

A CONSTRUÇÃO DO NARRADOR EM NARRATIVAS ESCRITAS POR INDÍGENAS BRASILEIROS

THE NARRATOR CONSTRUCTION IN NARRATIVES WRITTEN BY
BRAZILIAN INDIGENOUS

Rosana Cristina Zanelatto Santos¹
Ana Luiza Postingher Oliveira²

RESUMO: Este trabalho objetiva apresentar uma reflexão sobre as narrativas dos povos ameríndios, compreendendo-as como parte significativa das culturas de seus povos e dos indivíduos que as narram, sendo essenciais para o entendimento de visões de mundo e de sujeitos diferentes daqueles plasmados no cânone da Literatura Ocidental. Por meio das proposições teóricas de Aristóteles, de Librandi-Rocha e de Thiél, que apresentam a possibilidade de se repensar as noções de história, de ficção e de mimesis por meio da Literatura Ameríndia, a pergunta que guiou este trabalho foi sobre a existência ou não de uma alteridade do narrador indígena e, se existe, como essa alteridade se constitui. Além disso, foram utilizadas as proposições de Walter Benjamin sobre o narrador para se pensar o lugar ocupado pelo narrador na Literatura Ameríndia. Foram pensadas, também, as aproximações e as diferenças no que tange às tradições oral e escrita de contar histórias, buscando alterar nas discussões o lugar de referência e de alteridade, como proposto por Pedro Cesarino, Librandi-Rocha e como manifesto por Ailton Krenak. Para tanto, foram selecionados como *corpora* textos escritos por indígenas da comunidade Terena, situada no Pantanal de Mato Grosso do Sul, quando de um projeto em parceria com o Instituto de Pesquisa da Diversidade Intelectual (IPEDI). Pondera-se, ainda, de forma breve, sobre a possibilidade ou não de se pensar a Literatura Ameríndia como constituinte também de seu próprio entrelugar, tomando aqui o conceito cunhado por Silviano Santiago.

Palavras-chaves: Literatura ameríndia; narrativa; narrador; alteridade.

ABSTRACT: This article aims to reflect on the narratives of the Amerindian people, understanding them as a significant part of the cultures of their people and of the individuals who narrate them, being essential for the understanding of other world views and subjects different from those in the canon of Western Literature. Through the theoretical propositions of Aristotle, Librandi-Rocha and Thiél, who propose the possibility of rethinking the notions of narrative, fiction and mimesis through Indigenous Literature, the question that guided this

¹ Doutora em Letras pela USP. Professora Titular da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS/Campo Grande. Docente permanente do PPGEL-UFMS e do PPGL-UFMS. PQ-CNPq. Pesquisadora da FUNDECT-MS.

² Graduada em Psicologia pela UFMS. Graduanda em Letras Português/Inglês na FAALC da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS. Bolsista do PIIBC/CNPq.

article was the existence or not of an alterity of the indigenous narrator and, if it exists, in what that alterity would be constituted. In addition, we use Walter Benjamin's propositions about the narrator to propose parallels and reflect on the place that narrator occupy in Amerindian Literature. We also think about the approximations and differences with respect to the oral and written traditions of storytelling, seeking to altercate the place of reference and alterity in our discussions, as proposed by Pedro Cesarino, Librandi-Rocha and by Ailton Krenak. To reach our goal, we focus mainly on texts written by indigenous people from the Terena community, located in the Pantanal of Mato Grosso do Sul, written through a project in partnership with Intellectual Diversity Research Institute (IPEDI). We also consider, briefly, on the possibility or not of thinking of Indian Literature as a constituent of its own interweaving, as stated by Silviano Santiago.

Keywords: Amerindian literature; narrative; storyteller; alterity.

1 O entrelugar das narrativas indígenas

Na nossa tradição, um menino bebe o conhecimento do seu povo nas práticas de convivência, nos cantos, nas narrativas. Os cantos narram a criação do mundo, sua fundação e seus eventos. Então, a criança está ali crescendo, aprendendo os cantos e ouvindo as narrativas. (KRENAK, 2015b, pp. 86-87)

Em seu texto “O entrelugar do discurso latino-americano”, Silviano Santiago (2019, p. 29) afirma que “[...] a América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental graças ao movimento de desvio da norma, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus traziam para o novo mundo”. Quando falamos de Literatura Ameríndia, falamos também do desvio afirmado por Santiago? Acreditamos que sim.

Mas falamos aqui, talvez, de um desvio ainda mais radical, de povos que não só (re)escrevem uma Literatura Latino-Americana, como Santiago afirma ser o *modus operandi* de fazer literatura aqui, mas que escrevem uma literatura toda própria, em moldes próprios, com histórias e lógicas próprias, por vezes em língua própria. Mesmo neste ponto, é preciso não deixar de lado as palavras de Ailton Krenak sobre a leitura e a escrita entre os povos ameríndios:

Para mim e para meu povo, ler e escrever é uma técnica, da mesma maneira que alguém pode aprender a dirigir um carro ou a operar uma máquina. Então a gente opera essas coisas, mas nós damos a elas a exata dimensão que têm. Escrever e ler para mim não é uma virtude maior do que andar, nadar, subir em árvores, correr, caçar, fazer um balaio, um arco, uma flecha ou uma canoa. (KRENAK, (2015b, p. 86. Grifos nossos)

Quando escritas em língua portuguesa, as narrativas ameríndias em geral se destinam a falar com não indígenas, a comunicar-se com eles e lhes transmitir sua sabedoria. É um entrelugar radical o desses povos que usam uma língua estrangeira a si, mas tida como norma em seu próprio território, para conversar com o invasor que se pretende a régua de todo o

mundo. Por outro lado, mesmo quando escrevem em sua língua materna, esses povos o fazem pela necessidade de não serem excluídos não somente da cidadania nacional (KRENAK, 2015a), mas também para testemunharem o seu (entre)lugar na história e na memória brasileiras.

Quando discutimos a alteridade do narrador indígena neste trabalho, entendemo-la como referente em si mesma e também como ato de bravura, o ato de não se submeter às regras inventadas com o intuito não só de padronizar a literatura e a arte em geral, mas de subjugar e apagar o diferente, reservando-lhe lugar inferior.

Buscamos pensar a alteridade que apontamos em nossas discussões como a excelência da escritura, afinal, afirma Santiago (2019, p. 29): “[...] falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra”. Por outro lado, não deixamos de ouvir as palavras de Krenak (2015b) sobre a sobrevivência de modos de ser, de ver, de pensar e de narrar que constituem a resistência de povos em constantes batalhas de ocupação territorial e simbólica.

2 Existe uma alteridade quando falamos sobre o narrador na Literatura Ameríndia?

Quem nos chama de índio, aliás, são os brancos. Cada grupo indígena tem um identidade muito específica, muito própria. E são muito ciosos dessa identidade, não querem ser confundidos com a tribo vizinha. Se um Xavante for chamado de Bororo, ele vai reagir no mesmo instante dizendo que ele não é Bororo, que ele é Xavante. (KRENAK, 2015a, p. 151)

Em *Pele silenciosa, pele sonora*: a literatura ameríndia em destaque, Janice Thiél (2012) se propõe a, como afirma seu título, colocar a Literatura Ameríndia no centro de suas discussões, buscando pensar sobre ela e, de certo modo, compreendê-la. Para tanto, ela se faz perguntas que parecem simples, porém que são essenciais como ponto de partida para que nos debruçemos sobre a Literatura Ameríndia, dentre elas, se a Literatura Ameríndia existe ou não, em que consiste a Literatura Ameríndia e se ela deve ou não ser lida como primitiva.

Sobre a primeira pergunta - existe uma Literatura Ameríndia? -, Thiél (2012) nos responde positivamente, afirmando que as narrativas ameríndias surgiram primeiro no campo da oralidade e, após o contato com as culturas europeias, passaram a ser escritas, com o objetivo de assegurar sua memória e sua preservação. A autora se questiona, então, sobre a literalidade dos escritos indígenas e, sobre isso, afirma que “Os critérios essencialistas normalmente utilizados para a análise literária são inadequados ou insuficientes com relação aos textos indígenas. Sua literalidade difere daquela de textos canônicos ocidentais. [...] A noção de literalidade é cultural” (THIÉL, 2012, p. 37).

Sobre a mesma pergunta elaborada por Thiél (2012), quando questionado sobre a solidariedade entre os povos indígenas da América Latina, Krenak adverte:

Então, a questão da solidariedade entre os povos indígenas deve ser pensada com muito cuidado, porque são sociedades de aliança por excelência, mas não são sociedades que acatam, ou que aceitam a dispensa de sua identidade na formação de uma massa. A política moderna pensa esse negócio de solidariedade de todo mundo junto; as sociedades tribais pensam a

solidariedade dentro das diferenças, dentro da identidade de cada uma. (KRENAK, 2015a, p. 152)

Entendemos, portanto, que é preciso pensar na existência de várias Literaturas Ameríndias, uma vez que os conceitos com os quais pretendemos compreender as narrativas indígenas são resultado, segundo Krenak (2015a, p. 152), "[...] de uma experiência de uma civilização não indígena [...]". Sendo assim, essas narrativas existem dentro de perspectivas linguísticas, culturais, éticas e ideológicas que não nos permitem pensar em textos existentes fora dessa concepção. Talvez o que nós, não indígenas, chamamos de Literatura Indígena não o seja para os narradores indígenas, porém, Thiél (2012, p. 72) não nos deixa esquecer de outro sujeito que participa do processo de leitura: o leitor: "Há leitores que leem essa produção como literatura, [...] [o que] significa ver na junção de texto, textura e contexto das obras indígenas critérios que lhes conferem validade literária".

Sobre a segunda pergunta - em que consiste a Literatura ameríndia? -, a resposta de Thiél (2012, p. 62) é mais longa e definitiva: ela nos explica que, no que tange às produções de indígenas no Brasil, as obras contemporâneas em geral "[...] propõe[m] uma revisão histórica oficial do Brasil e dos estereótipos construídos pelos colonizadores", o que não necessariamente significa dizer que os escritos indígenas contemporâneos se pretendem factuais, jornalísticos. É isso também; é recontar a história do Brasil por meio de outra perspectiva, mas é preciso, ao mesmo tempo, retornar ao que Walter Benjamin (1987, p. 201) chama de "lado épico da verdade". É contar histórias aparentemente fantásticas que estão no cerne da constituição de culturas e, portanto, de sujeitos, além de dar conselhos, lições e transmitir tradições ancestrais às novas gerações de indígenas e também aos não indígenas, os quais Thiél afirma serem, muitas vezes, aqueles a quem os escritores indígenas se dirigem em suas obras.

No entanto, não é somente o "lado épico da verdade" que vem à tona. As narrativas indígenas apresentam o lado violento de uma verdade inventada pelos colonizadores, como o "achamento do Brasil".

Esses 500 anos da chegada dos barcos na praia significam uma terrível guerra de extermínio contra o nosso povo. Não significam de jeito nenhum uma boa nova. Significam o começo de nosso desaparecimento. Nós éramos 900 tribos só aqui neste pedaço que hoje chamam Brasil. Do século XVI até hoje, final do século XX, nós fomos reduzidos a 180 tribos; 720 grupos étnicos foram passados ao fio da espada, da doença, da violência, da brutalidade, da desagregação social e cultural. (KRENAK, 2015a, p. 156)

Neste ponto, nos perguntamos: por que a voz narrativa indígena foi silenciada durante séculos no Brasil? Para além da (fácil) explicação do poder bélico do colonizador sobre os habitantes deste lugar ora chamado Brasil, Benjamin nos oferece uma outra possibilidade compreensiva:

Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações. (BENJAMIN, 1987, p. 203)

Essa ausência de explicações abre espaço para que o leitor/o ouvinte tenha liberdade para interpretar a narrativa como melhor lhe parecer (BENJAMIN, 1987), o que lhe possibilita a curiosidade e a busca por novas indagações.

Por último, a pergunta sobre a primitividade da Literatura Ameríndia nos parece já estar exposta nas respostas às questões anteriores: a primitividade, bem como a literalidade, é um conceito inventado, pertencente à determinada cultura e carregado de ideologia, não podendo servir, portanto, para definir ou categorizar o que quer que esteja fora dessa cultura. Ao invés de pensarmos a Literatura Ameríndia como primitiva, numa comparação com a estética do cânone da Literatura Ocidental, mais proveitoso e correto parece a Thiél (2012, pp. 35-36) compreender a Literatura Ameríndia como diferente da Literatura Ocidental, desenvolvida por meio de “práticas textuais extraocidentais” - como a multimodalidade de gêneros e a intersecção entre texto escrito e pictórico - e “[...] configurada [...] de acordo com normas próprias”, de modo a se tornar “complex[a] e intrincad[a]”.

Pensando sobre isso tudo, debruçamo-nos finalmente sobre as questões norteadoras deste trabalho: é possível pensar uma alteridade do narrador indígena em relação ao narrador canônico ocidental? Se sim, em que consiste essa alteridade?

Benjamin (1987, pp. 201-202) afirma em seu ensaio O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov estar a narrativa diretamente relacionada à tradição oral de contar histórias. Ele diferencia essa narrativa daquelas escritas em romances, as quais sobrepujam e condenam à morte a narração oral quando da ascensão da burguesia e do capitalismo e do surgimento da imprensa. Enquanto, para Benjamin, narrar seria a faculdade de intercambiar experiências, escrever um romance dependeria justamente da segregação de seu autor, que deve se retirar da experiência que conta, seja sua, seja dos outros.

Sobre o romance, Benjamin (1987, p. 201) escreve que sua origem “[...] é o indivíduo isolado [...], que não recebe conselhos nem sabe dá-los”. Por outro lado, sobre as narrativas orais, afirma que sua verdadeira natureza consiste em ter “[...] sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária [...] [, que] pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida - [...] o narrador é um homem que sabe dar conselhos” (BENJAMIN, 1987, p. 200).

Benjamin ainda escreve:

Quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de reencontrá-la um dia. [...] Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. (BENJAMIN, 1987, pp. 204-205)

Essas considerações de Benjamin (1987) nos fizeram pensar que a resposta à nossa primeira pergunta é sim, o narrador indígena é diferente daquele dos romances ocidentais, contudo, se enxergarmos a narrativa segundo a definição que Benjamin lhe dá, parece-nos ser o narrador indígena o narrador benjaminiano por excelência.

Para demonstrar nossa hipótese, tomamos por base a coleção de escritos indígenas *Itúkeovo têrenoe* (2019)³, cujos excertos ilustrarão nosso pensamento conforme o formos desenvolvendo.

Começamos, portanto, com a ideia de que o narrador indígena não é necessariamente o criador das histórias que narra, não reclamando para si a autoria ou o status de gênio intelectual responsável pela invenção daquilo que narra. Narrar é a faculdade de intercambiar experiências, como vimos com Benjamin (1987), e é o que o narrador indígena faz: ele media uma história que o precede, uma história por vezes comunitária a respeito da qual não é possível traçar uma origem. Sobre isso, citamos a narraiva “A sereia Iara” (2019), na qual sua escritora afasta o texto de si, deixando claro para seu leitor que a lenda que narra já era contada antes que ela se dispusesse a escrevê-la, que os elementos dessa história não são precisamente seus:

Conta a lenda que Iara era uma linda índia que era muito elogiada por todos. Por inveja, suas irmãs resolveram matá-la, mas ela conseguiu fugir. Quando seu pai a encontrou, mandou que a jogassem no lago porque estava com medo de que a matassem.

Ela foi jogada no lago, mas os peixes a salvaram. Então, ela foi transformada em uma linda sereia, que seduz os homens e os leva para o fundo do lago.

Diz a lenda que a voz da Iara é tão linda que enfeitiça os homens que a ouvem cantar. Ela é considerada a deusa dos peixes. (CANTARELLI, 2019, p. 55. Grifos nossos)

Fazendo uso dos verbos “contar” e “dizer” conjugados na terceira pessoa do singular, a autora da lenda está, a um só tempo, se afastando e negando sua autoria, confirmando que a história que escreve existia e era contada por outras pessoas antes que ela se propusesse a fazê-lo. Os verbos “contar” e “dizer” fazem referência à tradição oral apontada por nós - a lenda agora escrita era contada, dita por outros, transmitida oralmente - e sua conjugação no presente do indicativo nos dá a impressão de atualidade e, ao mesmo tempo, de continuidade. A lenda não “dizia”, num passado distante e místico; ela “diz” hoje, no presente, tempo em que permanece relevante e, segundo a lógica de sua comunidade, real. A autoridade para contar uma história aparentemente tão simples deriva da força e da importância da experiência entre os povos indígenas, no caso, o povo Terena.

Além disso, autor e narrador não são instâncias distintas, de modo que, em meio a uma narrativa integrante do livro intitulado *Contos e lendas: Nossa literatura*⁴ encontramos excertos

³ A coleção *Itúkeovo têrenoe*, organizada por Denise Silva e Patrícia Zerlotti, foi publicada em 2019, numa parceria entre autores da comunidade Terena de Miranda (cidade de Mato Grosso do Sul) e o Instituto de Pesquisa da Diversidade Intercultural (IPEDI). Na apresentação do projeto, o então diretor executivo do IPEDI, Anderson Benites (2019, p. 59), afirma sobre ele: “Os livros que [o] compõem [...] são obras construídas pelos indígenas, com o acompanhamento cuidadoso de pesquisadores do [...] (IPEDI). Desde a definição das temáticas até a formatação das obras, todo o processo foi realizado com os indígenas-autores”. Composta por quatro volumes (*Contos e lendas: Nossa literatura*, *Modos de ser: O homem pajé*, *Modos de fazer: Nossa cultura* e *O menino forte*), a coleção divide-se segundo os temas de cada um dos livros e conta com a colaboração de diversos autores. Os textos que compõem os livros, bem como os títulos de cada um dos livros, são apresentados sempre primeiramente em língua terena, sendo seguidos por sua tradução em língua portuguesa. Registre-se que a coleção foi uma das selecionadas para concorrer ao Prêmio Jabuti - 2020, no Eixo Inovação - Fomento à Leitura.

⁴ Primeiro volume da coleção *Itúkeovo têrenoe*, este livro conta com a contribuição de quatro autores indígenas: Odilson Canale, Maria Clementina Souza Capriata, Fernanda Maria Clara Pereira Cantarelli e Sebastiana Souza

como o que segue:

Aqui na aldeia Lalima tem uma menina que foi levada pelo Saci. **Meus avós contam** que isso era frequente. Os pais não podiam deixar seus filhos sozinhos, pois ele os levava para o mato.

Certo dia, a mãe de uma menina foi lavar roupa e deixou sua filha sozinha. Quando chegou de volta, não a encontrou em casa. (SANTOS, 2019, p. 53. Grifos nossos).

Ficção e realidade se misturam, dando forma ao que Librandi-Rocha escreve:

Pelo conceito de ‘perspectivismo ameríndio’ aprendemos que não se trata de traduzir distintas visões de mundo, mas compreender a possibilidade de distintos mundos coexistentes. Para o campo dos estudos literários, essa reformulação implica um golpe de mestre na dicotomia representação-realidade levando-nos a recriar nossa relação com a ficção como um mundo inventado, *ontologicamente pensável*. (LIBRANDI-ROCHA, 2012, p. 187. Grifos da autora).

Segundo a lógica da autora (LIBRANDI-ROCHA, 2012), pensar na alteridade não só do narrador, mas também das narrativas ameríndias significa colocar em questão o conceito mesmo de mimesis, norteador do que a cultura ocidental compreende por ficção. Aristóteles (2017, pp. 83-85) postula em sua *Poética* que “[...] a tragédia [a ficção] é a mimese de uma ação e, sobretudo por causa da ação, a mimese de homens que agem”. Desse modo, a ficção se restringiria a imitar o mundo pré-existente ou, segundo a lógica também aristotélica de verossimilhança, a criar um mundo próprio, mas possível segundo a lógica do mundo real, mesmo que essa possibilidade só se realize internamente, na narrativa.

Aristóteles postula, desta feita, a diferença entre o papel do poeta (ou do narrador) e do historiador, afirmando que:

[...] a tarefa do poeta não é a de dizer o que de fato ocorreu, mas o que é possível e poderia ter ocorrido segundo a verossimilhança ou a necessidade. Com efeito, o historiador [...] e o poeta diferem entre si não por descreverem os eventos em verso ou em prosa [...], mas porque um se refere aos eventos que de fato ocorreram, enquanto o outro aos que poderiam ter ocorrido. (ARISTÓTELES, 2017, pp. 95-97).

O que nos parece, com base nessas proposições, é que o papel do narrador indígena não pode ser definido de forma dicotômica como o faz Aristóteles (2017), historiador *vs.* poeta. Tampouco a narrativa indígena cabe na dicotomia realidade *vs.* ficção, havendo, quando falamos de Literatura Ameríndia, não uma fusão entre duas definições de escrita ocidentais, mas a criação de um outro tipo de texto, de um modo outro de narrar em que a autoridade de

Santos. Apresenta, como seu título promete, contos e lendas da comunidade Terena de Miranda (Mato Grosso do Sul). São ao todo onze contos compostos por texto e imagem e escritos, como nos demais livros da coleção, primeiramente em língua terena, sendo seguidos por sua tradução em língua portuguesa.

quem narra se firma, novamente, na experiência herdada de familiares, como na história de Santos (2019, p. 53) dos avós.

Os textos reunidos na primeira parte do livro *Modos de ser: O homem pajé*⁵ exemplificam o que afirmamos anteriormente. Neles, o narrador conta histórias que, segundo a visão cientificista ocidental, parecem inventadas. Ele as conta, no entanto, como algo real e, ao final de sua narrativa, afirma não ser ela invenção sua; antes, ela é a reprodução de histórias contadas a ele por seu pai, que fora pajé. Além disso, o narrador apresenta dados seus ao leitor no meio de seu texto, misturando, como dissemos, as instâncias de narrador e de autor:

Quando o cobreiro anda na pele, deve-se riscar com uma caneta em volta das feridas, desenhando pequenas cruces, e pedir ao seu guia animal para sugar de volta a mãe da ferida do cobreiro. Depois de três dias sendo benzidas, as feridas começarão a secar. (PINTO, 2019b, p. 22)

Quando uma pessoa judiada morre, tem judiador que vai aonde ela foi enterrada, cava até alcançar o corpo, retira-o da sepultura e come a carne do cadáver. O pajé que aprende e faz coisas desse tipo não presta. **Eu não vou contar tudo, por não ser pajé, mas sou filho de um pajé chamado Ho'ôme, cujo guia animal é o vacavan. Por isso estou apenas recontando a história que ele contava para mim. Sou professor, tenho 55 anos e me chamo Nana'ánju em língua terena.** Encerro assim a minha história e espero continuar em outra oportunidade. (PINTO, 2019c, p. 24. Grifos nossos)

É interessante que Nana'ánju se apresenta ao leitor com seu nome Terena, respeitando seus antepassados, com destaque para o pai, que era pajé e tinha autoridade para contar toda a história da antropofagia com os cadáveres. Ele não tem a mesma autoridade para tanto, porém, se identifica também como "professor", o que o credencia a reconhecer, a dar testemunho público daquilo que a experiência e a tradição de seu povo lhe outorgaram.

Voltando a Benjamin (1987), temos que as narrativas apresentam conselhos, provérbios, conhecimentos e, por vezes, lições de moral. Encontramos tudo isso nos textos indígenas que seguem:

— Nunca mais mate esses animais que criei! — repreendeu o homem alto ao caçador, dando-lhe também umas chicotadas por maltratar suas criaturas.

[...]

É por isso que não se pode maltratar os animais, pois eles não surgiram à toa neste mundo. Cada animal tem um dono que cuida dele. (CANALE, 2019, p. 32. Grifos nossos)

⁵ Segundo volume da coleção *Itúkeovo têrenoe*, esse livro apresenta texto e tradução de Anésio Alfredo Pinto. Diferentemente do primeiro volume, esse livro é dividido em capítulos (três ao todo) que enfocam as funções e as habilidades/poderes do pajé dentro da comunidade, as brincadeiras e o modo de brincar da comunidade e, por último, uma lista de pássaros da região, suas características e o que sua presença/atividade pode significar. Como os demais volumes da coleção, esse livro é composto por texto e imagem, escrito primeiramente em língua terena e traduzido, em seguida, para a língua portuguesa.

Existem crianças que não dormem direito à noite. Como se estivessem sendo perturbados por alguém, ficam assustadas por alguém, ficam assustadas facilmente a toda hora. Às vezes, até choram. **Quando um dos seus filhos fica assim, deve-se riscar o rosto da criança três vezes com uma taboa – a primeira vez na testa e as outras duas nas bochechas.** (PINTO, 2019a, p. 21. Grifos nossos)

O sabiá é um pássaro tipicamente brasileiro. Ele tem penas marrons e bico pontiagudo, alimenta-se de semente e lagartas, e sempre faz seu ninho nos umbrais da casa. Minha avó costumava falar sobre o canto dessa ave. Ela dizia que, quando era jovem, o sabiá cantarolava após a chuva, perto da janela onde ela dormia. Observando a paisagem molhada pelos pingos da chuva, ela já sabia que, devido ao canto do pássaro, pessoas viriam visitar sua casa. (PINTO, 2019d, p. 52)

Conforme afirma Walter Benjamin (1987, p. 221), “[...] o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. [...] O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida”. Não é somente a vida particular do narrador que tem importância nas narrativas indígenas, é sobretudo o seu relacionamento com o universo ao redor, com os demais seres que o compõem.

[Os povos indígenas] colocam-se num determinado lugar que se relaciona com o universo, é daquele lugar onde estão para o universo. É uma concepção muito sagrada da existência, é uma concepção profundamente espiritual da existência. (KRENAK, 2015a, p. 151)

Essa concepção é muitas vezes confundida e difundida como um conceito *avant le lettre* de sustentabilidade, que no mundo não indígena está relacionado ao desenvolvimento. Os povos indígenas não carregam consigo esses conceitos; a sua perspectiva é de envolvimento de si com todo o universo.⁶

Benjamin (1987, p. 200) também nos aponta a característica de utilidade da narrativa, o que podemos notar nos textos de *Modos de fazer: Nossa cultura*⁷, em que os narradores nos apresentam o passo a passo de danças tradicionais de sua comunidade, rituais e instruções para a confecção de instrumentos musicais.

Quanto ao melhor gênero para se encaixar as diferentes narrativas ameríndias, retornamos às perguntas e às respostas de Thiél (2012): os gêneros que no Ocidente

⁶ Uma das autoras deste texto ouviu, certa feita, de um interlocutor que um líder indígena de Mato Grosso do Sul lhe dissera que a expressão "desenvolvimento" não servia para ele, pois o prefixo "des" indica negação, e os povos indígenas estão "envolvidos" com seu lugar e não "desenvolvidos".

⁷ Terceiro volume da coleção *Itúkeovo tēreno*, esse livro conta com a contribuição de três autores indígenas: Fernanda Maria Clara Pereira Cantarelli, Mariene Rodrigues e Paulo Flores Kinikinau, e enfoca aspectos da cultura da comunidade retratada. Dividido em três grandes áreas (“Nossa cultura”, “Danças” e “Sons da aldeia”), o livro apresenta significados de aspectos culturais do povo Terena, além de instruções práticas relativas à execução de certas danças e à confecção de instrumentos como o tambor e a flauta. Como os demais volumes da coleção, este livro é composto por texto e imagem, escrito primeiramente em língua terena e traduzido, em seguida, para a língua portuguesa.

reconhecemos foram criados por uma cultura que não diz respeito à cultura indígena e, portanto, não têm a intenção de abarcá-la, nem são capazes de fazê-lo. Na introdução de seu livro *Histórias indígenas dos tempos antigos*, Cesarino escreve sobre isso, refletindo também sobre a dicotomia entre ficção e realidade, outrora discutida por nós:

Mitos, contos, lendas, histórias: qual é o melhor nome? Na realidade, não há um nome melhor ou mais correto, já que todos foram inventados pelos brancos e não pelos próprios índios. Na tradição europeia, o mito é considerado algo fictício ou fantasioso, em suposta oposição aos acontecimentos históricos, que seriam verdadeiros, comprovados por documentos e fatos. Segundo esse ponto de vista, as narrativas contadas pelos povos ameríndios não poderiam ser verdadeiras porque tratam de temas extraordinários, como os feitos dos espíritos, a vida depois da morte ou a transformação de humanos em animais. Elas não passariam, portanto, de mitos, lendas ou contos, mas não histórias que, do ponto de vista de seus narradores, realmente aconteceram.

Nas últimas décadas, porém, os antropólogos e outros estudiosos começaram a relativizar o que consideramos real ou irreal. Através do estudo de outras culturas e formas de pensamento, sabemos hoje que a verdade não é universal, assim como as formas pelas quais pode ser contada. O importante, assim, é saber que essas narrativas são verdadeiras do ponto de vista dos povos ameríndios, tão verdadeiras quanto são para nós as histórias da independência do Brasil ou da evolução humana. (CESARINO, 2015, pp. 8-9)

Entendemos, portanto, que a resposta à nossa pergunta inicial é afirmativa, mas nem perguntas, nem respostas são suficientes. Isso porque, por mais que tenhamos sido capazes de traçar paralelos e diferenças entre as narrativas e os narradores indígenas em relação àqueles da Literatura Ocidental, a alteridade a que nos referimos deve ser ainda mais radical, como pensado por Librandi-Rocha (2012) ao afirmar a necessidade da criação de uma teoria literária ameríndia.

Discutir a Literatura Ameríndia sob o viés da Literatura Ocidental é possível, mas insuficiente. Somos, afinal, essencialmente sujeitos de linguagem, e cada linguagem, cada cultura, cada literatura e, portanto, cada sujeito demanda e merece a dignidade e a humanidade de ser entendido como referente de si mesmo.

3 Alteridade vs. referente: um convite antropológico

Ao escrever sobre Literatura Ameríndia, Librandi-Rocha (2012) afirma ser preciso que invertamos o lugar de alteridade e de referência. Com isso, a autora convida os leitores e os pesquisadores não indígenas a fazerem o exercício antropológico de buscar enxergar o mundo através das lentes de outros sujeitos, o que, afirma ela, revelar-nos-ia não outro modo de ver o mundo, mas um mundo completamente outro.

Existe, sabemos, uma relação implícita de hierarquia quando nos referimos à dicotomia alteridade vs. referência. O referente nos dá a impressão de ser o normal e, portanto, o correto, ao passo que a alteridade seria o diferente e o errado. Queremos deixar claro que não foi nossa intenção conotar nada nesse sentido. Ao tratarmos da alteridade do narrador indígena,

pretendemos tratar também da alteridade do narrador ocidental e deixar aberta, desse modo, a possibilidade de alterar posições, pensando o modo de narrar como a alteridade do outro, sendo sempre possível (e recomendável) que as inversões sejam feitas quando necessário.

Cesarino (2015, p. 9) escreve que é justamente porque não temos o costume de escutar as narrativas ameríndias que “elas podem nos parecer estranhas ou até mesmo impossíveis”. Nesse sentido, vamos ao encontro de Thiél (2012) na expressão do nosso desejo de que essa(s) literatura(s) tão rica(s) seja(m) difundida(s), discutida(s) nas universidades, levada(s) para as salas de aula. Os textos indígenas são em tudo plurais, desde sua multimodalidade, passando por sua não conformação com a generificação ocidental até a pluralidade dos povos que os escrevem, e nós sabemos o quanto a sociedade brasileira tem carecido da capacidade de ver o outro, de ler o outro, de sentir o outro e de entender de uma vez por todas que nada do que existe tem (ou deveria ter) só uma face.

Sobre as narrativas ameríndias, Cesarino (2015, p. 13) nos conta que muitas delas foram ouvidas pelos pajés diretamente dos “habitantes dos tempos primeiros” que as viveram, já que alguns pajés possuem a habilidade de viajar no tempo só com suas almas, sem seus corpos. Nosso convite é que você tente fazer o mesmo: viajar só com alma, sem seu corpo, para esses mundos outros que essas narrativas ancestrais podem mostrar. Talvez sejamos capazes de, vendo esses mundos sem toda a ideologia e a rigidez que carregamos, entender o(s) outro(s) e também, quem sabe, compreender uma coisa ou outra sobre nós mesmos.

Referências

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. 2 ed. São Paulo: Ed. 34, 2017.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Obras escolhidas; v. 1).

CANALE, O. O homem caçador. In: SILVA, D.; ZERLOTTI, P. (orgs.). *Contos e lendas: nossa literatura*. Miranda: Instituto de Pesquisa da Diversidade Intercultural - IPED, 2019. (Coleção *Itúkeovo Têreno*).

CANTARELLI, F. M. C. P. A sereia Iara. In: SILVA, D.; ZERLOTTI, P. (orgs.). *Contos e lendas: nossa literatura*. Miranda: Instituto de Pesquisa da Diversidade Intercultural - IPED, 2019. (Coleção *Itúkeovo Têreno*).

CESARINO, P. *Histórias indígenas dos tempos antigos*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

KRENAK, A. A questão indígena e a América Latina. In: COHN, Sergio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015a.

KRENAK, A. Receber sonhos. In: COHN, Sergio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015b.

LIBRANDI-ROCHA, M. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 21, n. 2, pp. 179-202, 2012.

PINTO, A. A. As coisas que pajé faz quando uma criança não dorme direito à noite. In: SILVA, D.; ZERLOTTI, P. (orgs.). *Modos de ser: o homem Pajé*. Miranda: Instituto de Pesquisa da

Diversidade Intercultural - IPED, 2019a. (Coleção *Itúkeovo Têrenoe*).

PINTO, A. A. Quando o cobreiro escreve. In: SILVA, D.; ZERLOTTI, P. (org.). *Modos de ser: o homem Pajé*. Miranda: Instituto de Pesquisa da Diversidade Intercultural - IPED, 2019b. (Coleção *Itúkeovo Têrenoe*).

PINTO, A. A. Pessoas judiadas. In: SILVA, D.; ZERLOTTI, P. (orgs.). *Modos de ser: o homem Pajé*. Miranda: Instituto de Pesquisa da Diversidade Intercultural - IPED, 2019c. (Coleção *Itúkeovo Têrenoe*).

PINTO, A. A. Sabiá. In: SILVA, D.; ZERLOTTI, P. (org.). *Modos de ser: o homem Pajé*. Miranda: Instituto de Pesquisa da Diversidade Intercultural - IPED, 2019d. (Coleção *Itúkeovo Têrenoe*).

SANTIAGO, S. O entrelugar do discurso latino-americano. In: MORICONI, I. (org.). *35 ensaios de Silvano Santiago*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, S. S. Lenda do Saci. In: SILVA, D.; ZERLOTTI, P. (orgs.). *Contos e lendas: nossa literatura*. Miranda: Instituto de Pesquisa da Diversidade Intercultural - IPED, 2019. (Coleção *Itúkeovo Têrenoe*).

THIÉL, J. *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura ameríndia em destaque*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Práticas Docentes; v. 3).

Recebido em: 31/05/2021

Aceito em: 08/09/2021