

# **Autonomia e subordinação: um estudo comparado das narrativas de criação de povos indígenas do Brasil, Estados Unidos e Canadá**

Lucia Helena DE AZEVEDO VILELA.

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

A memória cultural de grande parte dos povos indígenas brasileiros nos conta de quatro grandes ciclos do povoamento da terra, correspondentes a divindades que comandam os quatro cantos do espaço: norte, sul, leste e oeste. No primeiro deles, a terra era habitada pelas Tribos-Pássaros. Nesse ponto remoto da história estão as raízes das culturas das nações indígenas. Nas palavras do pesquisador indígena, da nação Txukarramãe, ou “guerreiros sem armas”, Kaka Werá Jecupé, “cada grande ciclo impôs desafios próprios para o amadurecimento das tribos humanas” (Jecupe 1998, 22). No referido ciclo das Tribos-Pássaros, o desafio foi a coragem para a liberdade. Jecupé explica que nem todos foram ban sucedidos no desafio:

Aqueles das Tribos-Passaros que não ousaram deixaram como herança para os futuros filhos da terra a qualidade do medo, que, com o movimento das estações, foi se tornando um espírito que se agarrou nos ossos do humano, gerando tempos depois as iversas formas de escravidão (Jecupé, 1998, 22).

Ao se realizar, com é meu objetivo neste texto, um estudo das narrativas dos povos indígenas a partir da análise de sua expressão cultural, de suas narrativas de criação, pode-se observar que, nos caminhos percorridos por esses povos, verificam-se alternativas ou reações individuais de coragem ou medo, que podem ser sintetizadas em termos teóricos, de acordo com meus objetivos nestas páginas, em autonomia ou subordinação. No caso do pesquisador indígena mencionado, o caminho se deu inicialmente, como para tanto outros povos subordinados, pelas trilhas do medo, que fazia como que escondesse suas raízes, na tentativa de adaptar-se à cultura do branco, através do esquecimento de si mesmo. Jecupé assim narra o seu percurso, no decorrer do qual sacudiu o medo dos ossos, libertando-se de valores culturais que não lhe pertenciam para chegar ao amadurecimento da história dos povos autônomos:

Na minha infância, me distanciei da tradição quando fui estudar na escola pública, onde aprendi a arte de ler e escrever. Após quase quinze anos longe de minhas raízes, iniciei uma peregrinação à procura de meu espírito, que foi reencontrado novamente entre os Guarani e foi consagrado, depois de muitos atos de purificação de boa parte de minhas ignorâncias e mazelas, no belíssimo Tocantins da cultura Krahô, onde passei a ser conhecido como Txutk, “semente de fruto maduro” (Jecupé 1998, 12).

Jecupé torna-se ávido pelo conhecimento de seu passado e relata como procura, à maneira indígena, a sabedoria de seu povo, colhendo-a “dos seres de cabeças brancas, seres de cabelos por nascer, pelas plantas, animais e pedras” (Jecupé 1998, 12). Utilizo, neste trabalho, alguns traços da narrativa autobiográfica do pesquisador indígena para ilustrar o fato de como a inserção em cultura majoritária pode ocasionar a subordinação das minoritárias, tornando suas raízes inacessíveis a seus próprios membros. Este trabalho é parte de uma pesquisa na qual tenho como um de meus objetivos estudar as narrativas das histórias de criação de nações indígenas do Brasil, dos Estados Unidos e do Canadá. Alia-se a esse objetivo, um estudo das ramificações rizomáticas das narrativas tradicionais na escrita de escritores indígenas contemporâneos em um processo que pode ser caracterizado como uma remitologização do presente. São abordadas também questões relativas à conciliação de literatura, aqui tomada em seu sentido mais amplo como será visto ao longo do texto.

A tradição oral indígena não é, evidentemente, um corpo estanque, imutável. Verifica-se o fato de que histórias de criação têm-se se modificando ao longo dos anos, o que possibilita uma multiplicidade de interpretações. Essas alterações ocorridas integram-se em um processo social no qual a existência de histórias que narram os processos de criação dão visibilidade a uma história comum capaz de reforçar o sentido da existência do grupo. Esse aspecto é elucidado por Sylvia Torres:

O passado, enquanto história, tradições ou contos folclóricos, constitui uma seleção de eventos anteriores a fim de reforçar os eventos presentes e é importante na construção de uma identidade coletiva. A visão de uma origem compartilhada pressupõe a visão de um futuro compartilhado (Torres 1997, 12)<sup>1</sup>.

A literatura tradicional indígena proporciona a urdidura para os ensaios da escritora indígena norte-americana Paula Gunn Allen. Em sua luta para redefinirem a si mesmas, as mulheres indígenas norte-americanas precisam, segundo Allen, reconciliar as definições tribais da mulher com as definições não-indí-

---

<sup>1</sup> Minha tradução

genas da sociedade industrial e pós-industrial. Ressalta, entretanto, que “uma mulher indígena americana e primeiramente definida por sua identidade tribal” (Allen 1992, 43)<sup>2</sup>.

Allen inicia sua obra sobre a redescoberta do feminino na tradição indígena norte-americana com voz da cosmogonia indígena: “no inicio era o pensamento, e seu nome era mulher” (Allen, 1992. 11)<sup>3</sup>. O ser feminino que inicia o processo de criação é, para Allen, o sustentáculo da memória dos povos indígenas, unindo os fios da teia cultural. A simbologia dessa mulher criadora é assim evocada: “Ela é a Mulher-Aranha que nos tece a todos em uma trama de interconexões” (Allen 1992, 11)<sup>4</sup>.

A remitologização do presente por escritores indígenas tem se constituído em um ponto fundamental de resistencia. É a tradição oral que proporciona as bases para a consciencia de identidade tribal. Esse aspecto é assim abordado por Allen:

A tradição oral da qual a ficção e a poesia contemporânea tomam a sua significação e autenticidade tem sido, desde o contato com o branco, uma força maior na resistência indígena. Ela tem mantido as pessoas conscientes da sua identidade tribal, suas tradições espirituais, e sua conexão com a terra e suas criaturas. Os poetas e escritores contemporâneos retiram o seu fio da tradição oral, à qual constantemente retornam em busca de tema, simbologia, estrutura e impulso motivador assim como buscam aí também o norte filosófico que orienta o seu trabalho” (Allen 1992, 53)<sup>5</sup>.

A narrativa das histórias de criação é aqui compreendida dentro de um conceito amplo de literatura, ou seja, não se parte da idéia de um cânone fixo que seja portador de propriedades estéticas estabelecidas. A literatura oral aqui é vista de acordo com um enfoque que percebe a cultura como uma rede de sistemas significantes ou uma complexa tapeçaria que não pode ser totalmente interpretada por um único individuo. A palavra, portanto, não pode ser compreendida no sentido estrito do termo, mas sim associada ao discurso, em sua natureza dialógica e plural. Esse estatuto dialogico do discurso em uma conceituação ampla de texto é assim definido por Eneida Maria de Souza: “o sentido do texto torna-se sinonimo de “sistema de signos”, abrangendo um campo mais vasto de significação, ao se aplicar tanto a obras literárias, linguagens orais, sistemas simbólicos sociais ou inconscientes” (Souza 1998, 35). Com esse conceito amplo de texto em mente, as narrativas estu-

---

<sup>2</sup> Minha tradução

<sup>3</sup> Minha tradução

<sup>4</sup> Minha tradução

<sup>5</sup> Minha tradução

dadas são vistas como integrantes de uma tradição cultural mesclada de fios transculturais, como explica Sylvia Torres a narrativa oral, “está se modificando com o tempo conforme seu conteúdo, naradores e público” (Torres 1997, 12)<sup>6</sup>.

A literatura indígena, tradicional ou contemporânea, pode ser abordada em suas variações decorrentes de aspectos culturais e políticos, analisando-a como forma de reinvenção do passado nas quais os chamados povos subordinados ou subalternos buscam a expressão de sua cultura e de sua história. Darcy Ribeiro, em *Diários Índios*, após transcrever algumas das histórias de criação, fala da noção indígena de real: “Como são vivas para eles essas histórias, à base delas explicam a vida presente e misturam mitos com recordações reais, como se fossem a mesma coisa” (Ribeiro 1996, 200). A importância de narrar a sua própria história é enfatizada pelo pesquisador indígena Ailton Krenak. Em seu artigo, “Antes, o Mundo não Existia”, Krenak define o que significa para ele ser um intelectual de acordo com a tradição indígena. Observa-se o fato de que Krenak utiliza um termo que não é parte da tradição indígena para se redefinir como intelectual:

Os intelectuais da cultura ocidental escrevem livros, fazem filmes, dão conferências, dão aulas em universidades. **Um intelectual, na tradição indígena**, não tem tantas responsabilidades institucionais, assim tão diversas, mas ele tem uma responsabilidade permanente que é estar no meio do seu povo, narrando a sua história, com seu grupo, suas famílias, os clãs, o sentido permanente dessa herança cultural (Krenak 1992, 201)<sup>7</sup>.

A noção de responsabilidade pelo legado da expressão cultural indígena da forma esta por aqueles que se encontram, por diferentes razões, imersos no espaço híbrido da transculturação, pode-se incorporar, neste trabalho, um dos argumentos centrais do teórico James C. Scott de que os povos por ele definidos como subordinados estabelecem padrões estratégicos de resistência, através do que denomina “transcrições ocultas”. Essa forma passiva de resistência dos grupos subordinados é assim explicada por Scott: “A transcrição oculta de grupos subordinados (...) reage à transcrição pública engendrando uma subcultura e opondo a sua forma variante de dominação social à da elite dominante” (Scott 1999, 27)<sup>8</sup>. É objeto de futura investigação minha verificar em que medida as alterações ocorridas nas narrativas tradicionais indígenas podem ser interpretadas como uma forma de resistência, ou seja, se a incorporação de alguns elementos externos atua como uma estratégia para subverter a possibilidade de predominância de um padrão cultural. Vale lembrar que em um contato cultural os seres humanos selecionam, modificam e recombina elementos. Como lembra Massimo Canevacci, o sincretismo ocorre “porque os seres humanos não aceitam automaticamente os novos elementos” (Canevacci 1995, 21).

---

<sup>6</sup> Minha tradução

<sup>7</sup> Grifo meu

Em outras palavras, existe uma relação dialógica com os novos elementos.

O enoque teórico do subalterno revela-se produtivo para a compreensão das tradições e das narrativas orais. Como lembra Sylvia Torres, etimologicamente, o termo *subalterno* descreve um outro incompleto e inadequado. Entretanto, o ceito de subalternidade é amplo, como explica Torres:

A subalternidade como conceito concebe uma realidade na qual os papéis de dominador e subordinado mudam dependendo do contexto em que ocorram. De acordo com o contexto, por exemplo, um membro de sexo masculino de uma minoria indígena pode ser subordinado por um membro masculino de um grupo dominante. Entretanto, em um outro contexto, esse homem subordinado, pode, por sua vez, subordinar mulheres e/ou jovens de seu próprio grupo minoritário (Torres 1997, 2-3)<sup>9</sup>.

Assim compreendido, os termos subalterno ou subordinado são aqui utilizados como conceitos para instrumentalização de uma análise na qual as histórias de criação são estudadas em suas diversas versões resultantes dos contatos culturais entre os chamados dominantes e as minorias subordinadas. Parte-se do pressuposto de que o isolamento cultural completo não é nem possível e nem desejável para a expressão e representação das vozes das nações indígenas. Como alerta Betty Mindlin em seu trabalho com narradores Suruí, “estas estórias são sem escrita só por mais algum tempo. O povo dos seus narradores quer ler escrever –para conhecer e dominar melhor a sociedade dos colonizadores, de que, agora, quer queiram au não, também fazem parte” (Mindlin 1996, 17).

Ao abordar-se a questão da visibilidade da expressão cultural indígena, pode-se destacar o argumento levantado por Jan Mohamed e Lloyd ao afirmarem que “a cultura dominante obstrui o discurso das minorias tornando seus textos indisponíveis (...) uma das tarefas de uma cultura minoritaria reemergente é romper com tal cerceamento ideológico” (Janmohamed & Lloyd 1990, 6-7)<sup>10</sup>. Na medida em que vozes como as de Jecupé, Krenak, Allen, Momaday e Armstrong, vão rompendo essas dificuldades o discurso das minorias amplia seu espaço, aumentando a possibilidade de acesso a ele.

Se a cultura dominante reserva amplo espaço para o cânone e obstrui o discurso das minorias, pode-se tentar abrir novas vias para o estudo de sua expressão cultural. O espaço para as vozes das narrativas indígenas vai-se abrindo, por exemplo, através da obra da pesquisadora indígena candense Jeannette C. Armstrong

---

<sup>8</sup> Minha tradução

<sup>9</sup> Minha tradução

<sup>10</sup> Minha tradução

que vê a publicação de seu trabalho como um forma de reconhecimento da autoridade da cultura dos povos indígenas. Armstrong, referindo-se à violência sofrida pelos povos indígenas nos processos de colonização, diz que procura sempre se lembrar de que “apesar de terem sido duros e algumas vezes irreparáveis os ferimentos sofridos, a cura pode ser feita através da afirmação cultural” (Armstrong 1992, 209-210)<sup>11</sup>.

Assim com Jecupé foi em busca de suas raízes, também o fez o escritor indígena norte-americano, N. Scott Momaday, que, em sua obra *The Way to Rainy Mountain*, narra como retronou à terra, de onde sua avó nunca havia saído, para ir à procura de terras que ela havia conhecido apenas através das histórias da sua nação. Momaday busca nas terras sagradas para os Kiowa o material necessário para incorporar em seu discurso a voz dos antepassados. A complexidade dessa viagem de retorno e assim explicada por ele: “*The Way to Rainy Mountain* é uma viagem completa, entremeada de noções e sentido; e é feita com a toda a memória, aquela experiência mental que é lendária e histórica, pessoal e cultural” (Momaday 1993, 170)<sup>12</sup>.

Nessa obra Momaday narra a história do artesão de flechas que lhe fora contada pelo pai na infância repetidas vezes, por insistência do futuro narrador de histórias, por ser a sua favorita. Segundo Momaday, o artesão de flechas pode ser definido pelo epíteto: “o homem feito de palavras”. O domínio do ofício do artesão é ao mesmo tempo a maestria da arte das flechas e das palavras. Ao perceber um intruso ao redor de sua casa, o artesão prepara a flecha, enquanto continua a conversar com sua esposa e a falar com seu intruso na língua kiowa, dizendo habilmente: “Eu sei que você está aí fora, pois posso sentir seu olhos sobre mim. Se você é um kiowa, você vai entender o que estou dizendo, e vai dizer o seu nome” (Momaday 1993, 171)<sup>13</sup>. Como não há resposta, o artesão continua a falar e a apontar a flecha até acertá-la no coração do inimigo. Para Momaday, o artesão de flechas é o homem feito de palavras, pois controla ambos os ofícios com maestria.

Ao abrir espaço para a expressão cultural dos povos indígenas, a cultura majoritária abre vias de acesso a essa infinita cadeia de signos, feita de homens-pássaros, de artesãos de flechas e de palavras, de seres autônomos, que, além de afirmarem a sua própria cultura ao sacudirem o medo dos ossos e romperem o cerceamento ideológico, dão margem a uma ampliação de horizontes no universo dos estudos literários para a expressão da alteridade, vencendo as limitações impostas por uma subordinação a uma visão canônica da literatura.

---

<sup>11</sup> Minha tradução

<sup>12</sup> Minha tradução

<sup>13</sup> Minha tradução

## Referencias bibliográficas

- Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, Beacon Press, 1992.
- Armstrong, Jeannette. "The disempowerment of First North American Native Peoples and Empowerment Through their Writing". In: Moses, Daniel David & Goldie, Terry (eds.). *An Anthology of Canadian Native Literature*. Toronto, Oxford Univ. Press, 1992.
- Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination*. Austin. Univ. of Texas Press, 1986.
- Canevacci, Massimo. *Sincretismos: Uma Exploração das Hibridações Culturais*. Roberta Barni (trad.). Sao Paulo: Studio Nobel, 1996.
- Deolira, JR. "Vine. Custer Died for Your Sins". In Lester, James (ed.), *Diverse Identities, Classic Multicultural Essays*: Lincolnwood; NTC, 1996.
- Eagleton, Terry. *Teoría Literária: Uma Introdução*. Waltensir Dutra (trad.) Sao Paulo: Mantins Fontes, 1983.
- Haraway, Donna. "The Promises of Monsters: A regenerative Politics for Inappropriate/d Others". In *Cultural Studies*. Lawrence Grossber et alle (eds.). Routledge: Londres&Nueva York, 1992.
- Janmohamed, Abdul R. and David Lloyd (eds.). *The Nature and Context of Minority Discourse*. New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1990.
- Jecupé, Kaká Werá. *A terra dos mil povos: História Indígena do Brasil contada por um Índio*. Sao Paulo: Petrópolis.
- *Todas as Vezes que Dissemos Adeus*. Fundação Phytoervas de Proteção ao Índio Brasileiro, 1998.
- Krenak, Ailton. "Antes, o Mundo nao Existia". In Novaes, Adauto (org.), *Tempo e História*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Mindlin, Betty e Narradores Suruí. *Vozes da Origem: Estórias sem Escrita- Narrativas dos Índios Suruí de Rondonia*. Sao Paulo: Atica, 1996.
- Momaday, N. Scott. "The Man Made of Words". Hobson, Geary (ed.), *The Remembered Earth: An Anthology of Contemporary Native American Literature*. Albuquerque: Univ. of Nuevo Mexico Press, 1993.

Moses, Daniel David & Goldie, Terry (eds.). *An Anthology of Canadian Native Literature*. Toronto: Oxford Univ. Press, 1992.

Ramos, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. Sao Paulo: Atica, 1986.

Ribeiro, Darcy. *Diarios Indios: Os Urubus-Kaapor*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Souza, Eneida María. *A Pedra Mágica do Discurso: Jogo e Linguagem em Macunaima*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

Torres, Sylvia. "Identity, Ethnic Resistance and Tradition in Sutiaba, Nicaragua". Trabalho em andamento apresentado no congresso da Associação de Estudos Lation-Americanos. LASA, Guadalajara, México, abril de 1997.

Scott, James C.. *Domination and the Arts of Resistance; Hidden Transcripts*. New Haven/London: Yale Univ. Press, 1990.

Spivak, Gayatri Chakravorty. In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Routledge, 1989.

— "Can the Subaltern Speak?", in *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson e Lawrence Grossberg (eds.). Londres: Macmillan, 1988.

— "Questions of Multiculturalism", in *The Cultural Studies Reader*. Simon During (ed.). Routledge: Londres&Nova York, 1993.