os próprios indígenas têm assumido a voz narrativa, tornando-se sujeitos, autores/ criadores de seu legado cultural escrito que, por sua vez, é a expressão de seu legado mítico e mágico.

Uma característica significativa dos livros de literatura indígena é o diálogo entre os textos escritos e visuais; a grande maioria das narrativas é acompanhada de desenhos bem coloridos, feitos pelos próprios índios. Para os indígenas, as ilustrações têm a mesma importância das histórias escritas e, em alguns casos, possuem um significado cultural. Há ainda algumas comunidades que consideram o texto escrito como uma complementação ou “ilustração” do texto visual, segundo Souza (2006). Em alguns casos, os editores não-índios, ao configurarem os textos indígenas, desconhecem o valor do elemento visual, e dão, erroneamente, maior importância ao texto verbal alfabético.

Souza denomina essas narrativas indígenas de *narrativas multimodais*, a partir do conceito de Kress e van Leeuwen que “definem a multimodalidade da linguagem como o uso justaposto e simultâneo de linguagens verbais e não-verbais, como, por exemplo, o uso, num mesmo texto, de linguagem verbal alfabética ao lado de uma imagem fotográfica, não-verbal (SOUZA, 2003, *on-line*)”.

Os indígenas dividem suas narrativas em dois grandes grupos: as *histórias de hoje* e as *histórias de antigamente*. As histórias de hoje são narrativas históricas, geralmente de autoria individual, que tratam de fatos e acontecimentos situados no presente atual, como por exemplo, a luta pela demarcação de territórios. Já as histórias de antigamente são narrativas originadas da oralidade performática e mítica, geralmente de autoria coletiva, que tratam de fatos e acontecimentos situados no “tempo de antigamente”, também chamado de presente anterior ou tempo mítico, segundo informações de Souza (s.d., *on-line*).

Na produção de obras indígenas de autoria individual, destacam-se os escritores: Daniel Munduruku, Álvaro Tukano, Graça Graúna, Ailton Krenak, Eliane Potiguara, Cássio Potiguara, Olívio Jekupé, Yagrarê Yamã, Darlene Taukane, Naine Terena, Edson Brito (kayapó), dentre muitos outros. Na produção de obras de autoria coletiva, podemos citar os povos: guarani, maxakali, yanomami, kiriri, desana-ware, satare-mawe, kaxinawá.

### 3. Da oralidade à escrita

Nesse contexto, além de aprenderem ou aprimorarem o domínio do língua portuguesa escrita, muitas tribos indígenas, anteriormente ágrafas, intensificaram o processo de construção de sistemas alfabéticos escritos de suas próprias línguas de origem. Portanto, uma característica significativa da literatura escrita indígena é sua estreita e profunda relação com a tradição oral; são as narrativas tradicionais, as canções e poemas, antes transmitidos apenas através da oralidade, que estão sendo escritos pelos próprios índios. Vale ressaltar que essa relação entre a oralidade e a literatura escrita não é a única que caracteriza a prática escritural indígena, mas é um elemento central e fundamental desse processo.

Alguns estudiosos definem a escrita como parte do comportamento comunicativo humano de transmitir e trocar informações; ou seja, a escrita pode ser vista como uma forma de interação pela qual uma ação das mãos (com ou sem instrumento) deixa traços numa superfície qualquer; nesse sentido, a escrita pode ser concebida como uma forma não apenas alfabética para representar idéias, valores ou eventos. Entendido assim, a escrita sempre esteve presente nas culturas indígenas no Brasil na forma de grafismos feitos em cerâmica, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens. Por outro lado, a escrita propriamente alfabética, registrando no papel a fala e o som, foi introduzida no Brasil pela colonização européia, e desde o século XVI está presente de formas variadas nas comunidades indígenas; porém, foi apenas nas duas últimas décadas que surgiu o que pode ser chamado de fenômeno da escrita indígena no sentido do aparecimento de um conjunto de textos alfabéticos escritos por autores indígenas (SOUZA, 2006, *on-line*).

As relações entre escrita e oralidade são complexas e amplas e também não nos cabe aqui discuti-las profundamente. Vamos considerar a relação entre oral e escrito como um dos elementos caracterizadores da escrita indígena e abordá-lo brevemente.

Calvet (2011) diz que as duas formas de comunicação lingüística, a oral e a escrita, definiriam duas formas de sociedade: as sociedades de tradição oral e as sociedades de tradição escrita. Segundo nossa visão ocidental, há relações intrínsecas entre o conhecimento,

o saber e a escrita, por isso a idéia de uma sociedade *sem* escrita tem para nós uma noção negativa, privativa, conotando a inferioridade ou a incultura. No entanto, o par analfabetismo/escolarização apenas teria significado para as sociedades de tradição escrita; para as sociedades de tradição oral, a noção de alfabeto seria importada, desprovida de sentido local. Tentando combater o desprezo latente pelas sociedades sem escrita, o autor dá preferência por definições como a de Maurice Houis: “A *oralidade* é a propriedade de uma comunicação realizada sobre a base privilegiada de uma percepção auditiva da mensagem. A *escrituralidade* é a propriedade de uma comunicação realizada sobre a base privilegiada de uma percepção visual da mensagem” (HOUIS, Apud CALVET, 2011, p. 10).

Sendo assim, Calvet (2011) diz que os termos “sociedades de tradição oral” e “sociedades de tradição escrita” não são suficientes para abarcar todas as possibilidades, já que definem apenas os extremos. Por isso o autor propõe a seguinte classificação:

(1) As *sociedades de tradição escrita antiga*, nas quais a língua escrita é aquela que se utiliza na comunicação oral cotidiana (com as diferenças óbvias entre o oral e o escrito). É o caso da maioria das sociedades européias atuais, nas quais o analfabetismo é raro, quando não completamente extinto.

(2) As *sociedades de tradição escrita antiga*, nas quais a língua escrita não é aquela que se usa na comunicação oral cotidiana. É o caso, por exemplo, dos países árabes (onde se escreve o árabe clássico, mas se fala o árabe dialetal, nas quais o analfabetismo é mais presente do que nas sociedades do primeiro tipo.

(3) As *sociedades nas quais se introduziu recentemente a prática alfabética*, em geral pela via de uma língua diferente da língua local, é o caso dos países que foram colônia na África e na América Latina, aos quais se impôs uma picturalidade (o alfabeto latino) proveniente da herança cultural colonial.

(4) As *sociedades de tradição oral*. [...] a ausência de tradição escrita não significa, de maneira alguma, ausência de tradição gráfica. Em muitas sociedades de tradição oral, existe uma picturalidade muito viva, nas decorações de potes e cabaças, nos tecidos, nas tatuagens e nas escarificações etc., e mesmo que sua função não seja, como no caso do alfabeto, registrar a fala, ela participa da manutenção da memória social (CALVET, 2001, p. 11).

Partindo dessa divisão, podemos inferir que as sociedades indígenas brasileiras, atualmente, se dividem entre o terceiro e o quarto grupo. Uma grande parte delas ainda se mantém como sociedades de tradição exclusivamente oral, mas uma outra parte significativa das comunidades indígenas adquiriu recentemente a prática alfabética e, assim como diz o autor, essa aquisição está relacionada também à língua portuguesa, ou seja, uma língua diferente da língua local. Os indígenas, como já dissemos, têm adquirido a prática alfabética tanto em Português como em suas línguas nativas.

Na tradição oral, a permanência do texto repousa unicamente na memória do contador/narrador – no caso da tradição indígena, na memória dos mais velhos, considerados mais sábios, assunto esse do qual trataremos mais adiante – enquanto que, na tradição escrita, o conteúdo é fixado pela prática escritural e o conhecimento torna-se possível, mesmo que o enunciador não se faça presente. É por esse motivo que a permanência na diversidade, ou seja, conteúdos que variam ao mesmo tempo em que as formas se mantêm, caracteriza muito bem os textos orais, enquanto que uma maior rigidez e imutabilidade de conteúdo e forma caracterizam os textos escritos.

Inicialmente, a transmissão por via oral está exposta a deformações muito mais numerosas e muito mais profundas do que a da tradição escrita. Confusões, lapsos, contrassensos, nada menos fiel do que a memória: num ponto, lacunas, artificialmente preenchidas *a posteriori*, ou, ao contrário, aproximações ilegítimas, amálgamas, adições. Ainda que a escritura obrigue o copista ou o editor a escolher entre os diferentes estados possíveis do texto, a memória conserva, lado a lado, variantes múltiplas (DAVENSON, Apud CALVET, 2011, p. 52-53).

Diz Daniel Munduruku (s.d., *on-line*) sobre a memória indígena: “A memória é, pois, ao mesmo tempo passado e presente que se encontram para atualizar os repertórios e encontrar novos sentidos que se perpetuam em novos rituais que abrigam elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo de sua história”.

Aí se coloca a questão da fidelidade da transmissão oral, que se relaciona, por sua vez, com os processos de memorização e improvisação; segundo Calvet (2011), o texto de tradição oral situa-se na convergência desses dois princípios. Sendo assim, as variações do texto oral, que poderiam ser julgadas como imperfeições da oralidade, são, na verdade, seu princípio constitutivo, já que não são “traições” a uma “forma original” que se tentaria restituir e se inscrevem num estilo, o estilo oral, que pretende facilitar a memorização por parte do contador e a compreensão por parte do ouvinte. Cada proferição do contador é uma retransmissão e uma recriação ao mesmo tempo, já que ele é também um artista, que sabe jogar com a organização sintática, com o tom, com a dicção para chegar aonde ele quer chegar (CALVET, 2011, p. 54-55).

Na falta de estudos e teorias específicas sobre as relações entre a oralidade e a escrita nas narrativas indígenas, acreditamos ser pertinente utilizarmos algumas referências teórico-críticas da literatura africana – como a autora Ana Mafalda Leite –, já que para nós são evidentes os pontos de intersecção entre a literatura africana, hoje mais solidificada, e a literatura indígena, em processo de desenvolvimento.

Podemos dizer que as narrativas escritas indígenas, assim como as africanas, objetivam “reinvestir a memória da tradição oral de um estatuto literário” (LEITE, 2003, p. 43). Para Leite (2003) é na oralidade que estão as raízes da literatura e, mesmo depois da literatura escrita ter se desenvolvido, a oralidade continuou a ser elemento importante e a exercer influência. Diz ela, ainda, sobre a oralidade: “A oralidade é também uma atitude perante a realidade e não a ausência de uma habilidade, e a fronteira que separa a literatura da oralidade não é assim tão nítida (LEITE, 1998, p. 16)”.

Em seus estudos, a autora retoma a questão do “preconceito” ocidental em relação à prática oral, ora vista como primitiva, ora como exemplar, apontando duas atitudes extremas para com a oralidade. Segundo ela, foram os estudos antropológicos que dominaram o estudo das culturas africanas por um tempo considerável – o que também se verifica em relação às culturas indígenas no Brasil – e, de acordo com esses estudos, a Europa seria exemplo de civilização “adulta”, enquanto as culturas não-europeias simbolizariam um estágio de infância, já superado pelo continente europeu. Vista sobre esta perspectiva

a tradição oral era considerada primitiva e os folcloristas europeus estudaram o seu patrimônio oral considerando-o como formas sobreviventes de um estágio inicial.

[...] A literatura oral era encarada como uma manifestação primária, simples, não sujeita a trabalho reflexivo, e um produto de uma comunidade, enquanto a literatura escrita revelava o oposto, final conclusivo de um processo de desenvolvimento: complexa e resultante do trabalho de um só autor (LEITE, 1998, p. 19).

Ao escreverem suas narrativas, os indígenas deixam de lado toda a complexidade do processo performativo de narrar oralmente, mas outras características da oralidade, como a repetição, a condensação dos enredos, as expressões que marcam o início e fim das histórias, a informalidade e coloquialidade da linguagem ainda são preservadas (SOUZA, 2006, *online*). Dessa forma, os escritores da floresta conseguem compor uma obra reflexiva, estética, mas que se mantém como um produto cultural da comunidade que cada um deles representa.

Ainda segundo a autora, a crítica africana insiste no valor da palavra tradicional que a literatura perpetua e no referente cultural da obra literária (LEITE, 2003, p. 43). “A tendência geral tem sido mostrar como a configuração especial que a oralidade, ou oratura, institui nos textos literários, leva à caracterização da especificidade e autonomização destas literaturas em relação às suas origens coloniais (LEITE, 2003, p. 43)”. Podemos dizer que o mesmo processo ocorre com a literatura escrita indígena, embora ainda não haja uma crítica solidificada sobre ela.

Diz ainda Leite sobre a literatura africana:

Ato Quayson [...] propõe o termo de ‘interdiscursividade’ para explicar esta relação entre a literatura africana e os contextos da oralidade. O texto literário deve ser olhado já não como um espelho reprodutor de elementos culturais, mas antes como um campo prismático de interação entre discursos culturais e literários. *A esta luz pode descrever-se a literatura como um processo de meditação sobre a cultura* (LEITE, 2003, p. 46).

Acreditamos que a literatura escrita indígena também se revela como “processo de meditação sobre a cultura” na medida que faz com que a tradição cultural – expressa essencialmente pela oralidade e um dos principais temas literários indígena, bem como da literatura africana – sobreviva em meio ao contexto de modernidade da escrita.

Sendo assim, como também acontece com a literatura africana, não podemos deixar de pensar na “presença de um receptor simbólico, o do ouvinte do contador de histórias” (LEITE, 2003, p. 47).

[...] subjaz às narrativas orais um convite mais explícito, ao ouvinte, para uma viagem através do mundo da representação, o mundo dos tempos longínquos; residência da deusa *mnemosyne*: um campo das falas e cantos repleto de exercícios de imagens, que sustentam o desenvolvimento cognitivo do ouvinte ou leitor, e, posteriormente, narrador, passando deste a outros, formando o elo corrente da Tradição Oral (ZAMUNER, 2001, p. 11-120).

Ao ler um texto escrito de autoria indígena, o leitor deve se reportar para o contexto da oralidade, colocando-se no papel de “ouvinte”. Devido a isso, um leitor que faça parte da comunidade indígena e compartilhe com o narrador as tradições orais, narradas nos textos escritos, terá sua leitura facilitada, já que ambos comungarão da mesma memória literária. Já quando essa comunhão não existe, o leitor pode fazer uma leitura desvinculada dos códigos da oratura, que para ele são desconhecidos. Assim, o universo cultural das comunidades indígenas, quando descontextualizado, “poderá ganhar a dimensão de um universo imaginário mais individualizado, fruto da experiência singular do autor, e não de um coletivo que ele procura, efectivamente, repôr” (LEITE, 2003, p. 63).

Não apenas o leitor deve ser considerado nesse processo, mas também o orador, o contador das histórias. Essa questão revela, segundo a autora africana, um outro preconceito em relação à prática oral: o de que a tradição oral é acessível a todos, sendo universalmente mais igualitária, enquanto a escrita requerera uma preparação prévia maior, sendo, portanto,

mais seletiva. Leite (1998) vê, com essa afirmativa, que não é levada em conta toda a autoridade do contador, que é um especialista, escolhido por profissão ou por linhagem, para deter o conhecimento dos textos orais e o poder da palavra que os transmite.

Sobre a forma como as literaturas africanas (e consideramos que esse processo se aplique também à literatura indígena) recuperam ou reintegram o texto oral, ou seja, sobre o modo de “textualização da ‘oralidade’” (LEITE, 1998, p. 36), a autora trata da idéia de “continuidade” entre a tradição oral e a literatura, idéia essa proposta anteriormente pelo poeta senegalês Leopold Sedar Senghor. Sendo assim, a exemplo do que ocorre com as literaturas africanas, a literatura indígena faz “coexistir na maleabilidade da língua, o novo com o antigo, a escrita com a oralidade, numa harmonia híbrida, mais ou menos imparável, que os textos literários nos deixam fruir (LEITE, 1998, p. 34)”.

As produções indígenas são escritas tanto em suas línguas de origem quanto em língua portuguesa. Há livros que utilizam apenas a língua indígena; outros, apenas o português; outros ainda que apresentam as narrativas na língua indígena e traduzidas para o português, e, por fim, aqueles que apresentam duas versões (e não traduções) das histórias, uma na língua indígena e outra em língua portuguesa.

O que podemos verificar nesse processo é que a língua do branco, utilizada anteriormente como instrumento de dominação e manipulação de saberes passa agora para o domínio escrito do índio. O que antes era uma “arma” contra passa agora a ser uma “arma” favorável ao indígena, uma ferramenta que possibilita sua expressão imaginativa, comunicativa e também um instrumento político para a divulgação e valorização de sua cultura, seus costumes e, acima de tudo, de seus direitos. “A escrita sempre esteve presente no contato entre índios e brancos. Trata-se agora de um processo de recuperação, ou melhor, apropriação de seus meios (ALMEIDA E QUEIROZ, 2004, p. 211)”.

Para o indígena Daniel Munduruku, no entanto, há uma grande diferença entre os códigos urbanos e os códigos da floresta. Segundo ele (s.d., *on-line*), as sociedades indígenas são diferenciadas por terem desenvolvido uma maneira de ler o mundo dispensando a escrita alfabética; o próprio mundo desenvolveria um código que precisaria ser compreendido e somente os alfabetizados nessa linguagem seriam capazes de lê-lo. Diz Munduruku sobre a escrita da floresta:

Este alfabeto, que a natureza teima em manter vivo; esta escrita invisível aos olhos e coração do homem e da mulher urbanos, tem mantido as populações indígenas vivas em nosso imenso país. Esta escrita fantástica tem fortalecido pessoas, povos e movimentos, pois traz em si muito mais que uma leitura do mundo conhecido... traz também em si todos os mundos: o mundo dos espíritos, dos seres da floresta, dos encantados, das visagens visagentas, dos desencantados. Ela é uma escrita que vai além da compreensão humana, pois ela é trazida dentro do homem e da mulher indígena. E neste mundo interno, o mistério acontece com toda sua energia e força (MUNDURUKU, s.d., *on-line*).

Daniel diz ainda que o homem branco, o dominador, vê a natureza como algo fora dele e decidiu desprezar a forma mais antiga de escrita – a escrita da natureza – para impor seu olhar, seu método científico, sua escrita perfeita. E assim, ao entrarem em contato com os índios, os colonizadores tentaram tirar de dentro deles a sua forma de escrever a sua própria escrita, plantando no coração de seus antepassados um “desejo de não Ser”.

No entanto, muitos indígenas resistiram e continuam fortes em seus valores e tradições, apesar de ainda terem que lutar e enfrentar, hoje, uma realidade tão dura quanto a de seus antepassados. Isso não se faz mais com um enfrentamento bélico, como foi no passado, mas através do domínio das tecnologias que o branco possui e a escrita alfabética talvez seja a

mais importante delas. Sem deixar de lado a escrita da floresta – sua verdadeira forma de escrever e entender o mundo –, os indígenas se esforçam para dominar a escrita ocidental que, por tanto tempo, o dominou. Vêm no aprendizado da escrita uma libertação, uma necessidade para sua sobrevivência física e para a manutenção da memória ancestral.

[...] É preciso interpretar. É preciso conhecer. É preciso se tornar conhecido. É preciso escrever – mesmo com tintas do sangue – a história que foi tantas vezes negada.

A escrita é uma técnica. É preciso dominar esta técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena. Técnica não é negação do que se é. Ao contrário, é afirmação de competência. É demonstração de capacidade de transformar a memória em identidade, pois ela reafirma o Ser na medida em que precisa adentrar o universo mítico para dar-se a conhecer o outro. [...] Há um fio tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar este fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não se atualiza. É preciso notar que ela – a memória – está buscando dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma dessas técnicas [...]

Pensar a literatura indígena é pensar no movimento que a memória faz para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega e nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade (MUNDURUKU, 2008).

Com essas afirmações, Daniel Munduruku confirma a idéia de “continuidade” entre a oralidade e a literatura, deixando claro que é preciso fortalecer a autoria através da escrita para fortalecer também a identidade étnica dos povos indígenas. Ao escrever, de maneira nenhuma, o índio nega sua tradição oral. Pelo contrário; paradoxalmente, ele usa a escrita para manter viva sua oralidade e a partir dela construir sua prática literária, a literatura da floresta.

Sobre o embate entre a escrita do dominador e a oralidade do dominado, que também ocorreu em África, diz Manuel Rui:

Quando chegaste mais velhos contavam estórias. Tudo estava no seu lugar. A água. O som. A luz. Na nossa harmonia. O texto oral. E só era texto não apenas pela fala mas porque havia árvores, parrelas sobre o erupitar de braços da floresta. E era texto porque havia gesto. Texto porque havia dança. Texto porque havia ritual. Texto falado ouvido e visto. É certo que podias ter pedido para ouvir e ver as estórias que os mais velhos contavam quando chegaste! Mas não! Preferiste disparar os canhões.

A partir daí, comecei a pensar que tu não eras tu, mas outro, por me parecer difícil aceitar que da tua identidade fazia parte esse projeto de chegar e bombardear o meu texto. Mais tarde viria a constatar que detinhas mais outra arma poderosa além do canhão: a escrita. E que também sistematicamente no texto que fazias escrito intentavas destruir o meu texto ouvido e visto (RUI, 1987, p. 308).

Podemos perceber claramente que o texto de Manuel Rui trata da dominação do colonizador sobre o colonizado, em África, principalmente através da escrita. No Brasil, não foi diferente; os portugueses defenderam oficialmente a supremacia de seu idioma, enquanto tentavam aniquilar as línguas indígenas. “Para nivelar as diferenças, substituiu-se o que era considerado inferior e não condizente com a ‘civilização’, pelo único instrumento entendido como capaz de produzir pensamento: a língua portuguesa (ALMEIDA E QUEIROZ, 2004, p. 214)”. Nesse cenário de opressão, o nativo sofre com a destruição trazida pelo invasor, mas



descobre que somente transformando-se, sem perder sua essência, mas adquirindo a prática escritural do colonizador, é que ele conseguirá se manter vivo e preservar sua identidade:

Não posso matar o meu texto com a arma do outro. Vou é minar a arma do outro com todos os elementos possíveis do meu texto. Invento outro texto. Interfiro, desescrevo para que conquiste a partir do instrumento escrita um texto escrito meu, da minha identidade. Os personagens do meu texto têm de se movimentar como no outro texto inicial. Têm de cantar. Dançar. Em suma temos de ser nós. “Nós mesmos”. Assim reforço a identidade com a literatura (RUI, 1987, p. 310).

Reforçar a identidade com a literatura: esse é o maior objetivo dos escritores indígenas brasileiros, quando tiram suas histórias, cantos, mitos e poemas do âmbito da oralidade e eternizam-nos no âmbito literário.

#### 4. O mito e a magia nas narrativas indígenas

Para nossa reflexão, consideraremos as comunidades indígenas brasileiras<sup>1</sup> como “sociedades primitivas”, de acordo com o conceito do autor Mircea Eliade, não levando em conta, portanto, a dimensão pejorativa do termo – primitivo –, comumente utilizado como sinônimo de “inferior” ou “menos evoluído”.

Eliade, em sua célebre obra *O Mito do Eterno Retorno*, de 1969, divide as sociedades humanas em dois grandes grupos: as sociedades primitivas (ou arcaicas) e as sociedades modernas (ou históricas). Já na introdução da obra, o autor salienta que pretende investigar as concepções das sociedades primitivas que não aceitam o tempo histórico, sem regulamentação arquetípica, preferindo retomar o tempo mítico das origens.

Segundo Eliade (1984), o homem arcaico só conhece e reconhece atos de comportamento que já foram feitos antes, num tempo primordial, por um outro que não era um homem comum – deuses, heróis ou antepassados. Assim, a vida do homem primitivo é uma constante repetição dos gestos fundadores, ou seja, a realidade sempre retoma uma ação primordial, constituindo-se como a imitação de um arquétipo celeste. Nesse sentido, o símbolo, o mito e o rito exprimem esse complexo sistema da realidade das coisas.

Considerando os indígenas como povos de características primitivas, podemos inferir que sua essência é mítica. Sendo os mitos narrativas que explicam o mundo, os seres, os valores, integrando o real/ cotidiano com o supracotidiano, mágico, fabuloso, divino, podemos dizer que a realidade indígena é uma realidade ampliada, que relaciona constantemente o real ao sobrenatural. O mundo indígena é intrinsecamente mágico.

Para as sociedades primitivas, todas as atividades com uma finalidade definida, qualquer ação com um significado determinado, participam do sagrado e constituem um ritual, já que possuem um modelo exemplar. Dentre essas atividades de significado mítico estão a dança, as guerras, as construções, a caça, a pesca, a sexualidade, a agricultura. Todas essas ações foram reveladas por um deus ou herói no tempo da origem e são apenas repetidas até ao infinito pelos homens (ELIADE, 1984, p. 47). Nas sociedades modernas, essas ações passaram por um longo processo de dessacralização e se transformaram em atividades profanas, ou seja, destituídas de valor arquetípico.

Em outras palavras, poderíamos dizer que, para os índios, atividades simples e “reais” do dia-a-dia adquirem o caráter mágico na medida em que recuperam os atos primordiais e

---

<sup>1</sup> Acreditamos que essas considerações sejam pertinentes às comunidades indígenas em geral, no entanto, neste trabalho as que nos interessam como objeto de estudo são especificamente as comunidades indígenas brasileiras.

sagrados, realizados no tempo do princípio pelos deuses, antepassados ou heróis. Segundo a visão de mundo do indígena, não há distinção entre real e mágico. A partir de sua essência mítica, o real é ampliado e abarca “naturalmente” seres divinos, animais falantes, ações fabulosas.

No que diz respeito à literatura, que é nosso interesse primeiro, as comunidades indígenas consideram a escrita de seus mitos muito importante (ALMEIDA & QUEIROZ, 2004). Tem acontecido, em várias aldeias brasileiras, uma interação diferenciada entre os mais velhos (considerados mais sábios) e os mais novos, que são os verdadeiros protagonistas desse novo processo educacional e literário. Os mais velhos se dispõem a narrar aos coletores as histórias “verdadeiras” de seus povos, as histórias de um tempo antigo, remoto, de um tempo em que a escrita não existia para dizer que havia histórias falsas. Os coletores, por sua vez, respeitam todo o contexto cultural no qual as narrativas estão inseridas e escrevem/registram aquilo que ouvem. Configura-se um processo bem complexo de fixação das expressões literárias orais para uma expressão literária escrita, que será editada, publicada e utilizada na formação escolar das crianças da aldeia ou então que será destinada também ao público leitor branco.

A forma mais simples, e talvez a mais clara, de definir o mito é como a representação concreta da concepção do mundo de comunidades humanas. Dessa forma, a tradição mítica de cada povo constitui um esforço no sentido da representação de si próprio, do que é, do que faz, de como vive, e do estabelecimento de toda uma moral, um ritual, uma mentalidade, baseando-se nessa mitologia. A função social do mito, porém, não exclui a sua função poética ou recreativa (ALMEIDA E QUEIROZ, 2004, p. 233).

Podemos perceber que, ao escreverem e publicarem seus mitos, os índios concretizam o universo de sua cultura, seus costumes, suas crenças. O que acontece nos dias de hoje não é um simples processo editorial e literário, mas sim o assumir, por parte dos índios, um novo posicionamento na História e na literatura, um posicionamento mais ativo, coletivo e até mesmo político. Através da escrita de seus mitos, os índios colocam-se como os verdadeiros autores de sua História, segundo Almeida e Queiroz (2004).

Podemos dizer que a literatura indígena vinha passando por um processo de folclorização, com o intuito de ocultá-la. O uso dos mitos indígenas nas escolas, por exemplo, trazia as entidades míticas desespirtualizadas. Apenas a escrita desses mitos, que possibilita que eles sejam lidos como literatura, reespirtualiza as entidades míticas, na medida em que recompõe graficamente suas formas rituais (ALMEIDA E QUEIROZ, 2004).

Quando escrevem suas narrativas, os escritores indígenas expressam todo seu legado mítico, carregado de magia, de elementos divinos e fabulosos, que caracterizam as personagens, os espaços e os enredos das histórias.

## **5. Conclusão**

A riqueza literária e pedagógica das narrativas indígenas escritas é imensa e merece um novo olhar acadêmico. Na contemporaneidade, a literatura escrita indígena alia-se à tradição oral para expressar toda a riqueza estética e milenar contida no legado cultural de cada comunidade.

Propusemo-nos, neste trabalho, a refletir brevemente sobre as relações entre oralidade e escrita e sobre o universo mítico e mágico, representado nas narrativas escritas de autoria indígena. No entanto, os estudos voltados à escrita/ literatura indígena e sua ligação com as teorias literárias “oficiais” e solidificadas ainda são veio acadêmico pouco explorado; por isso, aqueles que se dispõem a se dedicar a essa linha de pesquisa são, antes de tudo, experimentadores e desbravadores de um longo caminho a ser trilhado.

O que é indiscutível em relação a essas narrativas é a forte presença dos elementos mágicos, insólitos e míticos, caracterizando uma realidade ampliada, na qual o real e a magia se interpenetram, revelando o universo mítico, onde estão mergulhados escritores, narradores, personagens e ouvintes/ leitores, para quem o mito, real ou mágico, sempre foi e sempre será uma verdade absoluta.

Terminamos citando novamente a professora Maria Inês de Almeida que diz que:

Contar o mito é batalhar pela sobrevivência do próprio povo. Superior à História, o sentido do mito existe na utilização repetitiva por grupos sociais que fundam sua unidade através de ritos que reencenam, de maneira intangível, o acontecimento da origem (ALMEIDA E QUEIROZ, 2004, p. 251).

Escrevendo seus mitos, os índios assumem justamente sua dimensão estética, entendida como vontade de fazer obra de arte (ALMEIDA E QUEIROZ, 2004, p. 254).

### Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: As edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: A Autêntica; FALE/UFMG, 2004.
- CALVET, Louis-Jean. *Tradição oral & Tradição escrita*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Edições 70, 1984.
- LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas*. Lisboa: Edições Colibri, 1998.
- LEITE, Ana Mafalda. *Literaturas Africanas e Formulações Pós-Coloniais*. Lisboa: Edições Colibri, 2003.
- MUNDURUKU, Daniel. *Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade*, 2008. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena>>. Acesso em: 08 jul. 2010.
- MUNDURUKU, Daniel. 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.
- RUI, Manuel. Fragmento de ensaio. In: MEDINA, Cremilda de Araújo. *Sonha Mamana África*. São Paulo: Epopéia; Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1987. p. 308-310.
- SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. As visões da anaconda: a narrativa escrita indígena no Brasil, 2003. *Revista Semear* 7. Disponível em: <[http://www.lettras.puc-rio.br/catedra/revista/semiar\\_7.html](http://www.lettras.puc-rio.br/catedra/revista/semiar_7.html)>. Acesso em: 18 jun. 2010.
- SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. *Uma outra história, a escrita indígena no Brasil*, s.d. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/uma-outra-historia,-a-escrita-indigena-no-brasil>>. Acesso em: 18 jun. 2010.
- ZAMUNER, José Alaércio. Tradição oral e literatura acadêmica: a recuperação do narrador. In: BOSI, Viviana et al. (Org.) *Ficções: leitores e leituras*. Cotia: Ateliê, 2001. p. 11-39.