

As representações na autoria indígena de Karu Taru - o pequeno pajé

Kelly Mara Soares Dornelles
Célia Regina Delácio Fernandes

103

RESUMO: Este artigo propõe um trabalho de reflexão ao estudar as representações indígenas na obra literária de autoria indígena. Para tanto, o livro selecionado foi *Karu Taru – o pequeno pajé*, de Daniel Munduruku. Assim, analisaremos essa obra de literatura infantil, primeiro pelo viés da busca da identidade e conceito de representação, com aporte teórico de Stuart Hall (2012), depois pela propagação da cultura, com base em Eagleton (2005), interpolando suas significações com o conceito de *pensamento liminar* de Mignolo (2003). Assim, este trabalho pretende cumprir o importante papel de propagadora da cultura de um povo na construção de sua noção de alteridade, contribuindo com o debate nessa área e com a divulgação dessas obras compradas e distribuídas pelo governo para as escolas públicas brasileiras.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura infantojuvenil. Representações. Autoria indígena.

The representations in the indigenous author of Karu Taru - the small shaman

ABSTRACT: This article proposes a work of reflection when studying the indigenous representations in the literary work of indigenous authorship. For that, the book selected was *Karu Taru - the little shaman*, by Daniel Munduruku. Thus, we will analyze this work of children's literature, first by the bias of the search for identity and concept of representation, with the theoretical contribution of Stuart Hall (2012), then by the propagation of culture, based on Eagleton (2005), interpolating their meanings with concept of liminal thinking of Mignolo (2003). Thus, this work intends to fulfill the important role of propagating the culture of a people in the construction of its notion of otherness, contributing with the debate in this area and with the dissemination of these works bought and distributed by the government to the Brazilian public schools.

KEYWORDS: Children's Literature. Representations. Indigenous authorship.

É elementar para nossa sociedade ter a chance do contato com a cultura dos indígenas contada por eles mesmos. Precisamos conhecer essas histórias produzidas por eles, já que não tivemos sabedoria de respeitá-los em sua silenciosa oralidade. Com efeito, essa vem sendo uma das grandes bandeiras dos Estudos Culturais: o espaço de direito da voz do *outro*.



Nesse sentido, o escritor indígena Daniel Munduruku (2014) diz que foi preciso que os indígenas começassem a formar um enfrentamento de defesa de suas culturas por meio da escrita literária, na tentativa de que o não-indígena o compreendesse e respeitasse a sua cultura. No seu texto “A escrita e a autoria fortalecendo a identidade”, ele declara:

De qualquer forma, entendo que há uma preocupação prática nos diversos programas de educação indígena espalhados pelo Brasil afora, sejam eles operados pelas esferas governamentais ou não-governamentais. Muitos desses programas têm partido do princípio que é preciso fortalecer a autoria como uma forma de fortalecer também a identidade étnica dos povos que atendem. *Isso é muito positivo se a gente entender que a autoria, aqui defendida, signifique que estes povos possam num futuro próximo, criar sua própria pedagogia, seu modo único de trafegar pelo universo das letras e do letramento* (MUNDURUKU, 2014, online, s/p, grifo nosso).

Com essa preocupação, nos embasaremos no crítico da cultura Stuart Hall (1997, p. 11), que defende o uso da linguagem como instrumento de representação: “A representação é uma parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e intercambiado entre os membros de uma cultura”.

Somado a isso, usaremos o termo *bourdieusiano* do sociólogo Pierre Bourdieu, que nos trará o aprimoramento sobre o conceito da representação – baseado nos conceitos de Chartier – de que a leitura é um bem cultural: “Os intelectuais esquecem-se de que por meio de um livro se pode transformar a visão do mundo social e, através da visão do mundo, transformar também o próprio mundo social” (BORDIEU; CHARTIER, 2001, p. 243). Com base em vivências docentes, defendemos a importância da leitura literária para instruir o olhar para o outro (*alteridade*), já que a literatura é uma ferramenta de leitura do mundo.

Do latim *alteritas*, alteridade é a condição de ser outro. De modo geral, ter alteridade quer dizer colocar-se no lugar do outro (ABBAGNANO, 1998, p.34). Para compreendermos melhor esse conceito de *alteridade*, precisamos falar sobre o que vem a ser cultura, e o que será esse *outro*.

“Cultura, em resumo, são os outros. Logo, alteridade será a nossa capacidade de compreendermos a cultura, a história do *outro*. Como o crítico literário Fredric Jameson argumentou, cultura é sempre ‘uma ideia do *Outro*’



[mesmo quando a reassumo para mim mesmo]” (JAMENSON apud EAGLETON, 2005, p. 43). Então, quando juntamos a identidade, a cultura e a sociedade teremos a amálgama da identidade cultural. Mais adiante, falaremos do conceito do *outro*, pela ótica dos estudos pós-coloniais, que busca nos situar sobre a tensão e conflitos que essa diversidade cultural representa. Veremos na citação abaixo, as primeiras descrições dos povos nativos (*outro*), pelo colonizador (*Outro*):

Pareceu-me que eram gente muito desprovida de tudo, escreve no primeiro encontro, e ainda: Pareceu-me que não pertenciam a nenhuma seita [11,10.1492]. Estas gentes são muito pacíficas e medrosas, nuas, como já disse, sem armas e sem leis [4,11,1492]. Não são de nenhuma seita, nem idólatras [27,11,1492]¹ (TODOROV, 1999, p. 21).

Como vemos, os povos originários são descritos como parte da paisagem, sem nenhuma prática social/cultural, como se fossem uma tela esperando ser pintada. Eis a primeira impressão do *Outro*² sobre os nativos do Brasil: “Pardos, nus, sem coisa alguma que cobrisse suas vergonhas. Traziam arcos nas mãos, e suas setas” (CAMINHA, 1963, p. 4). Muitos séculos se passaram para que o *outro* pudesse ganhar visibilidade social. Sua aparição sempre mediada por representações, agora é apresentada ao não-indígena pela voz do próprio *outro*³. Ou seja, o indígena se apropria da língua do colonizador para um discurso de oposição, de denúncia.

Ao longo dos anos, fortalecido por movimentos sociais, na busca por representatividade, notamos o crescimento na porcentagem dos habitantes que se autodenominam índios entre os recenseamentos de 1991 e 2010 (IBGE, 2013).

Todavia, essa mudança e atenção em relação ao indígena ocorreram lentamente, pois somente no Censo de 2010, realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), é que a **população indígena foi contabilizada, totalizando 896.917 (0,47% da população brasileira) indivíduos que se declararam indígena.**

¹ Datas das cartas que Colombo escreveu após a sua chegada à América.

² Colonizador.

³ Colonizado.



Ao perceber que houve um aumento de declarantes indígenas e a busca deles por espaço, movimentos intelectuais se formam, fortalecendo a representatividade indígena (FRANCA; SILVEIRA, 2014), diante das diversidades culturais desses povos que são riquíssimas.

Uma conquista, ainda que parcialmente, foi devido às exigências no Ministério da Educação para que as temáticas indígenas fossem trabalhadas nos *Parâmetros Curriculares Nacionais* (BRASIL, 1997), o que reforça a necessidade de uma literatura de representatividade indígena:

Tratar da presença indígena, desde tempos imemoriais em território nacional, é valorizar sua presença e *reafirmar seus direitos como povos nativos*, como tratado na Constituição de 1988. É preciso explicitar sua ampla e *variada diversidade, de forma a corrigir uma visão deturpada que homogeneiza as sociedades indígenas como se fossem de um único grupo*, pela justaposição aleatória de traços retirados de diversas etnias. Nesse sentido, a valorização dos povos indígenas faz-se tanto *pela via da inclusão nos currículos de conteúdos que informem sobre a riqueza de suas culturas e a influência delas sobre a sociedade como um todo*, quanto pela consolidação das escolas indígenas que destacam, nos termos da Constituição, a pedagogia que lhes é própria (BRASIL, 1997, p. 31, grifo nosso).

Com essas mudanças, mesmo que lentamente, o olhar do educador precisará voltar-se para a Literatura Indígena, e cada vez buscar trabalhos como o de Daniel Munduruku, escritor indígena conhecido em âmbito nacional pelos educadores.

Outra contribuição para essa mudança de olhar foi a Lei 11.645, aprovada em 2008, que criou a obrigatoriedade de se tratar a temática indígena e afro-brasileira no currículo escolar brasileiro. Essa lei é de extrema importância, pois a cultura indígena ainda é desconhecida pela maioria das pessoas, que muitas vezes ouvem falar sobre o assunto de maneira estereotipada (BRASIL, 2008).

Após séculos sofrendo a estigma de ser colonizado, de ser olhado de cima para baixo como seres inferiores, sem educação, descritos como exóticos e/ou selvagens, a autoria indígena chega para marcar essa descolonização da mentalidade e da memória do não indígena. O psiquiatra e filósofo caribenho Frantz Fanon, crítico ferrenho do processo violento que ocorre por meio da



colonização, traz em sua obra, *Os condenados da terra* (1979), um contra discurso desse método opressor, e trata de devolver a humanidade perdida desse sujeito colonizado mediante o “sujeito colonial”:

A descolonização jamais passa despercebida porque atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores sobrecarregados de inessencialidade em atores privilegiados, colhidos de modo quase grandioso pela roda-viva da história. Introduce no ser um ritmo próprio, transmitido por homens novos, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é, na verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a 'coisa' colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta (FANON, 1979, 26-27).

A maior chaga do Brasil é ser um país que teve o processo de colonização por exploração. Na tentativa de esquecer esse processo, relegamos os fatos, assim agimos como se a questão indígena fosse algo somente do passado. Então, quando nos deparamos com o indígena, não como um personagem remoto, de um mito ou lenda, mas enquanto grupo que luta ferozmente para sobreviver, e que conquistou seu lugar de sujeito colonial, indo contra o que lhe foi imposto há 500 anos, o que o país faz? Rejeita-o ferozmente. O indígena passa a ser visto como “matéria fora do lugar”, pois sua presença desestabiliza o sucesso do processo de colonização (HALL, 2016, p. 157).

É o tal passado que sempre esteve/estará presente, como uma casquinha de ferida, lembrando a todos a barbárie que foi o processo a que resolveram denominar por “descoberta”. Infelizmente, após séculos de injustiças, essa tentativa de apagamento ainda é recorrente no presente.

A violência colonial não tem somente o objetivo de garantir o respeito desses homens subjugados; procura desumanizá-los. Nada deve ser poupado para liquidar as suas tradições, para substituir a língua deles pela nossa, para destruir a sua cultura sem lhes dar a nossa; é preciso embrutecê-los pela fadiga (SARTRE, 1968 *apud* FANON, 1968, p. 9).

Desde o início da civilização, os conflitos em busca de identidade, de poder e de cultura promovem as diferenças, o saber e o discurso na sociedade. Essas disputas dão origem a mais um trio conflitual de lutas de classe, de



gênero e de etnias, que irá inspirar e guiar os Estudos Culturais (PRYSTHON, 2012).

O povo (oprimido), como objeto de estudo, provocará discussões profundas sobre a identidade cultural daquela parcela da sociedade. Stuart Hall discute essas questões em seu livro *A identidade cultural na Pós Modernidade* (2015), por meio de um processo de “descentramento do sujeito”.

A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (HALL, 2015, p.39).

Logo, língua e literatura se transformam em instrumento para desconstruir essa dependência cultural e desafiar as ordens até então vigentes. Essa fase de desconstrução é chamada de pós-colonialismo, e esses escritores fazem uso da própria língua do colonizador para formularem seus discursos nos processos colonizadores, onde se perderam muitas vidas, muitas histórias e principalmente a identidade daquele povo. Desse modo, fazem um processo inverso, o de revalorização cultural das margens, do subalterno.

Segundo Bonnici (1998, p.11), a literatura pós-colonial ocorre diante de dois fatores: “conscientização nacional e afirmação diante das diferenças da literatura imperialistas”. Sendo assim, podemos considerar que “o discurso pós-colonial é subversivo e contradiscursivo ao passo que o discurso eurocêntrico é manipulador, catequizador e normativo” (BARZOTTO, 2011, p.34).

Precisamos urgentemente falar sobre os povos originários para os nossos alunos. Eles precisam aprender outras versões da história, como nos alerta a educadora Adichie (2014) na palestra sobre “Os perigos de uma mesma história”⁴. Eles precisam ter a capacidade de pensar com alteridade sobre esse assunto. A questão indígena não é um problema do governo atual, é um problema de 518 anos, ou seja, todos os governos erraram ao escolher mais uma vez ir contra o direito desses povos.

⁴ Disponível em: <http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br>. Acesso em: 14/01/2016.



Tantos séculos se passaram até chegarmos ao formato atual de medidas como a do PNBE temático que possibilita a abertura de editais para escritores indígenas, pois os temas indígenas só ocorriam em formatos como os temas transversais (BRASIL, 2004), onde a existência desse espaço de representação problematizava a maneira que a figura do índio se formulou no imaginário brasileiro: por meio de canções ou tiaras de pena, rosto pintado, geralmente nas séries iniciais.

A lei procura reconhecer a importância dos costumes desses povos, com destaque em disciplinas como história, literatura e artes, entrando em vigor com o seguinte registro:

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*.

§ 2º 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 histórias brasileiras (BRASIL, Lei 11.645/08, *grifo nosso*).

Nesse sentido, o Programa Nacional Biblioteca da Escola - PNBE se destaca por ser um projeto de âmbito nacional e que vem contemplando esse público composto de estudantes de todas as faixas etárias, mesmo que limitado pela escassez de inscritos nessa modalidade de Literatura Indígena. Pelas razões supracitadas, focaremos nas representações indígenas, a partir dos materiais existentes.

Percebemos que o índio já é retratado em áreas do conhecimento como História (BOSI, 1978), Antropologia (LÉVI-STRAUSS, 1988) e Literatura (CARVALHO, 2006). Mas a grande questão é saber: de que maneira ele é retratado e por quem? Se olharmos para a Literatura e o período denominado indianismo, por exemplo, teremos a figura mítica do indígena retratada por José de Alencar (2000) e Gonçalves Dias (1944).

Notamos que, nesses dois exemplos, os autores recorrem ao uso da ficção para a explicação romantizada da mescla das raças do herói ou heroína indígena que se apaixona pelo *Outro* (o branco) e como foi gerado o hibridismo dessa raça: o brasileiro. Também constatamos no levantamento bibliográfico



realizado, como essas questões são exploradas pelo viés da etnologia, da geografia, da linguística, entres outros, no entanto, a figura do indígena sempre aparece analisada, configurada pelo outro, e não como protagonista de sua história.

O historiador Alfredo Bosi (1978, p.75) revela como é visto o indígena brasileiro: “O índio como o *outro*, objeto de colonização e catequese, perde no *Caramuru* toda autenticidade étnica e regride ao marco zero de espanto (quando antropófago), ou a exemplo de edificação (quando religioso)”. Falar do indígena brasileiro é fundamental já que ele vem a ser o primeiro elemento presente em nossa história. Pensar de que forma representá-lo é dar vazão à nossa busca de identidade nacional, retratar nossas raízes, mas nesta pesquisa a intenção será a de observar como essa identidade vem sendo apresentada pelo próprio indígena e não das formas alegóricas que tivemos até hoje.

A questão é que o indígena sempre foi apresentado de maneira caricatural, exótica, ou como um ser que precisava ser domesticado. Nesse sentido, Rousseau (1993) fala acerca do modelo de homem ideal ser primitivo e define o indígena como um ser natural, que vive livre na natureza, remetendo às representações que temos do exótico.

Medidas como o advento de leis que possibilitam um espaço de discurso, como as leis 231 e 232 da Constituição da República de 1988, possibilita o reconhecimento dos costumes e crenças do indígena, como diz o Art. 231, da Constituição:

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 (BRASIL, Constituição Federal, 2013, p. 150).

Essas medidas são importantes, pois os setes parágrafos do Art. 231, da Constituição, falam sobre os direitos às terras indígenas, mas não estão sendo cumpridas como podemos observar no tratamento recebido pelos indígenas em todo país, com despejos de suas terras, assassinatos e ameaças em geral.



Por isso, é necessário o fortalecimento dos movimentos a favor dos direitos indígenas. Exigências no Ministério da Educação para que as temáticas indígenas sejam trabalhadas nos *Parâmetros Curriculares Nacionais* reforçam a necessidade de uma literatura de representatividade indígena, para que esse povo possa se expressar por meio da literatura.

Representação Cultural

Para adentrarmos o campo sobre representação cultural, teremos que elucidar o famoso questionamento: que é cultura? De acordo com o especialista em cultura Raymond Willians (1979), entendemos como cultura o conjunto de tudo aquilo que representa as manifestações culturais de um determinado grupo de sujeitos. A cultura é muito vasta, e expressa modo de vestir, religião, alimentação, linguagem, entre outras coisas, que caracterizam um determinado sujeito como pertencente àquele grupo, podendo ser reproduzida ou explorada por outros grupos.

O termo é amplo, pois pode ser revisitado por diversas linhas de conhecimento, e após o século XXI ganhou novas significações. Raymond Willians (1979) fala sobre as dificuldades de definição do termo cultura se não o inserimos em seu contexto histórico. Segundo o dicionário de Língua Portuguesa *Aurélio*, a palavra “cultura” revela diversas significações: “1- Ato, arte, modo de cultivar. 2 - Lavoura. 3 - Conjunto das operações necessárias para que a terra produza” (FERREIRA, 1980, p. 512).

Aluno de Raymond Willians, o filósofo britânico Terry Eagleton (2005), traz, em *A ideia de cultura*, questionamentos contundentes sobre esse tema, desde a sua origem até a sua configuração atual. Definir o termo “cultura não é simples, pois ao lado da palavra natureza temos as duas palavras mais complexas de nossa língua” (EAGLETON, 2005, p. 9).

Percebemos também o atrelamento do termo de cultura - do ato de cultivar, relacionado com a natureza -, e civilização – atividade exercida pelo ser humano. “Cultura é o que podemos mudar, mas o material a ser alterado tem sua própria existência autônoma” (EAGLETON, 2005, p. 13). Segundo o autor, a cultura renova a natureza.



Devemos levar em consideração o possível contexto da criação desses significados, pois usaremos o significado relacionado à instrução de determinado saber de um grupo. Esse ato de cultivar algo remete-nos à ideia de permanência, método a ser seguido.

Representação pelo viés dos Estudos Culturais

Para estudarmos a Literatura Indígena precisaremos elucidar algumas perspectivas que percorrem os labirintos teóricos que desbravaram as trilhas dos Estudos Culturais, conforme Graça Grauna⁵, são numerosos os imbricamentos culturais que povoam um texto indígena.

Identities, utopia, cumplicidade, esperança, resistência, deslocamento, transculturação, mito, história, diáspora e outras palavras andantes configuram alguns termos (possíveis) para designar, a priori, a existência da Literatura Indígena contemporânea no Brasil (GRAÚNA, 2013, p. 19).

Para tentarmos elucidar um pouco dessas camadas, daremos continuidade consultando os estudos do sociólogo jamaicano Stuart Hall que nos respaldará teoricamente nos conceitos de identidade e representação⁶.

Stuart Hall teve duas obras traduzidas no Brasil, o ensaio *Da diáspora – Identidades e mediações culturais* (2006) e o livro *A identidade cultural na pós-modernidade* (2003). Sua trajetória é de extrema relevância para se compreender o sujeito pós-moderno.

Essas mudanças na forma de pensar fazem com que o conceito de sujeito seja desconstruído, descentrado, levando-o à crise de identidade. Se antes o sujeito era definido de acordo com sua cultura e de certa forma havia uma padronização, com a modernidade isso não ocorre mais, pois há uma pluralização de pensares.

⁵ Maria da Graças Ferreira Graúna, mais conhecida como Graça Graúna, é escritora indígena (povo potiguara / RN) e professora da Universidade de Pernambuco (UFPE).

⁶ Resenha da autora disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/palimpsesto/article/view/35013/24733>. Acesso em 29 de janeiro de 2019.



A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros (HALL, 2015, p.39).

O elemento de “identidade” é muito importante para nossa pesquisa, pois apesar de existir 305 etnias indígenas no Brasil (IBGE, 2010) e cada qual possui a sua expressividade, língua e rituais, existem dois elementos que podem ser considerados unificadores dessas 305 etnias: a luta pela terra e o respeito pela natureza.

Em um mundo de constantes mudanças existem diversas leituras de uma sociedade. Observa-se que cada indivíduo terá uma interpretação, e, logo, uma representação diferente do *outro*. Essa representação atribuirá sentido a realidade vivenciada. Ao tentarmos imaginar sobre como falar das representações da cultura indígena, que por si, já é vasta e rica em diversidades de línguas e costumes que as individualizam em seus aspectos sociais, focaremos na análise das representações culturais das quatro obras selecionadas nesta pesquisa.

Hall (2006) em *Cultura e Representação* diz que existem três enfoques para a representação no sentido da linguagem: reflexivo, intencional e construtivista. No primeiro enfoque de abordagem reflexiva “a linguagem funciona como um espelho, para *refletir* o sentido verdadeiro como ele já existe no mundo”. No segundo enfoque de abordagem intencional, o autor argumenta que é o contrário, que o autor/interlocutor é que impõe seu único sentido no mundo, através da linguagem, numa tentativa de convencer. E o terceiro enfoque é a construtivista, onde atesta o valor público e social da linguagem, pois temos a capacidade de não confundir o mundo material do simbólico (HALL, 2016, p. 47).

O indígena utiliza a escrita literária como um modo de representação. Para as pesquisadoras Aline Franca e Naiara Silveira (2014), em “A representação descritiva e a produção literária *indígena* brasileira”, essa nova tendência de material literário indígena e o que ela representa, afinal, são escritas por membros da própria comunidade, e que vai além de um determinado grupo resolver escrever suas histórias por terem aptidões para a

escrita, é um marco cultural, pois após séculos sendo saqueados de todas as formas em sua identidade e cultura, o registro de suas histórias será o meio com o qual esses descendentes do sangue indígena terão a oportunidade de contar a versão dos seus ancestrais.

De diversas fontes, notamos que a representação de uma cultura é vista como uma tradução, ou seja, o que ela tenciona mediar como significado. Em nosso trabalho iremos ver como o escritor indígena “traduz” a sua cultura para a linguagem escrita do “não - indígena”. E como isso é importante para aprendermos a valorizar a diversidade desses grupos que não estão distantes de nós como supomos, mas que são daqui, na verdade, são os povos originários desse país.

Dessa maneira, quando percebemos a *colonialidade do poder* e a introduzimos na análise da *diferença colonial*, teremos um deslocamento tectônico do pensamento do “mundo moderno” para o mundo “colonial/moderno” (MIGNOLO, 2003, p. 66).

Em suma, o *pensamento liminar* será a inserido no “bárbaro” e no “civilizado”. Ele irá descolonizar o intelectual, e, por conseguinte, o político e econômico (MIGNOLO, 2003, p. 76). Essa teoria é elementar em nossa pesquisa, e vem tomando forma, pois nos últimos 20 anos ela deu um salto significativo. A cultura escrita não era praticada pelos povos nativos, pois sua cultura sempre foi oral. Mas com tantos abusos sofridos, o espaço encontrado pelo indígena para defender sua cultura foi à escrita. Vejamos a opinião do autor Munduruku no texto “**Literatura indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade**”: Há um fio muito tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar este fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação” (MUNDURUKU, 2008, *online*)

E importante para os escritores indígenas essa noção de dominar uma técnica e usar em favor do seu povo, pois uma das diferenças da Literatura Indígena é a de se escrever sobre um determinado povo, e seus costumes, e não uma escrita pessoal.



O autor e as representações em sua obra

O autor da obra Daniel Munduruku é escritor e professor, brasileiro nascido em 28 de fevereiro de 1964, em Belém do Pará. Indígena pertencente à etnia Munduruku é graduado em Filosofia, História e Psicologia, com mestrado em Antropologia Social e doutorado em Educação pela USP e pós-doutorado em Literatura pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Em sua trajetória, percebemos o processo de embranquecimento que o indígena se submete para poder dominar a cultura do outro, e assim, defender a sua própria.

Daniel se destaca como escritor no universo infantil, talvez pela influência de seus trabalhos anteriores com crianças de baixa renda. Sua escrita tem sido premiada diversas vezes, com destaque nacional e internacional, como o prêmio Jabuti, da Academia de Letras, entre outros. Tem mais de 36 obras publicadas, inclusive duas traduzidas para a língua inglesa (*Blog pessoal do autor*)⁷.

É muito importante o ponto de vista de Daniel Munduruku (2014) sobre a diferença entre ser índio e indígena e o seu lugar no Brasil, pois faz com que nossas ideias sejam reavaliadas, diferindo daquilo que havíamos construído, ele diz que “o termo *índio* passou a ser usado na relação política com o estado brasileiro”, generalizando esses povos tão diversos que habitavam o Brasil, já que supostamente, a expedição de Cabral procuravam as Índias.

Ao conseguir se livrar deste modo genérico de referir-se aos povos indígenas, a sociedade brasileira irá dar um passo enorme na sua capacidade de conviver com a diferença. Sei que tem gente que acha que a palavra “índio” é, na verdade, inocente e que acha até bonito referir-se assim a um indígena, pois valoriza a cultura. Digo a essa gente que a experimente na pele antes de confiar-lhe a áurea de inocência. Experimente o desprezo que ela carrega para poder sentir a necessidade do que estou propondo nestas reflexões. Podem ter certeza: ser “índio” custa muito caro para quem traz em si a marca de uma ancestralidade. (MUNDURUKU, 2014, p. 22).

⁷ Biografia disponível no *site* pessoal do autor. Disponível em: <http://danielmunduruku.blogspot.com.br/>. Acesso em: 15 de abril de 2016.



O povo Munduruku habita os territórios dos estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso, totalizando em média 11.630 indivíduos (FUNASA, 2010). A língua falada é o mundurucu do tronco linguístico Tupi, língua quase extinta, mas que vem sendo revitalizada por alguns projetos. Como o autor conta com mais de quarenta obras publicadas, vamos elencar algumas. São elas: *O banquete dos deuses* (2009), *Contos indígenas brasileiros* (2004), *Histórias de índio* (1996) e a obra aqui analisada, *Karu Taru – o pequeno pajé* (2013).

Essa história conta sobre um menino - Karu Taru - que tem apenas nove anos, e que tem uma tarefa imensa à sua espera: suceder o pajé da sua aldeia e conquistar a confiança de seu povo. Ele não entende por que foi escolhido para tamanha missão. Entre conversas com os pais, vivências com o velho sábio e uma incrível viagem ao mundo dos sonhos, Karu Taru faz grandes descobertas.

Baseado na cosmovisão, todos os reinos são parenteados, céu, terra, animais e humanos. Nas sociedades não-indígenas, percebe-se a diversidade de culturas como multiculturalismo. E cada etnia terá suas histórias para darem conta de explicar a formação do mundo e tudo que nele existe. De acordo com Hall, é por meio da linguagem que damos sentido as coisas:

É assim que você “toma sentido” das pessoas, dos objetos e acontecimentos, e é desta maneira que você é capaz de expressar um pensamento complexo sobre coisas para outras pessoas, ou de se comunicar a respeito delas pela linguagem de modo que outros seres humanos são capazes de entender (HALL, 2016, p. 34).

A cultura indígena se destaca pelo imbricamento dos elementos da natureza (mineral, vegetal e animal) com elementos da astrologia. Para a cultura indígena tudo se relaciona com Deus (criador), e, por essa razão, plantas e animais são parentes, diferindo do significado que nós conhecemos que é o parentesco *consanguíneo*⁸ ou por *afinidade*. Se compreendermos esse ponto sobre as sociedades indígenas, entenderemos também que para eles a questão de terra não é monetária, e sim de ordem divina. Isso é fundamental

⁸ Mesmo sangue, mesma origem.



para o estudante contemporâneo entender e saber analisar as questões de demarcações com outro olhar.

A personificação de animais e plantas baseia-se na crença indígena de que a natureza é dotada de alma. Cada animal tem uma alma, que depois da morte irá juntar-se a Keimemé (MEDEIROS, 2002, p. 49).

É fundamental ao leitor compreender essa ligação entre a natureza e o homem indígena, toda a sua cultura e ensinamentos se baseiam nessa lei do parentesco entre os elementos da natureza.

Segundo o autor Munduruku, a sociedade indígena se organiza de acordo com a compreensão da repetição do recontar. Atentando para o fato que cada grupo tem a sua versão de cosmogonia.

Dizem os antigos que tudo é uma coisa só tudo está em ligação com tudo, e que nada escapa à trama da vida. Segundo o conhecimento tradicional, cada coisa existente – seja ela uma pedra, uma árvore, um rio ou um ser humano – é possuidora de um espírito que anima e a mantém viva e nada escapa disso. Dizem ainda que é preciso reverenciar à Terra como grande mãe que nos alimenta e acolhe e que ninguém foge ao seu destino (MUNDURUKU, 2009, p. 27).

Como os povos originários estão diminuindo, já não existe um núcleo de cada povo, pois os processos demarcatórios fazem com que essas pessoas precisem se deslocar em busca de refúgio, cria-se a necessidade da transcrição dessas histórias, não só como saída, como diz o *Pensamento Liminar* (MIGNOLO, 2003), mas como preservação cultural desse povo.

Como reconhecimento da expressão de um antepassado longínquo, essa contação, por meio da leitura da escrita, honra essa ancestralidade. A seguir, veremos como os rituais representam esse universo indígena.

A mitologia tem muito a ver com os estágios da vida, as cerimônias de iniciação, quando você passa da infância para as responsabilidades do adulto, da condição de solteiro para a de casado. Todos esses rituais são ritos mitológicos. Todos têm a ver com o novo papel que você passa a desempenhar, com o processo de atirar fora o que é velho para voltar com o novo, assumindo uma função responsável (CAMPBELL, 1990, p. 25).



O termo ritual⁹ é oriundo do *latim ritualis* que significa ritos a serem seguidos em uma cerimônia religiosa, culto ou seita. Para a comunidade indígena é de extrema importância, pois ela está ligada ao ciclo de vida e de toda espiritualidade que a envolva. Segundo Campbell (1990), todos os rituais são ritos mitológicos. Esse ritual de cada povo indígena representa a sua identidade. Já explicamos que o valor dos mitos é diferente entre os povos indígenas, e que para eles tudo está interligado com a natureza e a espiritualidade. Para este estudo, iremos nos ater em alguns rituais descritos por Munduruku.

Munduruku é o nome que o não-indígena – *pariwat*¹⁰ – batiza os povos que moram na região do Amazonas, Pará e Mato Grosso. O significado do termo é “formiga gigante”, devido ao costume de tatuar o corpo com uma tinta de cor escura, que é extraída do jenipapo, assemelhando-se com a cor das formigas. Esse hábito de tatuar o corpo é um modo de representação para o povo Munduruku, pois assim eles se identificam para os povos inimigos.

Uma característica de orgulho por pertencer a esse povo é a de se considerarem *Wuy jugu*¹¹. Relatos dizem que esse povo foi visto ainda nos meados do século XVII, mas houve contato com a sociedade brasileira somente no século XX. Ou seja, quando começa o processo de *aculturação* por parte dos indígenas Munduruku, pois começam a usar coisas industrializadas como roupas e alimentos. Esse contato também trouxe doenças devido à mudança de hábitos alimentares, e antes era um povo que se deslocava, agora passa a ter que fixar moradia em um determinado lugar.

Outro ponto essencial nesta pesquisa é o aprendizado da língua portuguesa para poder se comunicar com o não-indígena, mas os indígenas ainda preservam a língua originária do *tupi*. Pesquisadores dizem que esse povo já chegou a 40 mil, mas atualmente a sua população é de aproximadamente 13 mil pessoas (MUNDURUKU, 2012, p.27).

⁹ Cerimonial; etiqueta. Relativo a ritos. Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/ritual>>. Acesso em: 17 Maio de 2017.

¹⁰ Não-indígena.

¹¹ Gente verdadeira.



Uma maneira de manter a salvo sua cultura foi a ideia de construir escolas dentro das aldeias, como modo de não apagamento de seus costumes em contato com o não - indígena. Segundo o renomado escritor indígena Daniel Munduruku na obra *Um dia na aldeia* (2012, p. 24-27), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) é o órgão responsável em auxiliar a manutenção da cultura do povo Guarani.

A riqueza cultural do povo Munduruku é imensa e está repleta de muitos rituais que compõe a sua identificação. O escritor Daniel Munduruku, que faz parte desses autores com essa tal *mirada aqui e acolá*, traz em seus textos essas pistas da cultura do seu povo, como “trilha de migalhas de pão”¹² a serem seguidas até a compreensão de seus costumes pelo não-indígena.

Em *Karu Taru – O pequeno pajé*, o autor Daniel Munduruku inicia sua escrita falando sobre como o pajé é especial para uma comunidade indígena, porque é nele que se concentra “a responsabilidade de cura das pessoas” (MUNDURUKU, 2013, p. 1). Essas primeiras linhas já marcam a identidade de um líder espiritual na aldeia. O livro trata de contar para as crianças não-indígenas a importância desse líder para o seu povo, pois cabe a ele a função de entrar em contato com o espírito protetor das aldeias.

Na sequência, o narrador diz para a comunidade indígena que as doenças são provocadas por espíritos ruins que habitam as pessoas e são manipuladas por feiticeiros, assim precisa que o pajé tenha todo um preparo para dar conta de ajudar a pessoa doente fazendo-lhe o remédio correto:

Para ser pajé, é preciso uma grande preparação, unida ao dom que se traz no momento do nascimento. A preparação começa quando o escolhido é ainda criança, para que de tempo de aprender tudo aquilo que ele precisa para curar as pessoas (MUNDURUKU, 2013, p. 5).

Notamos o papel de destaque de uma criança para a comunidade indígena. Isso é muito relevante para desconstruir aquela imagem que formamos de comunidades que submetem as crianças a rituais sangrentos. O autor explica passo a passo as etapas de preparo: “É verdade que ele não é tirado do convívio das outras crianças, porque a comunidade considera bom

¹² Metáfora do conto *João e Maria* (HANSEL; GRETEL, 1927), adaptado para a versão brasileira de Ronaldo Simões Coelho em *Joãozinho e Maria* (COELHO, 2013).



que todos aprendam o que é importante para a vida” (MUNDURUKU, 2013, p. 5).

Após as duas páginas iniciais o narrador explica o papel do pajé para seu povo, ele apresenta o personagem principal, o garoto Karu Taru, que foi escolhido como sucessor do pajé e, agora aos nove anos, começa a se preocupar com o seu destino: “Ele já era um menino - quase - homem e dali para frente teria de passar por novos rituais até que fosse considerado maduro e pudesse casar, construir sua casa e constituir família” (MUNDURUKU, 2013, p. 7).

Ao analisarmos outras obras de Munduruku, percebemos como ele tem o cuidado de transmitir para o seu leitor a importância da oralidade para o seu povo, e que a escrita indígena surge para comunicar e traduzir a cultura do seu povo para o não – indígena.

Mas não eram os rituais em si que perturbava o menino, e sim o fato de ter sido escolhido ainda pequeno. É hábito levar as crianças ainda pequenas para o pajé e solicitar para que tire o poder do sonho, só que no caso de Karu Taru isso não foi possível, pois ele nasceu com um poder especial: “É que o sonho, para o povo de Karu, é capaz de ensinar as coisas que ainda irão acontecer” (MUNDURUKU, 2013, p. 8).

Para o povo munduruku, é por meio dos sonhos que eles se orientam para saber fazer escolhas, tais como: qual caminho tomar, qual caça abater e até mesmo que remédio consumir quando está enfermo. Já aqueles sonhos mais difíceis necessitarão da ajuda do pajé para desvendar. Karu pensativo sobre o futuro começa a fazer perguntas para sua mãe, querendo saber o que ele tinha de especial. A mãe explica que apenas os meninos nascem com o dom dos sonhos, mas por segurança ele é retirado ainda pequeno para o dom não ser usado de maneira errada, prejudicando a comunidade.

A explicação da mãe chama a atenção quando ela diz sobre a necessidade de se manter a tradição viva, ressaltando que todos são iguais na comunidade, e que Karu era especial por ser escolhido, “mas não mais inteligente ou esperto” (MUNDURUKU, 2013, p. 10). Assim, Karu sempre ouvia



em segredo as histórias contadas pelo pajé, mas ainda não compreendia o porquê de tanto mistério.

A confirmação do seu dom é dada para Karu quando ele vivencia a tal experiência em um ritual que será descrito no livro:

Karu taru soube que tinha o dom quando, numa tarde, após brincar com os seus amigos, foi visitar o pajé, como sempre fazia. O velho o mandou entrar e sentar-se num banco. Em seguida, passou a jogar fumaça sobre sua cabeça. *O menino fechou os olhos* e deixou que aquele ritual tomasse conta de si. O velho começou a cantar a língua dos espíritos, e isso foi deixando o menino meio tonto, até que entrou numa espécie de transe. Depois contou aos seus pais que havia viajado ao mundo dos sonhos, onde conversou com os espíritos que habitam a floresta e aprendeu coisas que jamais imaginara (MUNDURUKU, 2013, p. 13, *grifo nosso*).

121

Esse ato de fechar os olhos também é um ritual bem antigo e representa uma “concepção bem primitiva” (MEDEIROS, 2002, p. 51). O garoto volta a si pelo canto e ao som do maracá, e questiona o pajé para saber o que aconteceu com ele, querendo saber por que isso não pode ser compartilhado entre todos. O pajé explica que antigamente o saber era falado para todos, mas algumas pessoas começaram a manipular esse poder de maneira errada, deixando o povo doente:

Então, o grande criador inspirou nossos ancestrais para que fizessem uma escolha entre os sabedores e lhes ensinou um novo jeito de curar as pessoas através dos sonhos e das ervas medicinais. Desde essa época, os velhos pajés escolhem meninos que nascem com o dom para continuar o caminho ensinado pelo criador (MUNDURUKU, 2013, p. 16).

Assim a história continua representando as possíveis indagações de uma criança e no caso de Karu, dúvidas sobre as escolhas ritualísticas de seu povo. Karu pergunta se pode decidir não ser pajé, e esse lhe fala sobre a liberdade de dizer sim cabe ao indivíduo do seu povo, mas ressalta a importância de se pensar na comunidade em geral ao invés de apenas em si. Um dos ensinamentos da sociedade indígena é não pensar na sua individualidade, mas o que será bom para a comunidade.

A narrativa aponta outro detalhe muito importante para educação indígena que é o ensinamento transmitido de pai para filho. Em meio aos



fazeres comuns, lições são passadas. Em uma manhã, Karu Taru é despertado bem cedo para ir pescar com seu pai, ele achou estranho, pois não tinham combinado antecipadamente como era costume para poder sonhar com a pescaria. Saíram bem cedo, antes do nascer do sol:

Desceram até o cais e, em *silêncio*, partiram rio adentro. O pai do menino remava lentamente, sem pressa, observando cada movimento da natureza e acompanhando o ritmo das batidas de asas que os passarinhos faziam. (MUNDURUKU, 2013, p. 18).

Nessa passagem, notamos a importância do *silêncio*, da observação. Apesar de Karu Taru não entender o que estava acontecendo, observou seu pai. Chegando a uma abertura da mata, desceram e deitaram no chão. Seu pai pediu que fechasse os olhos por um momento, depois, ao abri-los, começa a falar sobre o voo dos pássaros:

- Veja, meu filho, como os pássaros escrevem uma mensagem no céu. Eles são nossos irmãos alados e podem ver muitas coisas que nós, que habitamos o mundo do chão, não podemos ver. Eles trazem para nós notícias e mensagens. Nosso povo aprendeu isso desde cedo e essa sabedoria tem sido passada de pai para filho [...] – Você precisa saber disso, Karu. Precisa aprender a ler as mensagens de nossos irmãos alados para saber que, para nossa gente, todas as coisas possuem espírito, estão vivas e são nossos parentes. Aprender a linguagem deles é de fundamental importância para continuarmos vivos, porque eles nos avisam a respeito do futuro, do tempo, da cura e da vida (MUNDURUKU, 2013, p. 20).

Outro elemento diferencial na identidade indígena, independente da sua etnia, será a ligação com a natureza. E como o estado meditativo de “silêncio do coração e da mente” é fundamental para ouvir o que a natureza tem a nos dizer. O pequeno menino Karu Taru, de apenas nove anos, entendeu a importância daquele aprendizado. Ele representa toda uma geração de crianças educadas no “modo indígena de ser”, em que respeitar a natureza é fundamental para o planeta. Chega a ser irônico que o povo que sempre foi violentado e espoliado com a desculpa de ser um selvagem e sem instrução tenha mais conhecimento de mundo, de vida, de ser do que muitos doutores em nossas universidades, que possuem uma parede repleta de quadros



exibindo seus certificados, mas as paredes de sua alma continuam vazias, despidas de humanidade.

Karu fechou os olhos e sentiu as palavras de seu pai. Não quis pensar em qualquer coisa que o distraísse. Sabia que aquele momento era único e que valia a pena *vivê-lo* com todo o seu sabor. Dentro de si, sentia ecoar as palavras de seu pai, que lhe conduziam ao coração da tradição. Karu sentia que era muito importante aproveitar a presença de seu pai, seu melhor amigo e conselheiro, naquele momento único e especial (MUNDURUKU, 2013, p. 20).

123

Com tantos problemas ambientais se agravando, percebe-se um pequeno grupo que tenta ao máximo reverter o processo de destruição ambiental, e aqueles ensinamentos tidos como “coisas de índio” têm sido cada vez mais relevantes e levados a sério. Algumas pessoas têm conseguido sobreviver ao que chamamos de geração da “modernidade líquida”¹³ fazendo o caminho inverso, optando pelo caminho das pedras, buscando reconectar-se a natureza, ouvir o seu interior.

É comum encontramos nas redes sociais comunidades que buscam alimentação, exercícios e práticas que as coloquem em contato com os cosmos. Eis o surgimento dos *mindfulness*¹⁴ que buscam reconectar o fio que outrora foi cortado com o advento do capitalismo, retomando a conexão do homem e os elementos naturais que o cercam.

Em *Karu Taru - o pequeno pajé* (MUNDURUKU, 2013), o narrador inicia dizendo que a idade definida para a preparação do futuro pajé será aos nove anos, momento em que a criança começa a receber instruções para a sua vida adulta. Ressalta que as mães não gostam que seus filhos se tornem pajés, pois terão muitos desafios pela frente. Dentre as funções de ser um pajé está: ouvir as pessoas, falar com os espíritos no mundo do sonho, conhecer o uso das ervas e interpretar sonhos. Apesar de todo esse aprendizado que ele receberá, tudo será feito ao seu tempo:

¹³ Termo cunhado pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman em sua obra *Modernidade líquida* (2000).

¹⁴ Consciência plena.



não deixará de viver os rituais próprios de sua idade nem deixará de conviver com seus amigos e familiares. Somente depois, quando crescer e se tornar um homem [...] Isso não acontece, porém, antes dos trinta anos, quando os seus filhos já estiverem crescidos e puderem tomar conta da mãe (MUNDURUKU, 2013, p. 2).

Ao longo da narrativa, percebemos as descrições de rituais e o que eles representam para aquele povo, marcando a identidade daquela etnia. Claro, cada comunidade terá sempre os seus ritos, uns mais extremos que outros. Segundo o mitologista Joseph Campbell existe uma simbologia para os rituais mais “dolorosos”:

É exatamente isso. Eis o significado dos rituais da puberdade. Nas sociedades primitivas, dentes são arrancados, dolorosas escarificações são feitas, há circuncisões, toda sorte de coisas acontecem, para que você abdique para sempre do seu corpinho infantil e passe a ser algo inteiramente diferente (CAMPBELL, 1990, p. 21).

Quando o autor indígena Daniel Munduruku descreve os afazeres diários como em *Karu Taru: o pequeno pajé* (2014), ele mostra para o não-indígena a maneira de educar a criança além das paredes de sala de aula, pois ao percorrer a aldeia, a mata, subir em árvores e escolher alimentos comestíveis¹⁵ ele está aprendendo e brincando ao mesmo tempo. Essa é uma marca muito forte de representação identitária dos povos originários: “Meu avô deitava-se sobre a relva e começava a nos ensinar o alfabeto da natureza: apontava para o alto e nos dizia o que o vôo [sic] dos pássaros queria nos informar” (MUNDURUKU, 2014, *online*).

Notamos também que a educação da criança indígena é de responsabilidade de todos, e a oralidade para esses povos são tão importantes quantos os livros para o não-indígena. De fato, é conversando, respondendo o questionamento dos pequenos que eles vão aprendendo, assim como os rituais são passados por meio das histórias contadas nos finais de tarde.

A obra *Karu Taru – o pequeno pajé* (MUNDURUKU, 2013) apresenta um passeio do pai e filho e a convicção que a missão que ele foi destinada é

¹⁵ Essa descrição me faz lembrar do filme *Capitão fantástico* (2016). “relacionar-se com a natureza, aprender com ela”.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=H_BdNBXErLY>. Acesso em: 20 de março de 2017.



importante para a sua comunidade e continuidade de sua tradição. Os rituais contribuem para o não esquecimento de uma cultura, e não seja apagada da memória do seu povo. O não-indígena não precisa saber de todos os segredos dos povos originários, mas precisa ter conhecimento que são diferentes e respeitá-los.

A cura da alma ou das doenças pelos espíritos é a parte religiosa da medicina tradicional. E essa parte religiosa exige ritual, o que não acontece com a medicina tradicional comum. Exige encontro com os espíritos, cantos sagrados e fé na defumação ou na “benzedura”, outro meio de curar no caso do “quebrante” e “mal-olhado”, com oração e reza (YAMÃ, 2005, p. 45).

As representações dos rituais dão sentido ao modo de vida de cada povo, e isso está além da palavra escrita, envolve todo o universo de linguagens:

O conceito de representação passou a ocupar um novo e importante lugar no estudo da cultura. Afinal, a representação conecta o sentido e a linguagem à cultura [...] Representar envolve o uso da linguagem, de signos e imagens que significam ou representam objetos (HALL, 2016, p. 31).

Por essa razão, abordamos o papel importante que o conceito de representação tem para os estudos culturais, linha que norteia nossa análise. A representação tem a capacidade de comunicar o sentido de algo para determinada cultura.

A história se encerra com Karu Taru presenciando um ritual de cura, em que uma menina é trazida ao pajé por apresentar problemas respiratórios. Assim, começa o ritual onde deitam a menina em uma rede, o pajé ferve algumas folhas e esborrifa na garota, com pena de gavião. Ele solicita a presença do cantador que ajuda no equilíbrio do ambiente com o canto de seu maracá. O pajé pede a ajuda das pessoas, pois todos precisavam estar harmonizados para manter os espíritos ruins longe, mantidos em círculo, para o espírito da menina não sair.



eduzimos, por meio dessa descrição, elementos que representam os rituais de pajelança¹⁶. O canto em língua estranha é o pajé se comunicando com os espíritos, a fumaça borrifada serve para purificar a doente, o maracá simboliza o canto da cura. As pessoas também precisam ajudar harmonizando o ambiente e não deixando o espírito sair, por meio de um círculo, que também é muito significativo para os indígenas: “O círculo sugere imediatamente uma totalidade completa, quer no tempo, quer no espaço (CAMPBELL, 1990, p. 234)”.

Notamos que os rituais descritos representam a cultura de um povo, suas crenças e reforçam a importância da identidade de cada membro da comunidade, assim como de todos os elementos que as cercam. Escrever se torna um ato de resistência, resistir contra o esquecimento generalizado que vem atacando o povo não indígena. E, principalmente, podendo ajudar a nova geração de indígenas que já nasce inserida num sistema totalmente distante dos seus ancestrais. Assim, as práticas de contação de histórias vêm sendo esquecidas, devido os deslocamentos constantes que contribuem para os grupos se separarem. Escrever acaba se tornando o ato “de lembrar”.

Escrever foi a forma de luta encontrada pelo indígena, no lugar de flechas, canetas. Os colonizadores deduziram que era um povo sem cultura, e agora linhas e mais linhas vem descrevendo a riqueza da diversidade cultural existente e a capacidade de persistir. Concluiremos esse artigo repetindo sobre a importância e significado de representar uma cultura, por meio da escrita, pois a razão dos rituais é essencial para o entendimento da organização de cada grupo, com a fala de Daniel Munduruku acerca dos programas que se atentam para a necessidade de um fortalecimento da cultura escrita dos indígenas (MUNDURUKU, 2014).

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

¹⁶ Série de rituais que o pajé indígena realiza em certas ocasiões com um objetivo específico de cura ou magia.



ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução: de: RODRIGUES, Erika. In: Technology, Entertainment, Design – TED, out./2009. Disponível em: . Acesso em: 14/01/2016.

ALENCAR, José de. *Iracema*. São Paulo: Ática, 2000.

BRASIL. **Lei nº 11.645 de 15 de abril de 2008**. Disponível em: . Acesso em: 25 de janeiro de 2016.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual / Secretaria de Educação Fundamental**. – Brasília: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Ministério da Educação. [PNBE Temático 2013]. FNDE.SEB.SECADI. **Edital de Convocação 01/2012 – CGPLI**. Edital de convocação para inscrição e seleção de obras de literatura para o Programa Nacional Biblioteca da Escola – PNBE Temático 2013. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 25 mai. 2012. Seção 3, p. 37. Disponível em: < <http://www.fnde.gov.br/arquivos/category/109-editais?download...edital-pnbe....>>. Acesso em: 08/02/2016.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: [s.n.], 2004. Acesso em: 24 Jan. 2016.

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1978.

BOURDIEU, Pierre; CHARTIER, Roger. A leitura: uma prática cultural. In: CHARTIER, Roger (org.), **Práticas da leitura**. Tradução: Cristiane Nascimento. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. p. 231- 253.

CAMINHA, Pêro Vaz de. **Carta a El Rei D. Manuel**. São Paulo: Dominus, 1963.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. com Bill Moyers ; org. por Betty Sue Flowers ; Tradução: de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

DIAS, Antônio Gonçalves. **Poesias completas de Gonçalves Dias**. V. 1. São Paulo: Ed. Científica, 1944.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Tradução: Sandra Castello Branco. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

FANON, Franz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FRANCA, Aline. SILVEIRA, Naira. Christofolletti. A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira. **Transinformação**, v. 26, 2014, p. 67-76. Disponível em: . Acesso em: 10 jan. 2016.

GRAÚNA, Graça. (2013). **Contrapontos da Literatura Indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação e Realidade**, v. 22, n. 2, 1997, p. 15-46, jul./dez. Disponível em . Acesso em: 05 de maio de 2017.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós- modernidade**. 12 ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução: William Oliveira e Daniel Miranda. Rio de Janeiro: Apicuri, 2016.

HALL, Stuart. Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: Liv Sovik (Org.). **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Tradução: Adeline La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. The work of representation. In: HALL, Stuart (Org.). **Representation Cultural Representations and Signifying Practises**. Sage/Open University: London, New Delhi, 1997. Acesso em: 10 jul. 2014. Disponível em: http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic500286.files/Representation_by_Hall_Pt1.pdf.

IBGE. (2013). Instituto de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo demográfico 2010**. Indígena.. Disponível em: < http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf>: Acesso em: 29 de Março de 2016.

MEDEIROS, Sérgio (Org.) **Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias ameríndias**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

MIGNOLO, Walter. Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução: de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. **A Literatura Indígena, segundo Daniel Munduruku** (entrevista para o blog do Instituto Ecofuturo). Mundurukando: blog de Daniel Munduruku. 2013. Disponível em: . Acesso em: 10 de janeiro de 2017.

MUNDURUKU, Daniel. **Banquete dos Deuses**: Conversa sobre a origem e a cultura brasileira. 2. ed. São Paulo: Global, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. **Karu Taru - o pequeno pajé**. Ilustrações: Marilda Castanha. 2 ed. São Paulo: Edelbra. 2013.

MUNDURUKU, Daniel. **Três reflexões sobre os povos indígenas e a Lei 11.645/08** 1. Moitará. 1º Encontro Brasil Indígena: A temática indígena na escola. Edição Especial, v. 1, n. 1, Nov-Dez. 2014.

MUNDURUKU, Daniel. **Um dia na aldeia**. São Paulo: Melhoramentos, 2012.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. 2. ed. Tradução: Beatriz Perrone Mo. SP: Martins Fontes, 1999.

129

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e Literatura**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

YAMÃ, Yaguarê. **Urutópiãg - a Religião dos pajés e dos espíritos da Selva**. São Paulo: Ibrasa, 2005.

Kelly Mara Soares Dornelles

kellywara@gmail.com

Graduada em Letras pela Faculdade Anhanguera de Ponta Porã pela Faculdade Anhanguera- FIP (2008), Especialista em Ensino de Língua Espanhola pela Faculdades Integradas do vale do Ivaí-UNIVALE (2009). Atuou como Professora na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS) e na Rede Estadual de Ensino do MS. Mestre em Letras pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Comunicação, Artes e Letras (FACALE) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), pesquisando As representações Indígena no PNBE (2014) . Integrante do grupo de pesquisa CEELLE - Centro de Estudos em Ensino, Leitura, Literatura e Escrita - UFGD. Está como organizadora da IV Formação de mediadores em leitura do Proler Comitê Dourados/MS, assim como, uma das organizadoras do X Encontro do PROLER: Território Leitor.

Célia Regina Delácio Fernandes

kellywara@gmail.com

Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP (1990), mestra em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP (1996), doutora em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP (2004) e pós-doutora em Letras pela Universidade Estadual de Maringá - UEM (2016). É professora associada da Faculdade de Comunicação, Artes e Letras da Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, onde atua como professora da graduação e do Programa de pós-graduação em Letras. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Literatura e Ensino, atuando principalmente nos seguintes temas: formação docente, história da leitura e da escrita, formação de leitores e de escritores, letramento literário, literatura infantojuvenil e políticas públicas de leitura. Líder do grupo de pesquisa CEELLE - Centro de Estudos em Ensino, Leitura, Literatura e Escrita - UFGD. Participou da



elaboração das Linhas de Ação para a Política Nacional do Livro e do Plano Nacional do Livro e Leitura - PNLL (2006-2008), e coordenou o Programa Pró-Letramento no Estado de Mato Grosso do Sul (2008-2009). É coordenadora do PROLER - Comitê Dourados-MS desde 2008, atuando na Formação Continuada de Professores, com ênfase na mediação literária. Foi coordenadora adjunta do processo de avaliação e seleção de obras literárias do Programa Nacional Biblioteca da Escola - PNBE (MEC/UFMG/FAE/CEALE). Foi avaliadora do processo de avaliação e seleção de obras de Literatura para composição dos acervos do PNBE. Coordenadora adjunta do processo de avaliação e seleção de obras literárias PNLD/PNAIC 2014 - primeiro ao terceiro ano do Ensino Fundamental. Coordenadora adjunta de Língua Portuguesa do PNLD 2019.

Recebido em: 06/03/2019

Aprovado em: 28/05/2019

