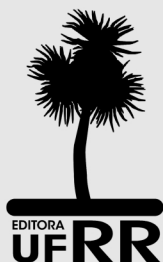




Fábio Almeida de Carvalho

# DESCENTRALIZAÇÃO DA VIDA LITERÁRIA

Teoria, Crítica e Autoria  
em tempos de diversidade



edições makunaima | EdUFRR

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – UFRR

REITOR

José Geraldo Ticianeli

VICE-REITOR

Silvestre Lopes da Nóbrega

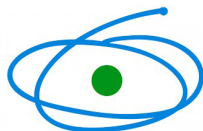
EDITORA DA UFRR

Diretor da EdUFRR

Fábio Almeida de Carvalho

Diagramação e editoração

Casa Doze Projetos e Edições



**CAPES**  
**PROCAD**  
**AMAZÔNIA**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)**

C331d Carvalho, Fábio de Almeida.  
Descentralização da vida literária [livro eletrônico] : teoria, crítica e autoria em tempos de diversidade / Fábio de Almeida Carvalho. – Rio de Janeiro, RJ: Edições Makunaima; Boa Vista, RR: EdUFRR, 2021.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN 978-65-87250-16-8

1. Literatura indígena brasileira – História e crítica. 2. Literatura brasileira – Escritores indígenas. I. Título.

CDD B869.07

**Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422**

Fábio Almeida de Carvalho

# Descentralização da vida literária

Teoria, Crítica e Autoria  
em tempos de diversidade

agosto 2021



## **Conselho Consultivo**

Alcir Pécora (Universidade de Campinas, Brasil)  
Aleckmar Luiz dos Santos (NUPILL, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)  
Amelia Sanz Cabrerizo (Universidade Complutense de Madrid, Espanha)  
Benjamin Abdala Jr. (Universidade de São Paulo, Brasil)  
Bethania Mariani (Universidade Federal Fluminense, Brasil)  
Cristián Montes (Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Chile)  
Eduardo Coutinho (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)  
Guillermo Mariaca (Universidad Mayor de San Andrés, Bolívia)  
Horst Nitschack (Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Chile)  
Ítalo Moriconi (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)  
João Cezar de Castro Rocha (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)  
Jorge Fornet (Centro de Investigaciones Literárias – Casa de las Américas, Cuba)  
Lívia Reis (Universidade Federal Fluminense, Brasil)  
Luiz Gonzaga Marchezan (Universidade Estadual Paulista, Brasil)  
Luisa Campuzano (Universidad de La Habana, Cuba)  
Luiz Fernando Valente (Brown University, EUA)  
Marcelo Villena Alvarado (Universidad Mayor de San Andrés, Bolívia)  
Márcia Abreu (Universidade de Campinas, Brasil)  
Maria da Glória Bordini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)  
Maria Elizabeth Chaves de Mello (Universidade Federal Fluminense, Brasil)  
Marisa Lajolo (Universidade de Campinas/Universidade Presbiteriana Mackenzie, Brasil)  
Marli de Oliveira Fantini Scarpelli (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)  
Pablo Rocca (Universidad de la Republica, Uruguai)  
Regina Zilberman (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)  
Roberto Acízelo de Souza (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil)  
Roberto Fernández Retamar (Casa de las Américas, Cuba)  
Salete de Almeida Cara (Universidade de São Paulo, Brasil)  
Sandra Guardini Vasconcelos (Universidade de São Paulo, Brasil)  
Silvano Peloso (Universidade de Roma La Sapienza, Itália)  
Sonia Neto Salomão (Universidade de Roma La Sapienza, Itália)

– Mas se o Senhor escreveu **Roland Barthes por Roland Barthes** não foi porque desconfiou um pouco dos outros, de todos que escreveram sobre o Senhor?

– Não. Não acho que disse a verdade sobre mim, não me propus isso de forma alguma. Justamente tentei mostrar o que chamo um ‘imaginário de escrita’, uma maneira quase romanesca de se viver uma personagem intelectual na ficção, na ilusão, e nem um pouco na verdade. Consequentemente, não acho que ao escrever sobre mim tenha me situado no lugar de um crítico.

**Roland Barthes**, entrevistado por Jacques Chancel, Radioscopie, 1975.



## Agradecimentos

Sem o crucial apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), na forma de Bolsa de Produtividade em Pesquisa; da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), na forma de bolsa de Pós-Doutorado; da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), na forma de apoio a atividades de Grupos de Pesquisa; e da Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Universidade Federal de Roraima (PRPPG/UFRR), também na forma de Apoio a atividades de Grupos de Pesquisa, não teria sido possível realizar todas as etapas da investigação que resultou neste volume; assim como não teria sido possível apresentar e discutir os seus resultados em eventos de que participei, no Brasil e no exterior. A todos meu muito obrigado!

No mesmo sentido, agradeço aos seguintes veículos de difusão, pelas publicações de resultados parciais: Editora Peter Lang/Oxford; Revista *Gragoatá*; *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. Também agradeço imensamente aos meus colegas de Departamento pelo apoio e pelo afastamento concedido – não fora assim, esse livro não teria sido escrito. Igualmente agradeço a todos os membros do Grupo de Estudos e Pesquisas *Permanência e atualização das fontes textuais indígenas nas literaturas americanas – o caso circum-Roraima*: vocês vêm ampliando e aprofundando, por meio do compromisso com a pesquisa densa e continuada, o conhecimento sobre a diversidade cultural brasileira.

Manifesto também minha gratidão aos parceiros e amigos que leram com atenção e opinaram com rigor sobre as diferentes partes deste livro: todos contribuíram para o resultado alcançado: Roberto Mibielli, Isabel Maria Fonseca, Sheila Praxedes Pereira Campos, André Luis Dias, Devair Fiorotti (*in memoriam*), Sílvia Marques de Almada, Maxim Repetto, Riane de Deus Lima, Izabela Guimarães Guerra Leal, bem como a todos os estudantes do PPGL/UFRR e demais colegas com quem tive oportunidade de discutir em diversos eventos as questões aqui desenvolvidas.

Reservo especiais agradecimentos a José Luís Jobim, Roberto Acízelo de Souza, Maria Luísa Fernandes, Roberto Mibielli e Fernando Simplicio dos Santos, por terem lido o texto de forma integral e propiciado que a versão ora publicada ficasse melhor que as anteriores.

Agradeço a Isabel Maria Fonseca, que mantém presença nas linhas, nas entrelinhas e além do texto.



## Sumário

|   |            |
|---|------------|
| <b>Apresentação</b>   | <b>11</b>  |
| <b>I</b>  |            |
| <b>Autoria teórico-crítica na periferia do sistema</b>                            | <b>19</b>  |
| <b>II</b>   |            |
| <b>A literatura da região circum-Roraima</b>                                      | <b>37</b>  |
| <b>III</b>  |            |
| <b>Teoria, crítica, autoria</b>   | <b>62</b>  |
| Sobre as formas de conceber a subjetividade                                       |            |
| A emergência da noção de Autor  |            |
| O autor no ambiente acadêmico francês da primeira metade do século XX             |            |
| Nietzsche   |            |
| A morte do autor  |            |
| O autor como função   |            |
| O autor no modelo da diversidade  |            |
| <b>IV</b>   |            |
| <b>Processos de circulação literária: a matriz indígena na cultura brasileira</b> | <b>114</b> |
| <b>V</b>  |            |
| <b>Literatura indígena</b>  | <b>144</b> |
| <b>Referências</b>  | <b>183</b> |
| <b>Índice</b>   | <b>198</b> |



## Apresentação

José Luís Jobim

O novo livro de Fábio Almeida de Carvalho é uma reflexão madura sobre uma série de assuntos que fazem parte do cotidiano dos estudos da literatura, como as questões em torno da autoria, originalidade, comparatismo. Sem deixar de tratar dos aspectos mais gerais destes assuntos, em densos panoramas históricos, como na revisão crítico-teórica sobre autoria no capítulo III, o autor também aproveita para pensar o sentido de sua própria inserção intelectual, e, ao fazê-lo, produz uma rica meditação sobre o que está envolvido em sua enunciação e sobre os temas com que vem trabalhando ao longo dos últimos vinte anos de carreira. De algum modo, a própria escolha dos títulos de capítulo são também um roteiro deste pensamento (Autoria teórico-crítica na periferia do sistema; A literatura da região circum-Roraima; Teoria, crítica, autoria; Processos de circulação literária: a matriz indígena na cultura brasileira; Literatura Indígena). E o autor, em várias passagens, executa uma espécie de testemunho com consciência crítico-analítica de seu percurso, começando pela sua inserção como docente na Universidade Federal de Roraima, vindo do Nordeste:

Decidi, então, mas ainda sem atinar completamente de que maneira fazê-lo, que construiria minha *entidade* teórica e crítica exatamente nesse espaço que parecia ser parcialmente interdito para forasteiros que passavam a ocupar uma função institucional no circuito de produção de pensamento crítico-analítico sobre a arte e a cultura literária dessa (des)importante periferia, a partir da qual desde então enuncio. O desafio a ser enfrentado tinha a ver com a realidade de como tornar possível e legítima minha

participação no circuito da inteligência local, sem inviabilizar a participação num quadro de mais amplo espectro, que incluía as culturas brasileira, latino-americana e mesmo universal. Ou seja, ao mesmo tempo que tinha consciência de que por um lado essa posição era constringida pelo sentimento de participação na cultura literária brasileira e ocidental, por outro, não podia esquecer que ela também estava irremediavelmente agora afetada pela capitalização dos reclames da diferença local – em suas dimensões amazonense, roraimense, étnica, etc.

Tendo completado no Nordeste sua graduação em Português-Francês, e feito uma dissertação sobre Nelson Rodrigues, Fábio Almeida de Carvalho, mesmo ainda em seu lugar de origem já estava atento para outros lugares, e talvez isso tenha ajudado a construir seu projeto acadêmico com uma visão mais aguda sobre o que está em jogo, quando se rotula um produto cultural como local, regional, nacional ou universal. Se por um lado assume sua (nova) condição local, em suas dimensões roraimense e amazônica, e também se considera participante da periferia, por outro lado explicita uma consciência daquilo que Antonio Candido chamou de “uma cultura mais ampla, da qual participamos como variedade cultural” (Candido, [1969] 1987, p. 154).

12

De fato, um dos grandes méritos do trabalho de Fábio Almeida de Carvalho foi nunca ter perdido a visão mais ampla do contexto, mesmo quando tratou de questões que poderiam ser consideradas apenas “locais”. Por isso mesmo, sua abordagem da literatura e cultura indígena pôde ganhar uma qualidade que falta em muitas outras abordagens contemporâneas. O seu livro anterior sobre Makunaima/Macunaíma<sup>1</sup> é um exemplo do que estou falando: nele, o autor trata das raízes “locais” roraimenses (mas também alemãs...) do herói “nacional” de Mário de Andrade, em diálogo com

---

<sup>1</sup> CARVALHO, Fábio Almeida de. *Makunaima ≈ Macunaíma: contribuições para o estudo de um herói transcultural*. Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

Makunaima, entidade presente nas narrativas indígenas da região de circum-Roraima, inclusive para além das nossas fronteiras. Na presente publicação, ao tratar da literatura e da cultura indígenas, o autor explicita mais detidamente sua posição teórica:

O aprofundamento da consciência sobre os processos de transposição da arte verbal indígena para diferentes campos do discurso e sobre a circulação dos textos de matriz indígena em sistemas culturais mais amplos, ou seja, para além do espaço de suas culturas de origem, reclama por abordagem destituída não apenas de ingênua concepção gloriosa do elemento étnico, mas também de preconceitos ufanistas e de todo tipo de paternalismo intelectual. Considerar os movimentos de vai e vem e de reviravoltas desses processos contínuos de desterritorialização apresenta-se como estratégia interessante para comparar semelhanças e dessemelhanças, senão também potencializa perceber com mais clareza as (in)compatibilidades mantidas entre textos pertencentes a séries históricas diferentes e a culturas distintas; demais, parece também ampliar as possibilidades de percepção sobre o modo como as culturas se relacionam – o que, por derradeiro, propicia desnudar, supomos, os mecanismos que sustentam o *soft power* regulador dos valores das culturas nos mercados regionais, nacionais e internacional.

13

O capítulo sobre autoria, além de marcar sua referência francesa, em diálogo com Foucault, Barthes e Chartier, traz também os latinoamericanos Hansen, Topuzian e Klinger para a conversa, traçando uma perspectiva complexa das condições de construção da autoria. Podemos encontrar neste capítulo um percurso extenso, desde séculos em que a Retórica era a base do pensamento sobre as artes da linguagem, passando pelo momento romântico de valorização da individualidade autoral, até chegar ao extremo da teorização da intertextualidade, que enfocava mais a circulação infinita de textos em outros textos, desvalorizando origens individuais. E a conclusão de Fábio Almeida de Carvalho é a seguinte:

Mas certo é que o cenário de verdadeira perturbação teórica dos estudos literários na contemporaneidade tem sido constrangido, de forma cada vez mais ostensiva, pela necessidade de enfrentar a particular configuração da noção de autor/autoria vigente em nossa época – quando a resiliente concepção típica do período romântico (centrada na exaltação capitalista do indivíduo e da subjetividade concebida como una, única e consciente de si, e concentrada em torno da noção de autor enquanto entidade responsável pela coerência do sentido do texto escrito) ainda disputa espaço, não apenas com a poderosa noção anti-autorialista da escrita (em que foi decretada a “morte do autor” e do sujeito da escrita), senão também com a franca retomada e o consequente fortalecimento dessa noção no contexto do pensamento social contemporâneo (em que se dá o surgimento inflacionado de novas subjetividades e, conseqüentemente, de novas autorias, oriundas da necessidade e da ânsia de expressão de discursos de grupos minoritários, ligados aos mais variados movimentos de circulação das vozes subalternizadas no conjunto dos estados nacionais).

14

De minha perspectiva, entretanto, “nem tanto à terra, nem tanto ao mar”: e assim sendo, partilhamos da convicção de que, por mais relevante que seja o fato de o mercado editorial investir e impor suas sucessivas modas literárias a um mercado sempre ávido por todo tipo de novidade politicamente correta, a realidade – essa grande incômoda – sempre bate à porta; e, em razão disso, ao que parece, somente textos que apresentam uma real capacidade tanto para entreter e deleitar, em razão da beleza e da agudeza da expressão, quanto para edificar a vida, problematizando em profundidade a sua diversidade, parecem ser dotados da capacidade para se tornarem “texto-matrizes”, derivando apropriações diversas e quase sempre marcadas pela polêmica.

Fábio Almeida de Carvalho está muito longe de ser apenas mais um a avaliar criticamente os modos de tratar da cultura e da literatura indígenas. Reconhecido nacionalmente, como comprova

sua condição de bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, restrita a poucos no país, vem trabalhando há muitos anos diretamente com as comunidades indígenas de Roraima, estado que, em termos proporcionais, possui a maior população indígena do país. Assim, seu trabalho tem o mérito de estar atento ao quadro geral em que se inserem os estudos literários no Brasil e internacionalmente, mas com um pé enraizado nestas comunidades. É por isso que o capítulo *Considerações sobre processos de circulação literária: sobre a matriz cultural indígena na cultura brasileira* consegue ser luminoso ao refletir sobre os primórdios de um ciclo de estudos dedicado aos problemas das textualidades indígenas e empreender uma reflexão sobre aspectos associados tanto ao processo de tradução *transcultural* e *translinguística*, em que se assenta, quanto à noção de *autoria*, que o sustenta –, para concluir com a abordagem do fenômeno da emergência de um sistema literário indígena, que se manifesta agora como fenômeno cultural, pedagógico e de mercado entre nós.

A participação de Fábio Almeida de Carvalho em questões indígenas começou quando a Organização de Professores Indígenas de Roraima (OPIR) o convidou para participar, na qualidade de professor de literatura e na condição de assessor, do Projeto *Anikê*, voltado à construção de material didático para as escolas indígenas de Roraima, que surgiu no bojo das discussões travadas tanto sobre as necessidades de incorporação de elementos de cultura negra e indígena nos currículos das escolas de ensino básico no Brasil, quanto da constatação da ausência de material didático *específico e diferenciado nas escolas indígenas* de Roraima e da conseguinte necessidade de preencher essa lacuna pedagógica:

A ideia norteadora das atividades do Projeto *Anikê* foi estruturada em dois eixos: o primeiro fixava que a construção do material didático deveria *resgatar 'as histórias' indígenas* a partir das *memórias dos antigos*, enquanto o segundo se esteava na

compreensão de que o trabalho deveria ser realizado nas comunidades indígenas pelos próprios professores indígenas. Essas condições eram supostamente suficientes para dirimir ou pelo menos minimizar as interferências de fundo cultural e linguístico que porventura fossem capazes de desvirtuar os resultados da empreitada. Resumindo: o processo de coleta das narrativas de fundo *histórico* foi estruturado a partir da noção de *memória dos antigos*, ou seja, das *lembranças* dos anciãos das aldeias, supostamente naturais detentores de uma memória de longo alcance.

Segundo o autor, desde o início houve discussões conceituais sobre *história, narrativa (mito, lenda, fábula, ficção), literatura, geografia, escola*, que trouxeram à baila teorias consideradas relevantes, mas partindo do pressupostos de que o processo de letramento e de escolarização de indígenas em Roraima seria desenvolvido sob os auspícios dos próprios professores indígenas, e de que os narradores/informantes do *Projeto Anikê* eram indígenas, especialistas, portanto, nas culturas indígenas. O projeto foi responsável por colher um acervo de narrativas, cujas versões eram discutidas publicamente em comunidades indígenas até chegar-se a uma versão “final”:

O complexo protocolo de definição das versões finais dos textos resultou num rico e mútuo aprendizado que a todos ensinou sobre a riqueza, mas também sobre os dissabores dos (des)encontros.

Junto com uns poucos professores, coube-me a tarefa de estruturar, organizar e executar as atividades, bem como desenvolver as dinâmicas de formação dos professores indígenas para a tarefa de coleta e sistematização das *histórias dos antigos*. Trata-se de uma rica e insólita experiência que propiciou não apenas o desenvolvimento de uma prática para a qual confluíam questões atinentes à educação, literatura e cultura, senão também à reflexão crítica sobre questões que envolviam problemas atinentes à história e ao mito, à tradição, às noções de narrativa e de material didático específico, adaptado à realidade indígena.



As narrativas de fundo mítico e lendário se tornaram largamente predominantes, enquanto a dimensão propriamente *histórica* da memória se manifestou mais amiúde sob a forma do que se pode designar de história local ou da comunidade. Considerável foi o número de narrativas que contavam a *história da comunidade*. Em geral essas narrativas continham a situação do surgimento das comunidades, os primeiros moradores, as disputas empreendidas contra fazendeiros ou entre indígenas de etnias diferentes, os processos de demarcação e homologação, dentre outros aspectos. Mas, *grosso modo*, a lógica de fatura e fundo mítico-lendário perpassava tanto a noção de história quanto a de geografia, uma vez que esta pagava tributo àquela.

Pena que, conforme relata o autor, como resultado de disputas sobre qual a versão mais “verdadeira” das narrativas (disputas que, como ele próprio avalia em nota de rodapé, envolvem as autoridades e as autorias indígenas), a própria publicação e circulação destas versões de narrativas tenha sido prejudicada.

A questão da autoria, de todo modo, está sempre presente como pano de fundo, seja na forma de reivindicação de um “lugar de fala”, em que tanto comunidades da mesma etnia, ou a própria etnia vista como um todo, ou um de seus membros reivindica ter o direito exclusivo (ou não) à propriedade e responsabilidade sobre narrativas “originais” de autoria étnica, seja na forma de reconhecimento de que estas narrativas não podem ser vistas como um caso à parte apenas, porque sua própria constituição e transmissão paga tributo aos encontros culturais entre diversas etnias e a sociedade abrangente, que traz a língua portuguesa e a escrita, entre outros elementos, como contribuições permanentes.

Assim, em resumo, o autor, partindo de uma amadurecida posição de que mesmo as estruturas sociais que parecem mais autossuficientes são perpassadas por processos de trocas e transferências culturais sustentadas por contingências muito poderosas e

dinâmicas, conseguiu produzir uma obra que é um *tour de force*, ao mesmo tempo dando conta da genealogia dos problemas abordados e tocando em questões cruciais relacionadas ao presente e ao futuro das diferentes populações que se abrigam em nosso território e aos aspectos da vida delas configurados em narrativas.

## Capítulo I

### Autoria teórico-crítica na periferia do sistema

*Cogito  
eu sou como eu sou  
pronomes  
pessoal intransferível  
do homem que iniciei  
na medida do impossível*

**Torquato Neto**

#### 1.

Numa das mais incisivas narrativas da safra existencialista, Jean Baptiste Clemence, protagonista de *A queda* ([1956]1986), se notabilizou pelo modo peculiar de narrar a própria história para um ouvinte desconhecido num bar de fama duvidosa, no cais do porto de Amsterdã. Nesse contundente romancinho, o escritor franco-argelino Albert Camus, ganhador do Nobel de 1957, encena parte da vida de um *ex e bem* integrado integrante do sistema judiciário francês que, depois de casualmente presenciar uma mulher saltar de uma ponte e morrer afogada nas águas do rio Sena, é acometido por paulatina tomada de consciência em relação ao caráter um tanto superficial e farsesco de sua vida privada e institucional.

Incomodado por nada ter feito para impedir o suicídio de que foi única testemunha e pela sensação de que podia ter salvado a mulher, o advogado parisiense desperta para a realidade de que sua bem-sucedida vida pública era vazia e destituída de profundidade. O episódio o faz atinar com a verdade de que os gestos e atos que tanto contribuíam para sua reputação no circuito social que integrava

eram, em verdade, gestos de fachada, atos para a opinião pública<sup>2</sup>. Os eventos da fatídica noite causam tão grave perturbação a Jean Baptiste que ele acaba por largar a vida de pompa e aclamação que levava no ambiente luxuoso de Paris para trabalhar como advogado para vagabundos, marinheiros e frequentadores suspeitos do bar Novo México, onde passa a residir desde então.

Na fortuna crítica do incensado romance de Albert Camus fez lastro a chave de interpretação em que, num nível, se destaca a sondagem da alienação humana face ao comezinho do cotidiano, e, noutro, a compreensão de que, ao narrar o processo da crise, ou mais precisamente da *queda*, o filósofo-romancista invoca, em termos seculares, o problema fundador da Queda do Homem<sup>3</sup>. Conforme o funcionamento dessa chave de leitura e interpretação, a moral da história pode ser condensada no ensinamento segundo o qual a cada vez que cresce no indivíduo a consciência de si e, por conseguinte, ele decide exercer o direito à liberdade de lutar por aquilo que considera justo, há sempre uma sentença, uma punição que se lhe segue. Daí resulta a alegoria de que, perante a necessidade de conviver em profundidade com as próprias verdades, os homens costumam experimentar a vertigem do abismo – algo que socialmente é sempre bastante perigoso.

E, tal qual ocorre com o inclemente Jean Baptiste, homens comuns costumam também ficar temporária e potencialmente

---

2 O aspecto “bom moço” dos ritos do convívio social de Jean Baptiste Clemence era tão afetado que capaz de fazê-lo ajudar um cego a atravessar uma rua movimentada e, chegando do outro lado da via, tirar a cartola para saudá-lo com salamaleques e rapapés ostensivos.

3 Na tradição bíblica, a Queda do Homem é também chamada de Pecado Original, e diz respeito ao momento em que Adão e Eva desobedeceram a Deus, contaminando, por conseguinte, a humanidade. Filosoficamente, o problema da Queda do Homem corresponde à tópica do despertar da consciência e da personalidade humana.

perturbados por processos de tomada de consciência. Por vezes, o estado de tensão é constante e o mal-estar pode ocorrer devido à simples vontade de experimentar a liberdade de pensar e ao conseqüente desejo de problematizar as armadilhas ideológicas que nos interpelam continuamente e de variadas maneiras; mas esses momentos perturbadores também costumam se manifestar quando o exercício da (auto)crítica aguça a percepção de nossa quase sempre adaptabilidade beata em relação a variados fenômenos de ampla aceitação nas esferas privada, pública e institucional.

Não obstante, quando momentaneamente se agudiza o senso de absurdo da realidade e somos de alguma forma estrangidos a questionar certos aspectos das dimensões éticas, estéticas, políticas e poéticas do nosso *faire-savoir*, os homens costumam, *grosso modo*, fazê-lo de maneira bem menos radical do que Jean Baptiste Clemençe. Assim, usualmente acontece que, depois de acumular anos de ativismo num determinado espaço institucional, alguns homens são tocados ora pelo vazio e a angústia do beco sem saída, ora pela sensação de desorientação, típica do labirinto. Para Vilén Flusser (2008, s. p.), aqueles que simplesmente ignoram ou que dizem não passar por situação similar em algum momento da existência são, em geral, definidos como “bem-integrados”, enquanto aqueles outros que assumem a perdição como tentativa de se encontrar são correntemente catalogados como “mal enquadrados” e/ou “mal integrados”.

Para os que são acometidos pelo sentimento de fechamento do beco ou pela sensação de multiplicidade do labirinto – por excesso de clausura ou abertura em demasia – não resta senão dar um passo atrás de si mesmos para tentar compreender um cadinho mais sobre o que de fato está fazendo ao fazer o que faz do modo por que faz. Nesse ambiente, o homem atordoado dispõe de alguma condição de qualidade para questionar, por exemplo, automáticas reações acolhedoras e conformadas de “tópicos desistoricizados

oriundos de sociedades de prestígio”.<sup>4</sup> A condição propicia alçar voo com perspectiva um pouco ampliada sobre as relações de poder que cada homem exerce e que sobre cada um são efetivamente exercidas no âmbito de um determinado quadro institucional e de uma dada formação discursiva.

Não obstante, o passo atrás é sempre incerto devido ao fato de que, se, por um lado, ajuda a passar em revista certas convicções assumidas pela maioria com cândida naturalidade, por força daquilo que as modernas teorias do comportamento definem como “efeito manada”, por outro lado, pode expor aspectos denunciadores das limitações e dos alcances, não apenas dos sentidos das práticas e ritos institucionais de que participamos, mas também de certos aspectos das nossas vidas particulares e privadas. No limite, tal situação também pode gerar consequências não completamente controladas pelas implicações pressupostas no jogo enunciativo mantido pelas posições sociais que assumimos. E, ademais, não obstante exigir uma dose generosa de compromisso com a verdade, tal empreitada em geral não tem como assegurar nem garantir êxito, além de ampliar as possibilidades de destruição de certos laços sociais.

22

---

4 Essa é uma dimensão importante para a estrutura do argumento que sustenta o presente ensaio: nesse passo, tenho em mente aquele estado de coisas de que tratam Pierre Bourdieu e Loïcq Vacquant no ensaio intitulado “Sobre as artimanhas da razão imperialista” (*Revista de Estudos Afro-asiáticos*, 24, n.º.1, 2002, p. 15-33), no qual os autores discutem o modo por que a agenda cultural do circuito universitário americano, exportador do modelo da diversidade, foi assimilado de forma espontânea e beata em diferentes latitudes do planeta, mas sobretudo no Brasil, e denunciam que “realidades complexas e controvertidas de uma sociedade histórica particular [a sociedade estadunidense] são tacitamente constituídos como modelo e medida de todas as coisas”; eles acrescentam que, por intermédio do martelamento acadêmico e midiático, “termos isolados com aparência técnica que [...], pelo fato de condensarem ou veicularem uma verdadeira filosofia do indivíduo e da organização social, adaptam-se perfeitamente para funcionar como verdadeiras palavras de ordem”.

Pelo que atrás foi dito, o leitor já deverá ter desconfiado que as considerações substanciadas neste ensaio foram produzidas sob espécie de “sensação de desorientação desperta”, que teima em dar cabriolas no pensamento de todo sujeito que “se sente essencialmente perdido e que, ao se dar conta disso, procura [desesperadamente] encontrar-se” (FLUSSER, 1998, s. p.). O clima de desorientação é conformador da expressão, da forma e do conteúdo da presente elocução, que tem nas questões da função da Crítica e da Teoria Literária, em tempos de prevalência epistemológica dos Estudos Culturais, e da autoria, em tempos de dominância do modelo da diversidade, com destaque para a questão das autorias indígenas, seus objetos derradeiros de interesse e de (auto)análise.

A discussão gira em torno das contradições peculiares à existência de um professor de literatura que trabalha naquilo que se costuma definir como a periferia da produção de bens culturais e que, há mais de três décadas, vem carreando sua energia para realizar atividades voltadas para a formação de leitores de textos literários em perspectiva comparada; ademais, também vem-se empenhando em contribuir para o aprofundamento do pensamento crítico e teórico sobre os problemas atinentes à literatura produzida na fronteira porosa do extremo norte da América do Sul, em sua dinâmica relacional com as culturas brasileira, venezuelana e guianense, e sobre as formas de permanência e atualização das textualidades indígenas, com o objetivo de contribuir para a compreensão dos papéis desempenhados pelas produções culturais oriundas desse local no concerto das literaturas brasileira, americana e, enfim, da Literatura-Mundo.

Essas condições, quando adjungidas a fenômenos tais que o radical questionamento dos cânones literários nacionais e das noções de centro-periferia, à consciência da confluência de muitas línguas num mesmo território e das múltiplas migrações culturais, à literatura de viagem, à emergência de diversas vozes subalternizadas, com

destaque para a literatura indígena, ao caráter multinacionalizado da hodierna indústria editorial, à emergência da necessidade de delineamento da participação das literaturas menores e não ocidentais no concerto das literaturas nacionais e da Literatura-Mundo, dentre outros aspectos da questão, tornam o compromisso de assumir uma posição autoral no campo da Teoria e da Crítica literárias um desafio bastante instigante.

Esse é o ponto de apoio e de expansão da presente reflexão, que oscila entre depoimento e subjetividade, por um lado, e análise crítica e objetiva, por outro – na tentativa de combinar os inconciliáveis da narrativa pessoal e da análise crítica objetivada. Com essa atitude, intentamos conscientemente nos inserir numa tradição discursiva que floresce com vigor em nossos dias e que pode ser caracterizada, conforme define Zhang Longxi (2017, p. 56), pela necessidade de que “críticos oriundos de diferentes tradições culturais [envidem esforços] para defender a canonicidade e o valor dos melhores trabalhos de suas tradições e nos convencer por que um trabalho particular é valioso e vale a pena ser lido além de sua cultura original”.

24

Desse modo, ainda que o objetivo seja discutir questões de caráter eminentemente teórico e crítico – que envolvem diálogos interculturais, circulação literária, cânone, noções de autoria em tempos de diversidade, dentre outros aspectos do mesmo campo e tradição discursiva –, o elemento autobiográfico desempenha importante papel na enunciação do presente ensaio. Disso decorre, em certa medida, o rompimento da dissociação entre vida pessoal, dotada de densidade empírica, e a função autoral, institucionalizada pela impessoalidade da escrita, tal e qual preconizado por Foucault ([1968]2009). Assim, sem abdicar inteiramente de alguma noção de verdade relacionada à cientificidade própria do campo dos estudos literários, a enunciação que segue também se assenta e busca algum equilíbrio sobre uma base existencial e empírica.



Mas a noção de autoria constitutiva da presente enunciação não tem a pretensão de dar como garantia última alguma verdade empiricamente baseada: mais que qualquer outra coisa, ela antes se propõe a fazer uma provocação, como costuma ocorrer em diversos gêneros da escrita do campo das humanidades na contemporaneidade, que se apresentam “na forma de um jogo que brinca com a noção de sujeito real” (KLINGER, 2012, p. 40). Não se trata, pois, da tentativa de espetacularização da subjetividade no campo da prosa acadêmica, mas sim do compromisso de pensar e refletir a partir de uma vivência que, em larga medida, é constrangida por um conjunto de coordenadas da vida prática e da atividade teórica que determinam a ação e a reação daqueles que atuam num determinado campo do conhecimento e num determinado espaço institucional.

Diante de certa tendência típica de nossos dias que é propícia a radicalizar e tornar imperativo os princípios e a ordem do politicamente correto no campo da criação artística e literária, assumir atitude crítica e teórica que se esteia em protocolos de análise literária se tornou atitude incompreendida e, por vezes, até mesmo intolerada. A emergência e o grande fortalecimento das políticas de identidades ocorridos no âmbito do universo acadêmico brasileiro nas últimas décadas podem ser entendidos como o sintoma mais ostensivo desse estado de coisas.

É, pois, tendo como pano de fundo esse cenário que quase aboliu a apreciação da literatura enquanto tal na leitura e interpretação de obras literárias, e em que o «juízo de valor é algo que estudiosos literários tendem a evitar na corrente acadêmica ambiente, particularmente nas universidades americanas e europeias, onde os valores são reconhecidos como contingentes a fatores econômicos, sociais e políticos, e considerados elitistas, politicamente incorretos e até mesmo ideologicamente repressivos» (LONGXI, 2017, p.54), que a presente enunciação se assenta.

O enfrentamento dessas questões – que envolve o compromisso de opinar tanto sobre as produções tidas como periféricas quanto sobre as realizações de populações definidas como minoritárias – pode acarretar situações nada confortáveis. Afinal, trata-se de verdadeiro campo minado, em que são comuns posições que não apenas combatem, por exemplo, um turbante ornando a cabeça de uma mulher branca – porque supostamente constitui “apropriação indevida da cultura negra” –, mas que também defendem que “só negro entende coisa de negro”, “só índio entende coisa de índio”, etc., etc. E nesse sentido, que recusa e escamoteia o jogo corrente de relações da vida, de “relações que se dão entre uns e outros, jamais entre os mesmos”, só branco pode falar de branco, só negro pode falar de negro, só índio pode falar de índio.<sup>5</sup>

26 Corroborando (e adaptando-a para o chão do nosso caso) a posição de Antonio Risério (2012, p. 13 e segs.), um polêmico e tenaz intelectual baiano que já enfrentou tanto a questão das textualidades não ocidentais quanto a questão racial no Brasil, também não acho que por não ter nascido em Roraima não possa discutir a cultura local, assim como por não ser índio esteja eu impedido de discutir a questão da arte verbal indígena enquanto componente da cultura literária brasileira e humana.<sup>6</sup> Muito menos considero com falsa

---

5 Discutindo a questão, a crítica estadunidense Marjorie Perloff (2018) afirma que: “O multiculturalismo exerceu um efeito terrível sobre nossa poética. Se não se pode criticar um poeta afro-americano ou latino, tampouco se pode criticar um poeta branco, e isso elimina a possibilidade de um debate consistente. A ideia de que se deve sempre ter um representante de cada extrato racial e/ou social – um latino, um índio (ou americano nativo), uma afro-americana, uma lésbica sino-americana – foi por demais destrutiva. Não que não haja excelentes poetas nessas minorias. Mas não se pode forçar o interesse. Além disso, o multiculturalismo teve um efeito ruim também sobre o multinacionalismo – ou seja, nos Estados Unidos, o interesse pela poesia de outros é muito reduzido. Não se falam outras línguas e o termo ‘poesia estrangeira’ é algo dúbio. [...]”

6 Recentemente, dois autores, dentre outros, enfrentaram a questão de modo

afetação a possibilidade de estar “colaborando para o genocídio das culturas indígenas”.

Entretanto, é bom nunca esquecer que a língua anônima do povo afirma que “o seguro morreu de velho...”. Mas não parece ser exatamente esse o caso, pois não se pretende neste ensaio falar somente blandícias acolhedoras aos ouvidos de donzelas de cachos e bandós, em detrimento do exercício da História, da Teoria e da Crítica literária. Diante, portanto, de um quadro como este aqui esboçado, e que se caracteriza pela impossibilidade de ler todos os livros e todos os textos conformadores de uma determinada formação literária (seja ela ocidental, não-ocidental ou minoritária), e da certeza de que nem todos os livros e textos produzidos numa dada tradição discursiva são merecedores de canonização, cabe ao crítico buscar contribuir para uma expansão menos “selvagem” de

---

exemplar: o primeiro, Antonio Risério (2012, p. 13-15), bom conhecedor da situação do debate intelectual no Brasil, afirma que “a discussão e o debate estão cada vez mais malditos e suspeitos: [...] não há lugar para a crítica, só para a adesão ou a maledicência. [...] A quase totalidade das pessoas que falam em diálogo, nele, de fato, não acreditam. Se critico feministas, sou machista, se não gosto de alguma manifestação popular, sou elitista. Se invisto contra o neopentecostalismo, sou o demônio. Se tenho restrições ao movimento negro, sou racista. [Se tenho restrições ao movimento indígena, sou anti-indígena, poderia acrescentar de minha lavra]. E assim por diante. Vivemos dias de intolerância, indignações fáceis, sensibilidade neurótica a desvios e dissensões”. O segundo: entrevistado pela jornalista Mirella Nascimento, da *Folha de São Paulo*, em 24/05/2018, ao ser indagado se já teria sido questionado pelos negros de seu país quanto ao seu lugar de fala, pelo fato de ser branco, com a agudeza que lhe é peculiar, o escritor moçambicano Mía Couto respondeu: “Esse é um debate novo, mesmo no Brasil. É uma coisa que vocês estão a importar de algum lugar, não sei de onde, mas desconfio. Mas há escritores negros que se colocam em posição de brancos. Aliás, se a escrita for interrogada desse ponto de vista do lugar de fala, ela morre. Eu só escrevo porque eu viajo para outros. Eu sou mulher, eu sou criança, eu sou velho, eu sou outros quando eu escrevo. Se eu só posso escrever naquela competência do meu lugar de fala como compete, eu só falo sobre mim. Então, o que cria a literatura é capacidade de ser outro.”

artefatos literários oriundos de diferentes ecossistemas culturais e que circulam pelo mundo, mediante o empenho em estabelecer o reconhecimento daquelas obras de alto valor literário originados da tradição discursiva particular em que atua.<sup>7</sup>

E, sendo assim, não podemos a essa altura negar que partilhemos a concepção alegórica de Albert Camus, que insistia que, ao procurar incessantemente o sentido da existência numa vida carente de sentido, almejar a liberdade e a felicidade somente se torna possível [ao homem] por meio da rebelião. Não sei se exatamente... “a felicidade”, como propõe o pensador argelino; talvez mais provável que seja apenas a mera satisfação derivada do sentimento do trato assumido...

## 2.

Posso oferecer-lhe os meus serviços,  
meu caro Senhor, sem me tornar inoportuno?

Albert Camus, *A queda*

“Seja bem-vindo à terra de Makunaima”, anunciava com alguma estranheza a placa que à saída do aeroporto saudou o futuro professor de literatura, abrindo as portas da pequena e ainda enigmática capital estadual mais setentrional do Brasil, a mais distante de Brasília e a única localizada totalmente ao norte da linha do Equador. Recém-graduado, migrei do Nordeste para Roraima movido pela vontade de fazer carreira como profissional da área de letras e de continuar aprofundando estudos no campo da literatura,

---

7 Da perspectiva de Zhang Longxi (2017, p. 54), cuja atuação se caracteriza pelo empenho em fortalecer a especificidade da leitura literária de textos literários, por um lado, e reconhecer a importância da participação das textualidades não ocidentais e das minorias no concerto da Literatura-Mundo, por outro, “O juízo de valor é inevitável na leitura e apreciação de literatura”.

mas também pela oportunidade de conseguir “algum trocado pra dar garantia”. Pouco sabia sobre Roraima como um todo, e menos ainda sobre as especificidades da cultura local; mas sabia que *Macunaíma*, o protagonista do romance de Mário de Andrade, era originário dessas terras do extremo norte do Brasil e da América do Sul.

Pouco demorou para que meus ainda limitados conhecimentos sobre o herói-símbolo de Roraima e do Brasil fossem contraditados: na primeira tentativa, ainda acanhada e vacilante, de entabular diálogo e ampliar um pouco a zona de conhecimento em relação às peculiaridades culturais das terras de Makunaima, a destra espalmada de uma pretensa autoridade em arte local me engasgou: “– Primeiro que não é ‘Macunaíma’ com ‘c’ e com acento, é ‘Makunaima’, com ‘k e sem acento’; “segundo, Mário de Andrade nem pisou em Roraima, e é por isso que o livro é tão distante da realidade dos índios daqui”. A esses senões, outros foram acrescidos: que “Macunaíma não é de Mário de Andrade..., é dos índios”, designados de maneira genérica de “macuxis”, e que “o escritor paulista plagiou Theodor Koch-Grünberg”.<sup>8</sup>

29

As ressalvas acima resumidas abordam vários e diferente aspectos de uma ampla questão cujo cerne tem a ver com autoria e com autoridade teórica e crítica: para começar, a) elas buscam evidenciar os supostos ‘erros’ grafonéticos da nominalização do herói na rapsódia do escritor modernista; depois, b) seguem denunciando não apenas a inadequação do ambiente e do conteúdo do romance em relação à realidade dos índios de Roraima; c) mas também o

---

8 Viajante e etnógrafo alemão que viveu dois anos entre os indígenas que habitam o entorno do Monte Roraima, marco da tríplice fronteira Brasil-Guiana-Venezuela, no início da segunda década do século XX, quando colheu as narrativas dos povos taurepang e arekuna, que serviram de base para *Macunaíma*, de Mário de Andrade. Para se referir a essa região localizada no extremo norte do Brasil e no sul da Venezuela, a literatura especializada do campo etnográfico/antropológico emprega o epíteto “região circum-Roraima”.

desconhecimento de Mário de Andrade da realidade roraimense; em seguida, em tom um pouco mais grave, d) questionam ainda a autoridade e a própria autoria da obra. Por fim, e) acusam o autor de *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* (1938 [2008]) de plagiário.<sup>9</sup> A peça reúne cuidadosamente acusação, julgamento e veredito num mesmo apressado e superficial ato de julgamento crítico.<sup>10</sup>

A autoridade ou legitimidade do enunciador da sentença se alicerçava, primeiramente, sobre a “experiência pessoal” da realidade de Roraima, e se sustentava, por conseguinte, no pretensível valor inquestionável e absoluto do conhecimento adquirido de forma direta. E assim, por derradeiro, mediante a artimanha retórica que define a experiência empírica como fonte suprema da verdade, a peça analítico-judicativa conseguia a proeza de marcar um lugar devido no campo das atividades teóricas e críticas para o postulante à função

---

9 Talvez por mera coincidência, a acusação se dá nos mesmos termos do afamado artigo de Raimundo de Moraes, mas agora sem sutilezas, de forma direta.

10 Em *Makunaima ≈ Macunaíma: contribuições para o estudo de um herói transcultural* (2015), busquei responder algumas das questões acima elencadas: em se tratando da primeira, concluí que *Makunaimê* é o modo de designar próprio dos índios de Roraima e remete à corrente de circulação oral do lendário; *Makunaima* (com K e sem acento) é a designação usada pelos índios e demais habitantes de Roraima; *Makunaíma* (com K e com acento), por sua vez, remete à personagem do lendário tal qual coligida e apresentada pelo etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg, *Mitos e lendas dos índios Taurepang e Arekuna [Mythen und Legenden der Taulipáng-und Arekuná-Inadiarner]*; *Macunaíma* (com C e com acento) remete ao herói da obra homônima de Mário de Andrade. Em se tratando da segunda questão, resta compreender se o compromisso de Mário de Andrade era com a configuração de um herói único e com um Brasil único, donde o farto uso da “desgeografização” como princípio construtivo; Quanto à terceira questão, avento no presente ensaio uma resposta para ela. No que diz respeito ao suposto “plágio” (questões “d” e “e”), o próprio Mário de Andrade respondeu de forma exemplar em carta aberta endereçada a Raimundo Moraes. Caso o leitor queira compreendê-la em maior profundidade remeto ao meu texto de 2015.

de professor de literatura na recém-criada Universidade Federal de Roraima: a condição de forasteiro e de não antropólogo que teria muito que comer pela raiz, antes de postular o direito a uma réstia de luz para aquecer o espírito ainda frio ao sol. Assim, a peça tinha a função explícita de demarcar os lugares de fala definidos para a cena enunciativa dos discursos sobre a arte no espaço cultural em tela.

A estratégia discursiva em causa é típica da resiliente tradição etnográfica do século XX, que tanto impactou o campo das humanidades, e que se peculiarizou por assumir uma atitude pretensamente redentora do passado no presente (ou talvez fosse melhor dizer do presente no passado?). Nela se destacam tanto a busca ansiosa e desesperada das origens e da pureza e a recusa daquilo que é concebido como derivação e cópia, quanto a tentativa idealizada de manter a essência intocada dos objetos definidos como exóticos. Em última análise, tal atitude se compromete com assegurar o resgate e o fortalecimento do patrimônio imaterial e material que se encontra supostamente em irremediável, iminente e alarmante perigo de extinção<sup>11</sup>.

Esse episódio fundador da minha atuação como postulante à função de crítico literário, espécie de rito inaugural ou de passagem, tornou latente e constante, desde então, a necessidade e a vontade de aprofundar estudos sobre os modos de permanência e atualização das textualidades indígenas e sobre a circulação e a transposição das textualidades da região circum-Roraima para campos diversos das

31

---

11 A antropologia anglo-saxônica já tratou do problema de forma exemplar. Sobre a questão, sugiro a leitura do volume *A escrita da cultura* – poética e política da etnografia, organizado por James Clifford e George Marcus (2016). Trata-se de coletânea de artigos prestigiosos da década de 1980 e que, recentemente, foi traduzido para o português. O conjunto de artigos que compõem o volume marca uma tendência nova e instigante nos estudos sobre as sociedades, uma vez que centra a discussão nas relações mantidas entre a experiência etnográfica e a construção de narrativas em que se apresentam a análise e a interpretação de supostos “fatos” culturais.

produções discursivas das humanidades. Também disparou o alerta para a necessidade de conjugar o saber-fazer a que me propunha como literato e a noção de laboratório científico – típico das práticas textuais do campo da etnografia. Ademais, ajudou a perceber que o compromisso firmado com o trabalho de teorização e de crítica literária teriam de se equilibrar, em certa medida, com aspectos e dimensões próprias às práticas da escrita etnográfica.

Decidi, então, mas ainda sem atinar completamente de que maneira fazê-lo, que construiria minha *entidade* teórica e crítica exatamente nesse espaço que parecia parcialmente interditado para forasteiros que passavam a ocupar uma função institucional no circuito de produção de pensamento crítico-analítico sobre a arte e a cultura literária dessa (des)importante periferia, a partir da qual desde então enuncio. O desafio a ser enfrentado tinha a ver com a realidade de como tornar possível e legítima minha participação no circuito da inteligência local, sem inviabilizar a participação num quadro de mais amplo espectro, que incluía as culturas brasileira, latino-americana e mesmo universal. Ou seja, ao mesmo tempo que tinha consciência de que por um lado essa posição era constrangida pelo sentimento de participação na cultura literária brasileira e ocidental, por outro, não podia esquecer que ela também estava irremediavelmente agora afetada pela capitalização das reivindicações da diferença local – em suas dimensões amazonense, roraimense, étnica etc.

Senti, então, na pele o modo como os deslocamentos migratórios propiciam relativizar determinadas certezas, senão também descobrir afinidades insuspeitas, como as que mais tarde pude perceber com relação a Roraima. Essa condição despertou o sentimento e a consciência de que para nós, os brasileiros, o Brasil não se constitui como um sentimento comum. Na verdade não há o Brasil; o que há são uns Brasis. A questão que se colocava, então, tinha a ver com a realidade de como relativizar o peso do passado que eu até então carregava, ao mesmo tempo que ia adquirindo o peso novo do



passado local, em que me inseria. Para tanto, a leitura de *Dispersa demanda*, de Luiz Costa Lima (1981), auxiliou, me mantendo alerta para tentar não ceder jamais à “sensação ingênua ou fraudulenta [...] de [querer] não pertencer a nenhum grupo social”, e de “parecer solto no espaço”.

Dessa forma conjugadas, as vicissitudes da vida pessoal e da profissão fizeram com que questões que envolvem a circulação literária, os diálogos interculturais, a questão da representação do outro e dos problemas que envolvem a *escrita de si e a escrita do outro* fossem ganhando lugar de destaque entre minhas preocupações pedagógicas, estéticas, teóricas e críticas. Essas condições acabaram tornando “inevitável o confronto com problemas práticos, teóricos e metodológicos suscitados pelas relações estabelecidas entre arte, literatura, identidade, alteridade, apropriação, originalidade, derivação e trocas e transferências literárias e culturais.” (CARVALHO, 2015, p. 15).

Trabalhando com uma minoria ora prestigiada<sup>12</sup> no âmbito da prevalente política acadêmica da identidade, onde encontrar forças e reunir munição para recusar tanto a pretensão à neutralidade científica e a crença na ciência como realidade exterior, quanto a onda irracionalista que ora faz carreira como um rastilho de pólvora no nosso meio intelectual? Como não ceder à armadilha do esporte político-acadêmico preferido de nossa época, o modismo importado do extremismo “politicamente correto”? Enfim, como tentar fugir da importada e neocolonizadora moda conceitual estadunidense, que semeou no ambiente acadêmico brasileiro uma enxurrada de conceitos que funcionam como verdadeiros lugares-comuns e que, conforme Bourdieu e Wacquant (2002, p. 15), são empregados para argumentar *com*, mas não para argumentar *sobre*: identidade,

---

12 Desde 2002 trabalho com formação de professores indígenas na área de Comunicação e Artes, no curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR.

alteridade, apropriação, cultura, multiculturalismo, globalização e regionalismo, dentre outros? Como apontar e analisar as contradições desse campo sem se tornar extremamente inoportuno?

Nesse ambiente proliferaram outras questões de fundo: como desempenhar, com alguma dignidade, a função teórica e crítica no campo dos estudos literários quando a teoria vive, desde o final dos anos 1980, espécie de crise crônica e generalizada? Como assumir uma posição marcadamente crítica num ambiente como o que ora impera no comezinho da vida acadêmica brasileira, em que, *grosso modo*, o elemento político-ideológico tende a se sobrepor à análise crítica? Como conciliar o reconhecimento, a importância e os avanços teóricos e sociais do modelo da diversidade, sem cair na armadilha de fazer proselitismo caseiro ou de me tornar colaborador, importador e adepto de produtos culturais próprios para o tecido social norte-americano – a instância definidora da “nova Meca simbólica?” (BOURDIE & WACQUANT, 2002, p. 21)

34

Mais ainda: como manter estado de alerta para não compartilhar, de forma beata, dócil e útil, da convicção típica do século XIX que concebe que a explicação de todo fenômeno cultural deve sempre provir de uma origem longínqua e remota? (CAPRANZANO, 2017, p. 100). Ou seja, como não cair naquele persistente apelo “pré-lapsariano” que tende a empreender uma leitura “aprimorada” das manifestações culturais das populações tidas como “tradicionais”, e que as concebe enquanto “ilhas fora do tempo?” (CLIFFORD, 2017, p. 168). Enfim, como não ceder à tentação de impor ao índio aqueles mesmos lugares de devaneio utópico e idealizante ou de miséria e vitimização que tradicionalmente lhe são destinados nas produções da inteligência de quase todos os tempos?

Muitas são as nuances que envolvem as questões enfrentadas. E sendo assim, na senda de Sarlo (in: MORICONI, 2007, s. p.), vale indagar: “pode ainda a crítica ter alguma pretensão esclarecedora para cumprir, antes de seu tão anunciado desaparecimento na roda

dos tempos, tragado pela disseminação infinita das fontes do sentido nas redes da informação eletrônica e da diversão a cabo?”. Enfim, a teoria e a crítica literárias ainda podem ocupar algum lugar relevante em nosso meio e em nossos dias?

Diante do caso, fica avisado, caríssimo leitor, que não se está em busca de solucionáticas fáceis, cegamente acolhedoras ou com tendência a refutações de quaisquer posições *a priori*: mas, isto sim, do exercício da liberdade de tentar pensar no ambiente acadêmico – tão infenso a debates em nossos dias. Corroborando Ítalo Moriconi (2007, s. p.), somos da opinião de que “intelectuais são profissionais da inteligência”, não meros “funcionários de um intelecto disseminado e dessublimado”. [...] “Seja como for, creio que a função intelectual hoje implica em saber reconhecer a necessidade das forças atuando em meio à fantasmagoria das representações, desmascarando as ilusões da convicção”. Ademais, também comungamos do ponto de vista do argentino M. Topuzian (2014, p. 378), segundo o qual não se pode simplesmente considerar a teoria como uma moda crítica esgotada, mas sim uma forma idônea de questionar profunda e conseqüentemente o nosso próprio labor.

35

Agora, depois de um tanto grosseiramente esboçar a cena que define o lugar de fala da presente elocução, na parte seguinte vamos discutir a realidade da produção literária na região circum-Roraima. Na terceira parte, abordaremos, em termos teóricos e historiográficos, quem são os fantasmas que falam em nós, por nós e através de nós, e com os quais dialogamos e em relação aos quais nos posicionamos sobre a noção de autoria. Na quarta parte do ensaio, discutiremos a questão da circulação de elementos da cultura verbo-artística local em outros ambientes e em outras esferas da produção do pensamento que não as de origem. Na última parte, a modo de estudo de caso, será discutida a questão da autoria em tempos de diversidade e, por fim, trataremos de discutir o fenômeno de uma literatura indígena no cenário cultural brasileiro.

Com isso pretendemos, quem sabe, contribuir para a possibilidade de criação e consolidação de uma tradição teórica-crítica e literária produzida a partir do chão dessa região ainda pouco explorada pelo trabalho da inteligência analítica brasileira: a região circun-Roraima. De qualquer forma, ao que parece estamos diante de interessante caso, em que a Crítica e a Teoria literárias podem se beneficiar de processos de transposição e de aclimatação analítica, os quais têm potencial, segundo pensamos, de enriquecer as formas de interpretação do fenômeno literário.

E assim sendo, talvez fosse o caso de encerrar esta seção lembrando da canção “Destruindo a camada de ozônio”, do álbum *Guentando a ôia* (1996), do grupo pernambucano Mundo Livre S. A: “não espere nada do centro se a periferia está morta, pois o que era velho no norte, se torna novo no sul!”.

## Capítulo II

### A literatura da região circum-Roraima

#### 1.

Os modos por que a pulsação e a vida de quase toda aldeia particular são também motivadas pelos movimentos da grande aldeia global vêm ganhando crescente relevância entre as questões que interpelam a inteligência do nosso tempo. A força das práticas do ir e vir cultural e das viagens físicas e da imaginação, ora mais facilitadas ainda pela vasta amplidão do universo virtual e pelo caráter globalizado das comunicações, acabaram pondo em xeque velhas noções assentes não somente sobre os limites e os alcances da existência e da atuação dos estados nacionais, mas também sobre a unidade e as divisões internas do tecido social e cultural das nações.

De outra perspectiva, também tem chamado à atenção a maneira por que em diversas partes do mundo vêm aflorando movimentos que tendem a dividir as populações locais em grupos humanos que criam e demarcam campos de oposição a partir não somente de aspectos como a história vivenciada por cada grupamento, senão também de elementos como a cultura divergente que alegam produzir. Esse rico e robusto fenômeno de ordem cultural tem contribuído tanto para a melhoria da percepção quanto para o aumento da compreensão de quão rica é a diversidade humana.

Nos limites e extremos desses movimentos contrapostos, tanto se coloca o risco de estandarização cultural, dada a força do processo de globalização da cultura, quanto o fortalecimento e a valorização de concepções bastante restritas e limitadas, haja vista que se baseiam, *grosso modo*, na ideia tosca de que cumpre sempre resistir e recusar a globalização de ideias porque esta implicaria,

obrigatória e necessariamente, nefasta ocidentalização.<sup>13</sup> Trata-se, como se percebe, de fenômeno a um só tempo complexo e difuso e cuja circunscrição não se restringe ao âmbito dos estados nacionais, já que também abrange dimensões de corte *infra* e *supra* nacional.

Feitas essas considerações sobre a nova configuração do local e do global, não podemos deixar de reconhecer que, por um lado, ainda existem grandes desequilíbrios, em termos de estrutura e de formas de exercício do poder que organiza e define as condições de circulação e de validação de produtos oriundos de diferentes ecossistemas culturais, e por outro, que, nessa nova ordem da cultura mundial, obras de imaginação e de espírito, produzidas em diferentes latitudes e em diversos extratos culturais, circulam como nunca pelo planeta. Além de uma nova configuração mundial vigendo para a indústria cultural e literária, essa realidade também atesta a existência de um ritmo de trocas e transferências literárias e culturais sempre mais vertiginoso, que necessita ser melhor compreendido em sua complexidade.

38

No campo dos estudos literários, a ostensiva realidade desse estado multifacetado de coisas tem instado a inteligência do nosso tempo tanto a se empenhar em compreender com mais profundidade os modos de circulação de artefatos literários oriundos de diferentes sistemas culturais no espaço da cultura mundializada<sup>14</sup>, quanto a se comprometer com a salvaguarda e a valorização do patrimônio material e imaterial das culturas ditas não ocidentais e minoritárias – ou seja, com o fortalecimento daquelas produções locais e étnicas, historicamente silenciadas na esfera das culturas nacional e global.

---

13 Para A. Sen (2006, p. 171), a ideia é “contraproducente em si própria como pode também acabar por ser uma boa forma de as sociedades não ocidentais darem um tiro no pé – mesmo no seu querido pé cultural”.

14 A circulação seria, do ponto de vista de Damrosch (In: LONGXI, 2017) um dos principais traços definidores da Literatura-Mundo.

No âmbito da produção crítico-analítica, esses processos emergiram e se alastraram do campo dos estudos literários, em particular, para o da cultura, em geral, e começaram a tomar forma e contornos mais definidos nos anos 1960, vindo a tornar-se dominante nos anos 1990. Jonathan Culler (1999, p. 50) constata que o modelo de abordagem dos estudos culturais, prevalente desde então, tem como base um duplo princípio, orientado, de um lado, pela vontade explícita de fazer e contar a história “a partir de baixo”, e, de outro, pelo desejo de instituir a cultura popular como forma de expressão verdadeira dos povos. A emergência e a predominância dos estudos culturais deram margem a uma ampla e intensa discussão desde então desenvolvida em torno das formas e dos critérios para o estabelecimento do repertório “das grandes obras”, que acarretou não apenas a expansão, mas também a re-concepção do “cânone literário”, e não somente de cada país, mas também da Literatura-Mundo.<sup>15</sup>

## 2.

Eis questão das mais relevantes para a construção de sentidos das produções culturais e literárias dos nossos tempos, razão pela qual o presente ensaio propõe discutir alguns aspectos relevantes do fenômeno que se manifesta por meio da contradição instalada no vão entre o processo de globalização/mundialização da cultura e o movimento de valorização das particularidades das diversas culturas locais e das minorias historicamente silenciadas (SEN, 2006). As extensas cadeias textuais, que se formam no bojo desses processos de transposição, apropriação, assimilação e reelaboração de elementos que, na origem pertencem a sistemas e circuitos textuais minoritários e passam a circular em espaços culturais mais amplos, são geralmente marcadas por camadas

39

15 Dessa expansão ilimitada e que, em tese, inclui toda e qualquer obra produzida em todos os diversos ecossistemas culturais do planeta, deriva a “natureza selvagem” e indomável da Literatura-Mundo em nossos dias. (Cf. Z. LONGXI, 2017).

de sedimentação sobrepostas, derivadas de sucessivas etapas de transposições e de traduções.<sup>16</sup>

Mas aquilo que parece estruturar-se como uma díade opositiva (o local e o global, o centro e a periferia) se assenta, de fato, sobre alicerces mais amplos: afinal, enquanto numa dimensão do fenômeno se agregam, em feixe, elementos de cultura que circulam para além de seus espaços de origem, ou seja, componentes de caráter “global”, em outra se ajuntam elementos de fatura nitidamente “nacional”, que dividem terreno, em regime de solidariedade e de recusa, a um só tempo, com elementos de estofa e fatura “regional”. Trata-se de questão cerrada e densa que ainda se torna mais complexa por causa das manifestações literárias estaduais.<sup>17</sup>

Diante do caso, temos de reconhecer que a perspectiva regionalista aparece “sempre reagindo de forma problemática aos processos unificadores nacionais”, como bem lembra Humberto

---

16 J. L. Jobim (2017) organizou volume da maior importância sobre os processos de circulação literária e cultural em um mundo cada vez mais pautado pelos princípios de troca de mercadorias. De outra perspectiva, exemplo crítico-analítico de como as cadeias textuais que transcendem espaços culturais em que se originaram pode ser encontrado no meu *Makunaima ≈ Macunaíma, contribuições para o estudo de um herói transcultural* (2015), no qual analiso a cadeia textual construída a partir do herói de origem indígena, passando pela etnografia, a literatura e a literatura indígena.

17 É extenso o tema da *descentralização do espaço literário no Brasil* e, conforme Marinilce Oliveira Coelho (2003), importantes, e divergentes, são as contribuições, dentre outros, de Sérgio Buarque de Hollanda, Álvaro Lins, Lúcia Miguel-Pereira e Wilson Martins. Em *Mocidade e província* [1949], Lúcia Miguel-Pereira destaca o fato de que desde meados do século XX moços de diversas zonas do país sentiram que se poderiam “realizar” como poetas, críticos e escritores sem “sair de sua terra”. A produção desses moços, divulgada em periódicos locais, torna ricos e intensos, dado que para Lúcia Miguel-Pereira era bastante animador, uma vez que as obras literárias passaram a ser vistas pouco importando o lugar de sua origem. In. COELHO, Marinilce Oliveira. *Memórias literárias de Belém do Pará: O grupo dos novos..*



Hermenegildo de Araújo (2013, p. 131). Abordando a questão de outro ângulo ainda, José Luís Jobim (2014, p. 49) acrescenta

Pensar em regionalismo transnacional não é novidade também, visto que as propostas de regiões com traços culturais comuns não se limitam ao recorte dentro dos territórios nacionais, mas podem abarcar diversos países vizinhos, por exemplo. Em sua forma mais radical, a proposta de regiões com traços culturais comuns pode, inclusive, abarcar mais de um continente. (JOBIM, 2014, in ANDRADE, 2014, p. 49.)

Ainda noutra vertente da mesma questão, o movimento de valorização da diversidade provocou espécie de fratura cultural e literária no corpo social das nações, dando azo à manifestação de identidades não reconhecidas e politicamente minoritárias, tais como índios, negros, mulheres e ciganos, e ainda homossexuais, entre outras que ora clamam por direitos e voz. Prova irrefutável desse estado de coisas é o fenômeno do aparecimento de verdadeiros nichos editoriais e de mercado, cujas produções são inscritas no campo da “literatura indígena”, “literatura afrodescendente”, “gay”, “pós-colonial”, “feminina”, entre outras variantes típicas do modelo da diversidade.

41

A emergência e a prevalência desse estado de coisas embarralharam e fragmentaram as condições de existência das culturas e das literaturas em nosso tempo, provocando abalo sensível e modificação patente na formação dos cânones nacionais e na circulação dos textos literários, que passaram a ser constituídos, estruturados e, por conseguinte, avaliados, não mais com base na qualidade da formação humanística, do caráter nacional ou da literariedade das obras concretas, como ocorria quando da predominância dos modelos humanista, romântico-nacionalista e estruturalista, respectivamente, mas sim pela habilitação e validação do “critério da diversidade”, que pressupõe a “capacidade da literatura para a apreensão e a expressão das várias identidades psicossociais”. (SOUZA, 2014, p. 209).

### 3.

Atentar para a hiperinflação do local e do étnico, em contraste com os perigos da avassaladora onda globalizante, talvez nos ajude a compreender melhor o funcionamento de partes aparentemente antagônicas de uma mesma engrenagem complexa. Disso deriva, como já notou Jobim (2002), certa demanda por abordagens teóricas e críticas que ajudem a lançar luz sobre o processo de alargamento das fronteiras culturais e literárias do mundo a um só tempo global e fragmentado em que vivemos. Por isso, em nossos dias, mais de uma vez, o campo das humanidades tem reclamado da ausência de abordagens que tratem das especificidades dos produtos de manifestações culturais que “esgarcem e afrontem as fronteiras do pensamento humano”. (BERND, 2013, p. 213).

Daí, ao que parece, a necessidade de avançar para além da moda e da retórica culturalistas e de superar a ânsia por abordagens *inter, pluri, multi e transdisciplinares* (eu particularmente confesso não ter muita clareza sobre os conceitos e alcances e limites que definem cada uma dessas variedades de abordagem teórico-crítica). E talvez assim, quem sabe, até possamos reunir alguma condição de felicidade para superar as armadilhas ideológicas que tanto nos interpelam, e que, apesar das superficiais vestes *inter, pluri, multi e trans*, tendem a tratar os elementos desses conjuntos como se ocupassem espaços estanques e impermeáveis.<sup>18</sup>

---

18 A ensaísta norte-americana M. Perloff alerta (2018) para o fato de que, nos EUA, o multiculturalismo reduziu o interesse do público pela poesia de outros países. Para ela, “os estudos culturais pressupõem, mesmo que não explicitamente, que um dado poema ou um dado romance é sintoma de uma formação econômica, social e cultural específica, e os pesquisadores se atêm a características gerais em detrimento do trabalho individual. Nesse caso, como já afirmou John Guillory, os estudos culturais podem prescindir da literatura e concentrar sua atenção em Madonna, revistas em quadrinhos e *shoppings centers*. A literatura fica para trás. A maioria dos acadêmicos americanos enxergou isso e tenta, agora, um retorno à literatura. Quem é que quer estudar só sociologia?”

O surgimento e a proposição de novas abordagens teórico-metodológicas, ou seja, de modelos de interpretação adequados à realização de análises mais consistentes, tanto para objetos de arte verbal gestados em espaços e circuitos intersticiais, quanto de artefatos de arte-linguagem que circulam em espaços de ecologia textual diferentes daqueles de suas culturas originárias, parecem se fazer necessários e prementes no campo das humanidades em nossa época. Não obstante, num cenário ainda marcado pela inexistência de disciplinas devidamente estruturadas e preparadas para fazer a crítica “circular do folclore à antropologia, da comunicação à história da arte”, como propõe Serge Gruzinski (2001, p. 44), parece impor-se a necessidade de que sejamos efetivamente capazes de promover e realizar leituras dotadas de alguma consistência interpretativa sobre os derivativos da criação realizada nas frinchas e nos interstícios dos sistemas culturais.

Diante, portanto, desse quase vazio disciplinar e do consequente esvaziamento das funções da História, da Teoria e da Crítica literárias, temos de reconhecer que o caso parece exigir mais que “um ecletismo fácil, um uso fácil de subsídios descontextualizados e catados pela rama em alguma área de conhecimento mais ou menos vizinha”, como alerta Roberto Acízelo de Souza (2016, p. 44). Assim, em vez da fixação ansiosa que se centra na busca da essência condicionante do frame de uma dada cultura sobre cada obra particular, o trabalho teórico-crítico no campo dos estudos literários parece também apresentar rico e frutífero veio quando se volta para as questões das trocas e transferências literárias e culturais, bem como para o modo pelo qual se dá a circulação de produtos oriundos de diferentes sistemas culturais na economia da cultura mundializada.

43

#### 4.

Na tentativa de conferir alguma organicidade ao cenário “selvagem” da Crítica e da Teoria literárias de nossos dias, caracte-

rizada por espécie de relativismo absoluto, o pensador chinês Zhang Longxi (2017, p. 55) defende um tipo de abordagem literária em que “o problema crítico tende a se resolver no ato da leitura em si e é provavelmente em ler os melhores trabalhos de diferentes tradições literárias do Oriente e do Ocidente que o futuro de nossa disciplina reside”. Disso deriva o compromisso do crítico e da Crítica com a busca de fixação de um tipo de protocolo de leitura e de construção de sentidos capaz de garantir a participação qualificada de obras produzidas em quadros de culturas e literaturas “menores”, “não ocidentais” e periféricas no concerto da Literatura-Mundo.

O compromisso com o processo de retomada da leitura literária de grandes obras, aquelas oriundas de diferentes tradições, e que são verdadeiramente merecedoras de detida atenção crítica e de acurada reflexão teórica, em razão não apenas da força de sua expressão, senão também da profundidade e da qualidade da problematização que propõem sobre a condição da vida humana, pode, quem sabe, redimir a Teoria e a Crítica literária, em alguma medida, do ocaso, numa sociedade carente de profundidade e de sentido como esta em que ora vivemos. Quem sabe, assim, possamos intentar «alcançar uma revitalização dos estudos de literatura, equilibrando a experiência estética da leitura por prazer com a gratificação intelectual da profundidade teórica e da visão do outro». (LONGXI, 2017, p. 55).

Nesse cenário, em que sobressai o combate e a recusa de certo purismo beletrístico, típico das abordagens de caráter estetizante, não se pode deixar de reconhecer a necessidade de se manter o caráter e a dimensão própria à leitura e à interpretação literária como objeto e finalidade da crítica e da teoria literárias. Assim, diante do verdadeiro estado de anarquia das interdisciplinaridades e suas consequentes confusões, a realidade parece exigir a cunhagem de abordagens teóricas e críticas que, por um lado, reconheçam (sem hipertrofiar, todavia) as especificidades das diferentes perspectivas (o regional; o nacional; o global; estadual; o étnico etc.) e, de outro,

invistam no entendimento mais profundo sobre as formas de tradução, de circulação e de funcionamento dos fluxos de transferências literárias.

## 5.

A circulação literária e as trocas e transferências de elementos culturais oriundos de tradições múltiplas e diferentes, que se realizam nas frinchas e nos interstícios do fenômeno global-nacional-regional/local-étnico, são, mais que nunca, sustentadas por forças e contingências muito diversas, poderosas e dinâmicas. Nesse ambiente a um só tempo globalizado e localista da cultura em que predomina a existência de todo o tipo de deslocamentos, trocas, assimilações, reinserções e aproveitamentos, torna-se cada vez mais difícil e artificial defender que produções artístico-verbais concretas representam exclusivamente caráter global, nacional, regional – o que dizer, então, das literaturas estaduais? E desse modo, por contiguidade de tratamento, talvez o mesmo valha para as produções derivadas da extração seja de grupos étnicos, de gênero ou de qualquer outro segmento no âmbito das sociedades nacionais.

45

Passos importantes – no sentido tanto de garantir a circulação e a inclusão dos trabalhos mais significativos das literaturas de diferentes tradições nos cânones, quanto no de reafirmar a importância da dimensão estético-literária nos processos e protocolos de leitura e interpretação de obras literárias – vêm sendo dados pelos estudos desenvolvidos no campo da Literatura Comparada – sobretudo por aquele veio derivado da perspectiva da Literatura Comparada-Mundo. O método de abordagem da Literatura Comparada apropriou-se de determinados avanços materializados no campo dos Estudos Culturais e, por consequência dessa aproximação, o campo disciplinar comparatista acabou bastante se beneficiando de uma salutar expansão do conceito de cultura, como bem assinalou Eduardo Coutinho, no “Discurso da Emergência”:

[A Literatura Comparada é o] estudo comparativo de literaturas nacionais diversas ou produzidas em idiomas diferentes [que passou por] para um verdadeiro diálogo de culturas, em que, além de incluir a produção literária que não fazia parte do veio canônico ou erudito da tradição ocidental, como a de países ou regiões de menor prestígio no panorama político-econômico, ou de grupos considerados “minorias de poder”, passou a contemplar expressões literárias até então à margem dos estudos acadêmicos, como certas formas de produção popular e discursos da ordem da cultura, incluindo a chamada “literatura oral”, mas que não tinham o status de literários ou estéticos. Essa transformação, que decorreu em grande parte de contribuições de correntes do pensamento que tiveram um papel importante no meio acadêmico ocidental na segunda metade do século XX, como a Desconstrução, a Nova História e os Estudos Culturais e Pós-Coloniais, ampliou consideravelmente o âmbito da disciplina [Literatura comparada], conferindo-lhe uma projeção extraordinária no plano internacional. (COUTINHO, 2017, p. 72.).

46

Diante da incorporação da diversidade cultural, o caráter eminentemente comparativo da Literatura Comparada pode ajudar a superar o medo de que a cultura literária se torne uma “monocultura literária relativamente intratável que viaja através do mundo absorvendo a diferença”, como alertou Emily Apter (apud. BUESCU, 2017, p. 90). Nesse sentido, os princípios de desterritorialização postulados por determinadas propostas de abordagem da Literatura Comparada Mundo podem, conforme Helena Carvalhão Buescu (2017, p. 90) “dirimir o perigo da unificação e estandarização da arte mediante a valorização de como a obra de arte se manifesta diferentemente em uma cultura outra em relação àquela na qual se originou”. Essa perspectiva de leitura valoriza a capacidade de os textos sobreviverem (e mudarem) fora de seu sistema original de produção e apresenta a vantagem de permitir “comparar conjuntos de textos diferentes, ou mesmo dessemelhantes, de sistemas que

não necessariamente pertencem à mesma visão de mundo ou aos mesmos contextos culturais/históricos” (Buescu, p. 91).

Da perspectiva de tal atitude crítica são valorizadas as dessemelhanças e desconformidades entre textos de uma mesma tradição discursiva oriundos de séries culturais distintas, ou seja, as “incompatibilidades”, no dizer de Helena Carvalhão Buescu (2017, p. 92), entre “elementos que se destacam como dissonância no corpo dos textos”. Essa espécie de deslocamento obriga a ler de outra maneira, uma vez que constitui estratégia interessante para que se possa definir um lugar de destaque para as literaturas periféricas, minoritárias e, enfim, para as obras oriundas de ecossistemas culturais tradicionalmente considerados desimportantes; ademais, esta também constitui estratégia sedutora para quem trabalha com teoria e crítica literária na periferia do sistema de produção de pensamento.

Considerando a validade do quadro esboçado, talvez o caso seja de que nós, os que trabalhamos nas bordas e na periferia do sistema mundial de cultura, devemos investir criticamente na estruturação de cânones locais, com o objetivo último de criar condições para propiciar um trânsito mais amplo e consistente dos melhores artefatos produzidos nos quadros de diferentes ecossistemas culturais. Talvez assim possamos contribuir, de fato, para a valorização desses artefatos e das culturas que eles representam no concerto da Literatura-Mundo. Ou seja: devemos nos empenhar para que as mais qualificadas produções de cada tradição particular circulem para além dos circuitos internos de que são originários: eis tarefa de máxima importância para os estudos literários, em particular, e para a inteligência de nossa época, de modo geral.

Diante, pois, da particular dinâmica do local e do universal, que ora ganha novos contornos e matizes, reafirmamos o objetivo de contribuir, em alguma medida, para o adensamento dessa discussão mediante o enfoque da realidade cultural da região circum-Roraima,

em sua dinâmica de interação com as realidades mais amplas da Amazônia, do Brasil, das Américas e do mundo globalizado, enfim.

## 6.

Doravante, apresentaremos alguns aspectos referentes à cultura Circum-Roraima e focalizaremos de maneira panorâmica a questão do modo por que as formas da expressão e a produção literária e cultural originárias dessa região têm contribuído para a estruturação das literaturas das três nações que ela abrange: Brasil, República Cooperativa da Guiana (ex-Guiana Inglesa) e República Bolivariana da Venezuela. Conforme Butt-Colson (1985, p. 103-149), o designativo circum-Roraima tem sua origem em Cesáreo Armellada e constitui uma área etnográfica caracterizada por apresentar um *continuum* cultural, onde diferentes povos indígenas compartilham tradições e características. Trata-se de uma região que abarca um espaço transnacional localizada no extremo norte da América do Sul e que tem como marco o magnífico monte Roraima.

48 Um primeiro aspecto que chama a atenção diz respeito ao fato de que, à diferença do que ocorre com outras regiões culturais do Brasil, tal como a região dos pampas, que também se apresenta na condição de zona de cultura de abrangência transnacional e fronteira, e que há tempos já vem sendo objeto de estudo sistemático do pensamento crítico-interpretativo, no lado brasileiro da região circum-Roraima pode-se constatar que mal engatinham as realizações de espírito interpretativo sobre as diferentes manifestações culturais que dão vida às sociedades que povoam seu espaço. Assim, vale desde já salientar que o aprofundamento da pesquisa sobre a questão apresenta relevância para o processo de consolidação de uma comunidade de espíritos mais fecunda e produtiva no extremo norte do Brasil, em Roraima – lugar de onde emana e para o qual se projeta a presente enunciação.

Afinal, havemos de reconhecer que, em Roraima, somente agora, depois de decorridas pouco mais de duas décadas da implan-



tação de cursos de graduação e, posteriormente, de pós-graduação, em Letras, é que começa a estruturar-se a vida acadêmica e, com ela, o espírito de investigação. Por conseguinte, somente agora as realizações do espírito interpretativo começam a produzir material um pouco mais consistente sobre as particularidades da produção local em sua relação com as culturas brasileira, venezuelana e guianense, em particular, e latino-americana e global, como um todo.

Ademais, sendo o tecido social de Roraima resultado do encontro e da mistura de vários povos indígenas (macuxi, wapichana, taurepang, ye'kuana, wai-wai, ingarikó, entre outros), com migrantes de todas as partes do Brasil (com predominância de nordestinos, sobretudo maranhenses), e, ainda, com estrangeiros (com maioria de venezuelanos, guianenses e haitianos, mas também de várias outras partes), o aprofundamento da análise interpretativa dessa realidade com certeza pode ajudar a ampliar nosso entendimento sobre o modo por que elementos culturais com uma alegada origem se inserem em outras séries e espaços culturais e nelas ganham novos sentidos. Também podemos encontrar elementos para comprovar o argumento de que os processos de trocas e de transferências literárias e culturais são importantes para a vitalidade das culturas em processo de interação.

49

Diante desse quadro, temos de reconhecer pelo menos duas coisas. A primeira diz respeito ao fato de que produzir e desenvolver pensamento crítico sobre os processos e as realizações de obras concretas, originárias da criação imaginativa e de espírito próprios das zonas periféricas da grande produção do pensamento, é tarefa ora bastante facilitada pelos ventos que varrem a nossa época. Nunca as ditas “periferias” foram tão valorizadas e “centrais” quanto o são agora. A segunda tem a ver com o fato de que, ainda assim, não se trata de tarefa das mais cômodas – em razão sobretudo de que o trabalho crítico tem de ser realizado quase sempre *dal capo!*

Ainda é de assinalar a ausência de lastro analítico e teórico da questão no campo dos estudos literários sobre a cultura do extremo

norte. Trata-se de tarefa cuja existência ainda é marcada pela quase ausência de tradição literária e crítica própria e que somente agora o sistema literário começa a estruturar-se de maneira um pouco menos inconsistente. Mas, ao mesmo tempo, temos também de reconhecer que os ares que sopram em nossa época ensinam a possibilidade de adotarmos posições mais abertas e cosmopolitas em relação à consideração das realizações que envolvem a riqueza da cultura de uma região como o circum-Roraima.

Diante de um mundo globalizado, marcado por todo tipo de mobilidades, de trânsitos e de fluxos migratórios, bem como pelo acirramento hipertrofiado das trocas e transferências literárias e culturais, os estudos literários comparados reconhecem a existência de enormes lacunas e, por isso, talvez ainda se ressintam da necessidade da realização e do desenvolvimento de pesquisas de caráter transnacional e transcultural, que abarquem várias “comunidades imaginadas”, no sentido que Anderson dá ao sintagma (1993), uma vez que produzidas em contextos de hibridismos e mestiçagens várias e diversificadas (GRUZINSKI, 2001). Eis um trabalho que demanda esforços de mais de uma geração até que se possa desfrutar de situação mais cômoda.

50

## 7.

As formas de expressão literária das três nações americanas que partilham o território do extremo norte da América do Sul, quais sejam, Brasil, Guiana e Venezuela, são fortemente marcadas pela presença da natureza exuberante, pela paisagem e pelas textualidades originárias da região cultural que se estrutura em torno do monte Roraima, designada pela literatura etnográfica de região circum-Roraima. Ou seja, os elementos natural e humano, bem como as textualidades dessa região, sobretudo aquela de fatura indígena, parecem constituir elementos diferenciais desse *locus* específico de criação do espírito.

Por meio do aproveitamento erudito das textualidades indígenas, a cultura da região circum-Roraima tem contribuído de forma bastante decisiva para o desenvolvimento da cultura de cada uma dessas três nações do norte da América do Sul e, por isso, desempenha, mais que qualquer outra talvez, papel relevante na configuração da literatura americana como um todo. A história, a paisagem, tanto quanto os textos de seus habitantes originários, suas histórias, narrativas e mitos têm sido decisivos enquanto matéria fundante dos projetos de construção do caráter própria dessas três culturas nacionais de que participa. Esse processo de transposição tem sido fator decisivo para o desenvolvimento das literaturas do Brasil, da Guiana e da Venezuela.

Lúcia Sá (2017, p. 75), que se dedicou ao estudo das diferentes tradições das literaturas da floresta, é da opinião que “poucas regiões amazônicas têm alimentado mais de estrangeiros do que o circum-Roraima”. E acrescenta:

A região do circum-Roraima tem desempenhado um importante papel nas literaturas nacionais da Venezuela, Guiana e Brasil. Por um lado, como lugar-conceito, ela é o ‘coração das trevas’ ou ‘mundo perdido’ que precisa ser incorporado ao mito fundacional do Estado-nação. Por outro lado, o circum-Roraima é também um manancial de tradições culturais e literárias indígenas que permitiram que escritores tão distintos como Wilson Harris e Mário de Andrade questionassem não só o mito fundacional da nação, como também a unidirecionalidade do tempo e a integridade do indivíduo burguês. Ao invés de ser um mundo perdido do passado, região do circum-Roraima pode, nesses termos, ser lida como o berço do moderno romance na América do Sul. (SÁ, 2017, p. 92-93).

51

Não faltam exemplos dessa tradição que concebe o “lugar-conceito” enquanto “coração das trevas”, “mundo perdido”, que podem ser colhidos na literatura, no cinema, na expressão musical,

entre outras manifestações artísticas. Boa amostra dessa espécie de abordagem encontramos, por exemplo, em *Canaima*, de Romulo Gallegos, que mimetiza, com grandeza e agudeza literária, o ambiente da microregião Canaima, na Venezuela. Essa é uma tradição de longo alcance e de muitas facetas, que tem servido de argumento para não raras produções hollywoodianas.

Este estado de coisas representa algo de fundamental importância para a produção de pensamento num espaço que, ao mesmo tempo que se localiza na “periferia” dos grandes centros produtores de pesquisa e pensamento, desfruta de uma posição estratégica, dada a dimensão transnacional de sua localização e o potencial que tem para alimentar aquilo que se produz em termos intelectuais. Afinal, vivemos um tempo marcado por todo tipo de descentramento e que propicia, mais que no passado, condições para manutenção de uma vida intelectual densa em regiões periféricas, afastadas dos grandes centros produtores de erudição, de cultura e de aprofundamento crítico do conhecimento da realidade. A periferia hoje encontra melhores condições para produzir pensamento profundo e de qualidade e, por conseguinte, de participar mais do concerto da inteligência do nosso tempo. Mas isso depende, é preciso ter consciência, em larga medida, do que fazemos e, sobretudo, do modo que fazemos.

52

## 8.

De outra perspectiva, é importante notar que, apesar do reconhecimento quase generalizado pela inteligência brasileira de que as fontes textuais indígenas inspiraram grandes autores das literaturas nacionais americanas – para um brasileiro de cultura mediana, *Macunaíma*, de Mário de Andrade, talvez seja o caso mais exemplar, aquele que primeiro acode à memória –, os textos ameríndios têm sido, em geral, quase desconsiderados não apenas no que tange a seus fundamentos estéticos, mas também no que diz respeito a sua capacidade de se manter e atualizar, bem como

de nutrir discursos inscritos em diferentes esferas da experiência humana. Assim, tradicionalmente relegados à condição de textos reconhecidos pelo exclusivo caráter etnográfico, cujo valor deriva tão somente do fundo folclórico que apresentam, as realizações verbais ameríndias têm sido, de forma contumaz, negligenciadas pelos discursos teóricos, históricos e críticos desenvolvidos no âmbito das literaturas latino-americanas, no Brasil, em particular.

Considerando esse estado de coisas e amparado numa concepção de literatura que propicia distender o campo de abrangência da arte verbal e, por conseguinte, circunscrever e abarcar realizações originárias não somente da esfera da literatura propriamente dita, senão também do folclore, do mito, da fábula e da lenda – produtos da atividade verbal considerados, as mais das vezes, destituídos de valor estético –, este parece ser um terreno profícuo para aqueles que se ocupam intelectualmente desta região.

Essa proposta abre um veio investigativo interessante sobre as qualidades éticas e estéticas das fontes textuais indígenas, bem como sobre os modos de aproveitamento, de apropriação e de transposição das fontes textuais ameríndias pelas literaturas nacionais. Esse tipo de abordagem necessita de se ancorar numa concepção de corte geográfico, histórico, social, ético e estético, que considere não apenas a unidade cultural dos diferentes povos dessa região, mas também a porosidade dessas fronteiras em diferentes pontos e de diversas formas.

Desse modo de conceber a situação, segundo entendemos, emana enorme potencial de investigação da multiplicidade das formas de atualização, de transposição e de circulação dos textos e discursos ameríndios. Ademais, temos a convicção de que tal concepção teórica e crítica também pode ajudar a potencializar e a ampliar as possibilidades de realização das criações eruditas de espírito.

## 9.

Circunscrita às adjacências do monte Roraima e habitada por diferentes povos de filiação linguística karib e arawak, as fontes textuais indígenas oriundas da região circum-Roraima têm sido coletadas e reunidas em conjuntos narrativos da maior importância, tais os casos dos *Mitos e lendas dos índios Taurepang e Arekuná*, coletados por Theodor Koch-Grünberg (2002[1924]), e da *Mitologia Makiritare*, coletados por Marc De Civrieux (1970). Esses, entre outros viajantes, aventureiros e etnógrafos que por aqui passaram, deixaram um legado capaz de marcar um lugar destacado na cultura brasileira. Se quisermos distender um pouco mais a abrangência geográfica, podemos também incluir *A lenda do Jurupari*, publicada por Stradelli (1890), cuja autoria encerra episódio interessante, mas que não vem ao caso.

54 Por meio da obra destes homens, fato é que tanto a paisagem e os costumes quanto o homem da região circum-Roraima têm marcado de forma decisiva as obras resultantes de esforços de literatos de grande calibre: no Brasil, o caso mais emblemático é com certeza o de Mário de Andrade, autor de *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*; na Venezuela, destaca-se o caso de Romulo Gallegos, autor do clássico *Canaima*; na república da Guiana, chama a atenção o caso de Wilson Harris, autor de *The sleepers of Roraima*, para ser extremamente econômico na lista. Na senda de configurar as marcas nacionais das literaturas de que participam e que constroem a um só tempo, esses escritores encontraram no solo das culturas da região circum-Roraima os elementos de que necessitavam para inscrever a particularidade do elemento local/nacional no concerto das literaturas nacionais e universais – de que também aspiravam participar.

O aprofundamento da consciência sobre os processos de transposição da arte verbal indígena para diferentes campos do

discurso e sobre a circulação dos textos de matriz indígena em sistemas culturais mais amplos, ou seja, para além do espaço de suas culturas de origem, reclama por abordagem destituída não apenas de ingênua concepção glorificante do elemento étnico, mas também de preconceitos ufanistas e de todo tipo de paternalismo intelectual. Considerar os movimentos de vai e vem e de reviravoltas desses processos contínuos de desterritorialização apresenta-se como estratégia interessante para comparar semelhanças e desse-melhanças, senão também potencializa perceber com mais clareza as (in)compatibilidades mantidas entre textos pertencentes a séries históricas diferentes e a culturas distintas; ademais, parece também ampliar as possibilidades de percepção do modo como as culturas se relacionam – o que, por derradeiro, propicia desnudar, supomos, os mecanismos que sustentam o *soft power* regulador dos valores das culturas nos mercados regionais, nacionais e internacional.

Diante do reconhecimento de que há lacunas teóricas e críticas a serem preenchidas sobre as formas como os textos originados no campo da arte verbal indígena são transpostas para outras culturas e esferas do conhecimento, e sobre os modos como a circulação desses textos indígenas afetam as obras dos escritores mais proeminentes das literaturas americanas, propostas de investigação como a que ora se apresenta parecem dotadas de algum grau de pertinência e relevância.

## 10.

A emergência de um movimento de autoria literária indígena no Brasil tem como alicerces duas frentes complementares: uma delas tem lugar no chão de um lento e progressivo avanço de um processo de escolarização que vem sendo implantado, desde a constituição de 1988, sob a forma de escola diferenciada indígena; a outra tem a ver com a vaga literária indígena que se vem destacando e ganhando forças a ponto de assumir, nos dias de hoje, a forma de

verdadeiro fenômeno de mercado, alavancado, sobretudo, por força do que estabelece uma lei brasileira que tornou obrigatório o ensino de história e cultura indígena e afrodescendente. Trata-se da Lei 11.645, de março de 2008.

Conforme Roberto Acízelo de Souza (2018, p. 93-94), essa situação constitui uma

feição radicalmente nova da produção editorial brasileira relacionada com a questão do índio: trata-se de obras produzidas por autores indígenas, nas quais, por conseguinte, pela primeira vez o ameríndio deixa de ser motivação ou objeto de discursos produzidos por não-índios, para assumir o controle dos enunciados, falando em seu próprio nome. Estaria, pois, encerrada a era em que a alteridade indígena permaneceu dependente da literatura branca para expressar-se na comunidade nacional, sempre com as inevitáveis deformações determinadas por tal dependência. Assim, teríamos alcançado um momento em que ela se autonomiza, concretizando-se em textos da lavra de escritores indígenas, como, por exemplo, Kaká Jekupé, Eliane Potiguara e Daniel Munduruku. Tal conjunto de textos, cuja produção e difusão se veem favorecidas no atual ambiente político e pedagógico marcado pelo multiculturalismo, coloca para os estudos literários diversos problemas importantes e correlativos, entre os quais: relações entre oralidade e escrita, diferenças entre mito e ficção autoral, limites entre valor estético e funcionalidade ético-política, bem como, e sobretudo, a questão de como e sob que condições a prática da literatura, em princípio própria da história ocidental, pode converter-se em instrumento de outras histórias.

Em tempos como os nossos, em que a noção de “politicamente correto” se impõe e pressiona toda a cadeia de atividades relacionada com a criação artística, quase sempre prevalece uma abordagem paternalista em relação aos construtos textuais indígenas. Talvez mais importante do que simplesmente dispender esforços para provar que existe uma literatura indígena, e que esta



se estrutura por uma outra lógica e merece ser avaliada sem termos de comparação com outras com que entrou em contato, parece mais promissor empenhar-se em levantar e registrar os modos de existência e circulação dos conjuntos textuais e, em seguida, avaliar suas peculiaridades, similaridades e diferenças, senão também sua capacidade de adaptar-se e continuar existindo com elementos de outros sistemas culturais. No entanto, grande parte desse trabalho ainda está por ser devidamente realizado.

Não obstante, vale nesse passo acrescentar que se, por um lado, o caso apresenta a legítima vantagem de colocar a questão da existência das textualidades indígenas na pauta da agenda intelectual brasileira e americana, por outro, constata-se que seus desdobramentos também não respondem somente a um item da agenda de luta indígena, haja vista que trata-se de uma demanda que se apresenta numa encruzilhada criada por necessidades derivadas da atuação de instâncias governamentais e do mercado livreiro voltado para a formação escolar. Daí decorre que os textos indígenas que ora circulam no movimentado mercado editorial do livro didático e paradidático brasileiro o fazem com forte apelo mercadológico e com destinação predominante ao público infantil.

57

Esparsos são ainda, todavia, os estudos mais equilibrados, empenhados em levantar, em termos qualitativos e quantitativos, os valores históricos, éticos e estéticos dos textos ameríndios. Em vez de simplesmente constatar as desigualdades nas trocas e transferências culturais, parece que mais vale trabalhar para melhor equilibrar a balança.

## 11.

Minguadas são também as abordagens críticas dos problemas decorrentes do aproveitamento das fontes textuais indígenas, de sua transposição para os campos do discurso etnográfico e literário. A mesma situação se repete quando se trata de fazer o balanço

da participação das fontes indígenas ameríndias na construção do cânone das literaturas nacionais latino-americanas. No caso brasileiro, Mário de Andrade pode ser apontado como o caso mais radical de atuação intelectual em favor tanto do resguardo do patrimônio verbo-cultural indígena quanto do aproveitamento dessas fontes como material para recriação em termos artísticos de uma cultura própria para o Brasil e para os brasileiros.

Mário deixou um conjunto de apontamentos teóricos e críticos publicados de forma esparsa – um pouco deles disseminados em artigos (tal o caso da crônica literária intitulada “Os heróis inconsequentes”, publicada na coluna “Vida Literária”, do *Diário Nacional*, em 9 de julho de 1939, em que analisa as propriedades da trama ou urdidura dos textos ameríndios e o caráter distintivo dos heróis nativos americanos e, em especial, do *trickster* da região circum-Roraima); outro bocado em cartas escritas a seus amigos intelectuais, sobretudo a Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade, mas, principalmente, nos prefácios escritos para o seu *Macunaíma*.

58

Um caso bastante esclarecedor: Mário de Andrade foi sutilmente acusado pelo escritor amazonense Raimundo de Moraes de ter plagiado os textos indígenas coletados em Roraima pelo etnógrafo alemão T. Koch-Grünberg. Em resposta à acusação velada, o escritor paulista publicou, na edição de 20 de setembro de 1931 do *Diário Nacional*, carta-aberta “A Raimundo Moraes”, na qual afirma:

Copiei, sim [...]. O que me espanta e acho sublime de bondade, é os maldizentes se esquecerem de tudo quanto sabem, restringindo a minha cópia a Koch-Grünberg, quando copiei todos. [...] Confesso que copiei, copiei às vezes textualmente. Quer saber mesmo? Não só copiei o etnógrafo e os textos ameríndios, mas ainda, na Carta pras Icamiabas, pus frases inteiras de Rui Barbosa, de Mário Barreto, de cronistas portugueses coloniais [...].(ANDRADE, 2008, p. 231-233).

Renunciando a arroubos de dramaticidade autoral, o escritor de *Macunaíma* concebe com naturalidade que inovar é relativo e que tanto se pode inovar com o novo quanto se pode inovar com o antigo; daí, ao que parece, a lucidez com que encarou e desenvolveu o trabalho de apropriação e de recriação dos textos-matrizes com que dialogava e que deliberadamente reconstruía. Mediante o trabalho de reciclagem realizado por Mário de Andrade, textos de origem diversa, com destaque para os indígenas, ganharam admirável foro novo e caráter extremamente original. Enfim, Mário de Andrade sempre demonstrou ter consciência quanto à realidade das afiliações concorrentes de sua obra. Eis exemplo cabal de como processos de reciclagem textual podem ser muito bem-sucedidos e bastante originais.

Sérgio Medeiros, responsável pela reedição dos conjuntos narrativos coletados por Theodor Köch-Grünberg, *Mitos e lendas dos índios Taurepang e Arekuná*, e pelo conde Stradelli, *Lenda do Jurupari*, tem dedicado esforços aos estudos dos problemas concernentes à estrutura, à função e ao valor das fontes textuais das criações dos habitantes ancestrais das regiões do extremo norte do Brasil. Os ensaios intitulados *A mitologia do viajante solitário*, e *Contos confusos?* (In: MEDEIROS, 2002) constituem boa amostra da contribuição desse estudioso ao campo dos estudos da ética e da estética indígena. Na mesma direção, mas com lastro de pesquisa mais longo e resultados mais amplos e densos que estes, são os volumes preparados por Frey Cesáreo Armellada (1989) e Gutierrez Salazar (2001; 2002), religiosos e etnógrafos italianos radicados na Venezuela e que constam entre os maiores estudiosos das textualidades dos índios que ocupam o espaço em tela.

Lúcia Sá (2012) desenvolveu estudo em perspectiva panorâmica das tradições textuais ameríndias e da sua participação na construção dos conjuntos literários identificados com as diferentes nações americanas: *Literaturas da Floresta: textos amazônicos e*

*culturas americanas. Meu Makunaima≈Macunaíma, contribuições para o estudo de um herói transcultural* (2015), constitui investigação que, fazendo espécie de *traveling* sobre as sucessivas realizações em torno do herói de origem indígena, apresenta parte da cadeia de deslocamentos culturais da personagem pemon e as consequentes alterações de sentido que ganha em cada novo cenário cultural que passou a ocupar.

A investigação sobre o modo de transposição do material verbal de origem indígena para outros campos discursivos reflete o pioneirismo destas obras, originárias do campo da crítica e da teoria da literatura, mas que roçam a beirada da etnografia, da ficção e da história. Em conjunto, elas vêm contribuindo para a expansão e a melhoria do quadro das culturas das nações onde foram gestadas.

## 12.

60 Cabe, então, aproveitar a ocasião, em que foram e se encontram consideravelmente ampliadas as possibilidades de enunciação nos processos de troca e transferências literárias e culturais, senão também melhoradas as condições de participação discursiva para quem produz teoria e crítica nas periferias e nas frinchas dos sistemas culturais, para expandir e aprofundar o veio crítico-discursivo sobre as riquezas e problemas próprios do terreno cultural e literário que ocupamos. Quem sabe assim podemos de fato ajudar a fortalecer a inteligência produzida no espaço em que vivemos, com o qual interagimos e que observamos, e de onde também enunciamos.

E deste modo, mais que simples elaborações eruditas, que meras e faustosas criações engenhosas de espírito, destacadas do mundo e da realidade que nos envolve, quase ainda uma vez torre de marfim!, podemos, quem sabe, conseguir produzir um tipo de autoria crítica e teórica para dar substância ao pensamento que se alicerça e expande no ritmo espontâneo da vida e da realidade local, em suas relações e interações regionais, nacionais e transnacionais, mas também étnicas, em que de fato se estrutura.

Quem sabe desse modo talvez possamos ajudar a fortalecer uma tradição analítico-discursiva que tenha uma atuação mais positiva sobre o meio que ocupamos – alimentando e ajudando a revigorar as formas da expressão literária e crítico-literária – que, afinal, apesar das especificidades imaginativas e analíticas, “é tudo farinha de um mesmo saco”: – Literatura. Talvez, dessa maneira possamos contribuir para um desenvolvimento mais orgânico e vigoroso da cultura e da expressão verbo-literária dos locais de onde enunciamos, em sua interface com culturas nacionais e transnacionais. E assim, oxalá possamos aos poucos ir marcando nosso lugar de fala no concerto da inteligência histórica, teórica e crítico-literária do nosso tempo.

## Capítulo III

### Teoria, Crítica, autoria...

Numa época como a nossa – depois de ter sido rotundamente declarado o *fim da história*; de ter sido decretada a *morte do sujeito* e também a *morte do autor*; depois de uma longa e crônica *crise da teoria*, no bojo da qual o campo dos estudos literários se apresenta fortemente tendente à proliferação de abordagens que se caracterizam pela recusa tanto ao modo de exposição historiográfico, alvo de contestação desde o fim do século XIX, quanto ao modo teórico e conceitual de exposição, predominante como modelo de abordagem no campo dos estudos literários durante boa parte do século XX –, ainda é possível e produtivo continuar discutindo os fundamentos ontológicos do sujeito e o estatuto da autoria de uma perspectiva teórica e crítica?

62 E, ademais, considerando não apenas a situação pouco propícia ao saber-fazer teórico-crítico no contexto da produção da inteligência de nossos dias, mas também reconhecendo que, além de, e ainda por causa disso, se esgarçou consideravelmente o papel intelectual do crítico e do teórico da literatura – em razão de que o mercado e a indústria cultural se consolidaram como instâncias de consagração e de intervenção no cânone e transformaram todo objeto simbólico em bem de consumo, reduzindo quase tudo à mera condição de mercadoria –, será ainda possível manter alguma pretensão de recuperar a “função dos intelectuais como avaliadores independentes da produção simbólica e conceber a arte como território de exercício de uma atividade reflexiva, diferencial e diferenciadora, em relação à disseminação dada como vazia dos produtos simbólicos midiáticos?”<sup>19</sup>. (SARLO, in: MORICONI, 2007, s. p.).

---

<sup>19</sup> Em *Literatura e cultura: nacionalismo, regionalismo e globalização*, José Luís Jobim (In. ANDRADE, R. C., 2014, p. 35-52) faz interessante

Qualquer que seja a resposta para essas questões – seja ela romântica e idealista, numa ponta, quando pressupõe a autonomia absoluta da arte e do artista em relação ao meio social em que ambos atuam; ou pragmática, utilitarista, e, as mais das vezes dócil e útil, na outra, quando se apega a uma noção de valor que se baseia predominantemente nas dimensões ideológicas e/ou mercadológicas da atividade artística –, ela haverá de considerar que aquilo que designamos como *ato teórico e crítico literário* sentiu o solavanco causado pela nova configuração da vida cultural de nossos tempos. Nesse novo cenário, as práticas de leitura literária de textos literários foram paulatinamente cedendo amplo terreno para atividades de interpretação mais ou menos idiossincráticas de *novos objetos*.

Também haverá de se considerar que a tendência etnográfica que se espalhou pelo campo das humanidades depois dos anos de 1980 teve como consequência mais ostensiva uma sensível democratização do conceito de cultura: baseado no princípio geral de que não há ‘cultura’, no singular, mas sim ‘culturas’, no plural, foi realizada, desde então, uma ampla revisão dos cânones nacionais, na tentativa de superar o condicionamento exclusivo do nacional ao campo de uma língua, de uma cultura e de um território únicos.

63

Tratando da ocorrência desse fenômeno da cultura de nosso tempo, Roberto Acízelo de Sousa afirma:

Impulso inicial provém do interesse demonstrado por certos acadêmicos britânicos por manifestações culturais das classes trabalhadoras, tradicionalmente desconsideradas pelos estudos

---

e esclarecedora abordagem da questão: “deveriam os bens culturais ser considerados apenas mercadorias iguais a outras existentes no mercado, e tratados social e economicamente da mesma maneira?”. O ensaio analisa o modo por que, na primeira década do século XXI, o governo norte-americano “jogou todo o peso de sua influência para que, em fóruns internacionais, se julgassem os bens culturais da mesma forma que todos os outros bens que eram objeto de negociação entre países, ou seja, da mesma forma que carros, panelas, parafusos ou latas de lixo”.

literários. Forja-se, assim, a expressão *cultural studies*, que se propunha nomear uma área da investigação constituída por certo conjunto de objetos heterogêneos não levados em conta pelas histórias literárias nacionais, pela crítica e pela teoria da literatura, como, para citar alguns, a mídia, a música popular, os filmes, os programas de televisão, os espetáculos esportivos. Transpostos para os Estados Unidos, a atitude culturalista sofreria uma inflexão: desloca a ênfase dada pelos ingleses nas diferenças culturais provocadas pela estratificação social do mundo contemporâneo para a diversidade cultural produzida por distinções de gênero e etnia. (SOUZA, 2014, p. 34)

Desde então, o modelo da diversidade instituiu o primado do ativismo e da militância ético-política sobre a intransitividade da reflexão teórica e analítica e a consequência disso foi que o campo dos Estudos Literários foi paulatinamente sendo destituído de suas práticas discursivas peculiares.

64 Tratando da questão em pauta, o teórico chinês Zhang Longxi (2017, p. 35) lembra não apenas de que Robert Alter já havia argumentado, em 1989, sobre o grande fracasso dos estudos literários, ao afirmar que uma “geração inteira de estudantes profissionais de literatura se afastaram da leitura, e que, de forma mais danosa, eles até desenvolveram uma atitude às vezes se aproximando do desdém pela literatura”; mas também que Frank Kermode abordou com sarcasmo a mesma questão, alertando para o fato de que, através de “uma série de decisões institucionais” no mundo acadêmico, muitos eruditos haviam “praticamente deixado de falar sobre literatura”. Longxi arremata o argumento acrescentando que esse estado de coisas acima esboçado foi confirmado pelo Relatório sobre o estado da disciplina Literatura Comparada em universidades americanas, feito por Haun Saussy, em 2006, que observou que “em momentos, nas últimas décadas, parecia possível fazer uma carreira em estudos literários sem fazer referências sustentadas a obras literárias” (LONGXI, 2017, p. 35).



A consequência desse estado de coisas foi que, desde então, o ato crítico passou a fazer pouco caso para com a espessura verbal das obras literárias, haja vista que o ato de reflexão da identidade passou a ser considerado mais importante do que o trabalho de expressão e do que a qualidade/profundidade da problematização produzida pelos textos literários. Prova de que esse tipo de concepção e de atitude têm sido responsáveis pela deformação dos processos de interpretação literária nos é fornecida, por exemplo, por Marli Fantini Scarpelli, no ensaio intitulado “Machado de Assis: entre o preconceito, a abolição e a canonização” (2008, p -55), no qual a autora afirma: “Embora, por razões quase sempre étnicas, certa tradição crítica acusar Machado de Assis de abster-se em assumir posicionamento relativos à política, à ética, à etnia negra, à escravidão ou à afro-descendência, não é difícil argumentar o oposto, tendo em vista os posicionamentos de Machado em muitas de suas obras, a exemplo de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*”. A autora demonstra que “ao denunciar e prenunciar, pela ficção, a recorrência ao racismo – uma das piores facetas da ideologia escravista –, Machado de Assis alerta para o perigo de apagamento da afro-descendência no Brasil”.

65

Nesse cenário, a própria ideia de valor literário, quase sempre pedra fundamental do campo dos estudos literários, acabou sendo abalada, e quase mesmo aluída, pelo processo de relativização quase absoluta que desde então tem-se mantido em voga nos processos de análise da vida e dos artefatos de cultura.

De outra perspectiva, a emergência do modelo da diversidade se notabilizou também pela ruptura com o tradicional esquema e organização disciplinar, se tornando *locus* ideal da ora incensada abordagem *inter-multi* e *transdisciplinar*. Detalhe curioso sobre essa questão é notado pelo teórico argentino Marcelo Topuzian (2014, p. 6), que chama a atenção para a ironia do fato de que a política de identidades vigente se nutre exatamente do ‘postulado teórico’ que

ensinou que a noção abstrata e pretensamente universal de sujeito é também um efeito de estruturas e de tradições discursivas, e que a constituição do sujeito é sempre resultante de uma construção contingente. Vendo o caso, parece realmente ter razão Nélson Rodrigues, que afirmava que, às vezes, o óbvio precisa ser ululado para ser percebido.

Tendo esse cenário como pano de fundo, fazer indagações sobre o lugar específico da arte e ensaiar atividades de interpretação que ainda e também considerem a ordem intrínseca do fenômeno artístico literário implica situar-se fora da curva da tendência ora dominante, cujos modelos de abordagem se peculiarizam não somente porque operam com uma definição extrínseca de arte, mas também porque concebem a literatura enquanto fenômeno indiferenciado em meio a todos os demais produtos culturais das sociedades. Para Roberto Acízelo de Souza (2014, p. 36), essa concepção configura um “entendimento de literatura como representação” e, nesse sentido, também “significa um virtual retorno a concepções oitocentistas, com a diferença de que as obras agora não documentariam características nacionais unificadas, porém inúmeras identidades de grupos considerados marginais ou não hegemônicos”.

66

Nesse modelo, arte e literatura não são concebidas como esferas constituídas de especificidade, em razão de que a chave de interpretação vigente propõe um tipo de segmentação para os objetos cuja produção supõe basicamente a transparência de uma identidade que tem a ver quase somente com a “posição de fala do locutor”. E assim ocorre porque, nos quadros de operacionalização da hodierna política acadêmica, em que impera o modelo da diversidade à brasileira, em geral as identidades são dadas como obviedades dos lugares de fala, de onde decorre que as posições de sujeito ganham pouco espaço enquanto objeto de explicitação, em termos históricos e conceituais. É nesse cenário pouco fértil para o aprofundamento do debate teórico e crítico que as noções e conceitos em tela se apre-

sentam: na qualidade de categorias naturalizadas e ultrapassadas, quando não mesmo, anacrônicas e fora de moda.

Não obstante, somos da opinião de que as noções de sujeito e de autor continuam sendo categorias que seguem tendo grande relevância no rol das investigações literárias, haja vista que o brilho da noção de *identidade*, que é uma das consequências mais ostensivas da vaga culturalista que ora predomina no campo das humanidades, se intensifica em decorrência de simplificação às vezes quase grosseira das noções de *sujeito*, de *autor* e de *autoria*. Em suma, estas noções e categorias se veem reduzidas, as mais das vezes, a uma noção simplificada de *identidade*<sup>20</sup>.

Daí a pertinência, segundo entendemos, em seguir tratando das noções de *sujeito*, de *autor* e de *autoria* nos processos de interpretação e produção de sentidos para textos da série literária e não literária. Pensar em alternativas para o funcionamento do autor em nossos dias consiste, conforme Topuzian (2014, p. 15), em que não se pode dar lugar a uma “substanciação simples dos mecanismos naturalizados da abordagem crítico-historiográfica dos textos literários”, nem se contentar com achar necessário “apelar revolucionariamente para a negação ou o desaparecimento do autor”. Afinal, é bom não esquecer que os gêneros da ficção e da não ficção partilham cada vez mais em nossos tempos dos mesmos interesses pelo ‘espaço biográfico’ e pela ‘escrita de si’; e que, ademais, também reconhecem que ambas as tradições discursivas empregam muitas ferramentas comuns em suas formas retóricas e estruturantes.

Vários pensadores – James Clifford (p. 151-182), no artigo “Sobre a alegoria etnográfica”; Mary Louise-Pratt (63-90), em “Trabalho de campo em lugares comuns”; Vincent Capranzano (91-125), em “O dilema de Hermes: o disfarce da subversão na descrição etnográfica” –, dentre outros de formação muito diversa, abordaram, em *A*

---

20 Sobre a questão, interessantes são as reflexões de Amartya Sen, desenvolvidas em *Identidade e violência – a ilusão do destino*, 2007.

*escrita da cultura – poética e política da etnografia* (2016[1986]), a questão da elaboração de textos etnográficos da perspectiva da relação entre a experiência etnográfica e a construção de narrativas. Tratando da mesma questão, de outra perspectiva, Diana Klinger, em *Escrita de si, escrita do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica* (2012), trata do modo como a literatura hodiernamente se apropria de práticas retóricas típicas das modelizações discursivas do campo etnográfico.

Para então iniciarmos o diálogo com os fantasmas teóricos que falam através de nós e que nos dão suporte na abordagem dessa premente questão, a seguir fazemos breve levantamento tanto das principais camadas de alguns dos mais importantes substratos dos sentidos históricos acumulados pelas noções em tela, quanto das condições de circulação das diferentes concepções de autor e de autoria vigentes entre nós.

Desse modo, para procedermos o trabalho de *découpage* do lastro histórico das noções de autor e de autoria, comecemos retomando as palavras de João Adolfo Hansen:

68

Para a experiência imediata da opinião, a noção de autor aparece como auto evidente e refere-se à individualidade empírica responsável, como causa criadora, por objetos com a rubrica de um nome próprio, índice de sua autenticidade e propriedade. Assim representada, a noção é um princípio explicativo que postula um nexos de necessidade entre efeitos de sentido e seu criador, tido como identidade prévia de uma unidade de intuição, ou de pensamento, nos acidentes de uma biografia. Como nome próprio de um indivíduo, o nome de *autor* classifica uma identidade civil-profissional: identifica um proprietário, regula direitos autorais sobre a originalidade de seu eu exposta às apropriações diferenciadas e diferenciadoras de seu valor. (HANSEN, 2002, p. 12.)

Mas, para além do que é quase autoevidente – “individualidade empírica”, “criação individual”, “índice de autenticidade/

originalidade”, “propriedade”, “garantia de direitos autorais” etc – , vale notar, como também argumenta Hansen, que a tópica apresenta substratos de sentidos que vem-se acumulando em camadas superpostas desde longa data e que, apesar de parecerem naturalizadas nos dias de hoje, as noções de autor/autoria se institucionalizaram e ganharam a importância de que ora desfrutam somente a partir da segunda metade do século XVIII, quando se generalizaram como presença de um indivíduo e de uma consciência única nas obras.

Desde então, a crítica começou a assumir que, diferentemente do autor-artífice, aquele que praticava um trabalho de caráter eminentemente mecânico, o autor-artista, que então despontava no horizonte cultural da época, era fruto de condições em que o “indivíduo podia mostrar-se sensível a impressões nascidas dele mesmo e expressá-las como assunto” (HANSEN, 2002, p. 18). Nesse cenário, a importância da noção de autor como artista encontrou condições favoráveis para superar a de autor como artífice que prevalecia anteriormente. Isso quer dizer que, à diferença do autor-artífice, pedra de toque da interpretação Retórica e Poética, foi o autor-artista que ocupou a atenção e o interesse do crítico e do historiador da literatura, a partir de meados do Oitocentos.

Os problemas criados pela forte dispersão de sentidos que proliferaram em torno das noções de autor e de autoria têm ocupado, desde então, o centro das atenções e das atividades dos estudos textuais, em geral, e dos estudos literários, em particular, e têm produzido, por conseguinte, uma fortuna crítica cujas orientações podem ser definidas – ainda que em traços grosseiros –, tanto por serem tendencialmente opostas entre si, quanto por serem muito desniveladas em suas diversas acepções e em seus usos e resultados concretos.

Certo é que a tópica da questão autoral desfruta de estatuto ambíguo e bastante desequilibrado dentre as produções do campo das humanidades. Assim, enquanto Topuzian afirma que a questão ocupa o “centro das atenções” dos estudos literários, da perspectiva

de um analista de discurso como o brasileiro Sírio Possenti (2013, p. 240), este “Parece ser um tema brasileiro. [E acrescenta] Maingueneau [...], por exemplo, diz que, embora a questão seja clássica na teoria literária, “a maior parte dos analistas do discurso [...] evita a famosa questão posta por Michel Foucault nos fins dos anos 1960”; e que “Ele [Maingueneau] certamente desconhece a plethora de textos que versam sobre a questão no Brasil”. Interessante, nesse passo, é notar o caso rico e profícuo da “deriva brasileira” da tópica autoral no campo de estudos de Análise de Discurso.

Sem ter a pretensão de exaurir a plethora dessa tópica de tradição discursiva tão caudalosa no grande campo das humanidades, a seguir apresentamos breve panorama da questão.

### **Sobre as formas de conceber a subjetividade**

70 Ao que parece, foram os antigos gregos os primeiros a demonstrar preocupação com a racionalização da vida subjetiva enquanto forma de pensar e de sistematizar ações humanas. Nesse ambiente, o exercício da escrita pessoal e do pensamento sobre si próprio eram tomados na condição de princípios racionais de ação sobre o mundo. Para tanto, o pensamento da Antiguidade estabelecia uma relação entre o “cuidado de si” e o conhecimento. Esses *exercícios espirituais* consistiam, as mais das vezes, na renúncia ao prazer e na não satisfação das necessidades primárias do homem. Daí deriva todo tipo de *ascese*, noção que abrange um grande espectro de práticas de autoimolação, as quais se atualizam de diferentes maneiras em culturas diversas.

Em *A escrita de si*, Foucault (2009 [1983]) investiga a ocorrência da concepção de sujeito enquanto campo discursivo e afirma que, na Antiguidade, a noção era relacionada tanto com a *arte do bem viver* quanto com o *treino e a formação do homem*. Conforme declara Foucault, esse tema foi muito caro ao mundo antigo, porque tinha a ver com a agenda da “formação do homem de si por si mes-

mo”, ou seja, com a formação do homem em dimensão ética, moral e física. Essas manifestações discursivas voltadas para a formação global do homem encontravam espaço privilegiado na ocorrência dos gêneros conformados em torno daquilo que hodiernamente se pode designar como a *escrita de si* e o *espaço biográfico*.

Os gêneros antigos estruturados em torno dos discursos em que o homem busca regular o autocontrole constituíam e organizavam o campo da *askêsis*. Dois são os gêneros da *askêsis*: os *hupomnêmata*, que eram cadernos em que se anotavam citações, fragmentos reflexões ou pensamentos esparsos, e que serviam para ler, meditar e conversar com os outros; e a *correspondência*, gênero que, produzido com a finalidade de ser dirigido a um outro, propicia, na verdade, o adestramento do sujeito por meio da escrita.

Nesse passo, peço licença, caro leitor, para fazer duas breves digressões. A primeira delas tem a ver com a realidade de que, na adolescência, nos tempos de escola, convivi, sem me dar conta de que se tratava de um gênero sobrevivente e tão antigo, com a tradição dos “cadernos de pensamentos”, que as jovens mocinhas cultivavam com atenção; esses cadernos tinham a função de repositório de princípios para a aprendizagem do viver bem e, na prática, consistiam de frases feitas a serem memorizadas para que se pudesse “ter assunto” e se sair bem em determinadas situações em que faltava... assunto. A segunda é que o escritor Mário de Andrade exerceu, por meio de uma correspondência que cultivou ao longo da vida, uma atuação crítica cerrada sobre a sua produção e de seus contemporâneos; essa correspondência, além de ter sido fundamental para a formação intelectual do “papa do modernismo”, foi importante para formar toda uma geração de jovens escritores brasileiros. Esses dois exemplos demonstram, segundo entendo, o quanto as antigas práticas do campo da *askêsis* conseguem sobreviver e se adaptar ao longo dos séculos.

Sumarizando a questão: ao definir, por intermédio da produção discursiva, as formas de controle do homem por si mesmo, o

campo da *askêsis* propiciou estruturar, definir e fortalecer a condição e o estatuto da subjetividade na Antiguidade. Daí a importância de ambos os gêneros para a formação integral do homem ético no mundo antigo.

Foucault demonstra o modo como o ‘cuidado de si’, que regulava o controle dos entes no mundo, foi substituído pelo dever de “conhecer a si mesmo”, na visão ascética de mundo cristã, que se sobrepôs ao pensamento pagão da Antiguidade. Ele demonstra também como o problema do autoconhecimento se tornou elemento fulcral na estruturação do ascetismo, motivo por que propiciou instituir o princípio da renúncia ao mundo e o desapegar dos prazeres terrenos como fundamentos da vida cristã. Nesse ambiente ascético da cristandade, a capacidade doutrinadora da escrita de si passou a ser empregada como ferramenta de dominação, tanto dos corpos quanto das mentes.

Amostra exemplar da representação da subjetividade cristã medieval são as *Confissões*, de Agostinho de Hipona (1973), obra autobiográfica em que o autor testemunha sua experiência religiosa e remonta ao seu passado mundano com vistas a explicar como conquistou a felicidade ao se aproximar de Deus. Nesse clássico do pensamento cristão, Santo Agostinho se apresenta como indivíduo que descobre o fundamento subjetivo da certeza, não só como fundamento cognitivo, mas também como fundamento moral. Para ele, a felicidade é decorrente de a alma adquirir a certeza de si mesma; mas para adquirir tal certeza, o sujeito necessita assumir a sua própria história e reconhecer seu arraigamento num conjunto de condições reais que implica um fundo que a sustenta e que é, por sua vez, invisível. O texto das *Confissões* explora os estados interiores da mente humana e a relação mútua existente entre a graça e a liberdade, que são temas dominantes na história da filosofia e da teologia ocidentais daquele momento do pensamento no campo das humanidades. (cf. STREFLING, 2007.)



A expansão das fronteiras físicas e imaginárias conformadoras do mundo, adjungida aos subsequentes avanços do conhecimento técnico, científico e humanista, que marcam a passagem da Idade Média para a Idade Moderna, fizeram com que a relação do homem com o mundo fosse pouco a pouco perdendo aquela aura mediatizada pela fé, ascética e transcendentalizante, característica da cristandade medieval. A força da confluência de um conjunto de fatores, que vão desde as grandes navegações marítimas e a descoberta de novos mundos e de novos homens, até o desenvolvimento do conhecimento filosófico e humanista, técnico e científico, acarretou a necessidade e as condições para o rompimento com a obediência doutrinária dos dogmas religiosos que regulavam a produção do pensamento durante o período medieval. Isso propiciou ao homem representar os fenômenos do mundo a partir de sua própria experiência e de sua própria perspectiva.

A força do pensamento de Descartes teve fulcral importância na definição de uma nova concepção do sujeito no mundo. Para tanto, o filósofo francês primeiro instalou a dúvida como princípio e possibilidade privilegiada de compreensão de todas as coisas. Para superar a dúvida fundante da razão, Descartes partiu das próprias sensações como forma de conhecimento para, em seguida, atestar que os sentidos são falsos e enganosos. No *Discurso sobre o método para bem conduzir a razão na busca da verdade dentro da ciência*, de 1637, o pensador propôs um modelo matemático para o pensamento humano, no qual a “autoridade da razão” se sobrepôs à “autoridade dos sentidos”. Mediante a máxima *cogito ergo sum*, o ato de duvidar e especular se torna princípio do pensamento racional. O passo seguinte foi definir que a verdade só é possível de ser alcançada mediante o ato de questionar e propor soluções, ou seja, pelo *cogito*. Desse modo, dúvida e observação paciente e rigorosa são eleitas como princípios do conhecimento racional e científico.

Nesse contexto, a renúncia a qualquer tipo de obediência doutrinária fez lastro, tornando, por exemplo, a obra de um Mon-

taigne expoente do movimento de passagem para a modernidade. Montaigne, considerado por muitos o inventor do diálogo pessoal, combateu todos os modelos de pensamento institucionalmente legitimados aprioristicamente, em favor dos direitos de representação do sujeito individual. Este, pensador sobre a diversidade da condição humana, defendia que a educação livresca afastava dos assuntos importantes da vida e que a educação tinha por dever formar para o julgamento e o discernimento de uma forma prática. Nesse mesmo movimento reformador, também se destacou, por exemplo, a figura de um Calvino, que não só impulsionou a tradução e a publicação das sagradas escrituras para as línguas vernáculas, então em processo de afirmação como línguas de cultura, mas também pregou o direito à leitura e à interpretação não mediatizada pelas instituições, a leitura como direito de todos (que dominassem a preciosa ferramenta da leitura, é claro!).

74

No período romântico, a virtude da *individualidade* se completou com a da *sinceridade*, inaugurando, dessa maneira, uma nova forma de conceber o sujeito e a própria noção de verdade – pedra de toque da filosofia ocidental. O Romantismo alemão colocou o sujeito artístico no centro da transformação do mundo e, assim, promoveu uma ruptura com a metafísica e a moral anterior, além de também já apontar caminhos para a crise e a crítica da modernidade e do mundo burguês. Ao colocar o ‘eu’ no centro da filosofia teórica e prática, o Romantismo radicalizou a posição da subjetividade em sua dialética. A dialética especulativa hegeliana talvez seja o mais incensado construto do pensamento em tela, porque resume o esforço para configurar a supremacia do Espírito face às contradições e limitações do mundo histórico e real.

Em estudos sobre dois autores que conformaram a ideia de sujeito na modernidade, quais sejam, Montaigne e Schlegel, Luiz Costa Lima destaca o papel preponderante desempenhado pela escrita desde então, e atesta sua importância enquanto elemento

fundamental para que se possa compreender tanto a criação e a estabilização da categoria de indivíduo quanto da própria literatura, nos sentidos modernos que ambas as noções veiculam e ostentam. Para Diana Klinger (2012, p. 26), as duas noções, a de sujeito e a de literatura, são fortemente solidárias e, por isso, se pressupõem mutuamente: “não existe a forma moderna de literatura antes que se possa falar de indivíduo no sentido moderno, mas também não existe esse sem aquela”.

### **A emergência da noção de Autor: Hansen, Foucault, Chartier, Gumbrecht**

Diferentemente do que ocorre nos dias de hoje, quando parece imponderável um texto categorizado como pertencendo à série literária circular sem explícita designação autoral, a noção de autor/autoria, tal e qual a concebemos hodiernamente, é uma criação de projeção relativamente nova: segundo Foucault (2009 [1966]), até o início da Idade Média, não havia a preocupação e nem a obrigação de estabelecer a responsabilidade pelos discursos que efetivavam as obras concretas. Estas existiam, então, sob um regime de contínuo processo de recriação, como bem atestam as lendas medievais – caso, por exemplo, da afamada lenda de Tristão e Isolda, cujo texto hoje conhecido resulta do trabalho de muitos, haja vista que realizado em diferentes momentos e espaços da Europa medieval.

Até esse momento da história do Ocidente, os contadores de histórias tinham o direito de decidir, segundo as necessidades e a própria vontade, com liberdade sobre o que omitir, acrescentar, melhorar e modificar no conteúdo das narrativas que reproduziam em múltiplas situações. No que tange a esse aspecto da argumentação do filósofo francês, Hansen (1992, p. 14) alerta para a realidade de que as críticas feitas por Foucault se empenham em evidenciar que a

noção de autor como presença é imediatamente anacrônica quando o efeito de sua representação unitária é assumido e ge-

neralizado, estendendo-se a discursos que não o enunciam, como na repetição ritual das “sociedades de discurso” de rapsodos da Grécia arcaica, nas sociedades pré-colombianas, em sociedades xamanísticas e em outras, que não pressupõem o indivíduo, a consciência e o progresso, como a antiga Roma e as inúmeras tradições latinas produzidas pelas apropriações dos discursos antigos (HANSEN, 1992, p. 14).

Mas fato é que, até então, os textos que hoje categorizamos retrospectivamente como literários – dentre os quais podemos elencar as canções de gesta, cantigas de amor e de amigo, mas também tragédias, comédias, epopeias, dramas, farsas, etc. – circulavam sem que a noção de autoria se colocasse com tanta evidência e se cingisse da importância que ora assume entre nós.

Segundo Hansen (2002, p. 28-29), “ a *auctoritas* sistematizada pela *Retórica* [...] e pela *Poética*, não conhece o *autor* como se define a partir do século XVIII romântico: como originalidade de uma intuição expressiva; como unidade e profundidade de uma consciência; como particularidade existencial no tempo progressista; como psicologia do estilo; como propriedade privada e direitos autorais. No discurso antigo, segundo esse pensador brasileiro, *auctor* e *auctoritas* especificam antes um gênero, um uso, uma disciplina: como no *Trivium*, em que “Cícero” é o *auctor* da *Retórica*; ‘Aristóteles’, da ‘Dialética; poetas antigos, da Gramática”. E adiante, acrescenta: “Como a emulação é prescritiva, tecnicamente não há ‘plágio’, embora possa ocorrer, quando não opera o *ingenium* (gênio) próprio”.

Em suma, a situação de anonimato em relação às fontes criadoras e emanadoras dos discursos que em nossos dias são categorizados como literários não afetava de forma incisiva a circulação e a valorização dos discursos e das obras concretas, em razão de que simplesmente a própria antiguidade dos textos era a maior e mais definitiva garantia de sua autenticidade (cf. FOUCAULT, 2009, p. 48).

Mas o advento do desenvolvimento da escrita como meio de comunicação e de expressão, e da imprensa como meio de difusão de discursos, alterou drasticamente as condições de circulação de textos e o conseqüente processo de controle e de validação dos discursos. Esse estado de coisas acarretou que, em nossos dias, tornou-se inconcebível, quando não mesmo inaceitável, o anonimato em determinados tipos de textos, como ocorre com os da série literária, por exemplo. Desde o início da era moderna – com a valorização do individualismo típico do capitalismo como padrão de vida social –, a questão da intencionalidade do autor tem dominado o cenário das discussões travadas sobre os processos de interpretação da escrita.

Vários teóricos discutiram as condições do surgimento da noção, dentre os quais se destaca Foucault, para quem a noção de autor “surge como resultado da necessidade de identificar, vigiar e punir, quando fosse o caso, aqueles indivíduos produtores de discursos transgressores”. Em razão disso, a noção constitui, desde então, segundo ele,

o momento forte de individualização na história das ideias, dos conhecimentos, das literaturas, na história da filosofia também, e das ciências, visto que representa o projeto da modernidade por meio da unicidade do sujeito e da sua obra, de sua unidade estilística, da sua coerência conceitual e até mesmo de sua originalidade (FOUCAULT, 2009, p. 33).

77

Da perspectiva dessa chave de interpretação do fenômeno, o crescente ganho de importância das noções de sujeito, de autor de autoria está estreitamente associado ao progressivo aumento da complexidade dos processos de ordenamento e de controle da produção e da circulação dos discursos nas sociedades modernas.

Mas, a bem da verdade, a tópica do surgimento e do conseqüente processo de constituição da noção moderna de autor/ autoria foi objeto de análise e interpretação de pensadores que ocupam diferentes posições discursivas, dentre os quais se destacam

o próprio Foucault e Chartier, seu conterrâneo, que trataram da questão considerando não somente as implicações sociais, políticas, culturais e econômicas da historicidade da noção, mas também suas repercussões no campo do fazer literário. As conclusões de ambos apontam não somente para o fato de que a construção e a consolidação das noções de autor/autoria se instituíram com o advento da modernidade; mas também concordam com a realidade de que a constituição do conceito-função autor mantém relações tanto com os lugares sociais que os autores ocupam em diferentes períodos históricos, quanto com as diferentes maneiras de os textos se relacionarem com aqueles que os escreveram.

Em *O que é um autor?*, Foucault (2009 [1966], p. 47) esboça a linha cronológica que, segundo ele, explica historicamente a passagem do período em que vigia a concepção de que as obras não eram exatamente criações individuais, nem mesmo originais, para o período em que se impôs a noção de autoria como criação de um indivíduo e de um espírito particular e imputável. Foucault explica que, no fim da Idade Média, embora ainda não se tratasse de um *bem*, como é assente em nossos dias, as obras se tornaram um tipo de propriedade peculiar que se caracterizava antes como *ato* capaz de ser imputado a todo aquele que o praticava. Esse ato, por sua vez, segundo ele, era marcado pelo índice da bipolaridade, visto que pendia entre “o sagrado e o profano, o lícito e o ilícito, o religioso e o blasfemo”.

Nesse passo, a máquina histórico-arqueológica analítica do filósofo parisiense acrescenta não apenas que a necessidade de manutenção de controle da circulação de discursos (com alguma capacidade potencial para desestabilizar as estruturas de poder vigentes) se concretizou mediante o esforço para instituir, tanto quanto possível, o mais rígido controle da circulação de textos impressos; mas também que essa situação foi de fundamental importância para definição do estatuto da autoria enquanto categoria estética,

estilística e jurídica que, *grosso modo*, se consolidou no âmbito da cultura ocidental desde então.

Esse estado de coisas, em que se tornava cada vez mais premente a necessidade de controle dos novos tipos de ato de escrita que então se desenhavam no horizonte das formas textuais da época, foram fundamentais para a definição dos contornos mais gerais dos sentidos que a noção passou a veicular. Para Foucault, foi a necessidade de criar mecanismos para regular e punir os produtores de textos escritos que subvertessem algum preceito ou código político, moral ou religioso, que criou as condições para que, no fim do século XVIII, a noção de autoria, tal como a concebemos em nossos dias, se impusesse como ideia corrente. O estatuto da autoria garantiu desde então, segundo ele, o benefício da propriedade autoral, por um lado, mas, por outro, também definiu os tipos de risco que correm os que praticam uma escrita autoral:

Os textos, os livros, os discursos começaram efetivamente a ter autores [...] na medida em que o autor se tornou passível de ser punido, isto é, na medida em que os discursos se tornaram transgressores. [...] Historicamente foi um gesto carregado de risco antes de ser um bem preso num circuito de propriedades. Assim que se instaurou um regime de propriedades para o texto, que se promulgaram regras estritas sobre os direitos de autor, sobre as relações autores-editores, sobre os direitos de reprodução, etc. (FOUCAULT (2009 [1966], p. 47.)

79

Como se percebe, da perspectiva das formações discursivas de Foucault, a noção de autor se instituiu não tanto devido à necessidade de garantir o direito de propriedade autoral para aqueles que produzem (ou reproduzem) textos e obras; antes, se instituiu pela necessidade de que fossem criados mecanismos de controle sobre a potencialidades subversivas de determinadas práticas discursivas. Daí decorre, segundo Foucault, que o processo de naturalização do conceito impediu, durante algum tempo, a interrogação sobre as

formas e as funções desse dispositivo na economia e na estrutura dos textos literários.

A análise das condições da emergência da noção de autor levada a cabo por Foucault foi retomada por diversos pensadores, em diferentes momentos e por razões também diversas. Em várias partes de sua extensa obra, mas especialmente em *A ordem dos livros* (1994), Roger Chartier entabula um profícuo diálogo com o pensamento do autor de “O que é um autor?” sobre a questão da historicidade e da periodicidade do surgimento da noção. Tendo dedicado maior tempo à investigação do tema e dispondo de maior quantidade de fontes que seu antecessor, Chartier fez a revisão da tese da origem histórica da função–autor postulada por Foucault.

80 Para começar, o historiador e o filósofo concordam com o fato de que a constituição jurídica do autor moderno teria ocorrido no século XVIII. Mas entram em desacordo quanto ao período exato de definição da noção como propriedade literária: segundo Chartier, o fenômeno de cultura em tela teria ocorrido no início, e não no fim do século, como havia garantido Foucault. Para Chartier, a definição da questão teria ocorrido na Inglaterra, e não exatamente por causa do interesse do autor ou da força da ordem do poder e do controle, mas principalmente por conta da atuação do livreiro-editor londrino que, na iminência de perder seus direitos sobre determinada obra, conseguiu estabelecer, na ordem jurídica, o seu direito à propriedade do produto autoral. Isso é prova de que vem de longa data a tradição da participação autoral de agentes perigráficos – editores, revisores, críticos, livreiros, etc. – no circuito da comunicação literária<sup>21</sup>.

Chartier (1994, p. 38 e segs.) afirma que essa suposta conquista do autor encobriu o verdadeiro objetivo da instituição da noção de autor: que seria dar ao autor o direito de, ao repassar sua

---

21 Sobre a questão, consultar, dentre outros, Chartier, *A ordem dos livros*, 1994, e Leonor Arfuch: *O espaço biográfico: Dilemas da subjetividade contemporânea*, 2010.



propriedade para determinado livreiro-editor, também transmitir os mesmos direitos de perpetuidade e imprescritibilidade da obra. A constituição da figura moderna do autor proprietário não depende apenas da defesa do sistema de privilégios autorais que havia ocorrido com o surgimento do mercado aberto, em razão de que a “afirmação da propriedade literária depende diretamente da defesa da livraria que garante um direito exclusivo sobre um título ao livreiro que o obteve”. (CHARTIER, 1994, p. 38) Em suma: para Chartier, as supostas conquistas do autor encobriram as verdadeiras conquistas do livreiro-editor, que assim conseguiu dar ao autor o direito de repassar sua propriedade para determinado livreiro-autor.

O historiador francês observa que a criação do *copyright* fundou-se tanto no direito natural – o homem é proprietário do seu corpo e dos produtos do seu trabalho –, quanto numa justificativa estética baseada na originalidade de quem produz. Nesse ponto da argumentação, Chartier questiona o desapareço da análise de Foucault pelas categorias estéticas. Daí a razão para Chartier se empenhar em levantar, dentro da perspectiva daquilo que ele define como “história cultural”, as práticas relacionadas com os livros e ao modo como estes se vinculam com formas específicas que podem ser estudadas em suas transformações ao longo do tempo, através de operações como uso, apropriação, interpretação e comentário, dentre outros aspectos.

81

Mais atento à datação das fontes que Foucault, Chartier revisou a história das leis do *copyright* e o papel do autor na criação literária, senão também as conclusões de Foucault em relação ao anonimato generalizado dos textos científicos durante os séculos XVII e XVIII. Ao contrário do que propõe Foucault, Chartier defende que, exatamente nesse momento da história, acontece uma reviravolta provocada pela revolução científica, a qual torna essencial a difusão do nome e da autoridade competente para enunciar o que é verdadeiro numa sociedade.

Conforme M. Topuzian (2014, p. 332), Chartier concebe o autor como uma função dentro dos modos que certos discursos são produzidos, circulam e são recebidos num campo de práticas que pode ser estudado legitimamente sem reconduzi-lo a outros fatores. O projeto de Chartier se define, pois, pela “diferença” a partir da qual ele concebe os fenômenos culturais: sem reduzi-los à condição de epifenômenos da história social, política ou econômica a que estão vinculados.

Na mesma direção, para Gumbrecht (1998, p. 100 e segs.), a passagem do regime de comunicação marcado pela prevalência da oralidade, para outro, em que a escrita ganha destaque entre as formas da comunicação, e a institucionalização da imprensa, são os principais fatores de fortalecimento da noção de autor/autoria. Segundo esse teórico, a noção de autor/autoria se coloca, desde então, a serviço da garantia de manutenção da univocidade de sentido, uma vez que, no contexto da comunicação escrita, a ausência do corpo e da voz do autor não consegue assegurar nem garantir certo sentido pretendido aprioristicamente pelo sujeito real do enunciado, ou seja, pelo escritor.

82

O mesmo H. U. Gumbrecht (1998) aponta que dois fatores diversos também contribuíram para a emergência e consolidação da noção de subjetividade (e, por conseguinte, da noção de autoria) moderna.

O primeiro tem a ver com a descoberta e o conseqüente processo de colonização das Américas. Para assegurar o domínio das terras recém-descobertas, o processo de expansão europeu passou a exigir e a desenvolver um gênero da escrita constituído de valor autoral e cartorial, a um só tempo. Assim, as cartas e os relatórios de descoberta passaram a funcionar como misto de relato e de documento com valor de garantia de legitimidade da posse das terras recém-descobertas para os ricos senhores que, da poderosa Europa, enviavam seus aríetes-conquistadores às terras de além-mar. A famosa “Carta de

Achamento do Brasil”, de Pero Vaz de Caminha, endereçada a D. Manuel, rei de Portugal, é prova contundente desse fato.

O segundo tem a ver com a instauração e o desenvolvimento do complexo sistema burocrático moderno, que se prestou, em seus albores, exatamente para fins de validar os mecanismos de apropriação sobre as terras recém-descobertas do Novo Mundo. Dessa perspectiva, o processo de descobrimento, e conseqüente tomada de posse e domínio das terras novas, propiciaram o desenvolvimento de um tipo de relação com a escrita que acarretou o fortalecimento do caráter subjetivo e autoral no âmbito do processo da expansão colonizadora europeia. A força de uma escrita patenteada por um nome de autor, que era realizada por certos atores sociais e de acordo com um conjunto de regras e expectativas sociais historicamente definidas, era, em última instância, a condição de felicidade para que um rico e nobre Senhor europeu garantisse a posse sobre terras nas quais ele nunca havia pisado e que provavelmente nunca sequer avistaria.

Na acepção prevalente de autoria, desde então, a representação do autor assemelha-se à de um demiurgo, visto que é ele, supostamente, o responsável pela gênese daquilo que escreve, exercendo, portanto, autoridade absoluta em relação ao que é dito. No paradigma dos estudos literários de corte histórico-biográfico e psicologista, a noção de autor remete ao escritor, tomando-o na condição de sujeito portador de uma identidade biográfica e psicológica, a qual é reconhecível aprioristicamente por sua atuação extratextual, mas também estilística. A noção de autoria fundadora desse modelo se estabelece e se demarca, pois, a partir da situação ocupada pelo cidadão e pelo sujeito empírico, que exerce uma determinada atividade intelectual reconhecível dentro de um dado sistema de produção cultural. Disso resultou que o autor também adquiriu direitos exclusivos sobre os produtos de sua criação intelectual – apropriadamente designados, em termos jurídicos, de “direitos autorais”.

Nesse cenário de fortalecimento do papel jurídico da autoria é que as “circunstâncias de enunciação” costumam adquirir admirável peso nas projeções autorais produzidas por escritores de textos literários – apesar de que estes sejam concebidos para audiências de aspecto bem mais vasto que aqueles textos em que predomina a linguagem com referência contextual imediata ou que dão informações diretas sobre sujeitos empíricos, os produtores dos discursos reais. E desse modo as “circunstâncias de enunciação” chegam a interferir fortemente no regime de modelização autoral que os escritores de textos, em geral, e literários, em particular, intentam imprimir, consciente ou inconscientemente, nos textos que produzem.

84 Foi esse contexto que favoreceu como posição *standard* entre escritores de obras literárias a comum tentativa – as mais das vezes frustrada, diga-se de passagem – de tentar impingir um tipo de modelização autoral que tende a buscar manter “vivas”, nos textos de fatura artística, as intenções do sujeito empírico que efetivamente as escreveu. Nessa seara, o caso de Néelson Rodrigues, é exemplar: o autor de *Bonitinha mas ordinária* dizia odiar diretores inteligentes, e que preferia os burros, pois estes encenavam suas peças exatamente como ele as escrevia. O dramaturgo protestava com veemência contra um tipo de direção que pudesse “violentar” sua obra, pois achava que boa parte das sugestões de encenação que ele fazia nas rubricas eram as mais acertadas. Trata-se, a bem da verdade, de manter a existência de um diretor teatral por trás do dramaturgo.

Levando às últimas consequências esse modo de conceber o problema, o trabalho de leitura e de interpretação crítica consiste basicamente na tarefa de tentar restituir, em toda a sua plenitude, as intenções que o autor-escritor pretensamente imprimiu no texto que produziu.

## O autor no ambiente acadêmico francês da primeira metade do século XX

Até os anos de 1950, ainda desfrutavam de grande prestígio no ambiente acadêmico francês as abordagens sustentadas por métodos de fatura autoral, dentre os quais se destacam: o *biográfico*, de Saint Beuve, que preconizava que era sempre necessário buscar o homem no fundo do poeta para a interpretação do texto literário; o *método biológico-histórico-sociológico*, de H. Taine, para quem se resumem no autor a herança de uma tradição recebida do passado e a influência do espírito de uma época; e, por fim, o modelo baseado nas referências à *biografia do autor* e, especialmente, nas *circunstâncias sócio-históricas e literárias em que cada obra se origina*, de G. Lanson. O pensamento dessa tríade de autores incensados pela tradição crítica ocidental até então representava o que havia de mais prestigioso e cultivado em termos teóricos e críticos no ambiente acadêmico francês.

A problematização da noção de sujeito começou a ganhar fôlego no âmbito da tradição universitária francesa no final dos anos de 1960, quando várias categorias, até então naturalizadas pela cultura teórica e analítica vigente no campo dos estudos literários na França, passaram a ser questionadas. Até aquele momento, eram amplamente prevalentes estratégias de leitura que utilizavam a figura autoral como base para o estabelecimento de relações diretas entre os pretensos sentidos atribuídos à obra literária e seu contexto/ambiente de origem.

Operando então com um conjunto de ferramentas teóricas e metodológicas herdadas da tradição positivista do século XIX, os resultados desses diferentes e aparentados tipos de abordagem eram quase sempre tendentemente redutores, uma vez que a interpretação dos textos e a atribuição de sentidos para as obras eram obrigatoriamente fixados com base nos termos históricos e biográficos. Em

termos de estratégia analítica, isso implica que a busca da verdade, operada pelas máquinas de interpretação ainda em voga nesse momento, era filtrada pela ótica do sujeito e da sua consciência, que é concebida como anterior e transcendente ao texto.

Como elemento comum, as abordagens acima elencadas, herdadas do positivismo científico-objetivista do século XIX, apresentavam a compreensão de que o sujeito não apenas precede, mas também é sempre transcendente em relação à linguagem. Nesse ambiente do trabalho de interpretação, a identidade do autor se definia basicamente pela vinculação direta da obra com o contexto de origem, o meio e o grupo de pertencimento do escritor. Tratava-se de um tipo de abordagem com pretensão objetiva e que tentava mensurar e definir a originalidade de uma individualidade singular de um escritor por meio da relação que este mantinha com as influências recebidas de uma tradição (TOPUZIAN, 2014, p. 35). A ideia de literatura em que esse modelo se assenta se consubstancia numa espécie de essência eterna e imutável, sustentada por instituições supostamente também eternas e imutáveis.

86

Entretanto, nesse ínterim, por influência de vertentes muito diversas do pensamento filosófico (existencialismo, fenomenologia e marxismo, principalmente, dentre outros de menor projeção) e pelos avanços das ciências humanas (da psicanálise, da linguística e da antropologia, sobretudo), várias correntes foram ganhando espaço no ambiente da inteligência acadêmica francesa. Essas diversas correntes que passaram a dominar a cena enunciativa da academia francesa reuniam pensadores com trabalhos tão díspares quanto os de Jean-Paul Sartre, Gaston Bachelard, Georges Poulet, René Girard, Lucien Goldmann, Georg Lukács, Jean Starobinski, Jean-Pierre Richard, Maurice Blanchot e George Bataille, dentre outros. A despeito das diferenças, em comum todos esses pensadores recusavam a concepção de que o trabalho crítico consiste em meramente descobrir supostos segredos ocultos do autor ou alguma

realidade positiva histórica e/ou biográfica dele derivada; também partilhavam, de diferentes perspectivas, o reconhecimento da consciência como lugar de transcendência da linguagem.

Nesse ambiente, as categorias do pensamento analítico cunhadas pelas várias vertentes do marxismo (tais que: “representação”, “ideologia”, “produção”, “produto”, “apropriação”, “valor de uso”, etc.) fizeram lastro no pensamento analítico, ao evidenciar o fato de que, “nas produções discursivas, as apropriações produzem a representação de uma autoria segundo uma posição determinada nas práticas produtivas: por definição, são transformações contraditórias, em que se explicita a luta de classes, no produto em que a representação autoral é situada, como posição de classe.” (HANSEN, 2002, p. 11). Nessa acepção marxista, toda posição de autor é concebida, pois, como “reflexo” de uma posição de classe.

Em conjunto, as diferentes correntes teóricas que podem ser denominadas de *Nouvelle Critique* francesa buscaram não somente superar a história literária como método privilegiado de interpretação do fenômeno literário, mas também compartilharam a concepção de que a *consciência* é transcendente e, por isso, o texto por ela produzido é passível de análise imanente. Conforme Hansen, as noções de “função”, “procedimento”, “prioridade dos elementos formais” e de “morte do autor” se prestaram a pavimentar o caminho da substituição da metafísica romântica da “origem e da presença do autor”, da “influência”, da “interpretação”, da “obra” e da “tradição”, que foram substituídos por conceitos como “estrutura”, “escritura”, “imanência do discurso”, “falácia intencional”, “intertextualidade”, “textualização”, “diferença” e “traço”, dentre outros (HANSEN, 2002, p. 13).

Uma das mais influentes reações da corrente de análise formal ao modelo de abordagem historicista e biográfico que então prevalecia no ambiente acadêmico francês veio à luz com a publicação do famoso volume *Problemas de linguística Geral*, de Émile Benveniste

(2005 [1966]). Dada a incontestada demonstração de força e a influência que o pensamento desse linguista e filósofo da linguagem exerceu no ambiente acadêmico francês e ocidental, Benveniste talvez possa ser apontado como uma espécie de escarificador do terreno em que foi decretada a morte do autor, e no qual, logo depois, viria a proliferar a concepção estruturalista de análise literária.

Benveniste montou uma máquina de análise em que a linguagem passa a ter *status* de condição necessária para a constituição mesma da subjetividade. O autor defende que o lugar que até então havia sido ocupado pela consciência fenomenológica, concebida na condição de elemento unificador dos sentidos, deve ser doravante ocupado pela linguagem em si, ou melhor, pela produção de sentido derivado da interlinguagem, pelo jogo e pelas condições da enunciação intersubjetiva, em suma.

88 Da perspectiva interacionista de Benveniste, os lugares da subjetividade estão sempre vazios, embora seus vazios sejam constante e correntemente preenchidos quando um locutor, que se propõe como *eu*, se dirige a um *tu*, na cena do jogo enunciativo. Assim sendo, a noção de subjetividade se define pela capacidade do locutor se propor como sujeito e experimentar, sempre por contraste, a consciência de si mesmo. Desse modo, o fundamento da subjetividade está no exercício sempre referencial e atualizado da língua. Para esse filósofo da linguagem, não existe o homem separado da linguagem, pois ele não a inventou, em razão de que é “na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na *sua* realidade que é a do ser, o conceito de *ego*”. (BENVENISTE, 2005, p. 286.)

O linguista francês trata da questão afirmando que o vazio sempre preenchido dos pronomes na enunciação constituem o primeiro ponto de apoio para essa revelação da subjetividade na linguagem; e acrescenta que “a linguagem está de tal forma organizada que permite a cada locutor *apropriar-se* da língua toda



designando-se como *eu* e que, portanto, “é verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua”. (BENVENISTE, 2005, p. 286 ).

As teses de Benveniste sobre o problema da subjetividade nas formas da comunicação da escrita literária marcaram fundo não somente o pensamento acadêmico francês, mas o pensamento ocidental como um todo, e, demais, serviram também de base para que Roland Barthes decretasse, pouco mais tarde, a morte do autor.

### **Nietzsche...**

Os alicerces da categoria de sujeito e de autor vinham sendo paulatinamente aluídos e os fundamentos dessas noções foram, desde então, seriamente abalados. Para tanto, muito contribuiu o pensamento de Nietzsche, que fez tremer tanto os dogmas da tradição cristã, decretando a morte de Deus, quanto os fundamentos da filosofia racionalista moderna, decretando a morte do homem. Nada escapou à sanha questionadora do filósofo alemão: nem a tradição cristã, assentada na interioridade, na renúncia e na consciência de si, nem a tradição da filosofia moderna, fundamentada no *cogito* cartesiano. Para ele, consiste em erro da razão crer que existe um sujeito por trás de qualquer ação, uma vez que o agente não passa de uma ficção acrescentada à ação – e “a ação é tudo”. (NIETZSCHE, 2000 [1887], p. 40)

89

Nesse movimento, foi abalada a própria noção universalizante e transcendente de verdade. Em *A Genealogia da moral* (200 [1887]) Nietzsche se esforça por demonstrar que qualquer verdade é mera ilusão, é enganação que se toma como valor de verdade e que serve para o adestramento dos corpos, uma vez que impulsiona nossas ações e define nossos padrões de julgamento. Por outro lado, a verdade é também a virtude dos fortes, porque fruto da vontade de potência, do impulso de exercer poder para viver sem a sujeição da moral. Para Nietzsche, a verdade é, em suma, uma imposição daqueles que exercem poder.

A verdade é um problema que Nietzsche jamais abandonará e, segundo ele, envolvia ao mesmo tempo a ciência e a arte numa constante disputa. Nesse passo, o filósofo alemão chama a atenção para o caráter eminentemente desesperador da verdade da ciência, em contraste com a natureza redentora da arte. Segundo ele, a verdade científica aniquila a vida e a tarefa da arte é exatamente a de salvá-la. Nietzsche é, por isso, considerado o filósofo trágico por excelência: aquele que se opõe à idolatria de qualquer tipo de verdade absoluta e ao otimismo esvaziado dos modernos. A crítica do filósofo alemão criou ecos e foi sendo adensada ao longo de todo o século XX e, mais tarde, acarretou a constatação e o decreto intelectual da morte do autor.

90 No campo dos discursos literários, a corrente estruturalista desempenhou papel de fundamental importância nesse processo de desmontagem da figura autoral. Mas antes de Barthes decretar “a morte do autor”, e de Foucault definir o autor como uma mera “função” no jogo discursivo, o linguista francês Émile Benveniste se destacou por conceber o sujeito como lugar de transitoriedade de uma posição sempre vazia no jogo enunciativo da linguagem. Antes de tratarmos de como o pensamento de Benveniste impactou as concepções de sujeito, autor e autoria, parece necessário apresentar breve panorama do ambiente da inteligência francesa.

### **A morte do autor...**

Como vimos anteriormente, o reconhecimento da consciência como lugar de transcendência da linguagem foi questionado pelas razões que seguem: pela percepção de que não é raro haver notáveis diferenças entre as intenções pretendidas por um determinado autor e a forma com que ele, de fato, as expressou nos textos e nas obras que efetivamente produziu; e, por conseguinte, pela impossibilidade de haver qualquer tipo de certeza no trabalho de recuperação dessa pretensa intenção original impingida pelos escritores nos textos de

sua autoria, e; por fim, pelo fato de que toda interpretação tem de ser processada sempre numa perspectiva histórica e contextual, a qual deve por força considerar o trabalho de interpretação e de construção de sentidos realizado pelo leitor.

No movimento de deslocamento teórico do processo interpretativo de textos escritos ganha relevância, primeiramente, o fato de que, ao ser produzido por meio da escrita, o texto desvincula-se do seu autor (empírico) e passa, em razão disso, a gozar de relativa autonomia de sentido, uma vez que é por meio de suas próprias estruturas internas, fechadas, que deve ser lido e interpretado. Nesse contexto de recusa da noção de autor/autoria como elemento principal do processo de interpretação dos textos é que ganham fôlego as propostas de análise imanente das obras, característica comum das diferentes abordagens que proliferaram a partir do primeiro quartel do século XX.

Nesse momento, o conceito de autor ainda não é exatamente objeto de recusa peremptória e não chega, em razão disso, a propriamente desaparecer no bojo do largo movimento de compreensão do ato interpretativo – apesar de que este se estabelece, todavia, como atitude de forte reação ao positivismo de cunho biográfico que predominava nos estudos literários produzidos no século XIX. Mas o passo seguinte foi dado no sentido de criar condições para a emergência de uma epistemologia que, de fato, decretou a “morte do autor”. A questão foi assim prefigurada com o fortalecimento da concepção da escrita como condição de apagamento, desaparecimento e morte da instância autoral. *Grosso modo*, a tônica desse movimento pode ser apontada na fixação de um princípio – de corte saussuriano, não tenhamos dúvida – para os discursos escritos, o qual se consubstancia tanto no reconhecimento da primazia do significante sobre o significado, quanto na constatação funcional do princípio da arbitrariedade do signo.

Nessa concepção, em que o discurso ocupa posição dominante, a noção de autoria assume diferentes funções: ora de estrito *papel actancial do enunciado* (cf. [Jakobson, 1957] Apud Eco, 1986; Barthes, 1984); ora a qualidade de pura *estratégia textual* (cf. Eco, 1986); ou, ainda noutros termos, a forma de específica *função* do jogo do sistema literário (cf. Foucault, 1992). Conforme esse modo de conceber o estatuto da comunicação escrita, o fenômeno do surgimento e posterior desenvolvimento da escrita enquanto forma prevalente de comunicação literária implica, em si mesmo, o desaparecimento, ou antes, a própria *morte do autor*.

O ato interpretativo dos lugares da subjetividade foi objeto da atenção de pensadores como Burke (2003), Foucault (2001), Gumbrecht (1998) e Topuzian (2014), dentre outros. Todos atestam a existência de um deslocamento teórico que tem como marco os três elementos primordiais do sistema da escrita: ora a interpretação se centra na questão da intencionalidade do autor, ora nas qualidades imanentes dos textos, ora no processo de recepção do leitor.

92

Para tanto, o funcionamento da enunciação interlocutiva desenvolvido pelo pensamento estrutural de Benveniste foi levada às últimas consequências por Barthes em diferentes lugares de sua obra, mas, sobretudo, no ensaio intitulado “A morte do autor” (1984), que foi dado à luz no ano de 1966. Nesse afamado ensaio, apesar de reconhecer que a figura do autor ocupa um lugar dominante nas práticas discursivas do campo da literatura, a pedra de toque da argumentação de Barthes é que a escritura moderna constitui um “lugar neutro”, que não expressa nem refere a sujeito particular que a antecede; e assim ocorre porque é ela mesma, a escritura, conforme o autor, o exercício e a execução efetiva do sujeito em sua própria natureza.

O fato de a linguagem ser concebida predominantemente como materialidade composta de um conjunto de marcas que não podem ser submetidas ao controle total da consciência põe em cheque, da perspectiva barthesiana, a hegemonia da instância autoral

enquanto fonte única produtora de sentidos. Para o crítico francês, sendo a escritura moderna o resultado do exercício intransitivo do símbolo e o sentido um simples efeito da execução da escritura, ela pressupõe a dissipação de toda identidade particular.

Nesse passo, vale notar que Marcelo Topuzian (2014, p 99) alerta para o fato de que Barthes rechaça implicitamente a específica funcionalidade do símbolo com as pretensões tradicionais da estética sobre a autonomia da arte, já que “nesse momento a especificação se dá não em função de uma ideia de arte ou literatura, no sentido de uma definição baseada em considerações sobre como uma forma se converte em significativa para uma consciência, [...] mas das relações específicas entre significantes.”

Na concepção teórica de Barthes, a morte do autor tem a ver, pois, com o caráter eminentemente intransitivo da linguagem literária, cujo modo próprio de existência pressupõe a dissolução de toda e qualquer instância de referência, mas principalmente daquela que diz respeito à identidade mesma do corpo que escreve. Assim ocorre, conforme Barthes, porque no espaço da escritura literária se encontram, se misturam e contrastam diversas escrituras de forma concomitante, sem que nenhuma delas possa ser considerada exatamente original. Ao afirmar que todo escritor imita algum outro que lhe antecede e que todo texto remete e é constitutivamente composto de partes de outros vários textos, o gesto interpretativo de Barthes amplia radicalmente as possibilidades de leitura e de construção de sentidos para os textos e as obras.

Conforme Topuzian

Barthes faz uma leitura não apenas ideológica do papel histórico do autor, mas também institucional: uma concepção da leitura dominada pela figura do autor é a melhor salvaguarda da naturalização das instituições da crítica literária, supostamente devotada, por definição, à decifração privilegiada do que o autor pôs no texto para que só o crítico fosse capaz de decifrá-lo de

acordo com os protocolos de leitura de sua disciplina. (TOPUZIAN 2014, p. 102.)

De uma só tacada, o crítico francês propôs solapar tanto a naturalização da obra como criação de um sujeito único, ligado à figura de um autor pré-existente ao texto, quanto o tradicional trabalho da crítica centrada na figura do autor. Para Barthes, estas constituíam duas entidades ideológicas urdidas com o fim de legitimar a própria entidade crítica enquanto discurso.

Da perspectiva barthesiana, à Crítica cabe o trabalho de conectar múltiplos códigos e diversas partes dispersas de uma multiplicidade de textos para construir os sentidos de cada texto particular. Não é à toa, pois, que Barthes encerre o famoso ensaio fazendo referências à leitura e à figura do leitor enquanto aquele que constrói o sentido a partir do embate com o texto de forma ativa. Como se percebe, as posições de Barthes almejavam antes uma transformação do ato de ler, em vez de simplesmente desabilitar a figura do autor. Prova de que isso é verdade é o fato de que mais tarde, entrando nos anos de 1970, Barthes propôs uma espécie de reabilitação das figuras do sujeito e do autor na condição de um elemento a mais no jogo da deriva textual da leitura e da construção de sentidos.

Topuzian (2014, p 117) questiona se a importância que alcançou a tópica da morte do autor não constitui um fenômeno típico e característico do ambiente literário francês e europeu da época em que o ensaio em tela foi escrito e se, noutra vertente, não decorre do próprio prestígio de que desfrutava seu autor no momento de sua ruidosa difusão. E mais: se, desse modo, Barthes não estaria fazendo exatamente aquilo que mais criticava: “Enunciar a morte do autor seria constituir-se ao mesmo tempo como único dono legítimo do campo dos estudos literários a partir da instância da teoria?” (TOPUZIAN, 2014, p 117)

Topuzian também observa, com certa ironia, que Roland Barthes enunciava de uma posição tipicamente autoral e que, ao

mesmo tempo que levava a cabo uma ação teórica, criava as condições para sua legitimação. O teórico argentino questiona, também, se, ao propor a morte do autor e o conseqüente nascimento do leitor, Barthes não estaria simplesmente substituindo um sujeito transcendente por outro de igual porte. Abordando a mesma questão de outra perspectiva, Diana Klinger (2012, p. 30), baseada em Linda Hutcheon, questiona se a destruição da “identidade do corpo que escreve não constitui menos um produto da escritura do que concepção modernista de escritura”.

Fazendo parte de um processo orgânico do pensamento social e apesar da grande voga acadêmica de que desfruta, a concepção de leitura imanente da obra literária foi posta em cheque, primeiramente, pela óbvia constatação de que, por si só, o texto não diz nada ou diz muito pouco, senão também pelo reconhecimento da necessidade do processo de leitura para que ele possa verdadeiramente significar. Trata-se da tentativa de restabelecer não apenas a historicidade do texto, mas também de fixar um lugar para a leitura na equação interpretativa das obras escritas

Nesse novo cenário, ganha relevância cada vez maior o processo de leitura em si, que é visto, então, como verdadeiro ato potencial da produção dos sentidos do texto. Levada ao extremo, essa acepção gera um estado de coisas em que os textos são capazes de produzir tantos sentidos distintos quantas forem as leituras que deles forem feitas. Daí a grande voga dos estudos da recepção, sobretudo no último quartel do século XX.

Nos momentos finais de sua atuação crítica, ao defender a dispersão dos sentidos das linguagens de uma perspectiva que reconhece uma pluralidade de manifestações artísticas até então não consideradas pelos cânones nacionais, o teórico francês assumiu a posição de que tudo é cultura e é igualmente passível de leitura e de interpretação cultural. E nesse terreno, vestidos, livros, alimentos, imagens, lutas de boxe, reclames comerciais etc. etc.,

tudo, tudo passa a ser equivalente no complexo jogo de leitura das semióticas textuais.

### **O autor como função**

A convite da *Société Française de Philosophie*, Foucault proferiu, na tarde de 22 de fevereiro de 1969, a comunicação “O que é um autor?”. E, não por acaso, o pensador iniciou sua argumentação retomando a abordagem textualista barthesiana da morte do autor, em que a escritura deixa de definir-se pelo paradigma expressivo e passa a confundir todos os signos da identidade no jogo heterogêneo dos significados textuais.

Foucault se voltava, então, não apenas contra o estatuto de verdadeiro sujeito universal e transcendente da linguagem da abordagem barthesiana, mas também contra a transcendência da consciência típica das abordagens levadas a cabo pela *Nouvelle Critique* francesa. Diferentemente daquilo que era professado pelos defensores dessas concepções, para Foucault, as práticas discursivas é que realmente fornecem o material para a genealogia da verdade.

96

Na seqüência, o conferencista afirma a existência de uma regra imanente que domina a escrita como prática, e que pode ser especificada em dois grandes temas: o primeiro é o tema da expressão; o segundo, é o tema da morte. Em se tratando da questão da expressão, Foucault destaca a existência de dois extremos: ou o texto diz tudo (e nesse caso o autor não importa, já que tudo está contido no próprio texto), ou o leitor diz tudo (nesse caso também não, porque o sentido depende unicamente do leitor). Em relação à morte, Foucault destaca que a escrita serviria tanto para imortalizar os heróis, por um lado, quanto para adiar a morte, por outro. Daí o filósofo salienta, em ato de verdadeira pirotecnia verbal, que, outrora tendo servido para conjurar metaforicamente a morte, a escrita, nos dias de hoje, está ligada ao sacrifício da própria morte do autor: “a marca do escritor não é mais que a singularidade da



sua ausência” [...] e ele representa “o papel do morto na escrita” (FOUCAULT, 2002, p. 36).

A seguir, Foucault trata de reconhecer que há duas noções que preservam a existência do autor: a noção de obra (que segundo ele é tão problemática quanto a de autor) e a noção de escrita (que caracteriza o empirismo do autor, seja pelo comentário, seja pela interpretação). Daí o pensador francês passa a delinear seu projeto teórico: “localizar o espaço deixado pelo vazio do desaparecimento do autor e seguir de perto a repartição das lacunas e das fissuras e perscrutar os espaços, as funções livres que esse desaparecimento deixa descoberto”; ele conclui esse passo de sua argumentação afirmando que a função autor caracteriza o modo de circulação e funcionamento dos discursos em diferentes sociedades. (FOUCAULT, 2002, p. 41)

O passo à frente na argumentação se dá no sentido de afirmar que, no caso da sociedade ocidental, a função-autor, se caracteriza como: a) mecanismo de apropriação marcado pela função de controle; b) mecanismo de fiança dos discursos científicos e de marcação da origem do texto literário; c) marco de construção de um “certo ser racional que chamamos de autor” e que também agrega d) diversos “eus” que os indivíduos ocupam de fato na obra (FOUCAULT, 2002, p. 50).

A análise interna e arquitetônica da obra permite questionar o caráter absoluto e o papel fundamental do sujeito na constituição dos sentidos e, por isso, a função-autor possibilita tanto retirar do sujeito o papel de fundamento originário, quanto analisá-lo como uma função específica do discurso literário. Para Foucault, a função autor a) está ligada ao sistema jurídico e institucional que contém, determina e articula o universo dos discursos; b) não se exerce uniformemente e da mesma maneira sobre todos os discursos, em todas as épocas e em todas as formas de civilização; c) não é definida pela atribuição espontânea de um discurso a seu produtor, mas por uma série de operações específicas e complexas; d) não remete pura

e simplesmente a um indivíduo real, podendo dar lugar a vários egos, várias posições-sujeito que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar, o que parece constituir o aspecto menos revisado pela fortuna crítica. (FOUCAULT, 2009, p. 56):

Conforme esse modo de conceber a questão, os discursos são constituídos por um conjunto de enunciados heterogêneos que, em última instância, determinam e condicionam o sujeito. Ou seja, dessa perspectiva, o conjunto de enunciados possíveis para a enunciação de um sujeito que ocupa uma determinada posição de fala é francamente definido pela posição que ele ocupa e pelas zonas de abrangência da formação discursiva a que ele se filia. Esses elementos definem, em larga medida, não apenas os dizeres, mas também a representação e a própria vida social dos sujeitos envolvidos. Por causa disso, o sujeito assume a condição de uma instância de “dispersão de vozes” de uma dada formação discursiva, uma vez que o campo dos enunciados não remete exatamente a um sujeito individual, nem a uma consciência coletiva, nem a uma subjetividade transcendente, mas sim a uma definição sobre os lugares que podem ser ocupados pelos sujeitos falantes.

98

O resultado desse modo de conceber o problema da relação entre a escritura e o texto literário é a destruição da “identidade do corpo que escreve”. Nessa versão da morte do autor, a noção assume a forma de uma função no jogo de construção de sentidos da obra, do texto. Nesse movimento, o filósofo questiona o sujeito como fonte de verdade, de liberdade, mas também de conhecimento; ademais, ainda pluraliza os sujeitos em conformidade com as configurações discursivas que fixam os protocolos dos enunciados possíveis para uma dada tópica, numa determinada situação. Essas condições distribuem as posições de sujeito, pois são elas que tornam possível tanto a enunciação quanto a subsequente apropriação do discurso por uma subjetividade. São essas as condições que, segun-

do Foucault, tornam possíveis que posições de sujeito possam ser reivindicadas ou revogadas.

Nesse passo vale lembrar que Hutcheon (1991) questiona, pertinentemente, segundo penso, se a destruição do corpo que escreve não está estreitamente relacionada a uma concepção modernista de escritura, ou seja, se a concepção não é constrangida por uma concepção de arte autônoma, na qual a realidade externa é irrelevante, uma vez que a arte cria sua própria realidade. Da perspectiva de Hutcheon, trata-se de uma concepção datada e historicamente localizada no seu tempo.

Para o teórico argentino Marcelo Topuzian (2014, p. 135),

Foucault busca destacar o caráter intrinsecamente social e histórico do discurso a partir de uma análise radicalmente material, cujo propósito fundamental é não transcender nunca a materialidade do próprio acontecer discursivo. Isto não implicará, todavia, recolocar uma noção empírica de sujeito da enunciação, aquele que em seu exercício da palavra expressaria uma série de conteúdos mentais substanciais a seu discurso.

Como se percebe, apesar de também ter como referência os mesmos artigos de Benveniste, bem distantes de Barthes são as posições mantidas por Foucault, em relação à categoria de autor. Para este pensador, ao ter sido concebida como condição de possibilidade transcendente do exercício radical da escritura, a atitude teórica que renunciava a morte do autor se tornou a melhor tábua de sobrevivência que a figura (o autor) poderia encontrar. Para Foucault, assim ocorre porque, ao mesmo tempo que perde as referências empíricas, a teoria da morte do autor constrói uma outra autoridade ainda mais forte para o autor, agora na ordem e no âmbito da linguagem.

## O autor no modelo da diversidade...

O caráter irreversível do processo de desuniversalização da noção de sujeito, provocado pelas propostas revolucionárias da *morte do autor*, de Barthes, e do *autor* como *função* das formações discursivas, de Foucault, que vieram à luz nos idos dos anos de 1960 e início de 1970, impactou fortemente a constituição dos estudos das humanidades na cultura acadêmica estadunidense – o que ocorreu, sobretudo, a partir dos anos de 1980. Nesse movimento de transposição do fenômeno de reconcepção das noções de sujeito/autor-autoria para o ambiente renovado de difusão da cultura norte-americana, ganhou nova e peculiar força o questionamento do caráter transcendente e universal do sujeito.

Nos Estados Unidos, país cuja vida cultural acadêmica é marcada pela peculiaridade de parte dos defensores do movimento por direitos civis colocarem o ativismo por direitos civis estadunidense como modelo universal da vida civil, o resultado mais imediato e impactante dos usos e empregos dessa nova concepção das noções de sujeito e de autor-autoria foi, como já dissemos, a promoção de sensível esvaziamento das funções tradicionais da Crítica e da Teoria Literária. Nesse ambiente, como vimos, a Crítica e a Teoria foram substituídas pelo ativismo acadêmico de salvaguarda e autenticação das identidades das minorias étnicas e de gênero.

Essas condições acabaram por propiciar a ampliação das maneiras de conceber outros modos de pensar e fazer a política da academia. Da perspectiva de Topuzian (2014, p. 151), o fato de estarem “privados do resguardo implicado pelo seu acesso epistemológica a instâncias gerais de subjetivação, sempre de caráter mais ou menos transcendental [...], garantia que o intelectual pudesse ocupar uma posição privilegiada na hora de determinar os cursos da ação política”. Devido a esse estado de coisas, “os profissionais acadêmicos se viram obrigados a buscar em outra parte as credenciais capazes de

sustentar sua legitimidade, especialmente quando, como no caso da universidade estadunidense, certa aura de consciência civil passou a ser um requisito fundamental para autorizar os discursos no âmbito das humanidades”. Daí o próximo passo foi substituir a noção de *consciência*, que era palavra-chave da atividade política dos anos 1960-70, por *identidade* – termo que virou febre desde então.<sup>22</sup>

Nesse ambiente, o vazio do lugar de sujeito instituído pelas abordagens estruturalista e desconstrutivista propiciou a emergência da necessidade de readequar a finalidade da crítica. Baseado no trabalho de Michel Foucault e açulado pelo ambiente de colapso da teoria, Séan Burke (1993, p. 112), um dos mais proeminentes pensadores americanos da época, instalou no cenário da discussão sobre autor e o sujeito uma dimensão empírica, histórica e contextualizada, cujo objetivo pode ser definido como maneira de “promover novas formas de subjetividade através da recusa do tipo de individualidade que tem sido a nós imposta por muitos séculos”. (BURKE, 1993, p. 112).

Essa noção de autoria remete e paga tributo à verdadeira ânsia de expressão de novas subjetividades e é decorrente de uma concepção em que o tecido social das sociedades contemporâneas é agora concebido segundo parâmetros de gênero e etnia. Nesse ambiente, o profissional da academia acabou por assumir a militância de uma ética particular e se tornou avesso a qualquer manobra metodológica que confira alguma importância à dimensão estética dos fenômenos literários e culturais que analisa.

101

---

22 Anteriormente, já comentamos como Pierre Bourdieu e Loïcq Wacquant (2002, p. 15) denunciaram o modo por que, por força do afluxo de uma nova e poderosa onda – a onda da razão imperialista estadunidense –, “numerosos tópicos oriundos diretamente de confrontos intelectuais associados à particularidade social da sociedade e das universidades americanas impuseram-se, sob formas aparentemente desistoricizadas, ao planeta inteiro”. Para esses autores, a onda culturalista e sua política de identidade acadêmica ganharam força de fenômeno quase de escala mundial, se cingindo de certa particularidade quando alocado no ambiente cultural brasileiro.

Para Burke, a morte do autor constitui, a bem da verdade, “uma impostura intelectual” típica da vida acadêmico-literária norte-americana que, em última instância, torna visível os seus limites [da vida acadêmica estadunidense], na exata dimensão em que a transforma em simples “alegoria através da luta no plano da leitura e da interpretação de textos contra um autor que não pode ser concebido senão como opressor, para garantir as credenciais libertárias da crítica”.<sup>23</sup> (TOPUZIAN, 2014, p. 244).

Nesse contexto é que estão conformadas as condições para a emergência de uma teoria capaz de unificar o campo dos estudos literários e o da cultura popular. E a consequência mais direta dessa tentativa de integração do campo dos estudos literários com a dimensão e o espaço político e social dos fenômenos culturais foi que se passou, desde então, a rejeitar as especificidades das formas tradicionais dos estudos literários. Da perspectiva de um teórico da literatura perspicaz como Topuzian (2014, p. 2009), isto “consiste antes numa revolução ‘palaciana’, interna, que só é capaz de assustar velhos professores de literatura”.

102

Mas certo é que o cenário de verdadeira perturbação teórica dos estudos literários na contemporaneidade tem sido constrangido, de forma cada vez mais ostensiva, pela necessidade de enfrentar a particular configuração da noção de autor/autoria vigente em nossa época – quando a resiliente concepção típica do período romântico (centrada na exaltação capitalista do indivíduo e da subjetividade concebida como una, única e consciente de si, e concentrada em torno da noção de autor enquanto entidade responsável pela coerência do sentido do texto escrito) ainda disputa espaço não apenas com a

---

23 Do ponto de vista de Séan Burke, a tópica da morte do autor que tomou o cenário acadêmico estadunidense na década de 1980 não deriva daquela mesma origem que se expandiu a partir da radical experiência francesa do final dos anos de 1960; trata-se, antes da derivação norte-americana da “falácia intencional”, típica do *New criticism* de origem anglo-saxã.

poderosa noção anti-autorialista da escrita (em que foi decretada a “morte do autor” e do sujeito da escrita), senão também com a franca retomada e o conseqüente fortalecimento dessa noção no contexto do pensamento social contemporâneo (em que se dá o surgimento inflacionado de novas subjetividades e, conseqüentemente, de novas autorias, oriundas da necessidade e da ânsia de expressão de discursos de grupos minoritários, ligados aos mais variados movimentos de circulação das vozes subalternizadas no conjunto dos estados nacionais).

Ainda nos dias de hoje, leitores incidentais, ou seja, leitores não especialistas, costumam associar a noção de autor/autoridade de forma exclusiva ao polo irradiador do ato de enunciação, quer dizer, ao autor empírico, àquele cidadão detentor dos direitos autorais das obras – de quem quase sempre ele, o leitor, dispõe de alguma notícia anterior para fins de sua orientação na construção de sentido para as obras.<sup>24</sup> Essa situação não pode ser vista como diapasão totalmente dissonante das estratégias de interpretação teórico-crítica de textos ora vigentes, haja vista que se coaduna, em alguma medida, com questionamentos éticos originados a partir da necessidade e da ânsia de expressão de discursos minoritários e da conseqüente emergência de novas subjetividades.

103

Assim, apesar de ainda gozarem de grande prestígio, sobretudo no ambiente cerrado da crítica acadêmica, tanto as concepções imanentista e antiautorialista de interpretação do texto escrito, quanto as propostas de leitura centradas na recepção das obras, têm sido relativizadas, hodiernamente, pela ressurgência de uma noção de autoria em que o polo da produção assume, ainda uma vez, grande relevância no processo de interpretação de textos e de obras. Mas a essa altura, como vimos constatando, autor e leitor já não podem se constituir em limites absolutos das estratégias de construção de sentido.

---

24 O fenômeno do *best-seller* ocorre, em boa medida, influenciado pela força e pelo prestígio de que alguns nomes de escritores desfrutaram em determinados momentos da nossa história.

Tal é o que corrobora o argentino Topuzian, que se dedicou à questão da tópica do sujeito e do autor no campo dos estudos literários e culturais e produziu um longo ensaio intitulado *Muerte y resurrección del autor* (1963-2005). Nesse trabalho, Topuzian parte do reconhecimento tanto de que o discurso da teoria literária é quase sempre um discurso sobre o autor, quanto do princípio de que ‘sujeito’ e ‘autor’ são categorias que seguem tendo um lugar importante nas “procedimentos hegemônicas dos investigadores”, para, depois, fazer um percurso em que levanta, *step by step*, as camadas de sentidos históricos acumulados pelas noções-chave que investiga.

O texto do pensador argentino se subdivide em duas partes solidárias: enquanto a primeira se intitula “La teoría de la muerte del autor y lo estudio de la literatura”, a segunda trata de “Las condiciones contemporáneas para volver a interrogar la figura del autor”. Nelas, o autor se empenha em levantar os pressupostos que dão sustentação a cada uma das etapas históricas da teorização sobre essas concepções-chave dos estudos literários, para, em seguida, fazer um percurso muito peculiar sobre a problemática da “morte do autor”, que deixou marcas indeléveis no mundo da teoria literária e cultural.

Da perspectiva desse professor da Universidade de Buenos Aires, depois de terem sido abandonados os princípios e as ferramentas da *expertise* teórico-literária, o retorno do autor se definiu e foi realizado metodologicamente a partir de um conglomerado de elementos e de recursos selecionados nas zonas de abrangência das diversas disciplinas de ‘origem’ de pensadores que se ocuparam da questão, que, por sua vez, são oriundos de diferentes campos do conhecimento.

Para Marcelo Topuzian, a guinada conservadora que transformou o paradigma dos estudos literários, nos anos 1980 e 1990, constitui “manobra defensiva de uma crise generalizada da disciplina”, que, desde então, voltou a recorrer ao autor e ao seu contexto como ferramenta de legitimação de seus pareceres sobre os objetos



(ainda que que estes agora não fossem mais a literatura do cânon, branco, central [...]). Para o teórico argentino, enquanto os “estudos de área” levaram a um avanço das Ciências Sociais sobre o campo da cultura, os Estudos Culturais, nas suas múltiplas variantes, designam o peculiar compromisso do aparelho conceptual da teoria – devidamente purificado das suas pretensões universalistas mais radicais (e disciplinarmente imperialistas) – com a história literária tradicional e a sociologia da cultura.

Nesse passo, o autor atenta para como

[...] a influência de Michel Foucault sobre os estudos literários [...] posteriores à década de 80 [...] com sua denúncia das falsas pretensões universalistas e transcendentalizantes das teorias da ‘morte do autor’ e da ‘escritura intransitiva’, [...] terminou provendo [...] de um conjunto de ferramentas e de operações básicas o (multi-)culturalismo relativista como única filosofia aceitável para os estudos literários e culturais posteriores à queda do estruturalismo em suas versões mais radicais [...]. É surpreendente que muitas das ferramentas teóricas que ele cunhou tenham contribuído para a reconstituição das disciplinas da história literária e da análise sociocultural da literatura [...] ajudando, assim, a resguardar as posições institucionais [...]. ‘Enunciados’, ‘formações discursivas’, ‘posições de sujeito’ podem encobrir hoje simplesmente o tranquilo desempenho da normalidade de uma história e de uma análise social da cultura bem enquadradas e respaldadas institucionalmente. (TOPUZIAN, 2014, p. 217 e segs.).

105

Partindo das premissas de que a noção (abstrata e universal) de sujeito a) encobre interesses particulares; b) não passa de efeito de estruturas; c) é sempre fruto de uma construção contingente, a política de identidades definiu a premissa teórica de que todo sujeito é constitutivamente particular e também resultante de traços culturais que fornecem identidades sempre parciais e culturalmente marcadas. Nesse ambiente, conforme arremata Topuzian (2014,

p. 217), a “singularidade-identidade-sujeito-autor se converte na salvaguarda da política de crítica literária e cultural: como cuidado de um núcleo que não deve ser tocado pela reflexão”. Daí foi um passo pequeno até que fosse fixada em definitivo a concepção de que, sendo o autor e o sujeito efeitos de formações históricas e culturais específicas, haverá várias formas específicas de subjetivação e de autorialidade.

Em razão disso, os estudos literários e culturais passaram a dar particular importância à lógica dos “vínculos entre escritores e seus modos de ser, de dedicar-se à profissão, ao *métier d’écrivain*, à maneira, enfim, que eles constroem para si mesmos lugares nos campos da literatura e da cultura, como cumprem, se o fazem, o papel de intelectual” (TOPUZIAN, 2014, p. 360). Alavancado pelo hoje transnacional sistema de editoração, esse ambiente acaba transformando escritores em verdadeiras celebridades, segundo uma lógica ditada pelo rendimento econômico, e no bojo da qual, além de produzir, o escritor-autor tem de participar do processo de venda da obra, feito garoto-propaganda ou marqueteiro de si e do selo editorial responsável pela publicação de sua obra.

Nesse passo, prezado leitor, peço licença para breve digressão, em que forneço uma história como exemplo e um exemplo como história: na abertura do ensaio emblematicamente intitulado “E a literatura, hoje?”, Roberto Acízelo de Souza (2018, p. 13) conta o seguinte caso – que considero pérola do anedotário da literatura brasileira:

VII Bienal Internacional do Livro no Rio de Janeiro, ano de 1997. Logo à entrada da exposição, o *stand* de uma editora encontra-se especialmente concorrido: uma fila longa e confusa, gente aglomerada, luzes de filmagem, seguranças. Com algum esforço é possível identificar a razão do tumulto: Angélica, a apresentadora televisiva de programas infantis, lá está para uma sessão de autógrafos. Comenta-se que é seu livro de estreia, e como autora, ao que se vê, ela já conta com uma legião de fãs, conquistados

por seus desempenhos extraliterários. Enquanto as atenções nelas se concentram, uma senhora acaba de passar pela roleta e entra no recinto, mostrando-se curiosa por saber das causas da agitação do público; está sozinha, ninguém dá conta da sua presença: é Nélide Piñon, que, além de escritora consagrada, exerce a presidência da Academia Brasileira de Letras, sendo, aliás, a primeira mulher a ocupar o cargo.

Em nenhuma época houve tantas celebridades literárias. Mas retomemos o tema que discutíamos antes do caso...: eis que se pode constatar o “retorno” de uma concepção tipicamente oitocentista de “literatura como representação”. Para Topuzian (2014, p. 12), a ‘redução’ do sujeito à identidade fez com que certos

traços identitários dos autores se converte[ssem]ram em condição das ações interpretativas ao mesmo tempo [...] que muitos desses mesmos traços se transformavam nos objetos privilegiados dos mecanismos de promoção editorial. Deste modo, gênero, etnia, raça, nacionalidade e até classe, não somente resultaram contrassenhas fundamentais da política acadêmica de identidades e das diversas modalidades de investigação e estudo da literatura dela derivadas, senão marcas específicas que passaram a definir (culturalmente) uma noção mais ou menos clássica de autor se não plenamente rediviva, ao menos muito renovada em suas fontes de legitimação, e sem dúvidas com muita força histórica (TOPUZIAN, 2014, p. 12.)

107

Essa nova substancialização da figura autoral resultou na fundamentação do princípio segundo o qual a figura do autor não pode ser postulada do mesmo modo em diferentes culturas, uma vez que sua configuração agora depende de modos étnicos, de gênero, raciais e de classe específicos de converter-se em autor. Demais, também tornou possível que escritores passassem a ocupar, de forma cada vez mais ostensiva, e importante, um lugar de destaque no modo de comercialização em relação com outros valores residuais próprios do campo literário.

Nesse novo marco teórico-conceitual, os meios de comunicação e o sistema editorial e periodista assumem particular importância no processo de definição do novo estatuto referencial da literatura, transformado de forma imediata em cultura. “O autor é, assim, quando não mera marca comum e corrente, a sede de uma ilusão de ‘profundidade’ estética que é o correlato contemporâneo da substância subjetiva da obra de arte lograda que alguma vez se pensou oposta ponto por ponto ao mundo dos interesses objetivos.

Topuzian (2014, p. 19 e segs.) reconhece os problemas derivados de uma concepção de literatura definida a partir de interesses meramente mercadológicos. Não obstante, também reconhece os problemas próprios a um tipo de lógica idealizante como a proposta por Bourdieu, baseada na noção de capital cultural, e que defende que o problema do autor não deve ser colocado em relação ao que a literatura produz efeitos específicos de sentidos, mas em relação a como o autor e a obra devem suas credenciais aos efeitos de sua posição estrutural no campo da cultura”. Topuzian é da opinião de que a nova configuração do campo não admite mais posições conservadoras, que simplesmente desqualificam as forças do mercado.

108

De minha perspectiva, entretanto, “nem tanto à terra, nem tanto ao mar”: e assim sendo, partilho da convicção de que, por mais relevante que seja o fato de o mercado editorial investir e impor suas sucessivas modas literárias a um mercado sempre ávido por todo tipo de novidade politicamente correta, a realidade – essa grande incômoda – sempre bate à porta; e, em razão disso, ao que parece, somente textos que apresentam uma real capacidade tanto para entreter e deleitar, em razão da beleza e da agudeza da expressão, quanto para edificar a vida, problematizando em profundidade a sua diversidade, parecem ser dotados da capacidade para se tornarem “texto-matrizes”, derivando apropriações diversas e quase sempre marcadas pela polêmica.

Tal como Marcelo Topuzian, teóricos, críticos e historiadores literários contemporâneos vêm se dedicando com afinco aos estudos que envolvem questões referentes ao estatuto e às formas de manifestação das subjetividades/autorias na economia dos discursos literários e, por conseguinte, vêm desenvolvendo propostas de análise que se baseiam em variados pontos de apoio e de expansão. Recusando a simplificação quase grosseira de que os discursos literários refletem lugares de fala específicos e substancializam identidades transparentes, esses pesquisadores oriundos de áreas diversas do campo dos estudos literários de nossa época têm-se dedicado aos estudos das subjetividades nos discursos literários buscando recolocar na pauta de discussão a retomada da noção de autor em sua complexidade.

Nesse cenário despontam nomes como a argentina Leonor Arfuch, autora de *O espaço biográfico, dilemas da subjetividade contemporânea* (2010), obra de fatura histórica e teórica que trata com profundidade sobre o modo por que os periagentes – editores, agentes e demais profissionais ligados às editoras – encorpam as formas de manifestação das subjetividades no âmbito do fazer literário; e Diana Klinger, autora de *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica* (2012), obra que trata de como em nossos dias se entrecruzam nos discursos romanescos as formas da escrita de si e a necessidade do encontro com o outro distante; Rita Olivieri-Godet, autora de *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das américas* (2013), que trata das manifestações ameríndias no caldeirão da ficção latino-americana. Em comum todas essas pesquisadoras praticam abordagens que podem ser apontados como exemplo de procedimentos teórico-metodológicos que buscam superar a quase obviedade das identidades literárias como chave analítica única e exclusiva para explicação das subjetividades que estruturam e permeiam os discursos literários.

Da perspectiva de Klinger (2012, p. 10-11), as formas literárias da narrativa contemporânea são marcadas por dois aspectos que a

caracterizam e definem: “uma presença marcante da primeira pessoa e um olhar sobre o outro culturalmente afastado. [...] A escrita de si e a escrita do outro”. Estas duas problemáticas, derivadas da ordem da ética e da estética, são terminologicamente definidas como os processos de “retorno do autor” e da “virada etnográfica” nas formas discursivas de diferentes áreas das humanidades na contemporaneidade. Juntas, elas apontam tanto para a representação da hiperinflação da subjetividade na sociedade midiática do espetáculo quanto para uma atração pelas “figuras marginais da sociedade”.

A pesquisadora tanto afirma que a relação mantida entre formas de representação do eu e a questão da representação do outro na constituição da narrativa moderna se tornaram tópicos importantes na pauta recente das disciplinas humanísticas, quanto trata da existência de uma zona da prosa literária da atualidade marcada pela presença problemática da primeira pessoa autobiográfica na América Latina<sup>25</sup>. A ensaísta afirma que a realidade de muitos “romances contemporâneos se voltarem sobre a própria experiência do autor “tem a ver como avanço da cultura midiática de fim de século [que] oferece um cenário privilegiado para a afirmação dessa tendência”.

110

Tomando por base o trabalho de Leonor Arfuch, a ensaísta acrescenta:

Nela se produz uma crescente visibilidade do privado, uma espetacularização da intimidade e a exploração da lógica da celebridade, que se manifesta numa ênfase tal do autobiográfico, que é

---

25 Diana Klinger (2012, p. 17) reconhece que estas características não constituem “marca privativa da literatura latino-americana” e que se trata de uma “vertente que aparece na narrativa contemporânea universal”, especialmente na literatura francesa, onde se manifestou em decorrência do impasse existente entre o “formalismo e o estruturalismo em literatura” levado a cabo por literatos ligados aos grupos do *Nouveau Roman*, *Oulipo* e *Tel Quel*. Mas, como seu interesse é “contribuir para um pensamento sobre o presente”, ela se volta para a análise das manifestações literárias latino-americanas. Daí sua análise de um significativo grupo de escritores latino-americanos, sobretudo brasileiros e argentinos.

possível afirmar que a televisão se tornou um substituto secular do confessionário eclesiástico e uma versão exibicionista do confessionário psicanalítico. Assistimos hoje a uma proliferação de narrativas vivenciais, ao grande sucesso mercadológico das memórias, biografias, das autobiografias e dos testemunhos; aos inúmeros registros biográficos na mídia, retratos, perfis, entrevistas, confissões, *talk show* e *reality shows*; ao surto dos blogs na internet, ao auge das autobiografias intelectuais, de relatos pessoais nas ciências sociais, a exercícios de ‘ego-história’, ao uso de testemunhos e dos ‘relatos de vida’ na investigação social, e à narração autorreferente nas discussões teóricas e epistemológicas. (KLINGER, 2012, p. 18.)

O retorno do autor tem a ver não apenas com o questionamento do sujeito, de que já tratamos anteriormente, e que tem nos nomes de Foucault e Barthes seus maiores expoentes, mas também com o processo de supercelebrização da figura do escritor, o qual guarda, por sua vez, estreita relação com o processo de “espetacularização da intimidade”, tão típica dos nossos tempos. No âmbito da cultura de massas que predomina em nossos dias, o que mais interessa não é exatamente aquele que fala? No jogo da enunciação literária que ora vige, a condição do escritor (a origem étnica e geográfica, o gênero, a classe, o extrato social, enfim) se tornou elemento privilegiado não apenas no processo de construção de sentido, mas também no jogo de atribuição de valor aos textos.

Com base na realidade de que, nas ficções latino-americanas que constituem o *corpus* de análise do seu trabalho crítico, “parece existir a consciência de que toda experiência que o autor pode narrar se aproxima do ‘invivível’, e que, ademais, nesses textos há uma boa dose de mistura de intensidade e de impossibilidade”, Klinger (2012, p. 34) assume a posição de que o retorno do autor não constitui, todavia, um mero e simples “retorno de um sujeito pleno no sentido moderno, cartesiano, mas haveria um deslocamento: nas [boas] práticas contemporâneas da ‘literatura do eu’ a primeira pessoa

se inscreve de maneira paradoxal num quadro de questionamento da identidade”. Essa constitui uma hipótese bastante interessante e, por isso, digna de ser testada no âmbito do presente trabalho, que se volta para discutir a emergência de uma literatura e de uma autorialidade indígena no âmbito da cultura brasileira.

O processo de retorno do autor ao jogo de construção de sentidos na cultura latino-americana de nossos tempos está intimamente ligado à hermenêutica do outro. Para Klinger (2102, p. 60 e segs.), desde os “anos 1980 antropólogos começaram a questionar sua autoridade em produzir representações válidas sobre o outro, e assim começou-se a insinuar que a prática etnográfica tinha algo a ver com a ficção”. Nesse terreno floresce tanto a “crise de representação” do outro quanto a “insistente persistência nos problemas da identidade e da diferença, do multiculturalismo, da exclusão social, das minorias, enfim: ‘da outridade’”. Desde os anos de 1990, na América Latina, de modo geral, e no Brasil, de modo particular, o universo de figuras marginais e não letradas tem sido objeto de interesse privilegiado. Baseada no pensamento de Hall Foster, Klinger afirma que “o paradigma do artista como etnógrafo, que surge ao redor dos anos 1980, preserva do anterior o romantismo do outro, quer dizer a noção de sujeito da história que não está na ideologia e sim na verdade [...]”. Nesse paradigma, sobressai a ‘fantasia primitivista’ de que o outro tem acesso especial à psique primária e a processos sociais a que o ‘sujeito branco’ tem acesso vedado”.

Diferentemente de Foster, Diana Klinger defende a posição de que não se trata do “retorno e sim do apagamento da fantasia primitivista e da reformulação da categoria do outro”, o que acontece, segundo ela, por duas razões: primeiro porque o outro tem começado a falar e a escrever e, segundo, porque o outro não é mais o outro radical e puro. Quanto à primeira das razões elencadas pela autora de *Escrita de si escrita do outro*, não há do que discordar, uma vez que se pode testemunhar com facilidade movimentos de literatura



negra, indígena, feminista, *gay*, etc. Quanto à segunda, a afirmação de que a “outridade”, no mundo contemporâneo, já não é mais uma outridade radical, uma vez que uns e outros (antropólogos e nativos) participam das mesmas práticas e lutam para ocupar os mesmos espaços simbólicos, creio tratar-se, no mínimo, de premissa controversa e que, exatamente por isso, merece ser objeto de especulação mais detida – o que se pretende fazer nas partes e seções seguintes do nosso trabalho.

Da perspectiva de Topuzian, o *retorno do autor* é o nome que se dá a um tipo de operação através da qual

os estudos literários e culturais parecem simplesmente voltar a um trabalho que sistematicamente exclui de sua consideração seus próprios pressupostos, de modo que possam se sustentar como programas válidos com sua agenda de investigação positiva, às vezes obtendo credenciais de compromisso político social, como vimos, que frequentemente formam parte das características *standards* e obrigatórias desses mesmos programas de investigação. (Topuzian, 2014, p. 244.)

Levando, pois, em consideração as condições tanto da questão teórica sobre o estatuto da autoria em nossos dias (em que diferentes concepções de autor convivem) quanto o fato de que a análise objetiva de obras concretas figura entre os procedimentos mais produtivos dos estudos literários, creio termos revisado alguns dos mais importantes fundamentos dos quadros de referência a partir dos quais são formulados os julgamentos críticos e teóricos no campo da literatura, mediante o desenvolvimento de estudos sobre a noção de autoria e sua conseqüente objetivação. Para tanto, na próxima parte deste trabalho, examinaremos o caso muito particular da matriz literária indígena na cultura brasileira, para depois enfrentarmos a problemática posta em cena pela emergência de uma literatura na cena cultural brasileira.

## Capítulo IV

### **Processos de circulação literária: a matriz<sup>26</sup> indígena na cultura brasileira**

#### **1.**

Essa parte do trabalho discute a questão “de que maneira um determinado elemento literário ou cultural, com uma alegada origem em um lugar, vai inserir-se em outro lugar?”, de uma perspectiva que parte do reconhecimento de que o movimento de afirmação e valorização das identidades dos povos americanos se estrutura em duas dimensões, não obrigatoriamente excludentes ou complementares: a primeira se fundamenta num vetor de pensamento e ação cujas forças se concentram na busca e afirmação das identidades culturais americanas, no período pós-colonial; a segunda, por sua vez, reúne forças em torno de um vetor de questionamentos direcionados para o caráter totalitarista e homogeneizador dos estados nacionais, responsável pelo silenciamento e/ou apagamento das vozes e das identidades das minorias historicamente subalternizadas no corpo social das nações.

114

O primeiro vetor da questão pode, conforme afirma José Luís Jobim (2016), “gerar melhores explicações não somente sobre os motivos de certos elementos serem ‘importados’”, em detrimento de outros, “mas também sobre que sentido ele [o elemento importado] terá no contexto novo, em correlação com outros elementos situados lá”. O segundo tem sua produção e difusão favorecidas pelo hodierno ambiente, marcado pela prevalência do modelo multiculturalista e pela emergência das vozes subalternizadas e das textualidades indígenas enquanto fenômeno de cultura e de mercado. Na condição de

---

26 Matriz: lugar onde algo se gera ou cria.

acontecimento da ordem político-social-ideológico-cultural, além de pedagógico, este segundo feixe de problemas coloca para os estudos literários diversas questões importantes e correlativas, entre as quais se destacam: “as relações entre oralidade e escrita, diferenças entre mito e ficção autoral, limites entre valor estético e funcionalidade ético-política, bem como, e sobretudo, a questão de como e sob que condições a prática da literatura, em princípio própria da história ocidental, pode converter-se em instrumento de outras histórias” (SOUZA, 2019, p. 312).

Sem querer abarcar todos esses problemas de uma vez, mas sem abrir mão da necessidade de seu enfrentamento em alguma medida, é no âmbito desse segundo vetor que a presente discussão se inscreve.

## 2.

O campo da produção cultural é marcado, nos dias atuais, por uma forte tensão entre o processo de globalização que se alastra pelo planeta e a emergência de uma visão propriamente localista. Ao tempo em que as fronteiras do mundo se embaraçam e esfumam, em decorrência do processo de mundialização da produção cultural, barreiras em favor da preservação e da valorização de elementos localistas se erguem em diferentes regiões do mundo. Assim, é no mínimo curioso que exatamente no contexto do processo de mundialização as ditas culturas regionais e étnicas voltem/passem a desempenhar papel relevante na produção de bens culturais. (SEN, 2006)

115

De outra perspectiva, qualquer cidadão atento e/ou interessado pelos processos de transformações sociais e culturais deve ter notado, quando não mesmo testemunhado de forma ostensiva, a verdadeira transformação ocorrida, nas últimas décadas, no que diz respeito à interpretação do tecido social e cultural brasileiro. Ainda que em termos grosseiros, talvez esse fenômeno possa ser definido como o processo pelo qual nossa *grande pátria desimportante* pas-

sou a ser conformada segundo a condição de *país multicultural*<sup>27</sup>. Trata-se de um fenômeno social e cultural de larga escala e que tem modificado de forma sensível a percepção e, por conseguinte, as concepções e as chaves de interpretação da sociedade brasileira.

Abrangendo significados que vão além da mera mudança de rótulo – ainda não chegamos ao ponto de admitir que realmente bebemos rótulos –, o conteúdo carregado pelo novo arcabouço conceitual parece sintoma de um amplo processo de acirramento da fragmentação interna do tecido social e cultural brasileiro. Entretanto, devemos acrescentar que esse parece ser lugar-comum dos tempos pós-modernos, quando o tecido social das nações se fragmenta em segmentos diversos, conforme atestam Hall (2005) e Bauman (2005), dentre outros.

Tendo em vista a questão mais ampla da mudança de *status* acima apontada, fazemos algumas achegas sobre os processos de inserção literária e cultural de elementos com uma alegada origem na matriz cultural indígena, e que, nem tão de repente, passaram a circular em espaços diversos dentro do corpo da nação – espaços outros que não são aqueles em que tradicionalmente circula(va)m.

116

### 3.

Nosso empenho com o desenvolvimento de estudos sobre o lugar, a função e os sentidos das formas textuais indígenas, na verdadeira colcha de retalhos do sistema cultural e literário brasileiro, nasceu há mais de uma década. A presente abordagem busca reconstruir, por meio da memória e da análise, não apenas a corrida, mas também o tombo, com o fim de discutir as dificuldades e dissabores, a riqueza e as delícias de uma vivência pouco comum, senão mesmo rara, entre teóricos e críticos literários de extração acadêmica.

---

27 Sem que haja necessidade de aprofundar a questão, vale, contudo, lembrar que durante muito tempo e até há pouco, o Brasil era concebido como um “país miscigenado”.

Misto de relato e balanço crítico, quem sabe o texto possa interessar àqueles que se dedicam aos estudos das áreas das humanidades – sobretudo aos mais jovens, cuja formação é, em nossos dias, tão afetada por experiências de suposto caráter *intercultural* e *transdisciplinar*. E, como se pode perceber, o ensaio se inscreve na fronteira entre as tradições discursivas da etnografia (haja vista que vazado pela experiência individual e subjetiva) e da teoria e da crítica literárias (que se amparam na atitude crítico-analítica e fazem da narrativa importante recurso teórico-metodológico).

Assim, tendo por base inicial a matéria fluida da existência do meu *ser no mundo*, aproveito o ensejo para fazer uma espécie de relato sobre os primórdios de um ciclo de estudos dedicado aos problemas das textualidades indígenas e, em seguida, empreender uma reflexão sobre alguns aspectos – os quais estão associados tanto ao processo de tradução *transcultural* e *translinguística*, em que se assenta, quanto à noção de *autoria*, que o sustenta –, para concluir com a abordagem do fenômeno da emergência de um sistema literário indígena, que se manifesta agora como fenômeno cultural, pedagógico e de mercado entre nós.

117

#### 4.

Retornei a Roraima, em 1998, após ter concluído mestrado em Teoria da Literatura, para retomar as atividades como professor da área de Letras. Apesar da superficial sensação de tarefa cumprida<sup>28</sup>, certo mal-estar logo me acometeu a existência, haja vista que diante da cena cultural e literária de Roraima parecia necessário descer da cobertura ao rés-do-chão. Incomodava, então, o fato de trabalhar com Teoria da Literatura – disciplina complexa, rica e apaixonante, mas que constitui atividade que parece somente poder ser desenvolvida de forma confortável em sociedades cujas comunidades de

---

28 O resultado foi a publicação do título *A vida como ela é: lugar e função* na obra de Nelson Rodrigues. Teresina: Não Ser, 2001.

espírito estejam já razoavelmente sedimentadas e que disponham de condições favoráveis, capazes de propiciar manifestações interessadas da inteligência. Além disso, também incomodava constatar que não havia registro de estudantes indígenas na UFRR, apesar de Roraima ser o Estado com maior população indígena da federação brasileira, em números proporcionais.

Quando vivia essa crise profissional e existencial, a Organização de Professores Indígenas de Roraima (OPIR) me convidou para participar, na qualidade de professor de literatura e na condição de assessor, do Projeto *Anikê*, voltado para a construção de material didático para as escolas indígenas de Roraima. O envolvimento com as questões das textualidades indígenas serviu de estopim para a mudança profissional – instado que estava pela necessidade de balancear a *concepção estética* que até então me conformava, em larga medida, a existência e a visão de mundo, com a adoção de uma concepção marcada por *maior presença de elementos e de problemas vinculados à ordem social*.

118

Dáí que, juntamente com um pequeno grupo de professores, participei da construção de um projeto que estruturou um espaço para discutir academicamente questões indígenas e para qualificar indígenas em nível superior, na UFRR. Disso resultou a minha transferência do Departamento de Línguas Vernáculas e do curso de Letras para o Núcleo (hoje Instituto) Insikiran de Formação Superior Indígena, na área Comunicação e Artes.

## 5.

O Projeto *Anikê*<sup>29</sup> surgiu no bojo das discussões travadas tanto sobre as necessidades de incorporação de elementos de cultura negra e indígena nos currículos das escolas de ensino básico no Brasil,

---

29 Vale acrescentar que o *Projeto Anikê* é oriundo da realização de uma série de oficinas de projetos realizadas pela OPIR, sob a responsabilidade do antropólogo Maxim Repetto.

quanto da constatação da ausência de material didático *específico e diferenciado nas escolas indígenas* de Roraima e da consequente necessidade de preencher essa lacuna pedagógica. Em razão disso, o *Anikê* foi criado e desenvolvido com o fim de construir “material didático específico e diferenciado para as áreas de História e Geografia para as escolas indígenas de Roraima”.

A ideia norteadora das atividades do Projeto *Anikê* foi estruturada em dois eixos: o primeiro fixava que a construção do material didático deveria *resgatar ‘as histórias’ indígenas* a partir das *memórias dos antigos*, enquanto o segundo se esteava na compreensão de que o trabalho deveria ser realizado nas comunidades indígenas pelos próprios professores indígenas. Essas condições eram supostamente suficientes para dirimir ou pelo menos minimizar as interferências de fundo cultural e linguístico que porventura fossem capazes de desvirtuar os resultados da empreitada. Resumindo: o processo de coleta das narrativas de fundo *histórico* foi estruturado a partir da noção de *memória dos antigos*, ou seja, das *lembranças* dos anciãos das aldeias, supostamente naturais detentores de uma memória de longo alcance.

119

## 6.

As atividades do *Projeto Anikê* foram estruturadas sob a forma de oficinas. A primeira, nomeada de *Oficina de Preparação da Equipe*<sup>30</sup>, objetivava a formação básica de cinquenta professores indígenas para desenvolverem atividades de atração dos narradores, bem como de coleta, de transcrição e de sistematização inicial das narrativas. Essa primeira grande oficina de formação aconteceu em fins de maio de 2002, teve carga-horária de 40 horas e duração de uma semana. Foi realizada em Boa Vista e contou com a participação de indígenas de todas as regiões do estado de Roraima.

---

30 Realizada em junho de 2002.

As primeiras atividades foram dedicadas à discussão dos conceitos geradores da proposta: *história*, *narrativa* (*mito*, *lenda*, *fábula*, *ficção*), *literatura*, *geografia*, *escola* – transversalizados pelas noções de *inter* e de *transculturalidade*. Tomando como base os resultados dos estudos sobre o BEV (Black English Vernacular), desenvolvidos pelo sociolinguista estadunidense William Labov (1967; 1972), partimos de uma discussão sobre a forma por que as autoridades linguísticas e culturais fundamentadas pela instituição escolar fazem derivar certo tipo de incapacidade de reconhecer a variedade das formas e das produções culturais e literárias oriundas de culturas de tradição não ocidental.<sup>31</sup> Nesse passo, vale acrescentar que o suposto remédio para o caso tinha por princípio a concepção de que o processo de letramento e de escolarização de indígenas em Roraima seria desenvolvido sob os auspícios dos próprios professores indígenas, e que os narradores/informantes do *Projeto Anikê* eram indígenas, especialistas, portanto, nas culturas indígenas.

120

Ao iniciar os trabalhos, que propiciaram um contato mais próximo com o grupo de professores, pudemos constatar não apenas um parco grau de apropriação e domínio da escrita (fosse em português ou em macuxi), decorrente de uma cultura predominantemente oral e da baixa escolarização dos professores indígenas, senão também dos limitados conhecimentos que parcela significativa dos professores tinha do acervo verbo-cultural e artístico-literário indígena.

Apesar disso, as discussões foram ricas e instigantes, porque alimentadas pelas possibilidades de aprofundar em alguma medida a relação com a escrita, de um lado, e o conhecimento do acervo narrativo indígena, mediante a pesquisa com os anciãos, de outro. Isso motivou o comprometimento do grupo com o êxito do Projeto. Todos

---

31 Foram discutidas as similaridades e, mais que isso, as diferenças entre ambos os casos – os problemas escolares enfrentados pelos negros estadunidenses e pelos índios em Roraima, bem como devidamente consideradas as disparidades dos contextos e das proporções de ambos os casos



reconheciam que se tratava de excelente oportunidade para que os professores integrantes do grupo se apropriassem desse acervo para si e para uso da juventude indígena nas escolas em que atuavam.

As demais atividades dessa oficina de formação inicial foram desenvolvidas com a apresentação das formas típicas de estruturação das narrativas ocidentais em comparação com as narrativas indígenas, sobretudo aquelas reunidas no conjunto lendário colhido pelo etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg<sup>32</sup>, verdadeiro repostório das formas verbo-literárias pemons. A comparação ajudou a esclarecer as dificuldades e limitações da transposição de elementos culturais indígenas para o ambiente escolar. Depois disso, todos os participantes retornaram para suas comunidades, imbuídos da tarefa de recolher e registrar as narrativas indígenas

À *Oficina de Preparação da Equipe* se seguiram quatro outras<sup>33</sup>, todas realizadas no ambiente de comunidades indígenas localizadas em diferentes regiões do estado de Roraima. Nessas ocasiões, cada integrante da equipe de professores indígenas apresentava as

---

32 O lendário está reunido no volume II, intitulado *Contos e lendas dos índios Taulipang e Arekuná*, que apresenta um conjunto de 50 lendas (na verdade resumos dos textos fornecido pelo índios Akuli e Mayluaípu). Na seção *Textos* (ausente na tradução brasileira), Koch-Grünberg reproduz versões originais das narrativas que colheu com Mayluaípu, seu informante indígena. Logo abaixo dos *Textos Originais* é apresentada a tradução termo a termo, chamada de interlinear, e, ao lado, a tradução poética ou livre. Do ponto de vista da estrutura, o extrato que contém a versão interlinear expõe e desnuda os meandros da textualidade propriamente indígena e os problemas que têm de ser enfrentados para o processamento da tradução, ao passo que o texto da tradução livre, apesar de respeitar certo andamento da narrativa indígena, já se encontra mais próximo das tradições textuais do Ocidente.

33 As *Oficinas pedagógicas* foram realizadas nas seguintes comunidades e datas: na maloca da Malacacheta, município do Cantá, dias 01 e 02/08/2002; na maloca Três Corações, município de Amajari, 18 a 20/08/2002; na maloca do Maturuca, município do Uiramutã, dias 22 a 28/09/2002; na maloca do Cantagalo, município de Pacaraima, dias 19 e 20/10/2002.

narrativas que colhera, as quais em seguida eram lidas e discutidas com todos os membros – inclusive pelos anciãos, que haviam contado e fornecido as histórias na condição de informantes – da comunidade.

Pequena parte das histórias eram colhidas e registradas em língua macuxi, ao passo que a maioria era registrada em português. Realizava-se, então, a leitura partilhada dos textos e, em seguida, copiava-se o texto no quadro negro da escola ou em outros espaços improvisados para a atividade – em geral nos malocões<sup>34</sup>; o passo seguinte era de discutir pormenorizadamente a sequência de eventos narrativos, bem como a forma, a estrutura e a linguagem dos textos, quando todos os presentes tinham oportunidade de narrar variantes do entrecho.

Os textos eram discutidos à exaustão, até o ponto em que se definia uma versão final, amplamente negociada, e resultante de um

---

34 Neste ambiente, vivi uma das experiências pedagógicas mais ricas e gratificantes de minha vida profissional. Certa ocasião, reunimo-nos à luz tremeluzente de lamparinas e lampiões, com quase todas as pessoas da comunidade Canta Galo, na intimidade de um pequeno malocão, em que a proximidade nos aquecia do friozinho de uma noite de lua embaçada. Reunida a comunidade, os *vovós* e *vovós* passaram a contar histórias de fundo etiológico, que tratavam das particularidades do lugar: do surgimento das pedras, dos lagos, dos morros, da forma dos animais, etc. A certa altura, uma das mulheres mais idosas do grupo narrou a história de um menino *malinador*, que não dava ouvidos aos preceitos dos mais velhos e, certa feita, ao tomar banho num lago próximo da comunidade (o lago da Pedra da Barata), nadou até a enorme pedra, que fica no meio da lagoa, e bateu três vezes nela com uma pedra menor. Tal como havia sido alertado pelos mais velhos, daí a pouco uma grande praga de baratas passou a assolar a comunidade. A situação perdurou por um tempo e, segundo contaram, somente foi controlada com a intervenção do pajé: “tinha barata em todos os lugares possíveis e impossíveis”. Enquanto a velha senhora contava a história, todos riam de uma forma gozada, mas estranhamente contida, sem que eu pudesse atinar bem a razão de tal atitude. Ao fim, a narradora anunciou que o menino da história era o *tuxaua*, o líder da comunidade, que estava ao meu lado – quando todos, enfim, inclusive eu, pudemos rir às escâncaras do episódio.

precário consenso. Depois de decidida uma forma final, os textos eram encaminhados para as *equipes de tradução* (do português para o macuxi ou do macuxi para o português, dependendo de como o texto havia sido colhido). Na sequência, os textos voltavam para a plenária, onde eram novamente lidos e relidos, a fim de serem aprovados. Depois disso, finalmente seguiam para serem lidos para/com os estudantes das escolas de cada comunidade, que produziam desenhos para ilustrar o conteúdo das narrativas<sup>35</sup>. Resumindo, a atividade se constituiu num ato de textualização em que as manobras de transcrever, corrigir, consertar, colar e reparar de forma coletiva e partilhada os textos se mostraram de primeira importância.

Para concluir as atividades, foi realizada, em Boa Vista, uma *Oficina Final de Revisão de Textos*<sup>36</sup>, que contou com a presença de praticamente toda a equipe de professores indígenas envolvida no projeto. Na ocasião, todos os textos foram lidos pausadamente em grande plenária, depois reproduzidos num quadro negro, para em seguida serem revisados ainda uma vez e finalmente dados como acabados. Cada texto continha as informações sobre o nome, a idade e a comunidade do informante, bem como do responsável pela coleta e as condições de registro. O complexo protocolo de definição das versões finais dos textos resultou num rico e mútuo aprendizado que a todos ensinou a riqueza e os dissabores dos (des)encontros.

123

## 7.

Junto com uns poucos professores<sup>37</sup>, coube-me a tarefa de estruturar, organizar e executar as atividades, bem como desenvolver as dinâmicas de formação dos professores indígenas para a tarefa de

---

35 Disso resultava que uma mesma narrativa podia gerar uma enorme quantidade de desenhos, os quais eram objeto de uma votação para escolher *o mais bonito*.

36 Realizada em novembro de 2002.

37 Os indígenas André Sobral e Enilton André, e Maxim Repetto, Isabel Maria Fonseca, hoje professores do Instituto Insikiran, e Maria Luiza Fernandes.

coleta e sistematização das *histórias dos antigos*. Trata-se de uma rica e insólita experiência<sup>38</sup> que propiciou não apenas o desenvolvimento de uma prática para a qual confluíam questões atinentes à educação, literatura e cultura, senão também à reflexão crítica sobre questões que envolviam problemas atinentes à história e ao mito, à tradição, às noções de narrativa e de material didático específico, adaptado à realidade indígena.

As narrativas de fundo mítico e lendário se tornaram largamente predominantes, enquanto a dimensão propriamente *histórica* da memória se manifestou mais amiúde sob a forma do que se pode designar de história local ou da comunidade. Considerável foi o número de narrativas que contavam a *história da comunidade*. Em geral essas narrativas continham a situação do surgimento das comunidades, os primeiros moradores, as disputas empreendidas contra fazendeiros ou entre indígenas de etnias diferentes, os processos de demarcação e homologação, dentre outros aspectos. Mas, *grosso modo*, a lógica de fatura e fundo mítico-lendário perpassava tanto a noção de história quanto a de geografia, uma vez que esta pagava tributo àquela.

124

De certa maneira essa constatação serviu para apascentar meu espírito atribulado de viajante de primeiras águas, bem mais afeito ao campo das realizações artísticas culturais e literárias que ao relato de fundo propriamente histórico. Afinal, meu espírito se esteava na concepção de que tomamos consciência e ampliamos nossos conhecimentos sobre os fenômenos do mundo por meio das diferentes e diversas narrativas que sobre ele produzimos.

## 8.

Na qualidade de profissional do campo da literatura comparada, por um lado, a experiência se me apresentou marcada tanto pela incerteza (principalmente sobre os limites do processo de *tra-*

---

38 Experiência voluntária, não remunerada.

*dução* e revisão que competia à minha condição capitanear) e pela ambiguidade (colocada pelo risco do abuso ideológico colonizador), quanto pelo conseqüente e iminente risco imposto pela condição de assessor de um projeto de construção de material didático para uso escolar por parte de um grupo historicamente subalternizado e silenciado no corpo da nação.

Não obstante, por outro lado, a experiência se configurava também pela possibilidade de transgressão dos modelos vigentes de tradução e comparação cultural e literária, mediante a assunção de uma atitude que exigia certo acolhimento ético e a conseqüente oportunidade de contribuir para o resguardo das posições ocupadas por eles, os indígenas, no que tangia à língua e à cultura. Ou seja, numa face, se materializava a impossibilidade de concretude derivada dos limites da *tradução cultural*, dada a situação histórica, enquanto na outra sobressaía a inevitabilidade do enfrentamento da situação em função da crescente demanda por escolarização nas comunidades indígenas de Roraima.

Esse conjunto de incertezas, de ambiguidades e de riscos em relação ao trabalho com os textos indígenas emergia em meio à consciência de que a escola é uma instituição eivada de elementos que historicamente têm servido ao embasamento e sedimentação do *modus vivendi* ocidental. A escola talvez possa mesmo ser considerada uma das mais eficientes instituições empregadas para a consolidação da cultura ocidental. Ou seja, mais que nunca, essa era uma situação que exigia muita cautela para que o suposto remédio não se tornasse veneno.

Ademais, com Afonso Arinos de Melo e Franco (1976: 30-31) já aprendêramos que é “muito difícil precisar com segurança quais foram os elementos negros e índios, incluídos diretamente em nossa civilização material [brasileira]”, e que a “rapidez de alteração dos processos culturais indígenas, ao contato com os brancos, é fato assente pelos melhores estudiosos do assunto”, e, ainda, que é “possível

que alguns traços incorporados ao conjunto da nossa civilização, e que supomos de origem negra ou índia, sejam herdados, como os demais, de Portugal”.

Instados, desse modo, pelo movimento de vai-e-vem que se estabelece no espaço instaurado entre as noções de hierarquia e dependência, que estruturam as relações entre grupos de matrizes culturais distintas no tecido social brasileiro, e o que se pode designar como a *vontade de autonomia* que constrange e direciona as formas político-discursivas e de atuação indígena em nossos dias, enfrentamos de chapéu de sol aberto o desafio de propor o processo de tradução (e de traição), em que nós (brancos e índios) comumente então nos esforçávamos.

126 Reconhecer as precariedades, os limites e as dificuldades, mas também o potencial da empreitada, implica não apenas aceitar o caráter paradoxal do próprio gesto de tradução em causa, e o decorrente conflito que ele – o paradoxo – enseja, mas também a inevitabilidade mesma de seu enfrentamento. Trata-se, enfim, de uma espécie de dilema imposto pelas condições da realidade, e cujo resultado parece ser antecipadamente insatisfatório e não menos dúbio, mas tem de ser acolhido e enfrentado com respeito e não menos senso de responsabilidade.

Assim, de qualquer modo resta pelo menos a possibilidade de que se possa criar alguma condição para a promoção de um naco que seja de subversão em relação à posição subalterna reservada às textualidades indígenas no concerto das produções de espírito da cultura brasileira. Para fins de exemplificação, lembro a verdadeira cadeia de realizações estabelecidas por Makunaima, herói de origem indígena, que ganhou fama por intermédio da rapsódia do escritor modernista Mário de Andrade.<sup>39</sup>

---

39 Cf. *Makunaima ≈ Macunaíma – contribuições para o estudo de um herói transcultural* (Carvalho, 2015).

Ademais, talvez não possamos abandonar em definitivo a ideia de busca de algum equilíbrio, ainda que precário, para a complexidade que abarca tanto o reconhecimento de que a cultura é (talvez mais que nunca nos dias de hoje) uma espécie de campo de batalha, do qual não podemos nos esquivar, porque não existe a opção de não o enfrentar, quanto a atenção para não cair na esparrela de produzir certo *encarceramento civilizacional*, criando campos fechados para as diferentes matrizes que compõem um tecido social como o brasileiro. Eis que a forma do (des)encontro parece inevitável.

Focalizando a questão de outra perspectiva, não se pode deixar de reconhecer que a escola se inscreve no âmago desse campo, e que, embora ninguém abandone automaticamente sua cultura ao ingressar no âmbito de sua atuação, a alternativa que resta é reconhecer sua especificidade e diferença, buscando não transformar ou anular de forma definitiva o outro na hora de partilhar ou transmitir e produzir conhecimentos. Ou seja: não se pode nem naturalizar a escola como instituição neutra e facilmente moldável, nem tampouco prescrevê-la como tratamento definitivo, condescendente ou aliciador.

127

## 9.

Essas inquietações que surgiram e cresceram a partir da posição ocupada na citada cadeia de tradução cultural e linguística foram, em certa medida, minimizadas pela presença e pela participação direta dos professores e dos demais sujeitos e atores. A função de *coordenador* do processo de fixação escrita das narrativas indígenas ganhou, desse modo, um caráter mais marcadamente técnico.

Curiosa foi a constatação e a confrontação de uma multiplicidade de versões de um mesmo episódio narrativo, apresentadas pelos indígenas de diferentes regiões. E não menos difícil se apresentou a definição de uma pretensa *versão final*, uma vez que representantes de regiões diversas e de comunidades diferentes tinham opiniões

bastante divergentes sobre qual a *versão verdadeira*.<sup>40</sup> Assim, se por um lado o trabalho de tradução partilhada ajudou a negociar algum acabamento derivado de versões diversas existentes em diferentes regiões, por outro foi terreno propício para a proliferação e confrontação, mas também para o acirramento, das autoridades/autorias textuais.

As disputas em torno da *versão mais verdadeira* se manifestaram de forma ostensiva em mais de um momento, às vezes no âmbito de uma mesma região, às vezes no de uma região para outra, o que acarretou contendas acaloradas quanto à forma, à estrutura, ao conteúdo e à linguagem das narrativas colhidas. Ademais, as autoridades dos *mais velhos* de cada região e/ou comunidade forneciam combustível para as disputas em torno da versão supostamente mais fiel à tradição. *Aumentar um ponto a um conto* era motivo de discussões acaloradas em torno de detalhes narrativos.

128 Para finalizar este tópico, podemos acrescentar que o método usado propiciou elaborar e confrontar versões diversas de uma mesma narrativa e, por conseguinte, negociar versões acabadas para os textos. Nesse processo nos deparamos com os problemas gerados pela multiplicidade de versões existentes entre os próprios indígenas e as dificuldades de negociar uma versão final, uma vez que a noção de versão mais verdadeira se interpunha como ato de força e poder em cada passo.<sup>41</sup>

Nesse contexto, a noção de autoria dos textos indígenas em questão parece exercer, mais do que uma função meramente classificatória, que permite agrupar determinados conjuntos textuais

---

40 Em geral se impunha como mais fidedigna a versão fornecida pelo ancião mais idoso.

41 A questão envolve as autoridades e as autorias indígenas e se mostrou tão importante e fundamental que chegou mesmo a impedir a publicação da coletânea. Em razão de sua força é que no presente ensaio nos excusamos de utilizar os textos para fins de exemplificação, uma vez que, nesse âmbito, não são raras as condições para o surgimento de processos judiciais por *apropriação indébita de elementos da cultura material indígena*.



mediante processos de apropriação penal, tal como define Foucault (2009 [1969]: 47-57), uma função mais marcadamente política e ideológica. Desse projeto político-ideológico resulta um verdadeiro cavalo de batalha, estruturalmente constituído e sustentado pela noção de autoria étnica. Adiante retornaremos a questão, para discutir o fato de que os nomes pessoais dos escritores indígenas são geralmente acompanhados de designações étnicas.

### 10<sup>42</sup>

De outra perspectiva, o trabalho era realizado em meio à constante preocupação de não cair na tentação de ser seduzido pelo esquema mental que se alimenta da crença no mito da pureza étnica. Muitas realizações das ciências sociais e humanas, sobretudo aquelas produzidas no cotidiano da academia, têm sido capturadas por essa armadilha engenhosa e eficaz montada pelo modelo da diversidade. Essa “ânsia da pureza” exerce considerável influência sobre investigações com pretensões científicas e, por essa via, chega a interferir de modo relevante em seus resultados concretos, porque deliberadamente desconsidera as interferências e transformações decorrentes dos diversos tipos de contato mantido pelos indígenas.

129

Em razão disso, tínhamos consciência do fato de que o aspecto literário das textualidades indígenas não tinha como ser preservada na coleção, que, por consequência, não permitia uma leitura etnopoética, centrada na tessitura particular indígena, ou, para usar expressão de Sérgio Medeiros (2002: 235), “no *design* do texto [indígena], na sua tessitura verbal”. E prova certa e líquida desse estado de coisas é o fato de que essas narrativas de fundo “mítico ancestral” não foram registradas nas línguas nativas, mas em português, com todas as migrações de sentidos influenciadas pelas diferenças linguísticas e culturais.

---

42 Parte das seções de nº 10 e 12 deste ensaio, que aqui se apresenta devidamente revisada e retocada, foi objeto de publicação anterior. (Carvalho, 2015).

Tal como afirmamos em ocasião anterior, “em nenhuma situação, se pode [talvez] nutrir a pretensão de aceder à tessitura verbal original dos textos indígenas”. E isto ocorre devido à intangibilidade em relação ao verbo original indígena, que acontece, numa primeira dimensão, em decorrência do incontornável processo de *tradução* que se estabelecia por intermédio da singular situação de contato, que é a da coleta do lendário. Isso decorre de que o meio e o veículo de comunicação, bem como a situação de fala, que possibilitaram a cooptação dos narradores e a captação da narração, eram muito particulares em relação ao gênero e a sua realização. E isso, segundo entendemos, provocou alterações no texto e no contexto, acarretando transformações no narrar e no narrado. (CARVALHO, 2015).

130 Tal qual a parlenda, o *original desoriginalizou-se*. Para não cair na armadilha essencialista, que tem a pretensão de preservar e assumir a defesa de um ponto de vista propriamente indígena, supostamente imaculado, a situação tem de, no mínimo, ser relativizada. Afinal, a situação de contato vivenciada pelos indígenas da região é intensa, e a distorção idealizante, – ocasionado pela valorização do mito da pureza poética dos povos autóctones – tão comum ao campo dos estudos literários, ainda e talvez mais nos dias de hoje, tem consequências deformadoras.

Assim, não há como negar que a passagem da língua Macuxi para o Português ou do Português para o macuxi interfere de forma significativa no circuito da comunicação, impedindo acesso ao artefato textual e, por conseguinte, às culturas indígenas *per se*. O resultado dessa operação não poderia ser senão a concreção de textos narrativos com inclinação a serem formal, estrutural e funcionalmente similares aos da tradição narrativa comum do Ocidente.

Na passagem de uma língua e de um estágio cultural para outro ocorrem alterações decorrentes de poderosos filtros culturais que modificam a configuração dos textos. E é exatamente nesse processo dinâmico de *tradução-interpretativa* que as narrativas

orais ganham versão escrita e se transformam em textos para serem usados nas escolas como material didático. Desconsiderar as interferências advindas do deslocamento de finalidade de produção textual, da esfera do cotidiano para a uso didático-escolar, bem como dos entrecruzamentos culturais e linguísticos impostos pela situação em tela, é não reconhecer a importância e a complexidade de toda uma cadeia de operações de traduções linguísticas e culturais.

### 11.

Este último aspecto da questão merece pequena digressão: a realidade de Roraima dá generosas amostras de que os indígenas que carregam alguma bagagem da cultura escolar, em especial professores e demais intelectuais indígenas, vivem constrangidos pelo verdadeiro cisma existente entre a posição de necessidade de defesa e de valorização das culturas e das línguas indígenas, frente à posição derivada da necessidade de apropriação da língua portuguesa como veículo e como meio de expressão. Necessidades, posições políticas e ideologias se misturam em diferentes proporções nessa mixórdia.

A questão abre uma cisão em que, numa das trincheiras, se agrupam os que defendem que aprender-ensinar português acarreta perdas para as línguas indígenas, que, cada vez menos faladas no cotidiano das comunidades e malocas, correm risco de extinção. Na outra trincheira se agrupam, em diferentes matizes de concepção e ideologia, os que defendem que aprender português é importante por diferentes motivos e razões: se defender, apoiar o ensino das línguas indígenas, desenvolver a capacidade de comunicação e expressão, dentre outros. De entremeio, uma gama de posições de matiz médio que vão de um extremo ao outro.

Apesar do caráter eminentemente positivo do alerta, tão ou mais danoso que o propalado risco de extinção em si<sup>43</sup> parece ser a

---

43 Hodiernamente, mecanismos de diferentes esferas, tanto internos quanto externos ao âmbito das comunidades indígenas, vêm sendo desenvolvidos par evitar a catástrofe da morte das línguas indígenas no Brasil.

disseminação da ideia equivocada de que os indígenas não precisam aprender em profundidade as formas, os meios e os modos de expressão da língua portuguesa, pelo exato fato de serem indígenas e de terem, portanto, *o direito de se expressar num português indígena*, conforme condensa torneio frástico cunhado pelo senso comum. Além disso, a realidade pode até ser incômoda, mas se impõe porque o Português é a língua de comunicação franca entre índios de diferentes povos, e entre índios e brancos. Em suma, o português é primeira língua de muitos indígenas (que não deixam de ser indígenas porque falam o português como primeira língua).

O fato é que, segundo essa concepção, ser índio supostamente quase isenta da obrigação de se apropriar em profundidade dos ricos e complexos meios e modos de expressão em português – mesmo aqueles que aspiram à condição de intelectual e de escritor. Por derradeiro, a situação acarreta certa precarização das condições de trabalho de professores e intelectuais indígenas, porque limita e constrange as possibilidades de expansão e, sobretudo, de aprofundamento do trabalho intelectual e artístico, seja em português, seja em qualquer língua indígena.

132

## 12.

A história impõe não apenas a necessidade de reconhecer que a condição colonial moldou sociedades de várias partes do mundo, mas também que os problemas decorrentes das formas de colonização linguística e cultural têm recebido tratamento diverso em diferentes contextos. Para fins de exemplificação desse estado de coisas, recorreremos, nesse passo, a argumento da lavra do escritor e ensaísta angolano João Melo, desenvolvido num instigante poema intitulado *Crónica verdadeira da língua portuguesa*.

A Crónica abre com uma epígrafe (“a língua portuguesa é um troféu de guerra”), atribuída ao escritor e tradutor angolano Luandino Vieira, cujo conteúdo antecipa o duplo movimento de

resistência e de apropriação linguística e cultural a ser desenvolvido pela argumentação que segue. Para tanto, a narrativa ambienta uma cena em que a escritora portuguesa, “Sophia de Mello Breyner / gostava de saborear / as sílabas do português do Brasil”, e, logo adiante, acrescenta que ela, a poetisa portuguesa, se “deliciava comovida com as vogais abertas dessa língua brasileira, que violentou com / os surdos limites / das consoantes / ampliando-os / para lá da História.”

Eis que segue contundente indagação: “Mas saberia ela / quem rasgou esses limites / com o seu sangue / a sua resistência / e a sua música?” A resposta a essa pergunta retórica se ensaia e condensa a partir da terceira estrofe: “A libertação da língua portuguesa/ foi gerada nos porões / dos navios negreiros / pelos homens sofridos que, / estranhamente, / nunca deixaram de cantar, / em todas as línguas que conheciam / ou criaram / durante a tenebrosa travessia / do mar sem fim.”

Tendo como fundo histórico a condição colonial e as imposições de ordem cultural e linguística, a Crônica faz a defesa de uma atitude proativa, mais que meramente reativa, do escritor africano. E nesse movimento, ganha força o argumento da apropriação linguística e cultural, como segue:

133

Desde o nosso encontro inicial,  
essa língua, arrogante e  
insensatamente,  
foi usada contra nós:  
mas nós derrotámo-la  
e fizemos dela  
um instrumento  
para a nossa própria liberdade.

Os antigos donos da língua  
pensaram, durante séculos,  
que nos apagariam da sua culpada consciência

com o seu idioma brutal,  
duro,  
fechado sobre si mesmo,  
como se nele quisessem encerrar  
para todo o sempre  
os inacreditáveis mundos  
que se abriam à sua frente.

Esses mundos, porém,  
eram demasiado vastos  
para caberem nessa língua envergonhada  
e esquizofrénica.

Era preciso traçar-lhe  
novos horizontes.

Primeiro, então, abrimos  
de par em par  
as camadas dessa língua  
e iluminamo-la com a nossa dor;  
depois demos-lhe vida,  
com a nossa alegria  
e os nossos ritmos. (MELO, 2009)

134

Em vez de meramente recusar a língua do colonizador e de revidar, alegando superioridade da cultura africana sobre a cultura europeia, deparamos com uma atitude ativa de apropriação e de reivindicação de participação no processo de melhoria da língua e da cultura impostas. Nesse esquema, a valorização da riqueza das formas e das estruturas tradicionais africanas convive com o reconhecimento das potencialidades das formas e estruturas derivadas do contato. E, nesse ambiente, em que veneno se faz remédio, eis o arremate:

Nós libertámos a língua portuguesa  
das amarras da opressão.

Por isso, hoje,  
 podemos falar todos  
 uns com os outros,  
 nessa nova língua  
 aberta, ensolarada e sem pecado  
 que a poetisa portuguesa  
 Sophia de Mello Breyner  
 julgou ter descoberto  
 no Brasil,  
 mas que um poeta angolano  
 reivindica  
 como um troféu de luta,  
 identidade  
 e criação.

(Melo, 2009)

Sobressaem, no poema de João Melo, a consciência tanto da impossibilidade de apagar ou alterar o passado, ou seja, o processo histórico e a condição colonial, quanto o reconhecimento da necessidade de o intelectual africano ser proativo, em relação às formas linguísticas e culturais que conformam o fluxo da vida hodiernamente. Atribuir a essa língua de apropriação o valor de um “troféu de guerra” é atitude que, sem sombra de dúvidas, tem propiciado o desenvolvimento da expressão renovada e original dos escritores angolanos e, demais, garantido a participação, de forma mais ampla, no concerto das criações de espírito da humanidade. A título de exemplo, lembro da obra tão moçambicana, tão africana e, ao mesmo tempo, tão universal, de um Mia Couto.

135

E assim, resguardadas as singularidades de cada caso, a condição linguística e cultural, vivenciada pelos indígenas brasileiros e pelos nativos africanos, mantém semelhanças interessantes, que podem ser bastante ilustrativas quanto às respostas que ensejam. Confiando na força e na eloquência da argumentação que deriva desse exemplo como resposta, e dessa resposta como exemplo, a

discussão desse tema não mais será alongada. Avancemos, pois, para outra nuance correlata da questão.<sup>44</sup>

### 13.

No contexto das lutas identitárias, o fenômeno de circulação das vozes silenciadas tem assumido uma dimensão escolar-pedagógica bastante significativa. Trata-se de um movimento que conta com o apoio e o aparato de segmentos do aparelho de Estado e, da perspectiva indígena, de uma estratégia que parte do reconhecimento do caráter irreversível da escola na formação das gerações indígenas, e que, em razão disso mesmo, dela tenta se apossar com o intuito de transformá-la em instrumento de fortalecimento cultural.

Conforme Meliá (1998, p. 21), a educação, a escola ou, mais exatamente, uma ampla ação de caráter pedagógico, está na base desse movimento de manutenção de uma alteridade marcada, própria dos povos indígenas das Américas. Para esse autor, há investimento vigoroso em diversos níveis na *educação indígena* com vistas a fazer com que “o modo de ser e a cultura venha a se reproduzir nas novas gerações, e também encare, com relativo sucesso, situações novas”. Nesse contexto, a escola se torna *locus* ideal para fermentação de um conjunto de ações de cunho pedagógico, político e ideológico que visam a afirmar e a valorizar a cultura nativa dos povos americanos.

É nesse contexto de valorização da escola como instrumento de fortalecimento cultural e de explícita luta por afirmação identitária que, modernamente, uma leva considerável de professores indígenas passou a assumir as múltiplas funções de compiladores, organizadores e autores de versões escritas do lendário de tradição oral, dentre outras responsabilidades que assumem e exercem na organização social das comunidades em que habitam, e que, em geral,

---

44 Acreditamos que o tratamento analógico que ora propomos pode tanto ajudar a esclarecer a situação em tela como pode ao mesmo tempo desvelar os inconvenientes de cada situação em particular.



representam. Em sua grande maioria, esse trabalho se projeta e se executa com o objetivo de reunir material para a formação das jovens gerações de indígenas que se encontram vivenciando um processo de escolarização formal e enfrentando os problemas da perda de memória cultural das jovens populações indígenas. Nesse contexto, em que professores indígenas passam a assumir uma função autoral pedagógica e literária, é que foram publicados vários trabalhos que compilam elementos do lendário, e que ora são organizados pela Igreja Católica, ora pelos próprios professores indígenas, de forma coletiva ou individual. Dentre esses exemplares, alguns circulam regionalmente, enquanto outro circulam no contexto mais restritos das próprias comunidades.

Esse processo educacional apresenta dois detalhes merecedores de atenção: o fato de acontecer no contexto das próprias comunidades, e o de ser geralmente coordenado por professores indígenas, supostamente capazes de redimensionar melhor os problemas de perda de memória cultural das jovens populações indígenas.

#### 14.

137

O movimento de valorização dos elementos da *história indígena* teve início a partir de meados do século XX, quando se acirraram as lutas pelo reconhecimento das especificidades das populações tradicionais ameríndias e pela valorização dos produtos materiais e imateriais de suas culturas.

Conforme afirmamos em ocasião anterior,

Em âmbito internacional, o primeiro congresso Indigenista Inter-Americano, ocorrido em 1940, pode ser apontado como marco das lutas indígenas e indigenistas pelo reconhecimento do direito à vivência de uma cultura diferenciada dentro do espaço das nações. Desde então, esse movimento pela afirmação das identidades indígenas conseguiu obter grandes avanços que se concretizaram mediante a fixação de marcos reguladores das condutas dos estados associados às Nações Unidas (ONU) em re-

lação às populações indígenas e demais populações tradicionais, prova da atuação e da influência de forças que atingem, desde então, dimensões planetárias, dentre as quais podemos destacar: a) Convenção 107, da Organização Internacional do Trabalho (OIT-107) – do qual o Brasil é signatário –, órgão regulador da ONU, que foi modificada em 1989 pela; b) Convenção OIT-169; e c) a recente Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, reconhecidos pela ONU, aprovada em 2007. No âmbito do Estado brasileiro, a Constituição “cidadã” de 1988 e toda uma sorte de leis e de demais atos reguladores complementares, senão também ações da máquina estatal, fixam que os povos indígenas são portadores de culturas autônomas que merecem ser respeitadas e valorizadas por suas especificidades no espaço das culturas nacionais. (CARVALHO 2015: 192.)

Desde esse momento, a questão da emergência das vozes silenciadas ganhou importância e impulso, conquistando espaço na agenda cultural e política em âmbito internacional, bem como acarretando a produção de efeitos sensíveis na esfera jurídica, mas também nas dimensões práticas e artísticas da vida social das nações americanas.

138

Apoiados por diversas e variadas agências de Estado, intelectuais oriundos de diferentes campos têm-se empenhado em propiciar a criação de mecanismos que favoreçam a participação política e cultural dos representantes das sociedades tradicionais na vida e na estrutura de diferentes esferas dos estados nacionais americanos. No contexto dos embates pelo reconhecimento do valor étnico-cultural das populações “subalternizadas” é que foram gestados e proliferaram os movimentos organizados em torno da defesa dos direitos das minorias.

A emergência das vozes historicamente silenciadas e o consequente fracionamento de fatura étnico-racial nos processos de definição das culturas nacionais ajudaram a fixar um novo marco político, legal e cultural de abrangência internacional. Nesse con-

texto, as minorias encontram melhores condições para se enunciar. Na esteira desse projeto de afirmação identitária dos povos nativos das Américas, tem emergido um movimento de autoria étnica cujo foco de atuação se evidencia em torno da necessidade de reformular o que se considera literatura a partir da produção cultural que se realiza desde as *margens* do sistema mundial de cultura.

Muitas são as tentações que conduzem a cair nas armadilhas de defesa da visão gloriosa do autóctone, consideradas as dimensões internas e/ou externas do problema. Os caminhos, entretanto, parecem ter conduzido, agora, à ausência de maior capacidade interpretativa da realidade em que se dão efetivamente os regimes de trocas e de transferências culturais. E, nesse passo, podemos constatar a existência de ponto cego, porque contraditório, na posição que sustenta a ação e a militância intelectual de escritores indígenas e de indigenistas: trata-se do fato de que os índios, que, não sem toda razão, tanto reclamam de que a civilização europeia foi responsável pela dizimação e radical diminuição da diversidade cultural das regiões sobre que se impôs — em especial a América Latina —, levantam e hasteiam uma bandeira de luta que assume também forma acabada de homogeneização cultural... ainda que de fatura étnica.

139

Trata-se, a nosso ver, de uma postura que não se dá conta de que mesmo as estruturas sociais que parecem mais autossuficientes são perpassadas por processos de trocas e transferências culturais sustentadas por contingências muito poderosas e dinâmicas. Afinal, conforme ensina a antropologia cultural, “as culturas podem se misturar quase sem limites e não apenas se desenvolver, mas igualmente se perpetuar”. (GRUZINSKI 2001, 44-45.)

## 15.

Conforme Roberto Acízelo de Souza (2019, p. 312), temos, “na atualidade, uma feição radicalmente nova da produção textual

indígena, quando, no Brasil, o ameríndio deixa de ser motivação ou objeto, para assumir o controle dos enunciados, falando em seu próprio nome”. Neste cenário, conforme acrescenta o autor, “estaria supostamente encerrada a era em que a alteridade indígena permaneceu dependente da literatura branca para expressar-se na comunidade nacional, sempre com as inevitáveis deformações determinadas por tal dependência”. Assim, teríamos, segundo Roberto Acízelo, “alcançado um momento em que ela se autonomiza, concretizando-se em textos da lavra de escritores indígenas, como, por exemplo, Kaká Jekupé, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku”.

140 Mas é interessante notar que, quase sem exceção, os escritores indígenas que desfrutam de alguma projeção no mercado brasileiro escrevem constrangidos por uma noção de autoria como propriedade jurídica individual. Prova disso são as marcas de autoria inscritas nos nomes próprios com que marcam os volumes que publicam. Por outro lado, é costume usarem designações étnicas como sobrenome. Em tempos como estes em que vivemos, em que o conceito de arte *politicamente correta* viceja e se alastra, trata-se, para além de mera estratégia de afirmação identitária, de marca capaz de garantir forte apelo no mercado de livros brasileiro.

Mas, como já afirmamos anteriormente, os indígenas atuais, dentre eles os escritores indígenas, em especial, se expressam predominantemente (inclusive como falantes nativos) em português. Diante da impossibilidade (derivada dos meios de produção, da circulação e da recepção) de produzir textos nas línguas indígenas, a apropriação da riqueza e das virtualidades do português brasileiro, pleno de contribuições indígenas e africanas, parece meio bastante necessário e ainda mais interessante para o aprofundamento das realizações artístico-verbais indígenas.

Em texto anterior, tratamos da questão afirmando:

[...] em se tratando de literatura — essa arte da palavra que se potencializa por meio do uso estético das línguas naturais e

que, a despeito de seu imponderável caráter universalizante, se qualifica como uma das práticas culturais com maior capacidade diferenciadora das diversas realidades históricas, geográficas, sociais e étnicas —, tanto mais densamente interpretativas da realidade concreta, porque mais profundas e mais acabadas, são as obras que enriquecem a nossa experiência humana, quanto mais seus realizadores, os escritores oriundos de diferentes quadros e contextos histórico-ideológicos, se apoderam do seu instrumento de expressão e o potencializam, conseguindo, dessa maneira, plasmar experiências transfiguradoras e, por derradeiro, transcendentais das realidades particulares que vivenciam e sobre a qual intentam atuar mediante a atividade artística que praticam. (CARVALHO 2015, p. 255-256.)

## 16.

Eis que se coloca a questão sobre como os atuais nativos não têm como e não podem recuperar um suposto estágio ideal anterior de pureza, já que, qualquer que seja o resultado do trabalho empreendido, ele será inevitavelmente atravessado pelo fato de que os indígenas estão há tempos em contato com a cultura ocidental, e que, por conseguinte, assimilaram perspectivas ocidentais. Talvez a melhor saída para o caso seja se conscientizar de que o “original” parece antes se configurar como um “efeito de cópia”. (CULLER, 1999, p. 21-23)

141

De igual modo, cabe obrigatória e justamente reconhecer (sem cair, todavia, na atitude paternalista e infantilizadora da busca das origens e da essência, mas também sem assumir uma atitude *blasé*, alicerçada numa suposta superioridade condescendente e alienante) que as culturas indígenas contribuíram de forma incisiva para aquilo que nós brasileiros reconhecemos como *cultura brasileira*. A imensa gama de estudos e esforços feitos nos dias de hoje constitui prova da vitalidade e da riqueza desse filão de conhecimento e pensamento, que tanto ainda carece de aprofundamento. Resta, então, aprofundá-

-los com rigor investigativo e obstinação para o estabelecimento da justiça, da verdade e da beleza das diversas formas de manifestação da vida e da cultura humanas.

Ademais, se parece cada vez mais difícil e não menos artificial defender que as produções artístico-verbais representam exclusivamente literaturas nacionais, o mesmo deve valer quando se tratar de produções derivadas da extração de grupos étnicos, de gênero ou de qualquer outro segmento das sociedades. Nesse caso, as noções de elementos culturais próprios e de autoria étnica necessitam ser pensadas em bases um pouco menos essencialistas e um pouco mais abrangentes. Talvez assim os escritores indígenas possam participar de modo mais substancial na construção das múltiplas formas de expressão que compõem o tecido cultural e literário brasileiros.

142 Talvez fosse mesmo o caso de que devêssemos discutir a questão de forma mais profunda e menos marcada por ideologias de todo matiz, como costuma ocorrer nos dias de hoje. Mas, para tanto, precisamos avançar para além da moda e da retórica que nos cerca, promovendo o cruzamento de disciplinas preparadas, conforme Gruzinski (2001, p. 44), “para circular do folclore à antropologia, da comunicação à história da arte”.

Feitas essas considerações, o caso é que talvez necessitássemos de nos esforçar mais para ver menos a literatura como uma manifestação artística predominantemente sob o aspecto do nacional, do étnico, ou como produto de gênero ou qualquer outra coisa/aspecto ou filtro que o valha; talvez devêssemos mesmo buscar cruzar as fronteiras políticas que dividem não somente os grupos sociais, as sociedades e a humanidade, mas também as diferentes concepções e chaves de interpretação das formas de organização da vida e do pensamento.

E, se é inegável que a literatura ainda é (e ao que parece sempre foi) lugar privilegiado da reinvenção das diferenças (MATA,

2009), também não se pode negar que, se seus sistemas e produtos são tratados como zonas e coisas estanques e impermeáveis entre si, mais parecem colaborar para uma conformação minimizadora de nossas concepções, e para a consequente limitação das nossas capacidades de produção de espírito e de pensamento crítico, do que para a compreensão mais profunda da diversidade e da riqueza da experiência humana.

Feitas essas considerações, na próxima seção desse trabalho, trataremos da literatura indígena enquanto fenômeno que se manifesta e se expande em diferentes dinâmicas e em velocidades diversas.

## Capítulo V

### Literatura indígena

A literatura indígena é um fenômeno novo no cenário cultural brasileiro e prova disso pode ser colhida por meio da ausência do verbete “Literatura indígena” na primeira edição do volume do livro *Palavras da crítica*, editado por José Luís Jobim em 1992. Essa constatação pode comprovar que até 1992 esse fenômeno cultural ainda não havia se firmado na pauta do debate teórico e crítico sobre a vida cultural e literária brasileira. Desde lá, felizmente!, muita coisa tem mudado e, bem diferente, é a situação em nossos dias, quando a literatura indígena passa por momento de grande ebulição, por verdadeiro *boom*. A realidade hoje é que, além de se apresentar na qualidade de fenômeno intelectual e pedagógico, bem como na condição de promissor filão editorial, a literatura indígena também já começa a despontar como assunto que circula no âmbito da opinião pública.

144

Havemos de também reconhecer que a discussão sobre as especificidades e as formas de existência desse fenômeno cultural tem marcado constante presença na produção do pensamento analítico sobre a cultura literária contemporânea. Pesquisadores de diferentes áreas de conhecimento, com destaque para antropólogos, sociólogos, historiadores, críticos e teóricos da literatura, têm-se dedicado, num crescendo, ao estudo das artes verbais indígenas nos últimos tempos. A convergência de interesses oriundos de diferentes campos das humanidades tem gerado conhecimentos em determinadas zonas de interseção disciplinar que, por sua vez, têm fornecido lenha para discussões que tanto dão corpo a importantes publicações em livros e periódicos, quanto animam discussões em simpósios e congressos das áreas de letras, linguística, história e antropologia, dentre outras.



Trata-se, pois, de relevante acontecimento e de verdadeira novidade no terreno da vida cultural e literária tupiniquim, o qual, segundo entendemos, tem propiciado condições de felicidade para a ampliação do escopo da Teoria e da Crítica literárias, bem como da Literatura Comparada que ora praticamos no Brasil.

Para iniciar a discussão sobre literatura indígena parece prudente partir do princípio de que, observado de um determinado ângulo, a emergência e as formas de existência e de circulação do fenômeno denominado *literatura indígena contemporânea* resultam de um processo que, embora de abrangência transnacional, apresenta lastro histórico razoavelmente recente. Inscrito na ordem do político e do cultural, esse processo foi estruturado em torno de uma ampla agenda humanitária caracterizada, sobretudo, pelo comprometimento com o combate a todo tipo de violência cometida contra grupos minoritários e subalternizados no tecido social das nações modernas.

Com o fim da Primeira Grande Guerra, e o conseqüente esfacelamento dos dois grandes estados multinacionais da Europa de então, a Rússia e o Império Austro-Húngaro, a cartografia da região foi dilacerada. O reordenamento das fronteiras geopolíticas, agravado pelas guerras civis que explodiram nesse período de paz agitada, acarretou a imposição de graves processos de desterritorialização e de reterritorialização para grandes contingentes humanos. Hanna Arendt notou com agudeza que “ficou visível o sofrimento de um número cada vez maior de grupos de pessoas às quais, subitamente, já não se aplicavam as regras do mundo que as rodeava”, e que a “aparente estabilidade do mundo exterior levava cada grupo expulso de suas fronteiras, antes protetoras, a parecer uma infeliz exceção a uma regra sadia e normal [...]” (ARENDDT, 2014, 236-237).

Foi nesse ambiente que populações apátridas e minoritárias passaram a viver sob o jugo dos famosos Tratados das Minorias, os quais foram assinados por diversos governos, mas que, de fato, nunca

foram reconhecidos na condição de lei. E para piorar a situação, aos horrores da Primeira Guerra se seguiram, em vertiginosa escalada, as atrocidades da Revolução Russa, do nazismo, da Guerra Civil Espanhola, da Segunda Guerra Mundial, das guerras de independência colonial, das revoluções Chinesa e Cubana, da Guerra do Vietnã e de tantas outras fomentadas pelas ditaduras militares na América Latina nos anos 60 e 70.

Não obstante, apesar desse conjunto de eventos que formam a “era da catástrofe”, como bem a designou Hobsbawm (1995), pode-se constatar, ao longo do século XX, a ocorrência de grandes avanços no que concerne à proteção de minorias. No plano internacional, a criação da Liga das Nações significou considerável avanço rumo à garantia de direitos de populações minoritárias; mas, com a ascensão de Adolf Hitler e a eclosão da Guerra, a Liga foi dissolvida, cabendo, a partir do término da Segunda Guerra, à Organização das Nações Unidas (ONU), e a suas agências especializadas, dar continuidade ao trabalho que vinha sendo realizado em prol dos direitos das populações subalternizadas.

146

Referência no desenvolvimento desse processo é o aparecimento do *Pacto sobre Direitos Cívicos e Políticos e sobre Direitos Econômicos e Sociais*, que, encomendado pela ONU ao advogado italiano Francesco Capotorti, especialista em direito comunitário, veio à luz em 1966, e definiu a polêmica noção de minorias como um grupo numericamente inferior ao resto da população de um Estado, em posição não dominante, cujos membros – sendo nacionais desse Estado – possuem características étnicas, religiosas ou linguísticas diferentes das do resto da população, e demonstram, pelo menos de maneira implícita, um sentido de solidariedade, dirigido à preservação da sua cultura, das suas tradições, religião ou língua.

Apesar de aceita em seus termos gerais, a definição não foi plenamente reconhecida por todos os estados membros daquele Organismo transnacional. Entretanto, com o fim da Segunda

Guerra, e com a exposição pública dos horrores praticados contra minorias, diversos países passaram a firmar acordos bilaterais, cuja finalidade era a de garantir direitos para as populações subalternizadas no corpo social das nações. Daí que estados de todo o mundo se movimentaram para estabelecer, dentro da estrutura da sua legislação interna, sistemas que levassem em consideração e preservassem os interesses e as necessidades das suas minorias étnicas, religiosas ou linguísticas.

Concomitantemente, no conturbado ambiente da América Latina de então, desenvolvia-se um contundente questionamento de todos os tipos de mazelas decorrentes da violência do processo colonial. Com o aprofundamento dos conhecimentos sobre a condição colonial e pós-colonial do Continente, originados a partir de diferentes campos do saber, severas críticas foram feitas à herança histórica, social, econômica, cultural, artística e filosófica, derivadas do processo e da condição colonial.

Para que se tenha ideia do clima de então, lembremos que data dessa época o aparecimento de um gênero literário genuinamente latino-americano, o *testimonio*, que se caracteriza por estabelecer nítida relação entre literatura e violência. A designação do gênero circula desde então com duas acepções diferentes que, apesar de, em comum, vincularem a produção literária ao resgate da história contemporânea, se sustentam sobre pressupostos distintos: uma primeira acepção do gênero ganhou notoriedade quando o Prêmio literário Casa de las Américas instituiu a premiação para textos que, construídos a partir de múltiplas combinações de discursos literários, documentais ou jornalísticos, registrassem e interpretassem a violência das ditaduras da América Latina durante o século XX.

Diferentemente desse primeiro sentido com que então circulava o gênero *testimonio*, que, como se percebe, denuncia a força ideológica da Revolução Cubana no contexto político da época, uma segunda acepção do gênero passou a circular como derivativo de

um tipo proativo de ativismo político e cultural, performado pelas populações indígenas americanas. Resultando desse ativismo indígena, passou a circular com maior força a expressão *testimonio* designando um gênero literário caracterizado como

resultado do encontro entre um narrador ‘de ofício’ e um narrador que não integra os espaços de produção de conhecimento considerados legítimos, mas cuja experiência, ao ser contada e registrada, constitui um novo saber que modifica o conhecimento sobre a sociedade até então produzido. Desenha-se o testemunho com traços fortes de compromisso político: o letrado teria a função de recolher a voz do subalterno, do marginalizado, para viabilizar uma crítica e um contraponto à “história oficial”, isto é, à versão hegemônica da História. O letrado – editor/organizador do texto – é solidário e deve reproduzir fielmente o discurso do outro; este se legitima por ser representativo de uma classe, uma comunidade ou um segmento social amplo e oprimido. (DE MARCO, 2004, p. 46).

148 Caso exemplar dessa típica manifestação da seara literária latino-americana é o de *Me llamo Rigoberta Manchú y así nació mi consciencia*, da indígena homônima, que decerto ganhou o Nobel da paz de 1992 devido à força do sucesso editorial desse famoso livro de *testimonio*. A obra foi dada à luz com o compromisso firmado de a ativista guatemalteca contar não somente a sua própria história de vida, mas, principalmente, aquilo que considera ser a verdadeira guerra que a cultura hegemônica desse país impôs à cultura maia-quiché, à qual ela pertence. Por causa disso, a narrativa assume uma postura que se pode caracterizar como aberta e francamente ideológica, indígena, feminista e anti-imperialista.

Tendo dificuldades de ler e escrever em espanhol, Rigoberta Menchu concedeu longos depoimentos à etnógrafa e antropóloga franco-venezuelana Elizabeth Burgos-Debray, quando contou de forma pormenorizada os eventos de sua própria vida e da sua família. Disso resultou que a narrativa primária fornecida por Rigoberta

Menchu foi mediada pelo trabalho da escrita etnográfica e pela organização do trabalho editorial realizado pela antropóloga venezuelana, que recolheu, organizou, deu acabamento textual e publicou o relato de *Me llamo Rigoberta Manchú y así nació mi consciencia*.

O livro foi alvo de intensa polêmica criada quando, em 1999, o antropólogo David Stoll descobriu que a narrativa de Menchú havia alterado e/ou exagerado os fatos de sua vida, com a finalidade de imprimir uma imagem de que a família da ativista tinha sido uma radical lutadora na defesa dos direitos sociais em seu país. Stoll comprovou, por exemplo, que Vicente Menchú, pai de Rigoberta, havia recebido terras do governo guatemalteco e que havia colaborado com as forças de paz dos Estados Unidos e, por fim, que a família Menchú não vivia em condições tão ruins como a narrativa de Rigoberta pintava – apresentando-a como semiescravidão nas grandes plantações de café. Descobriu ainda que, diferentemente do que é narrado no livro, seu irmão não havia sido queimado vivo em uma praça, haja vista que morreu por conta de ter sido alvejado por um tiro.

149

Nesse passo é bom lembrar que, malgrado o verdadeiro estardalhaço gerado por essa polêmica, sobretudo no meio intelectual e acadêmico estadunidense, não foi negada a legitimidade do Prêmio para a autora de *Me llamo Rigoberta Manchú*. A defesa da manutenção da láurea foi feita com o argumento de que a denúncia carregada pela obra da ativista indígena refletia o caráter injusto e desumano do processo histórico de violências cometidas por militares da Guatemala contra o povo maia-quiché. Menchú e seus defensores, com destaque para Arturo Arias (2001), organizador do importante volume intitulado *The Rigoberta Menchu controversy*, atribuíram as inexatidões narrativas à necessidade de bem ilustrar a cruel história da repressão e violência contra as populações indígenas naquele país.

Comentando o êxito desse verdadeiro *best seller* de fatura étnica, caracterizado por estruturar um tipo de autoria que se apre-

sentada, a um só tempo, poder-se-ia dizer, como cindida e desnivelada, Livia Reis é da opinião que a obra se tornou

tema de inúmeras reflexões por parte da crítica especializada, [...], sobretudo por trazer em si todas as questões e dificuldades de natureza ética e estética pertinentes aos testemunhos de sujeitos subalternos, questões de constituição de nação e da luta entre culturas hegemônicas e indígenas (REIS, 2020, p. 124).

A consequência desse projeto de afirmação identitária dos povos nativos das Américas acarretou uma variedade de questionamento sobre o estabelecimento da noção de *cânon* enquanto ideia capaz de organizar e de estruturar a cadeia de produção e de circulação de artefatos culturais e literários. Da perspectiva da chilena Ana Pizarro (1993, p. 23), que se dedicou ao estudo da literatura produzida nas e pelas “margens”, a ocorrência desse fenômeno parece ser indício de que é a “própria [identidade da] literatura latino-americana [que] ainda se encontra em processo de construção”.

150

Esses acontecimentos impuseram a necessidade de se fazer um radical questionamento sobre a urgência de incluir elementos originados de culturas de filiação não ocidental no rol das realizações artísticas contemporâneas. Trata-se, como se pode perceber, de um movimento cujo alcance visa a uma redefinição bastante radical, não apenas do objeto da literatura, mas do próprio campo em que se desenvolve a construção de um saber literário plural. Foi desse solo que emergiu um vigoroso movimento de autoria étnica, cujo foco de atuação se evidenciou em torno da necessidade de reformular o que se considera literatura a partir da produção cultural que se realiza desde as “margens” do sistema mundial de cultura.

No Brasil, desde o final da década de 1980, as manifestações culturais de grupos que se mostraram mais resilientes e que demonstraram forte sentimento de “solidariedade, dirigido à preservação de sua cultura”, passaram a ganhar maior impulso com o advento do lento processo de redemocratização por que passava o país. O

ponto culminante desse processo foi a promulgação da Constituição de 1988 – a primeira a reconhecer direitos às minorias a viverem suas diferenças étnicas. Em razão disso, o advento da promulgação da constituição dita “cidadã” é concebido como *momento decisivo* desse processo de emergência de um fortalecido filão indígena na matriz cultural brasileira.

Com o apoio de instituições como a Igreja católica, os povos indígenas habitantes do território nacional foram rapidamente se organizando em grandes associações; por conseguinte, foram desenvolvendo estratégias com vistas a fazer gestão pela imposição de um cenário social caracterizado por maior igualdade política e pela possibilidade do exercício de poder vivenciar suas diferenças linguísticas e culturais. Analisando a questão, João Pacheco de Oliveira afirma:

Os próprios intelectuais indígenas, tratados legalmente como tutelados e incapazes, muito raramente tiveram oportunidade de falar e de ser ouvidos. As vozes indígenas contra a colonização só se fizeram conhecer recentemente, nas últimas décadas, quando as lutas por demarcação de seus territórios, ampliadas e repercutidas por arco de alianças (igrejas, universidades, grupos de direitos humanos), começaram a chegar até a opinião pública, em aberta contradição com as imagens idealizadas sobre a construção do país e com a postura tutelar do indigenismo. Foi este, no final da década de 1970, o momento em que iniciou-se tal ruptura (OLIVEIRA, 2016, p.13).

151

Para tanto, foi necessário fazer intransigente defesa do imperativo de se construir um “espaço democrático no qual elas [as culturas] possam coexistir sem estarem hierarquicamente submetidas ao modelo da cultura majoritária” (OLIVIERI-GODET, 2013, 11).

Foi nesse contexto que intelectuais ligados a diferentes segmentos dos movimentos indígenas e indigenistas passaram a atuar em prol da democratização das relações sociais, movidos tanto pelo

compromisso de repensar e propor novos arranjos para as problemáticas das populações e identidades locais, quanto pela intenção de discutir a questão do poder e das relações sociais intergrupais dentro do espaço das nações. Foi sobre esse pano de fundo histórico – em que sobressaem as lutas políticas pelo reconhecimento dos direitos dos povos indígenas a uma maior participação na ordem política e social da nação, e o direito a vivenciarem as especificidades de suas culturas, com destaque para o direito a um processo de educação diferenciada – que ocorreu a emergência de uma *literatura indígena contemporânea* no universo cultural brasileira. Desde então, elementos originários dos sistemas cultural e literário ameríndios passaram a circular e a ser valorizados de outra maneira<sup>45</sup>.

Atentos a esse momento da vida do País, um pequeno grupo de indígenas passou a atuar na cena cultural brasileira e, logo, se tornou segmento especializado dos movimentos sociais indígenas, aos quais se uniu pela militância em prol de um ativismo político empenhado em combater a violência sofrida ao longo da história e a subalternidade imposta pelo processo político colonial. Danner, Dorrico e Danner alertam relativamente a essa questão:

Primeiramente, é preciso ressaltar que a literatura indígena brasileira surge e se desenvolve na esteira do movimento indígena brasileiro iniciado em meados dos anos 1970 como contraponto a isso que chamamos de paternalismo institucional e de tutela tecnocrática a que os povos indígenas estavam submetidos até então pelo governo militar, como resistência aos processos de desocupação territorial – vale dizer, de expulsão pura e simples de seus territórios tradicionais –, de descaracterização cultural e de exclusão política por parte do Estado brasileiro, naquele

---

45 Vale notar que, além dos capítulos dedicados exclusivamente aos indígenas constantes na Carta Magna, nos anos seguintes foram instituídas várias normas suplementares que objetivavam regulamentar aspectos diversos das relações mantidas pelas sociedades indígenas com o Estado brasileiro e a sociedade nacional



momento sob a orientação dos militares DANNER, DORRICO, J.; DANNER, F., 2019, p. 5).

Noutra vertente do mesmo campo de militância política e cultural, os escritores engajados nesse movimento se comprometeram com o resgate das memórias dos antepassados e, por isso, buscaram representar os laços de afetividade que mantêm com o universo de suas culturas e comunidades de origem. Márcia Kambeba (2018, p. 39), reconhecida escritora indígena, parece se referir exatamente a esse fenômeno quando afirma: “com a escrita nasce a literatura indígena, uma escrita que envolve sentimento, memória, identidade, história e resistência”. Trata-se, percebe-se, de um esforço conjunto com vistas a reformar a imagem negativa construída sobre as populações indígenas brasileiras ao longo da história.

Mas a emergência e a circulação dessa produção literária indígena na cena cultural contemporânea decerto derivam não somente do processo de apropriação da escrita alfabética, mas também do domínio de novas tecnologias por parte de contingentes cada vez maiores de sujeitos oriundos de culturas de base oral. Édouard Glissant já havia pronunciado que o desenvolvimento das tecnologias de comunicação tornaria possível uma convergência entre o mundo letrado, voltado para a oralidade das “novas mídias e as comunidades tradicionais que despontam na grande cena do mundo” (1996, p. 48). Nada mais atual, da hora, que essas proféticas palavras do escritor martinicano, quando as *lives* de escritores indígenas têm se tornado não somente constantes, como também disputadas, em tempos de pandemia; quando indígenas têm aprendido a usar as redes sociais em favor da publicização das suas causas, de suas lutas, de suas artes e de suas culturas.

Nesse contraste, torna-se quase imperativo reconhecer duas coisas. A primeira tem a ver com o fato de que a valorização das epistemologias indígenas supõe a convivência e a presença mútua de culturas diferenciadas, num mundo em que se pode e deve re-

conhecer a multiplicidade e a diversidade. Essa situação amplia as possibilidades tanto para que se possa contar história(s) a partir de outros ângulos de apreensão e de compreensão da realidade, quanto para que se possa aprender a contar histórias de outras maneiras. A segunda diz respeito ao fato de que a apropriação da escrita por parte de sujeitos indígenas também colabora para a existência de certo grau de convergência entre as tradições indígenas e a tradição ocidental.

Mas foi por conta de um vigoroso desenvolvimento de processos educacionais impulsionados pela nova ordem legal que, na década de 1990, tomou impulso a produção coletiva de textos indígenas. No chão da escola das comunidades, estudantes e professores indígenas passaram a produzir com profusão materiais didático-pedagógicos tanto em línguas indígenas quanto em língua portuguesa<sup>46</sup>. É nesse contexto, tão complexo quanto contraditório – haja vista que, por um lado, fixa o compromisso com o “resgate” e o fortalecimento das *tradições* e dos *conhecimentos ancestrais* de base oral, e, por outro, nutre a necessidade e o desejo de apropriação da escrita –, que desponta o fenômeno que se costuma designar de *literatura indígena contemporânea* no Brasil.

154

Caso pioneiro desse processo de fixação da tradição oral das manifestações verbo-artísticas indígenas é o de *Antes o mundo não existia*. A obra foi dada à luz quando, viajando ao Rio Negro, em 1978, a antropóloga Berta Ribeiro soube que dois indígenas haviam fixado por meio da escrita a mitologia desana. Ela foi ao encontro deles e descobriu tratar-se de Umusi Pãrökumo, Firmino Arantes Lana, e seu filho, Tõrãmü Këhíri, Luiz Gonzaga Lana, e que esse último escrevera num caderno todas as histórias que seu pai costumava contar. Durante um mês, ela datilografou, revisou e ajudou a reescrever o texto que é marco histórico desse processo. O livro

---

46 Em ensaio que publiquei em ocasião anterior, fiz o relato de uma interessante experiência de produção coletiva de textos de que eu mesmo participei (CARVALHO, 2017).

teve uma segunda edição organizada e revisada pela antropóloga francesa Dominique Buchillet e Luiz Lana, tendo sido publicado pela Federação dos Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em parceria com o Instituto Socioambiental, que vem publicando desde então a coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*.

Sobre a situação que os futuros escritores indígenas vivenciavam nesse momento, Kaká Werá Jekupé fornece esclarecedor depoimento:

Naquela mesma época, em nossos encontros na aldeia guarani, eu conversava muito com o Daniel Munduruku. Ele já era um educador, formado em filosofia, e dava aula em escola pública. A gente conversava muito sobre como encontrar maneiras de potencializar esse trabalho de difusão. E tanto ele quanto eu gostávamos muito de literatura. Eu já estava ensaiando meus primeiros escritos literários. Então nós sonhamos, naquela época não era ainda criar um movimento de literatura indígena, mas em usar a escrita para falar de nossas culturas. Para falar diretamente. Para se ter uma ideia, até o início dos anos 1990, o que se tem notícia é de que praticamente tudo o que existe de escrito no Brasil sobre o índio, sobre os povos indígenas, sobre as culturas indígenas, não foi escrito por um índio. Foi sempre por um indigenista, por um antropólogo, por um sociólogo, por um estudioso, por um artista, por um poeta, por um escritor. Não que eu ache que isso seja uma coisa errada. Mas eu achava que, na medida em que nós nos tornássemos protagonistas de nossas próprias vozes, isso poderia gerar uma força muito grande, uma estratégia muito potente para se comunicar diretamente com a sociedade. E também para a sociedade ouvir diretamente a voz de um intelectual, de um cidadão, de um pensador, de um curador, de um contador de histórias vindo de um povo indígena (WERÁ, 2017, p. 25-26).

O empenho em potencializar a enunciação própria, sem intermediação, norteia desde então o horizonte de possibilidades daquele

que atuam nesse rico e diverso filão literário indígena que emerge com vigor em nossos dias, e no qual figuram as obras de escritores como Ailton Krenak, Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Cristino Wapichana, Graça Graúna, Kaká Werá, Olívio Jekupé, Márcia Kambeba, Julie Dorrico, dentre muitos outros que ora despontam no cenário literário brasileiro. Escritores indígenas passaram a assumir um tipo diferente de autoria, por ser de caráter mais individualizado. Para tanto, usam quase sempre do expediente de estampar seus nomes próprios e individuais na capa, com o conseqüente acréscimo das denominações que remetem aos povos indígenas a que pertencem os autores individuais: Ailton *Krenak*, Cristino *Wapichana*, Márcia *Kambeba*, Eli *Macuxi*, etc.

156 Depois do ano de 2008, com a sanção da Lei nº 11.645, que tornou obrigatório o ensino–aprendizagem das culturas indígenas e afro-brasileiras nas escolas de ensino básico, se multiplicaram as produções escritas, assim como filmes, documentários, gravações em áudio e vídeo, feitos pelos indígenas de Norte a Sul das Américas. Nesse ambiente, o filão discursivo e textual da moderna literatura indígena acabou também se tornando muito atrativo para o mercado editorial. Desde então, alavancado pelo interesse educacional e pelas demandas advindas de um dos maiores programas de distribuição de livros do mundo, o Programa Nacional do Livro Didático/PNLDD, do Governo Federal brasileiro, a produção indígena, sobretudo aquela voltada para os públicos infanto-juvenil, tem crescido de forma vertiginosa.

Considerando a situação acima relatada, nesse passo podemos chamar a atenção para a existência de aparente contradição imposta pelo *métier* de escritor indígena, e que tem a ver com certo contraste entre a veemência com que se denuncia a máquina capitalista devoradora de mundos e a realidade de que determinados autores da corrente da literatura indígena contemporânea têm-se adaptado bem aos modos de produção do mercado intelectual capitalista.

Nesse cenário, talvez seja sempre necessário ficar alerta para manter determinado nível de atenção para que o capital simbólico indígena não se torne mera mercadoria a serviço da máquina capitalista, que quase sempre tudo devora e corrompe em favor do lucro.

Nos primórdios desse movimento vieram à luz dois títulos pioneiros: *Histórias de índio*, de Daniel Munduruku, publicado em 1991, e *Todas as vezes que dissemos adeus*, de Kaká Werá, de 1994. Esses dois autores foram desbravadores, verdadeiros faróis do processo de emergência da literatura indígena na cultura brasileira contemporânea. Daniel Munduruku, aliás, é o mais acabado exemplo de escritor e ativista indígena bem-sucedido em termos de reconhecimento por parte da crítica e do público especializado e em geral; também é bem-sucedido em termos de êxito comercial no universo literário brasileiro. Tendo consolidado uma vida acadêmica, afinal é doutor em educação pela USP, ele é autor de 54 livros, sendo a maioria deles classificados como literatura infanto-juvenil e como livros paradidáticos. Antes disso, podemos registrar que, no ano de 1975, Eliane Potiguara havia publicado o reconhecido poema *Identidade Indígena*.

157

Munduruku é, talvez, o maior defensor e divulgador da literatura indígena. Ele recebeu diversos prêmios nacionais e internacionais por uma já caudalosa obra que reflete sua trajetória de vida e que, tal como seu autor, transita entre o chão da aldeia e a cidade grande, entre o sagrado e o profano, o novo e o antigo. Munduruku é, enfim, um típico escritor da moderna aldeia global, na qual mantém uma atuação marcada pelo uso efetivo da tecnologia, ao mesmo tempo em que se coloca como defensor do local e do comunitário. Por esses caracteres, pode-se aventar tratar-se de autor portador de uma típica identidade pós-moderna, cuja obra mescla variados gêneros discursivos: mitos e lendas, memória pessoal, religiosidade e crítica às formas de vida derivadas do capitalismo e aos tempos do agora.

Mas o nome mais festejado e contundente desse alegre festival cultural e literário indígena à brasileira é o de Ailton Krenak, que, além de ser um inédito caso de *best-seller* indígena, é internacionalmente reconhecido na qualidade de liderança indígena, ambientalista, filósofo, poeta e escritor. Sua atuação como ambientalista rendeu-lhe o afamado *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), obra em que trata do desgaste das relações mantidas entre homem e natureza e faz devastadora análise de como o modelo de exploração da civilização ocidental tem sido responsável pelos grandes desastres ambientais do planeta. A abrangência e a notoriedade do pensamento de Krenak é hoje uma realidade incontornável na cultura brasileira e americana.

158 Vozes femininas também se destacaram nesse cenário, tais os casos de Graça Graúna e Eliane Potiguara. Graúna é indígena mestiça, professora universitária e ensaísta. O reconhecimento de seu trabalho veio com a publicação de *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, obra em que ela busca reconfigurar, por meio da criação literária, a relação com o ambiente de seus antepassados – que, na verdade, ela não conheceu diretamente, por causa dos processos históricos de desterritorialização e de desambientação indígena. Essa é considerada obra pioneira da literatura indígena contemporânea e, nela, a autora “apodera-se da memória do patrimônio indígena milenar para fazer uma busca simbólica e ontológica” e, conforme Harel (In GODET, 2020, p. 17), também para reinventar novas modalidades de habitabilidade psíquica e simbólica, como “maneira de resistir à usurpação dos territórios autóctones”.

Eliane Potiguara também foi desbravadora desse processo de emergência cultural indígena ao assumir a responsabilidade por dar voz aos povos indígenas silenciados e subalternizados desde os primeiros anos do contato. No livro *Metade cara, metade máscara*, de 2004, Potiguara se assume e se identifica como mulher indígena

que denuncia a violência colonial e pós-colonial e ressalta a importância da memória ancestral dos antepassados. Para Godet

*Metade cara, metade máscara* reúne textos pioneiros escritos pela autora desde os anos 1970. Primeira obra ameríndia escrita em português a ter certa repercussão no meio acadêmico e literário, o livro constitui um dos raros exemplos de publicação literária em português de um autor que reivindica sua identidade ameríndia e defende um projeto de resgate histórico e cultural. A força e a novidade dessa obra de referência se encontram na correlação que ela estabelece entre a contemporaneidade e a ancestralidade para representar a reconstrução da identidade ameríndia, como bem observou Rejane S. Gelhen na leitura perspicaz que lhe consagrou (Gelhen, 2011, p. 86). Não se deve, contudo, desprezar a trajetória social da autora, biologicamente mestiça, militante ameríndia pioneira, engajada desde os anos 1970 na luta contra a violência que vitima as mulheres ameríndias, membro fundador da associação grumin – Grupo Mulher-Educação Indígena. (GODET, 2020, p. 30.)

Nessa encruzilhada, que se encontra entre o que foi destruído pelo processo histórico-civilizatório de expansão do Ocidente e a possibilidade de reinvenção das formas de vida no planeta, a literatura indígena contemporânea vem retirando parte da seiva que dá vitalidade e renitência às suas manifestações. O resultado disso é que, nos dias que correm, já é comum depararmos com obras de escritores indígenas ocupando lugar de destaque nas estantes de livrarias e de bibliotecas. Também já não é raro depararmos com obras de escritores indígenas sendo estudadas e analisadas em diversos espaços institucionais; na academia, por exemplo, elas passaram a assumir a condição de objeto de estudos em cursos de pós-graduação em letras e literatura. Alguns escritores indígenas chegam mesmo a desfrutar do *status* de celebridades em determinados ambientes institucionais.

Hoje, depois que essas duas escritoras abriram a picada e apontaram caminhos, muitas mulheres indígenas despontam nesse

cenário, tal o caso de Julie Dorrigo, que ora assume protagonismo em razão de sua visibilidade em ambiente virtual. E, como vimos acima, o processo de escolarização foi a pedra de toque do fenômeno de emergência de uma literatura indígena contemporânea. Dessa perspectiva, a emergência da literatura indígena no concerto da cultura brasileira pode ser compreendida como um fenômeno que teria surgido e passado a circular, na qualidade de criação e produção de um contingente de criadores e pensadores de origem indígena, somente nos últimos trinta ou quarenta anos.

160 Não obstante, também é possível compreender o fenômeno da arte verbal indígena de uma perspectiva que se caracteriza por maior amplitude histórica: desse ponto de vista, não se pode suprimir a realidade de que as artes verbais indígenas de tradição oral são tão antigas quanto a existência da própria linguagem em que esses diferentes povos de tradição ágrafa se comunicam e expressam. A ocorrência da arte verbal é uma atividade presente em todas as civilizações desde os tempos mais remotos. Em se tratando da arte verbal indígena na cultura brasileira, pode-se, aliás, rastrear uma produção que vem sendo coligida por diferentes sujeitos, e de diferentes maneiras, desde os primeiros contatos mantidos com essas populações.

Daí a importância de perceber que, diferentemente do que ocorre com as formas da *literatura indígena contemporânea*, essa vertente mais tradicional e de longo alcance da arte verbal indígena talvez nunca tenha vivenciado o *boom* experimentado por aquela outra. A razão provável para a diferença de tratamento entre esses dois *corpora* textuais parece se dever ao fato de que, antes, e muito ao contrário do que acontece com a *literatura indígena contemporânea*, pode-se constatar a existência de larga tradição crítica que costuma denegar o estatuto de literatura às narrativas, cantos, poemas e fábulas originados das tradições orais.

Assim ocorre porque os textos oriundos das populações ameríndias foram quase sempre desconsiderados não apenas no



que tange a seus fundamentos estéticos, mas também no que diz respeito a sua capacidade de se manter e se atualizar, nutrindo discursos inscritos em diferentes esferas da experiência humana. Tradicionalmente relegados à condição de textos reconhecidos pelo quase exclusivo caráter etnográfico, cujo valor deriva unicamente do fundo folclórico que apresentam, as realizações verbais ameríndias têm sido, de forma contumaz, quase negligenciadas pelos discursos teóricos, históricos e críticos desenvolvidos no âmbito das literaturas latino-americanas.

No que concerne à apreciação desse tipo de artefato verbal por parte de escritores indígenas, raras são as posições como aquela assumida por Kaká Werá, acima exposta, e que, apesar de defender a necessidade de que indígenas falem por si mesmos e produzam sua própria literatura, afirma não achar errado que textos da arte verbal indígena sejam atravessados pela escrita de antropólogos, sociólogos, artistas, poetas, etc. No geral, percebe-se haver certo sentimento de recusa de reconhecer essa tradição constituída pela literatura indígena – o que, de certo modo, não deixa de ser compreensível.

161

Os textos que compõem esse *corpus* não costumam ser tratados como textos literários, haja vista que são costumeiramente designados de mitos e de lendas e, ademais, têm por tradição serem circunscritos ao campo das manifestações do *folclore*, quando não mesmo da mera curiosidade atribuída ao exótico e às superstições. Da perspectiva do colonizador, foi naturalizada a concepção de que as populações indígenas podem até ter folclore, mas certamente não têm cultura; podem ter mitos, lendas e fábulas, mas obviamente não têm literatura; do mesmo modo, não têm arte, apenas artesanato.

O crítico peruano Ricardo Virhuez desenvolve interessante reflexão sobre a manutenção desse sistema de exclusão da arte verbal indígena para espaços não literários da produção artística. Apoiado em Malinovski, para quem o mito, nas sociedades primitivas, não é somente uma história, mas uma realidade efetivamente vivida,

um ato de fé, Virhuez (2011) argumenta que “o narrador oral, ou recopilador, apenas recolhe a trama, a história, a anedota do mito, mas o resultado é, obviamente, uma narração literária com conteúdo mítico, e não um mito em si”. Logo adiante ele arremata: “Tanto para a criação oral indígena como para a literatura escrita de qualquer época ou lugar do mundo, o mito é fonte de criação tão válida quanto a imaginação individual do artista ou a realidade social e política”. (VIRHUEZ, 2011, p. 20.)

162 O interesse nesse passo é chamar a atenção para o fato de que se tem negado, desde o princípio e, também, por princípio, o estatuto de literatura aos textos constituintes desse conjunto de que estamos tratando. Conforme Antonio Risério (2014), três fatores principais concorreram para a manutenção desse estado de coisas em relação à arte verbal indígena de tradição ágrafa: primeiramente, pelo lugar marcadamente subordinado ocupado pelo índio na hierarquia social brasileira; em segundo, porque somente muito recentemente vem sendo desenvolvida um tipo de sensibilidade antropológica, que é capaz de relativizar velhos preconceitos e caducas e insustentáveis posturas culturais; e, por fim, porque a poesia e a literatura são a arte da palavra e, conforme atesta o sociólogo baiano, “a palavra é o lugar de manifestação da fina flor da intelectualidade” – constituindo área privativa, portanto, das classes abastadas e responsáveis pela definição das formas de ocupação do jardim das musas.

Eis algumas razões bastante plausíveis para explicar o desnivelamento de tratamento conferido às manifestações da arte verbal indígena e à literatura indígena contemporânea. Embora aparentados, uma vez que partilham uma comum tradição discursiva, esses dois nichos de discursividade indígena não deixam de ser estranhos em alguma medida.

No que diz respeito ao primeiro fator apontado por Risério, creio tê-lo discutido suficientemente na primeira parte deste texto; quanto ao segundo, também já foram devidamente demonstrados

anteriormente os avanços possibilitados pela atitude antropológica em nossos tempos. No que tange ao terceiro fator acima elencado, é importante notar que as manifestações orais da arte verbal indígena pouco se alinham com a noção hegemônica de “língua nacional”, compreendida como sinônimo de língua ilustrada. Esse aspecto, que, com certeza, toca um dos mais relevantes e emblemáticos problemas do debate literário do século XIX, é responsável, em larga medida, pela avaliação negativa das manifestações verbais indígenas. Línguas escritas, de “cultura”, com seu acervo de textos escritos e canonizados, sempre gozaram de muito maior prestígio e valor que as línguas de tradição ágrafa, que é própria das populações ameríndias.

Nesse tipo de contexto, conforme argumenta Jobim, a oralidade nas culturas autóctones, em vez de ser examinada em seus próprios termos, passa a ser vista como uma *falta* de escrita. Jobim discute a situação narrando curioso “causo”:

[...] a oralidade (predominante até hoje nas culturas ameríndias – nas quais mesmo a introdução da gramatização e da escrita de suas línguas já é consequência do contato com os europeus) e a tradição escrita europeia também implica modos de avaliação diferentes da circulação literária e cultural. Lembro-me de ter aprendido com Coco Manto (pseudônimo indígena do escritor boliviano Jorge Mansilla Torres), quando convivemos em Cuba como jurados do prêmio Casa de las Américas, em 2008, que o governo do então presidente indígena boliviano Evo Morales – na época objeto de pesada oposição crítica nos jornais locais impressos (em espanhol) – não ligava muito para a imprensa. Importava-se mais com o rádio, muito especialmente com os programas difundidos em línguas ameríndias, pois os jornais impressos eram lidos predominantemente pela elite branca que não apoiava politicamente a Morales, e os programas de rádio eram ouvidos pela população indígena, base política e eleitoral daquele presidente. Assim, devemos prestar atenção não somente ao que circula, mas ao modo como circula (JOBIM, 2020, p. 17.)

O sabor quase picaresco da anedota literária não encobre a agudeza com que o teórico inscreve o modo de existência de determinadas dimensões da realidade contemporânea no que respeita ao velho problema do cisma, ainda vigente em termos de concepção, entre as funções e os valores atribuídos à oralidade e à escrita. Jobim chama a atenção para a realidade de que velhas tensões existentes entre os campos da expressão oral e da escrita permanecem muito vivas e que, ademais, se cingem de matizes renovadas em nossos dias, quando indígenas chegam a ocupar a posição de presidente de uma nação americana – no caso, Evo Morales, da Bolívia.

A oralidade se tornou espécie de cavalo de batalha para que as culturas ameríndias paulatinamente conseguissem se impor em termos políticos e culturais à contemporaneidade das heterogêneas nações latino-americanas. Na qualidade de princípio estruturador de textos no campo da arte verbal indígena, a relação com as formas da oralidade varia em conformidade com o tipo de autoria que estrutura os textos. Por isso é questão complexa e de difícil resolução em razão, sobretudo, dos modos de circulação da tradicional arte verbal indígena.

164

Apesar de haver uma dificuldade em circunscrever esse objeto de investigação, como bem alerta Paul Zumthor (2010, p. 1), para quem falta uma poética geral da oralidade, capaz de potencializar as pesquisas aplicáveis ao fenômeno das transmissões da poesia oral pela voz e pela memória, ganhou força no ambiente intelectual a discussão sobre os modos de existência, as funções e o valor da oralidade. A oralidade foi concebida na qualidade de elemento capaz de reestruturar as formas de reconhecimento da cultura verbo-literária dos povos indígenas americanos.

Daí a importância de fixar a existência de três tipos de casos principais: casos de autoria coletiva; casos de autoria cindida; casos de autoria indígena individualizada, centrada em nomes de autores específicos, que há pouco discutimos. Cada um dos nichos de cria-

ção literária indígena acima aludidas estabelece noções diversas de autoria; do mesmo modo estabelece diferentes tipos de relações dos textos com a oralidade e a escrita. Ademais cada um deles se assenta sobre nuances específicas em relação à noção de ancestralidade. Do mesmo modo, cada um apresenta diferentes modos de participação entre discursos ocidentais e indígenas.

Para tanto, parece importante relacionar essas diferentes formas textuais com certos aspectos que configuram os tipos de ocorrência do fenômeno literário indígena, quais sejam: a) a questão dos gêneros textuais; b) a forma como esses diferentes tipos de textos se relacionam com a lógica da composição dos enredos ou fábulas que dão corpo e animam os discursos; c) a forma como eles se relacionam com a noção de ancestralidade; c) a forma como se relacionam com a questão da oralidade; e, por fim, d) a forma como se relacionam com a linguagem.

Apesar de todos os avanços apontados, o conhecimento das manifestações verbo-artísticas ameríndias ainda carece de maior aprofundamento analítico. Aos poucos, o conhecimento dessa questão vai sendo adensado e vai ganhando maior profundidade e, nos dias que correm, tem se tornado promissor filão investigativo para diferentes grupos de pesquisa assentados, em sua maioria, em programas de pós-graduação da região norte do Brasil<sup>47</sup>. Nesse ambiente, nichos literários minoritários de variada ordem passaram a circular em contraposição com uma literatura produzida eminentemente por pessoas que ocupavam posições majoritárias, tanto nos campos político e social, quanto no processo de produção e difusão da arte e da cultura.

A tradicional arte verbal indígena é fenômeno de longa duração e sua enunciação se dá a partir da expressão oral e direta de sujeitos

---

47 No PPPGL/UFRR, dois grupos de pesquisa exibem lastro sobre o tema: o primeiro se desfez com a morte prematura e lamentável do seu líder, o professor e amigo Devair Fiorotti; o segundo, é liderado pelo autor do presente ensaio.

indígenas. Em geral, todos os membros de uma comunidade podem contar histórias ou cantar diferentes tipos de cantos; não obstante, quase sempre é de responsabilidade dos anciões exercer a função de repositório da memória coletiva de longo prazo. Conhecedores profundos das formas dos mitos e dos ritos antigos, bem como dos cantos e dos contos da tribo, esses guardiões da memória produzem artefatos verbais em línguas indígenas ou em línguas de origem europeia, como o português, o espanhol e o inglês, por exemplo.

Esse tipo de texto pode ocorrer em diferentes ocasiões do cotidiano, como, por exemplo: quando da fixação do esteio e da construção da cumeeira da casa, no ato de tecer a peneira ou de construir canoas, por ocasião do encoivramento e da sementeira da roça, etc; mas também nos grandes eventos da aldeia: por ocasião da ocorrência da menarca, quando a menina ingressa na vida adulta, ou do nascimento de uma criança, cuja placenta necessita ser enterrada de forma correta, a fim de que os vermes não a comam e de que os espíritos não molestem o recém-nascido; para espantar a tristeza por ocasião da morte de um parente, dentre tantas outras situações. É nesse ambiente que a narrativa toca o mito.

166

Mas esse tipo de ocorrência de produção textual também já costuma acontecer no ambiente do chão de sala de aula de escolas indígenas. Isso geralmente ocorre, acrescentando-se, mediante a participação direta de determinados anciões, que há algum tempo passaram a ser convidados para falar aos mais jovens no ambiente escolar. É possível supor que, nessas situações específicas, em que a atividade verbo-artística se desloca do fluxo contínuo da vida para o espaço escolar, reste certa dubiedade em relação à questão de se se trata da ocorrência de ato de fé, derivado da experiência mítica e coletiva, ou de ato de fruição estética, de pura manifestação literária.

De outro modo, temos de acrescentar que já faz tempo que professores indígenas têm se dedicado com denodo à tarefa de cole-

tar material artístico-verbal, com a intenção de manipulá-lo, quase sempre com finalidades pedagógicas. São famosos os “cadernos” em que professores anotam e registram diferentes tipos de textos e de discursos que circulam nas comunidades indígenas. Em razão, portanto, da *expertise* que eles vão adquirindo ao longo desse processo, cada vez mais professores indígenas estão ocupando espaços de produção do simbólica que antes eram privativos dos anciões e dos especialistas da arte verbal.

Essas manifestações naturais da arte verbal indígena se apresentam numa profusão de gêneros que vão desde contos etiológicos, passando por narrativas de fundo mítico e lendário, bem como por diversos tipos de cantos, entre outras formas rituais e artísticas próprias das culturas indígenas. Entre outras funções, as manifestações desse tipo de texto servem para acompanhar diferentes formas de dança; mas também são empregados para outros fins: ora, servem para preencher o tempo com puro entretenimento, oferecendo diversão a grupos de parentes reunidos; ora servem para fins de repasse de conhecimento etiológico: para explicar a forma da curva de um rio ou a forma específica de uma determinada cascata; ou, ainda, um traço físico de um certo pássaro ou de outro animal particular qualquer; ora funcionam também para repassar ensinamento sobre diferentes aspectos das culturas de cada povo. Nesse caso servem para ensinar como proceder ao fazer coisas como pescar, caçar, construir casas e canoas, mas também como destocar, coivarar e plantar roças, e como cuidar da placenta do recém-nascido, para que ele não seja atacado por espíritos malévolos, dentre outras coisas; ora ainda servem para apoiar a realização de atos rituais com valor terapêutico (que se prestam não apenas para fins de benzimento e de cura, mas também para *estragar* as pessoas). Eis interessante ponto, em que arte verbal e puçanga, magia e mandinga, se encontram.

Devido a essas características das formas de enunciação, pode-se depreender que os artefatos verbais produzidos nesse tipo de

tradição discursiva são, provavelmente, os menos atravessados por discursos ocidentais ou interétnicos. Também pode-se depreender que os processos de circulação desses textos ocorrem nas próprias línguas indígenas ou com tradução simultânea e privilegiada, haja vista que os textos são sempre produzidos por especialistas nas culturas em que se manifestam.

De outra perspectiva, o modo de produção de textos orais nesse contexto impõe severas dificuldades tanto para sua captação e fixação, quanto para seu posterior estudo por parte de pessoas não indígenas ou de pessoas que não conhecem suficientemente as culturas das comunidades. As dificuldades de captação dos textos indígenas nesses ambientes são afetadas, primeiramente, e quase sempre, por problemas de barreira linguística. Problemas de barreira linguística, aliás, podem, pelo menos em parte, explicar a realidade de que, desde o primeiro contato do europeu com o sujeito indígena, este foi apresentado e representado “como figura muda”, conforme denuncia Cláudia Neiva de Matos (2005, p. 435). E foi nessa condição de figura emudecida que o indígena brasileiro permaneceu representado na história de longo prazo da cultura brasileira

168

Na condição de quem trabalha com formação de professores indígenas há quase vinte anos, podemos atestar que, em nossos dias, são cada vez mais raras as oportunidades para que pesquisadores não indígenas possam entrar em contato direto com esse tipo de texto. Assim acontece em razão de que muitos dos métodos de coleta empregados em outros tempos já não são mais aceitos pelas práticas acadêmicas e pela ética dos protocolos de pesquisa ora vigentes. Desse modo, oportunidades de vivenciar momentos de manifestação espontânea da arte verbal indígena no chão e no cotidiano de comunidades indígenas são cada vez mais difíceis de ocorrer. Daí as dificuldades para sua apreciação e análise no momento atual.

A situação mais provável, e a mais confortável, talvez, para o enfrentamento das questões impostas para captação, fixação e



análise desse tipo de ocorrência textual se encontra na possibilidade de que os próprios sujeitos indígenas possam realizar essa tarefa. Um razoável contingente desses sujeitos ora passa por processo de formação acadêmica e se qualifica como pesquisadores, em cursos de graduação e pós-graduação de universidades brasileiras. Esse contingente de professores e de estudantes universitários indígenas tem pela frente o desafio de realizar essa tarefa, cujo êxito contribuirá tanto para o desejado fortalecimento das culturas indígenas quanto para o aprofundamento do conhecimento das formas textuais da arte verbal indígena.

Um segundo tipo de fonte da arte verbal indígena consubstancia uma tradição que exhibe lastro no campo da etnografia brasileira, que tem se mostrado pródiga na tarefa de coletar e publicar histórias e cantos, contadas e cantados, por diferentes povos indígenas.

Desde os primeiros tempos do contato, quando diversos povos indígenas de terras americanas foram abruptamente inseridos na ordem colonial, que religiosos, de diferentes ordens, se interessaram pelas realizações verbais próprias das culturas indígenas e se aventuraram na coleta e adaptação de seus textos. Entretanto, é bom frisar que o interesse que os movia não derivava exatamente de uma pura atitude empática para com os indígenas ou mesmo da tentativa de compreensão do universo cultural e religioso dos naturais da terra: o que os motivava era, antes, o intuito de converter as personagens das tradições indígenas em correlatos das divindades cristãs. Assim, segundo calculavam, o processo de catequização podia ser efetivado com mais facilidade e maior rapidez.

Uma curiosidade: Theodor Koch-Grunberg (2002, p. 33) estranhou o fato de os “missionários ingleses, em sua tradução da Bíblia para a língua Arawoio, vizinhos e aparentados dos Taulipang e Arekuna”, terem denominado o deus cristão com o ‘difamado’ nome *Makonaíma*. Mesmo tendo consciência da realidade da empresa colonial e catequisadora, o etnógrafo alemão não se conformou com

o fato de que Makunaima, o lúbrico-glutão irreverente e ambíguo da tradição circum-Roraima, assumisse a forma do deus cristão na Bíblia traduzida para o Arawoio.

Apesar de religiosos terem ocupado essa função desde os primeiros séculos da colonização, esse tipo de ação tem sido realizado por diferentes personagens, com destaque para, além de missionários, viajantes estrangeiros, etnógrafos, linguistas, literatos e, nos dias de hoje, também para educadores. Na tradição etnográfica brasileira, se destacam, entre tantos outros: os *Contos Populares do Brasil*, de Sílvio Romero (1883); o *Rã-txa hu-ni ku-i... A língua dos Caxinauás do Rio Ibaçu, afluente do Muru*, de Capistrano de Abreu (1914); *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, de Curt Nimuendajú (1914); *Poranduba amazonense*, de Nunes Pereira (1928); as *Lendas dos Índios do Brasil*, de Herbert Baldus (1946); *Religião e Mitologia Kadiwéu*, de Darcy Ribeiro (1950); *Etnologia Brasileira (Fulniô – Os Últimos dos Tapuia)*, de Estevão Pinto (1956); *The Mundurucu Religion*, de Robert Murphy (1958); *A Mitologia Heróica das Tribos Indígenas do Brasil*, de Egon Schaden (1959); a tetralogia *Mitológicas (O cru e o cozido [1964], Do mel às cinzas [1967], A origem dos modos à mesa [1968] e O homem nu [1973])*, de Claude Lévi-Strauss; *Kwarip, Mito e Ritual no Alto Xingu*, de Pedro Agostinho (1974); *Ritos de uma Tribo Timbira*, de Julio César Melatti (1978).

Mas para que se possa ter melhor ideia da proficuidade desse filão textual nas letras brasileiras, tomemos o exemplo de uma sub-região do universo cultural brasileiro: a região circum-Roraima, que fica localizada no extremo norte da América do Sul, na tríplice fronteira Brasil-Guiana-Venezuela. Muitos etnógrafos de renome passaram por aí e contribuíram para a ampliação do conhecimento da variedade cultural brasileira e americana mediante a coleta de material verbo-artístico indígena. Dentre esses destacam-se os irmãos Richard e Robert Schomburgk, enviados pela coroa britânica para

negociar a linha de fronteira com o Brasil e a Venezuela; Theodor Koch-Grünberg, etnógrafo alemão que forneceu o mito básico de *Macunaíma* para Mário de Andrade; os padres espanhóis Cesáreo Armellada e Gutiérrez Salazar, que reuniram imensa quantidade de material sobre as línguas e a arte verbal indígena dos Pemon, durante os quase quarenta anos que moraram ente os Kamarakoto, na Venezuela; Marc de Civreux, que coletou *Watunna – mitología Maki-ritare*, um dos mais fantásticos conjuntos lendários americanos; e Dom Alcuino Meyer, frade beneditino que reuniu um interessante conjunto de textos que em sua maioria ainda se encontram quase inéditos, dentre outros.

Tal como esses, tantos outros títulos poderiam constar dessas tão breves e muito incompletas listas que acima reproduzimos. Esses conjuntos textuais derivados da prática etnográfica são, em geral, produzidos a quatro, ou mais mãos, haja vista que são derivados, via de regra, do consórcio do trabalho de antropólogos e sociólogos, ou afins, e de informantes com alguma especialidade nas artes verbais indígenas (cantos, narrativas etc). Textos desse grupo costumam circular em espaços das academias, onde são concebidos enquanto peças constituídas de valor científico e como repositório de textos relacionados à cultura oral de um determinado povo indígena. Vejamos, a seguir, alguns dos mais bem acabados exemplos de textos que compõem essa tradição discursiva.

171

Apesar de ser fonte em torno da qual ainda ronda quase grosseiro desconhecimento no meio acadêmico e cultural brasileiro, malgrado quatro versões terem sido dadas à luz, caso especial de texto classificável nesse grupo é o do excepcional *Rã-txa hu-ni ku-i... A língua dos Caxinauás do Rio Ibuáçu, afluente do Muru*, de João Capistrano de Abreu (1914). O livro apresenta textos recolhidos a partir de dois informantes nativos, os indígenas Bôrô (Vicente Pena Sombra) e Tuxinin (Luiz Gonzaga Sombra), que foram levados do então território do Acre para o Rio de Janeiro, onde trabalharam

intensamente por cinco anos com o afamado historiador e etnógrafo brasileiro que coletou o material. O título é apontado como obra-prima do gênero pelas críticas especializadas do campo da etnografia e da literatura.

*Rã-txa hu-ni ku-i...* é composta de 5.926 frases ou versos devidamente numeradas, e reúne um enorme conjunto de textos, transcritos em caxinauá, com tradução de equivalência termo a termo em português; os textos que lhe dão corpo são, em geral, longos, detalhados, cheios de diálogos e de conteúdos simbólicos. No que tange à tradução realizada por Capistrano de Abreu, destaca-se o fato de que ele soube preservar a estrutura sintática empregada pelos narradores caxinauá, de onde, se afirma, resultou um texto de difícil leitura, por causa das constantes ocorrências de severas inversões sintáticas, de repetições insólitas e de outras estruturas linguísticas – muito pouco assimiláveis aos padrões da língua portuguesa.

172 O etnógrafo soube respeitar, também, certa lógica excepcional que se manifesta por meio da desorganização da urdidura dos eventos narrativos – aquela “ultra-lógica” típica do texto indígena e que “positivamente não se sujeita com facilidade às diversas lógicas do tempo, do espaço e relações de causa e efeito com que se constrói desinventada e facilmente compreensível, a nossa quotidiana vida”, como bem definiu Mário de Andrade (1993, p. 75). Esses caracteres são responsáveis por que *Rã-txa hu-ni ku-i...* seja muito diferente dos textos da tradição literária ocidental.

No entanto, são essas marcas que dão aos textos um caráter eminentemente poético a *Rã-txa hu-ni ku-i...* Segundo parece, foram exatamente esses caracteres que suscitaram caso de curiosa apropriação poética de parte do texto pelo poeta e tradutor português Herberto Helder. No volume de traduções intitulado *Ouolof*, esse poeta da terrinha escreve uma nota em que informa que a tradução do episódio intitulado “A criação da lua” foi intermediada pela tradução francesa de P. L. Duchartre; mas, segundo ele, essa tradução

compreendia apenas um breve resumo em prosa e não a narrativa em si, recolhida por Capistrano de Abreu.

Analisando o caso, Izabela Leal avalia que

o que Herberto Helder chamou de tradução é algo que se identifica, sobretudo, a um rearranjo do texto de Capistrano, uma vez que a estrutura sintática e semântica do texto permanece praticamente inalterada. Voltando à ideia de que essa tradução subentende uma “invenção de movimento”, podemos associá-la, de forma mais coerente, ao sentido de traduzir como “transladar”, compreendendo então um triplo movimento: o primeiro, como deslocamento de um contexto etnográfico e linguístico ao poético, sendo que o texto, antes visto como um substrato cultural dos Caxinauá, passa agora a ser considerado um longo poema, uma obra literária; o segundo, um deslocamento rítmico, já que as frases que compunham o texto original estão dispostas em um tipo diferente de organização, compondo versos; o terceiro, e o mais radical dos três, aquele que compreende um deslocamento de autoria: a narrativa dos Caxinauá, recolhida por Capistrano, passa agora às mãos de Herberto Helder sem sofrer praticamente nenhuma alteração relevante. Se levarmos em consideração todas essas observações, desde o apagamento dos narradores até a quase reprodução do texto, poderemos concluir que essa prática de tradução está muito próxima da ideia de “roubo”, da retirada de algo que ocupava um lugar específico para situá-lo num local diferente, ocorrendo com esse gesto a sua subsequente apropriação. (LEAL, 2020, p. 105.)

173

Segundo essa estudiosa das formas verbo-artísticas indígenas, a noção de tradução com que Helder opera é a mesma defendida por Ítalo Calvino, para quem a arte está sempre pondo em jogo a ideia de roubo e que, particularmente em relação à tradução, esse roubo se intensifica, já que a tradução é o mais absoluto sistema de leitura e toda leitura, por sua vez, já é um furto: “Há um arrombamento, há um furto com arrombamento em toda leitura verdadeira”.

Polêmicas à parte, o que realmente interessa nesse passo é perceber o quanto um caso como o de *Rã-txa hu-ni ku-i...* torna-se extremamente interessante, em razão de que bem ilustra os processos de deslocamento e transposição de que ora estamos tratando e pela qual nos interessamos. Os deslocamentos que ocorrem com esses tipos de textos costumam refletir sobre as noções conformadoras do ato interpretativo, alterando a percepção de categorias tais como gênero, valor, verdade e autoria, etc. Costumam interferir, enfim, nesses importantes elementos de referência e conformação dos sentidos das leituras e das interpretações que costumamos realizar no âmbito da recepção de textos. Transposições desse tipo incidem sobre a definição das estratégias de leitura com que costumamos operacionalizar a construção de sentidos daquilo que objetificamos por meio da leitura.

174 Outro caso exemplar é o dos *Mitos e lendas dos índios Taurepag e Arekuná*, do etnógrafo alemão Theodor Koch-Grunberg, que, entre os anos de 1911 e 1913, viajou na companhia de indígenas da região circum-Roraima entre o sul do Brasil e o norte da Venezuela e legou um conjunto de textos etnográficos de grande importância para as culturas roraimense, amazônica, brasileira e latino-americana. O conjunto lendário nele contido impactou fortemente a cultura brasileira moderna e modernista (CARVALHO, 2016), tendo se notabilizado por ter fornecido boa parte dos episódios do trecho de *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* (1828), de Mário de Andrade.

Nesse volume, além dos ensaios assinados pelo etnógrafo alemão, há a reprodução de um conjunto de cinquenta textos de fundo mítico-lendário, que foram fornecidos ao etnógrafo alemão por dois indígenas: pelo Arekuná Mõsecuaípu (Akuli), e pelo Taurepang Mayuluaípu (José). O livro foi publicado em 1924, na Alemanha, e, somente em 1953, foi publicada uma versão parcial em português, que veio à luz no volume VII da *Revista do Museu Paulista* – com

tradução direta do alemão de Henrique Roenick, prefácio assinado por Herbert Baldus e revisão de Cavalcanti Proença.

No “Prólogo” do livro, Koch-Grunberg fornece os dados que propiciam a montagem do concerto de vozes presentes nos textos; nessa seção, ele dá os créditos da participação dos informantes indígenas Akuli e Mayluaípu. Esse era falante do português e exerceu o papel de narrador da tradição taurepang e de tradutor das versões arekuná. Ademais, também ajudou a esclarecer passagens “obscurecidas” dos relatos fornecidos por Akuli, fazendo comentários sobre diversos aspectos da cultura pemon. Mayluaípu forneceu, ainda, uma série de narrativas em “texto original” e, de quebra, guiou a tradução termo a termo, chamada de “tradução interlinear”, e ajudou, depois, na “tradução livre”.

Em trabalho anterior já afirmei:

trata-se [...], não apenas de simples informante, mas de um sujeito que assumiu as funções de narrador, tradutor e de explicador de detalhes culturais atinentes às narrativas. Os comentários de Mayluaípu foram incluídos na edição alemã (e também preservados nas edições venezuelana e brasileira) e são considerados de inestimável valor para a compreensão da cultura e das línguas desses povos até os dias de hoje. (CARVALHO, 2015, p. 53.)

175

Os créditos da participação dos informantes indígenas no processo de organização do lendário permitem compreender o sistema de enunciação da obra e distinguir as diferentes tonalidades das vozes que dão materialidade ao texto. E por derradeiro, ainda vale notar que é por meio desse mecanismo de exposição do jogo de modulação de vozes que Koch-Grünberg assume para si a responsabilidade pela organização e pela análise dos resultados da coleta das narrativas e pela estruturação do conjunto lendário que reuniu.

O processo de tradução das narrativas era feito, segundo declara Koch-Grünberg, “ao pé da letra” do português, língua na qual Mayluaípu fornecia os textos ou traduzia aqueles fornecidos por

Akuli, para o alemão, língua de Koch-Grünberg, que também era falante do português. Outro detalhe importante diz respeito à passagem das narrativas do português para o alemão, que foi feita pelo próprio etnógrafo. Além das traduções que dão corpo aos cinquenta textos, na seção intitulada “Textos” as narrativas são apresentadas, na íntegra, em língua taurepang; abaixo de cada linha do texto em língua indígena, Koch-Grünberg fornece uma curiosa tradução termo a termo, tecnicamente designada de “tradução interlinear”; ao lado, acompanha uma “tradução livre”, que busca garantir alguma unidade de sentido para os que estão pouco acostumados à sintaxe elíptica das línguas indígenas.

176 Ainda assim, não se pode aceder à tessitura verbal original dos textos indígenas – quer lidos em língua taurepang, quer lidos sob a forma de traduções interlineares e/ou livres, devido à intangibilidade em relação ao verbo original indígena, que acontece, numa primeira dimensão, em decorrência do incontornável processo de “tradução” que se estabelece por intermédio da singular situação de contato, que é a da coleta do lendário. Isso decorre de que o meio e o veículo de comunicação, bem como a situação de fala, que possibilitaram a cooptação dos narradores e a captação da narração, eram muito particulares em relação ao gênero e a sua realização.

Os *Mitos e lendas dos índios Taurepag e Arekuná* constituem outro bom exemplo de como essa tradição discursiva de longo prazo da cadeia de produção da inteligência brasileira se configura num *continuum* movimento de circulação de textos em ambientes culturais distintos. Daí a importância de que sempre nos interroguemos sobre como a realização desse movimento de transposição é responsável pela ocorrência de mudanças significativas nos modos de ler e de interpretar os conteúdos e os sentidos de textos. Onde se depreende, por fim, que as próprias formas de circulação desse material são responsáveis pela sedimentação de certas camadas de



sentido que precisam obrigatoriamente também ser levados em conta pelos processos de leitura e de interpretação avaliativa.

Caso interessante de texto dessa tradição etnográfica da arte verbal indígena é também o de *Moqueca de maridos, mitos eróticos* (1995), cuja substância é um saboroso conjunto de textos que tratam da experiência amorosa de vários povos indígenas habitantes do estado do Acre, quais sejam: Jabuti, Macurap, Aruá, Arikapu, Tupari e Ajuru. A indicação de autoria do texto é feita na capa do volume, que estampa os nomes da antropóloga Betty Mindlin e “narradores indígenas”. Sendo numerosos – ao todo são 32 –, os narradores indígenas não são nomeados individualmente na capa, o que é feito apenas na parte interna da obra.

Na introdução do livro, a organizadora informa: “A tradução é bastante livre, num ou noutro caso quase uma recriação, mas mantendo o espírito com que as histórias são contadas e traduzidas” (1988, p. 19). A liberdade abertamente assumida pelo trabalho de tradução desse excêntrico conjunto de narrativas eróticas indígenas parece, a bem da verdade, indiciar certas qualidades da relação mantidas pelos textos da coletânea com os conteúdos e os contextos dos textos originais, bem como com suas línguas de origem. E desse modo, ao que parece, ainda que a antropóloga tenha se esforçado por manter o que há de “arcaico de vida no mato”, bem como o conteúdo intocado “por influências urbanas”, e que, ademais, tenha tentado manter, conforme afiança, o “espírito com que as histórias foram contadas”, preservando “o estilo do português dos tradutores”, o que se lê, por derradeiro, parece ser um texto já atravessado também pela experiência ocidental da narrativa.

Ademais, torna-se importante perceber que o que a obra apresenta como *mitos eróticos*, como “mitos arcaicos, talvez milenares como os desses índios, transmitidos de uma geração a outra, gravados na memória dos que contam e dos que ouvem [...]” (MINDLIN, 1988, p. 17) parece que, de fato, se presta a também ser

lido na qualidade de narrativas de fundo mítico e na condição de texto literário. E assim ocorre porque o processo de deslocamento do contexto de uso do texto acarreta um tipo de deslocamento de sentido da enunciação como ato de fé para enunciação como forma de expressão da arte verbal. Se naquela sobressai a crença, nessa se expande o interesse pela expressão e a forma do conteúdo em si.

Outro caso exemplar é o de A queda do céu, palavras de um xamã yanomami, cujo texto é fruto de um regime de colaboração mantido por mais de trinta anos entre o conhecido ativista político Yanomami Davi Kopenawa e o renomado antropólogo francês Bruce Albert. Da convivência de longo prazo e do trabalho continuado mantido entre um singular sujeito indígena e um afamado pesquisador branco resultou esse curioso espécimen da etnologia brasileira, cujo texto deriva de um pacto narrativo mantido entre um pajé-narrador e um etnólogo-tradutor-escritor. Em razão disso, a opinião reinante é a de que se trata de obra única e de texto que, em vários aspectos, difere de certo padrão da etnografia/antropologia brasileira.

178

Assim ocorre porque a profética e contundente voz política, religiosa e ecológica de Kopenawa, fixada pela escrita poética, expressiva e sempre elegante e precisa de Albert, consegue se condensar num texto que se estabelece na condição de interessante trama que se mantém entre as esferas da oralidade, característica da arte verbal indígena tradicional, da escrita literária, e da memória coletiva yanomami, bem como da memória pessoal do narrador.

Ademais, o texto é também vigoroso libelo que se volta para denunciar e combater todo tipo de monstruosidades advindas da civilização ocidental, além de incontornável acontecimento científico. Comprova esse último aspecto o fato de que, em dezembro de 2019, Davi Kopenawa foi eleito para a Academia Brasileira de Ciências, grupo que reúne pesquisadores de 14 áreas de conhecimento, como matemática, biologia, física, química e ciências sociais, dentre outras. Os membros da entidade reconheceram que o ativista

yanomami domina saberes tão eficazes e empíricos quanto qualquer cientista das diversas áreas de conhecimento.

Disso acarreta ser *A queda do céu, palavras de um xamã yanomami* obra de difícil classificação, haja vista que, em termos de gênero, se constitui no terreno limiar que existe entre a autobiografia, a etnografia e o próprio testemunho. No arguto prefácio que escreveu para o texto, Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 12) assinala que os autores são “signatários de um ‘pacto etnográfico’ (em cujas linhas se firma um pacto xamânico)”, sem precedente na produção do pensamento antropológico brasileiro. Ele avalia que esse texto peculiar é constituído de força capaz de colocar em cheque o próprio discurso da Antropologia como disciplina.

Outro veio discursivo típico desse campo de forças é composto por textos escritos pelos próprios indígenas que, na condição de professores das escolas das comunidades em que trabalham, ora têm assumido o papel de pesquisadores da vida e das culturas de suas comunidades. Hoje sujeitos indígenas também ocupam, com frequência cada vez maior, espaços importantes em cursos de universidades públicas e privadas, espalhadas de norte a sul do País.

179

Escolhidos e compromissados por políticas internas de formação quase sempre definidas pelas próprias aldeias em que moram, esses professores-pesquisadores de suas próprias culturas contam com o apoio e a participação de suas comunidades para que possam coletar, organizar e publicar sob a forma de obras escritas as manifestações verbais de caráter coletivo da tribo. Esses textos, em geral, têm a função de registrar as narrativas, os cantos e os saberes tradicionais, como a prática da medicina e os ritos de propiciação da natureza (em relação à caça, à pesca, à roça, à construção de casas e de todos os artefatos de uso ordinário).

É bem esse o caso de *Wätunnä - Histórias e Saberes Ye>kwana* (2019), produzido por Marcos Rodrigues Yekuana. Orientado pela professora Isabel Maria Fonsêca, do Instituto Insikiran

da Universidade Federal de Roraima, Marcos Rodrigues escreveu uma versão bilíngue do importante código de conduta desse povo: *Wätunnä*. Nesse passo, cabe primeiramente ressaltar a importância política do ato, uma vez que se trata de uma versão indígena à qual se pode ter acesso em língua yekuana e em português. A publicação em livro pode propiciar o ato comparativo com a famosa edição de *Watuna – mitología makiritare*, editada em espanhol e em inglês pelo francês radicado na Venezuela Marc de Civrieux, que é considerado o maior etnógrafo do rio Orinoco.

Também esse é caso de *Sobre os cantos Yekuana*, dissertação de mestrado defendida no PPGL/UFRR por Fernando Gimenes Yekuana, que, sob minha própria orientação, registrou, com a ajuda dos especialistas em cantos, rezas e em *Wätunnä* da comunidade Fuduwaaduinha/Auarís: Vicente Castro Yuuduwaana, Joaquim José Pereira, Donaldo Sostene Costa da Silva, Romeo Maldonado e Pery Magalhães, além de Cláudio Manuel Rodrigues, David Manuel Rodrigues, José Antônio Paez, Eliezer Maldonado. Vicente Castro Yuuduwaana é considerado o maior “historiador” vivo do povo yekuana.

180

Nesse interessante trabalho, Fernando Yekuana apresenta os resultados da confiança que sua comunidade nele depositou para que, na condição de professor pudesse pesquisar e registrar os cantos, em razão de que os donos dos cantos estão desaparecendo e os mais jovens hoje necessitam do processo escolar para ter acesso a esse tipo de conhecimento que, antes, era transmitido pelo fluxo das necessidades da vida. Nesse contexto, como já tivemos oportunidade de comentar, professores indígenas passaram a assumir papéis que antes não lhes cabiam. Hoje, pelo contrário, são as comunidades que os selecionam para que possam cumprir essa função de vetor de transmissão de conhecimentos ancestrais.

Eis que, com o que acima foi dito, cremos ter fornecido um esboço ou breve panorama, espécie de *traveling*, sobre as diferentes formas de manifestação desse veio ou tradição discursiva que ora

ocupa lugar inquestionável na ecologia cultural de nossos tempos. A circulação das artes verbais indígenas e da literatura indígena contemporânea se dá em diversos espaços e em função de seus diferentes empregos, dentre os quais cabe destacar os usos que lhes são dados com finalidade de leitura propriamente literária; os usos para fins de constituição de objeto de análise de pesquisas acadêmicas, em que esses textos circulam na qualidade de *corpus*, nos campos da literatura, da etnografia, da antropologia, da história, da sociologia e da linguística, dentre outros; os usos de caráter marcadamente pedagógicos que os próprios indígenas fazem em processos de alfabetização e letramento que levam a cabo no chão das escolas em que atuam nas comunidades; o emprego da leitura com finalidade edificante e conscientizadora em relação a questões como ambiente, ecologia, cultura, oralidade, ancestralidade, etc., em espaços de escolas indígenas e não indígenas; e como repositório de conhecimento prático sobre a vida, equivalente, em certos aspectos, ao conhecimento científico ocidental. Em texto anterior (CARVALHO, 2021), também já aponte para os usos jurídicos de textos derivados das tradições indígenas, consubstanciados mediante sua exploração argumentativa em laudos antropológicos, que têm sido gênero importante nos processos de demarcação de terras indígenas.

181

Esses textos também tocarão e modificarão nossas formas de atuação e atividade nos campos da Crítica e da Teoria literárias. E talvez, nesse passo, caiba perguntar: o que restará de nossas atuações, na condição de críticos e teóricos da literatura de textos derivados do campo da arte verbal e da literatura indígenas? Talvez o de sempre: a qualidade do trabalho honesto e denso, gerador de reflexões profundas sobre a realidade e sobre as experiências com a linguagem, que são propiciadas pelas melhores exemplares das nossas intervenções. Não podemos jamais dobrar a espinha e tudo aceitar. Daí a necessidade de termos forças para superarmos nossa timidez e nos esforçamos para

criar mercados alternativos e/ou paralelos, bem como para fomentar práticas de comparação entre sistemas literários não hegemônicos.

A História e a Crítica literárias, que, com certeza, são maiores e têm vida mais longa que nós, historiadores e críticos literários, serão testemunhas privilegiadas desse rico e complexo processo de desenvolvimento do filão cultural de nossos tempos: a arte verbal e a literatura indígena. Elas fornecerão resposta sempre parciais e inconclusas, mas que podem contribuir de forma decisiva para que possamos fortalecer a criação e a manutenção de uma ecologia mais diversa e humana, esteticamente mais rica e plural, no panorama da cultura de nosso tempo.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Capristano de. *Rã-txa hu-ni ku-i... A língua dos Caxinauás do Rio Ibaçu, afluente do Muru*. São Paulo-Cáceres: UNICAMP-UNEMAT (2016).
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. [trad. de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina]. S.J. S. Paulo: Abril, 1973, 1a. ed., p. 111. Coleção Os Pensadores, v. VI.
- ALBUQUERQUE, Marleide Lins de. 2011. *Identidades e diversidade cultural*. Teresina: Edições Avant-Garde / FUNDAC.
- ALMEIDA, Maria Inês. 2005. “A escrita da comunidade ou um estilo indígena na literatura do Brasil”. *O estilo na contemporaneidade*, PERES, Ana Maria Clarck (ed.). Belo Horizonte: Faculdade de Letras/UFMG, 97-106.
- ANDERSON, Benedict. *As comunidades imaginadas*. México: Fondo de cultura, 1993.
- ANDRADE, Mário de. *De Paulicéia Desvairada a Café. Poesias Completas*. Paulicéia desvairada; Losango cáqui; Clã do Jabuti; Remate de Males; O carro da miséria; A costela do grão cão; Livro azul; Café. São Paulo, Círculo do Livro, 1983a.
- ANDRADE, Mário de. *A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1982.
- ANDRADE, Mário de. *Aspectos da literatura brasileira*. 4. ed. São Paulo: Martins; Brasília: INL, 1972.
- ANDRADE, Mário de. *E Vida literária*. Ed, preparada por Sônia Sachs, São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993c.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*. Edição crítica, Telê Ancona Porto Lopez, coordenadora. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José de Costa Rica; Santiago de Chile, ALLCA XX, 1997.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.
- ANDRADE, Mário de. Os heróis inconsequentes. In. ANDRADE, Mário. *Vida literária*. Ed, preparada por Sônia Sachs, São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993.
- ANDRADE. Carta-Aberta a Alberto de Oliveira – Resposta de Mário de Andrade. *Rev. Inst. Est. Bras*, nº 23, 1981. p. 93-101.
- ANDRADE. *Macunaíma; o herói sem nenhum caráter*. Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro; São Paulo: LTC; Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia de São Paulo, 1978.

ANDRADE. *O Turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades, 1983b.

ANTELO. Macunaíma: apropriação e originalidade. In: Lopez, Telê Ancona Porto. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Paris/Brasília: ALLCA XX/CNPQ, 1988.

ARAÚJO, Humberto Hermenegildo de. As literaturas locais como manifestações periféricas determinantes. In: SALES, Germana; SOUZA, Roberto Acízelo de. (Orgs.). *Literatura brasileira, região, nação globalização*. Campinas: Pontes, 2013. [p. 107-130].

ARENDDT, Hanna. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1979.

ARFUCH, Leonor. *O espaço biográfico. Dilemas da subjetividade contemporânea*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2010.

ARMELLADA, Cesáreo de, y SALAZAR, M. Gutiérrez. *Diccionario pemón*. Caracas: Congreso de la República. 1998.

ARMELLADA, Cesáreo de. *Tauron panton. Cuentos y leyendas de los índios pemón*. Caracas: Ediciones del Ministério de Educación, 1989.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BALDUS, Herbert. Prefácio em Koch-Grünberg: Mitos e lendas dos índios Taulipang e Arekuná. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, vol. VII, 1953.

184

BARTHES, Roland. A morte do autor. In: \_\_\_\_\_. *O rumor da língua*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1984.

BENVENISTE, Émile O aparelho formal da enunciação. In. BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Campinas, Pontes Editores, 2006.

BENVENISTE, Émile. Da subjetividade na linguagem. In. BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Campinas, Pontes Editores, 2005.

BERND, Zilá. Afrontando as fronteiras da literatura comparada: da transnacionalidade à transculturalidade. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. nº 23, 2013.

BERND, Zilá. Identidades e nomadismo. In JOBIM, José Luís (Org.). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro: J. L. J. S. Fonseca, 1999.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

BOSI, Alfredo. *Situação de Macunaíma*. In: LOPEZ, Telê Porto Ancona (ORG.). Edição crítica de Macunaíma. Santiago de Chile, ALLCA XX, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *Contrafogos – táticas para enfrentar a invasão neo-*



*liberal*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. **Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 15-33, 2002. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-546X2002000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2002000100002&lng=en&nrm=iso)>. access on 15 May 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2002000100002>.

BROTHERSTON, Gordon. *Mitopoética e textualidade: o caso da América indígena*. <http://cpd1.ufmt.br/meel.arquivos.polifonia.artigos.php?/29.pdf>. Acesso em: 10 maio 2010.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento: de Gutemberg a Diderot*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BURKE, Séan. *The death and return of the author. Criticism and subjectivity in Barthes, foucault and Derrida*. Edinbourgh. UP, 1993.

BUTT COLSON, A. J. Routes of Knowledge: An Aspect of Regional Integration in the Circum-Roraima Area of the Guianas Highlands. **Antropológica**, v. 63-64, p. 103-149, 1985.

CADENGUE, Antonio. Macunaíma: a sagração de uma cena inaugural. *Folhetim*, n. 27, p. 12-27, 2008.

CAMPOS, Haroldo. A imaginação estrutural. In. LOPEZ, Telê Ancona Porto. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Paris/Brasília: ALLCA XX/CNPQ, 1988.

CAMPOS, Haroldo. *Morfologia do Macunaíma*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

CAMUS, Albert. *A queda*. São Paulo: Círculo do livro, 1986.

CANDIDO, Antonio *O Romantismo no Brasil*. São Paulo: Humanitas, 2002.

CANDIDO, Antonio. *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6. Ed. Belo Horizonte. Ed. Itatiaia, 1981.

CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2008.

CAPOTORTI, Francesco. *Estudo sobre os direitos as pessoas pertencentes a minorias étnicas, religiosas e linguísticas*. ONU (Subcomissão de Prevenção da Discriminação e Proteção de Minorias), Nova York, 1979.

CARVALHO, Fábio Almeida de & Jobim, José Luís. 2010. “Os caminhos de um herói transnacional”. *Narrativa e recepção: séculos XIX e XX*, Roberto Acízelo de Souza, Sílvio Augusto de Oliveira Holanda e Valéria Augusti. (Eds.). Rio de Janeiro/Niterói: de Letras/ EdUFF, p. 9-32.

CARVALHO, Fábio Almeida de. 2009. “Makunaima/Makunaima, antes de Macunaíma”. *Revista Crioula* 5.21p. <http://www.fflch.usp.br/dlcv/revistas/crioula/edicao/05/Artigos%20e%20Ensaio%20-%20Fabio%20Carvalho.pdf>

CARVALHO, Fábio Almeida de. 2011. “Mário de Andrade e a diversidade brasileira”. *Identidades e diversidade cultural*. Marleide Lins de Albuquerque (Ed.) Teresina: Edições Avant-Garde / FUNDAC, 107-126.

CARVALHO, Fábio Almeida de. 2012. “Makunaima, um herói a serviço da ordem social”. *Revista de crítica-Literária latino-americana*: Dorthmond 75, 397-418.

CARVALHO, Fábio Almeida de. *Makunaima ≈ Macunaíma: contribuições para o estudo de um herói transcultural*. Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

CARVALHO, Fábio Almeida de. Theodor Koch-Grunberg e a cultura brasileira. *Revista Gragoatá*. v. 21 n. 41. <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33421>.

CARVALHO, Fábio Almeida de; Fonseca, Isabel Maria. Sobre como o caráter etiológico da arte verbal indígena se tornou exemplar para o reconhecimento e a moldagem espacial das terras indígenas do extremo norte do Brasil. In. JOBIM, José Luís; Mello, Maria Elizabeth Chaves de ; VIANA-MARTIN, Eden; LAPORTE, Nadine. *Circulações transculturais. Territórios, representações, imaginários*. Rio de Janeiro, Edições Makunaima, 2021.

186

CARVALHO, José Jorge de. *O Olhar etnográfico e a voz subalterna*. Série Antropológica, nº. 261. Brasília: Editora da UNB, 1999. <http://visites.unb.br/ics/dan/Serie261empdf.pdf>. Acesso em: 22 Abr. 2009.

CARVALHO, Ronald *Estudos Brasileiros*. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia, 1931. 3ª série.

CARVALHO, Ronald. Macunaíma, de Mário de Andrade. [1931]. In: ANDRADE, Mário. *Macunaíma; o herói sem nenhum caráter*. Edição Crítica de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro/São Paulo: Livros Técnicos e Científicos/ Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia, 1978. [1931], p. 352.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Equívocos da identidade, In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. (Org.) *O que é memória social?*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria? Programa de Pós Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. O recado da mata. In. KOPENAWA, David e ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015

- CENTRO DE INFORMAÇÃO DIOCESE DE RORAIMA. *Índios e brancos em Roraima*. Boa Vista: Diocese de Roraima, 1990.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. Os poetas. *Folha de São Paulo*, Caderno *mais!*, 18 jan. 2009.
- CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros: leitores, autores e bibliotecas entre os séculos XI e XVIII*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1994. [Tradução: Mary del Priore].
- CLIFFORD, James & MARCUS, George. (orgs.) *A escrita da cultura – poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ; Papéis selvagens, 2016.
- COELHO, Marinilce Oliveira. *Memórias literárias de Belém do Pará: O grupo dos novos (1946–1952)*. Tese doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem Unicamp. Campinas, SP, 2003.
- CORDOBA, P. La revenance: pour une pragmatique de la légende. *Rev. Poétique*, nov. 1984, n. 60, pp. 437-50.
- COUTINHO, Eduardo. Discurso da emergência. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 32, 2017, p. 68-73.
- CULLER, Jonathan. *Teoria da literatura - uma introdução*. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.
- CUNHA, Eneida Leal. *Uma possível estampa do imaginário dependente*. Assis: Revista Miscelânea, v. 3, p. 53-66, 1998
- DANNER, L. F. .; DORRICO, J. .; DANNER, F. . Em busca da terra sem males: violência, migração e resistência em Kaká Werá Jecupé e Eliane Potiguara. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, [S. l.]*, n. 58, p. 1–17, 2019. DOI: 10.1590/2316-4018587. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/28067>. Acesso em: 29 maio. 2021.
- DIOCESE DE RORAIMA. *Onças, Antas e Raposas*. Mitos do povo makuxi registrados pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, O. S. B. entre 1926 e 1948. Brasília, Diocese de Roraima, 2001.
- DORRICO, Julie et al. *Literatura indígena brasileira contemporânea*. Criação, crítica, recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- DUARTE, Eduardo de Assis. *Ficção e história no regionalismo brasileiro*. Assis: Revista Miscelânea, v. 3, p. 45-52, 1998
- DUCROT, Oswald. *O dizer e o dito*. Campinas: Pontes, 1987. (Tradução de Eduardo Guimarães)
- DUNDES, Alan. *Morfologia e estrutura do conto folclórico*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

ERIKSON, Philippe. Rã-txa hu-ni-ku-i... A línguas dos caxinauá do rio Ibaçu, afluente do Muru, prefeitura de Taracá. In. ABREU, Capristano de. *Rã-txa hu-ni ku-i... A língua dos Caxinauás do Rio Ibaçu, afluente do Muru*. São Paulo-Cáceres: UNICAMP-UNEMAT (2016).

FIGUEIREDO, Carolina. *O autor invisível: discutindo a questão do autor nas distopias literárias*. Disponível em: <http://www.revistas.univerciencia.org/index.php/rumores/article/viewfile/6545/5952>. Consultado em 01 de set. 2011.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: EDUFF, 1998.

FIGUEIREDO, Eurídice. Interações continentais: a questão da raça nas construções identitárias das vanguardas. In. JOBIM, José Luís (Org.). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro: J. L. J. S. Fonseca, 1999.

FIGUEIREDO, Eurídice. Literatura comparada: o regional, o nacional e o transnacional. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. nº 23, 2013.

FIGUEROA, Lino. *Makunaima en el valle de los Kanaimas*. Caracas: Editorial Intenso, 2001

FINAZZI-AGRÒ, Etorre. Economia (e política) do moderno. São Paulo: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 50. p. 13-26.

188 FONSECA, Isabel Maria. *Textualidades indígenas: mitología Makiritare*. Boa Vista: EdUFRR, 2017.

FOUCAULT, Michel *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel *A ordem do discurso*. 20ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A escrita de si*. In. FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?*. Lisboa: Passagem, 2009.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Vega/Passagens, 1992.

FRANCHETTO, Bruna. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, Apr. 2008. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132008000100002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100002&lng=en&nrm=iso)>. access on 28 July 2020. doi: 10.1590/S0104-93132008000100002.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo e. *O índio brasileiro e a revolução francesa - as origens da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo e. *Desenvolvimento da civilização material no Brasil*. Rio de Janeiro: ABL/Topbooks, 2005 [1944].

FRANK, Erwin H. Viajar é preciso: Theodor Koch-Grünberg e a Völkerkunde alemã do século XIX. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 48, n. 2, Dec. 2005. Disponível em: <http:// [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012005000200005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012005000200005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 17 Abr. 2009.

GLISSANT, Edouard (1996). *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF.

GRÜNBERG, Theodor-Koch. Mitos y lendas dos índios Taulipang y Arekuná. São Paulo: Perspectiva, 2002.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo, Editora 34, 1988.

HALL, Stuart. 2005. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

HANSEN, João adolfo. Autor. In: JOBIM, José Luís. *Palavras da crítica*. Tendências e conceitos no estudo da literatura. Rio de Janeiro: Imago, 1992. [p. 11-44].

HELENA, Lúcia. Alencar, *o discurso fundador e os pactos de nacionalidade*. Assis: Revista Miscelânea, v. 3, p. 17-24, 1998.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos. O breve século XX 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

HOLANDA, Heloísa Buarque de. *Macunaíma: da literatura ao cinema*. Rio de Janeiro, José Olypio, Empresa Brasileira de Filmes, 1978.

HUTCHEON, Linda. *Poética do pós-modernismo. História, teoria, ficção*. Rio de Janeiro. Imago, 1991.

JOBIM, José Luís. *Trocas e transferências literárias e culturais: escritores e intelectuais nas Américas*. In: JOBIM, José Luís (Org.). *Trocas e transferências literárias e culturais: do nacional aos blocos transnacionais*. Escritores e intelectuais nas Américas. Niterói/Rio de Janeiro: EDUFF/De Letras, 2008.

JOBIM, José Luís (Org.). *A circulação literária e cultural*. London: Peter Lang, 2017.

JOBIM, José Luís. A questão da língua nacional e a literatura pós-colonial no Brasil. In: ALMEIDA, Cláudia e PONTES, Geraldo. *Relações literárias internacionais: lusofonia e francofonia*. Niterói/Rio de Janeiro: EDUFF/De Letras, 2007.

JOBIM, José Luís. Nacionalismo em Gonçalves Dias. In: ROCHA, João César de Castro (Org). *Nenhum Brasil existe*. Pequena enciclopédia. Rio de Janeiro: Toopbooks, 2003.

Jobim, José Luís. 2015. “Literary and Cultural Circulation: Machado de Assis and Théodule Armand Ribot.” *European Review* 23, 406 - 420.

JOBIM, José Luís. *Formas da Teoria*. Rio de Janeiro: Caetés, 2002.

JOBIM, José Luís. *Literatura Comparada e Literatura Brasileira: circulações e representações*. Rio de Janeiro: Makunaima, 2020.

JOBIM, José Luís. *Literatura e cultura: do nacional ao transnacional*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

JOBIM, José Luís. Literatura e cultura: nacionalismo, regionalismo e globalização. In. ANDRADE, Roberto Carlos de. *Estudos de linguagem e cultura regional*. Boa Vista: EdUFRR, 2014. [p. 35-52].

JOBIM, José Luís. O original e o próprio, o derivado e o impróprio: Mário de Andrade e as teorizações sobre trocas e transferências literárias e culturais. In: NITRINI, Sandra, org. *Tessituras, interações, convergências*. São Paulo: ABRALIC/HUCITEC, 2011. p. 151-173.

JOBIM, José Luís. Os estudos literários e a identidade da literatura. In. JOBIM, José Luís (Org.). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

190 JOBIM, José Luís; MELLO, Maria Elizabeth Chaves de; VIANA-MARTIN, Eden; LAPORTE, Nadine. *Circulações transculturais: Territórios, representações, imaginários*. Rio de Janeiro, Makunaima, 2021.

JOBIM, José Luís; PELOSO, Silvano.(Orgs.) *Descobrimdo o Brasil*. Sentidos da literatura e da cultura no Brasil. Rio de Janeiro. EdUERJ, 2011.

JOHNSON, Randall. *Macunaíma: do modernismo na literatura ao cinema novo*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1982.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In. DORRICO, Julie et al. *Literatura indígena brasileira contemporânea*. Criação, crítica, recepção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. [p. 39-44].

KLINGER, Diana. *Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2012. 2ª Edição.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor; ALBERTS-FRANCO, Cristina Trad. *Do Roraima ao Orinoco*. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913.. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor; RITTER, Federica de Trad. *Del Roraima al Orinoco*. Mitos y leyendas de los índios Taulipang y Arekuná. vol. 2. Caracas: Ernesto Armitano, 1989.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor; RITTER, Federica de Trad. *Do Roraima ao Orinoco*. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Vol. 3. Etnografia. Caracas: Ernesto Armitano, 1989.

KOPENAWA, David e ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015

KRENAK, Ailton. *A Vida Não é Útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KROEBER, Alfred L. 1963. *Culture Patterns and Processes*. New York: First Harbinger Books.

LABOV, William e Waletzky, Joshua. 1967. "Narrative analysis: oral versions of personal experience". *Essays on the verbal and visual arts*, Seattle: University of Washington Press, 12-44.

LABOV, William. 1972. *Language in the Inner City*. Oxford: Basil Blackwell.

LABOV, William. 1982. "Speech actions and reactions in personal narrative". *Analyzing discourse: text and talk*. Tannen, Deborah. (Ed.). Washington D. C.: Georgetown University Press, 219-274.

LEAL, Izabela. "Devagarosa mulher cobra": Herberto Helder, uma poética da tradução. *Rev. Bras. Lit. Comp.*, Niterói, v. 22, n. 39, p. 102-111, Apr. 2020. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2596-304X2020000100102&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2596-304X2020000100102&lng=en&nrm=iso)>. access on 17 May 2021. Epub May 08, 2020. <https://doi.org/10.1590/2596-304x20202239il>.

LIMA, Luís Costa Lima. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1981.

LONGXI, Zhang. The yet unknown World Literature. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 32, 2017, p. 53-57.

LOPEZ, Telê Porto Ancona. *Ramais e caminhos*. São Paulo: Duas Cidades, 1972.

LOPEZ, Telê Porto Ancona.. (ORG). *Edição crítica de Macunaíma*, o herói sem nenhum caráter, de Mário de Andrade. São Paulo, SCCT/LCT, 1978.

LOPEZ, Telê Porto Ancona.. (Org.). *Edição crítica de Macunaíma*. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José de Costa Rica; Santiago de Chile, ALLCA XX, 1997.

LOPEZ, Telê Porto Ancona.. *Macunaíma: a margem e o texto*. São Paulo: Hucitec/Secretaria de Cultura< Esportes e Turismo, 1974.

LOPEZ, Telê Porto Ancona.. *Mariodeandradiando*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

LOPEZ, Telê Porto Ancona.. O turista aprendiz na Amazônia: a invenção no texto e na imagem. *An. mus. paul.*, São Paulo, v. 13, n. 2, Dec. 2005. Available from< [http://WWW.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=So101-47142005000200005&Ing=en&nrm=iso](http://WWW.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So101-47142005000200005&Ing=en&nrm=iso)>. Access on 09 Sept. 2009. Doi. 10.1590/So101-47142005000200005. Acesso em 17 jun. 2010.

LOPEZ, Telê Porto Ancona.. Textos, etapas, variantes: o itinerário da escrita. *Rev. Inst. Est. Bras.* n.º. 31. São Paulo, 1990. p. 147-159.

MARCO, Valeria de. A literatura de testemunho e a violência de Estado. *Lua Nova*, São Paulo, n. 62, p. 45-68, 2004. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=So102-64452004000200004&Ing=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-64452004000200004&Ing=en&nrm=iso)>. access on 03 May 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/So102-64452004000200004>.

MARTINS, Wilson. *Herói da nossa gente*. ([www.jornaldepoesia.jor.br/wilsonmartins029.html](http://www.jornaldepoesia.jor.br/wilsonmartins029.html))

192

MATA, Inocência. No fluxo da resistência: a literatura, (ainda) universo de reinvenção da diferença. *Revista Gragoatá*, n.º 27, Niterói, 2. Sem. 2009, p. 11-32.

MATOS, Cláudia Neiva. Textualidades indígenas no Brasil. In: *Conceitos de literatura e cultura*. FIGUEIREDO, Eurídice. (Org.). Juiz de Fora: EdUFJ; Niterói EdUFF, 2005. [pp. 435-464].

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

MEDEIROS, Sérgio. A mitologia do viajante solitário. In: MEDEIROS, Sérgio (Org.). *Makunaima e Jurupari*. Cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002b.

MEDEIROS, Sérgio. Poética indígena desafia concepções usuais de gênero e leitura. *Folha de São Paulo*, Caderno *mais!*, 18 jan. 2009.

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



MEDEIROS, Sérgio. Contos confusos? In: MEDEIROS, Sérgio (Org.). *Makunaima e Jurupari*. Cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002d.

MEDINA, José Ramón. *Noventa años de literatura venezolana*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1993.

MELIÁ, Bartolomeu. 1997. “Ação pedagógica e alteridade. Por uma pedagogia da diferença”. *Conferência ameríndia de educação: tecendo os caminhos da educação escolar*. Secretaria de Estado da Educação/Conselho de Educação Escolar Indígena do Mato Grosso: Cuiabá, 21-28

MELO, João. 2009. *Crônica verdadeira da Língua portuguesa*. <http://ricardoriso.blogspot.com.br/2009/10/joao-melo-chronica-verdadeira-da-lingua.html>. [acessado em 20/10/2016].

MENCHÚ, Rigoberta; BURGOS, Elizabeth Debray. *Me llamo Rigoberta Menchú u así me nació la consciéncia*. Cidade do México: Siglo ventiuono editores, 2007.

MERCADO, Antonio. *Macunaíma e a escrita cênica*. Revista Folhetim, n. 27, p. 12-27, 2008.

MONTE, Nietta Lindenberg. *Sobre o nascimento e o crescimento de autores e da autoria no cenário intercultural brasileiro*. Niterói: Movimento, Revista de educação da Universidade Federal Fluminense, nº 12, p. 57-68, 2005.

MONTE, Nietta Lindenberg. *Sobre o nascimento e o crescimento de autores e da autoria no cenário intercultural brasileiro*. Niterói: Movimento, Revista de educação da Universidade Federal Fluminense, nº 12, p. 57-68, 2005.

193

MORAES, Marcos Antonio de (Org). *Correspondência*. Mário de Andrade & Manuel Bandeira. São Paulo: Editora da USP, 2. ed., 2001.

MORAES, Marcos Antonio de Epistolografia e projeto nacionalista em Mário de Andrade. *Revista Gragoatá*, nº 15, Niterói, 2. Sem. 2003, p. 55-68.

MORAES, Marcos Antonio de. Mário de Andrade entre a erudição e o conhecimento. In: ROCHA, João César de Castro (Org). *Nenhum Brasil existe*. Pequena enciclopédia. Rio de Janeiro: Toopbooks, 2003.

MOREIRA, Maria Elisa Rodrigues. Reflexões sobre autoria em Jorge Luis Borges e Italo Calvino. *Literatura em Debate*. V. 3, n. 4, p. 48-61, 2009.

MOREIRA, Maria Eunice. *A visão européia sobre a literatura brasileira*. Assis: Revista Miscelânea, v. 3, p. 53-66, 1998.

MORICONI, Italo. *A partir da nostalgia em Sarlo: aren(g)as, vocabulários, estratégias*. 2010) <http://pracriticar.blogspot.com.br/2007/11/italo-moriconi.html>

NEARIN/IMBRAPI. *Pequeno catálogo literário de obras de autores indígenas*. São Paulo: Global Editora, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, (2004 [1887]).

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000 [1885].

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro. Contra Capa, 2016.

OLIVIERI-GODET, Rita. *A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das américas*. Belo Horizonte, Fino Traço, 2013.

OLIVIERI-GODET, Rita. *Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileiras e quebequense*. Rio de Janeiro: Makunaima, 2020.

PERLOFF, Marjorie. O multiculturalismo exerceu uma um efeito terrível sobre a nossa poética. <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-marjorie-perloff/>. Acesso em 08/10/2018.

194

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vira e mexe nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PIZARRO, Jerónimo. La “Carta pras Icamiabas”: o la falta de caracter de um heroe imperial. *Rev. Inst. Est. Bras.* n.º. 46. São Paulo, 2008. p. 179-199.

POSSENTI, Sírio. Notas sobre a questão de autoria. *Matraga*. Rio de Janeiro, v.20, n.23, 2013. [p.239-250].

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. CASA CIVIL. *Pacto internacional sobre direitos econômicos, sociais e culturais*. Acessado em 12/12/2020. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/do591.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/do591.htm).

PROENÇA, M. Cavalcanti. *Roteiro de Macunaíma*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

REIS, Lívia. A relação centro periferia e o intelectual engajado. *Cadernos de estudos culturais*. V.3; n.5, 2011. [p.123-128]. Acessado em 11/11/2020. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/issue/view/324>

RISÉRIO, Antonio. Etno, outro: unos. *Periódico de poesia*. Nº 71/Julio/

Agosto 2014. Disponível em <http://www.archivopdp.unam.mx/index.php/entrevistas/3347-071-entrevistas-etno-otro-unos-entrevista-a-antonio-riserio>. Acessado em 03/12/2020.

RODRIGUES, Marcos. Histórias e saberes Ye'kwana. In. Fábio Almeida de Carvalho, Isabel Maria Fonseca, Celino Alexandre Raposo (organizadores). *Leitura e textos indígenas*. Boa Vista, Editora da UFRR, 2019

ROMERO, Sílvio. *Contos populares do Brasil*. São Paulo: Landy Editores, 2008.

SÁ, Lúcia. A lenda do Jurupari: texto sagrado ou fruto da imaginação de littérateurs. In: MEDEIROS, Sérgio (Org.). *Makunaima e Jurupari*. Cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002b.

SÁ, Lúcia. O espaço literário do circum-Roraima. In. CARVALHO, Fábio Almeida de. *Literatura e fronteira: conformando a literatura circum-Roraima*. (Org). Boa Vista: EdUFRR, 2016.

SÁ, Lúcia. *Rain forest literatures*. Amazonian texts and latin american culture. Minneapolis/London: University of Minesota Press, 2004.

SÁ, Lúcia. *Tricksters e mentirosos que abalaram a literatura nacional: as narrativas de Akúli e Mayuluaípu*. In: MEDEIROS, Sérgio (Org.). *Makunaima e Jurupari*. Cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002a.

SALAZAR, M. Gutiérrez. *Cultura pemon*. Mitología pemón. Guía mítica de la Gran Sabana. Caracas: Universidade Católica Andrés Bello/Hermanos Menores Capuchinos, 2002.

195

SALAZAR, M. Gutiérrez. *Los pemones y su código ético*. Caracas: Universidade Católica Andrés Bello/Hermanos Menores Capuchinos, 2001.

SALOMÃO, Sonia Netto. Redescobrimo o Brasil de Macunaíma: entre realidade e ficção. In. JOBIM, José Luís; PELOSO, Silvano.(Orgs.) *Descobrimo o Brasil*. Sentidos da literatura e da cultura no Brasil. Rio de Janeiro. EdUERJ, 2011.

SANTIAGO, Silviano. A trajetória de um livro. In. Lopez, Telê Ancona Porto. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Paris/Brasília: ALLCA XX/CNPQ, 1988.

SANTIAGO, Silviano. *Uma literatura nos trópicos*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

SANTIAGO, Silviano. *Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político-culturais*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SANTILLI, Paulo. *Pemogon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

- SCARPELLI, Marli Fantini. “Machado de Assis: entre o preconceito, a abolição e a canonização”. *Matraga*. Rio de Janeiro: Casa Doze, 2008, n.º. 23, [p. 55-74].
- SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. In: SCHWARZ, Roberto. *Cultura e política*. São Paulo: Paz e Terra, 2009. (p. 109-136).
- SEN, Amartya. *Identidade e violência: a ilusão do destino*. Lisboa: Tinta da China, 2007.
- SOUZA, Eneida Maria. A carta pras Icamíabas. In. ANDRADE, Mário. *Macunaíma*. Edição crítica, Telê Ancona Porto Lopez, coordenadora. Madrid: ALLCA XX, 1997.
- SOUZA, Gilda de Mello e. O Tupi e o alaúde. In. Lopez, Telê Ancona Porto. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Paris/Brasília: ALLCA XX/CNPQ, 1988.
- SOUZA, Roberto Acízelo de. *História da literatura. Trajetória, fundamentos, problemas*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- SOUZA, Roberto Acízelo de. Indigenism and the search for Brazilian identity: European influences and national roots. In: COUTINHO, Eduardo F. (Ed.). *Brazilian literature as world literature*. New York: Bloomsbury Academic, 2018. p. 71-96.
- 196 SOUZA, Roberto Acízelo de. O indianismo e a busca da identidade brasileira: influxos europeus e raízes nacionais. *Revista Versalete*. Vol. 7, n.º 13. <http://www.revistaversalete.ufpr.br/edicoes/vol7-13/Revista-Versalete-n-13.pdf>. Acessado em 20 de dez, 2020.
- SOUZA, Roberto Acízelo Literatura brasileira: nacionalismo e regionalismos (um roteiro para estudo). In. CARVALHO, Fábio Almeida de, MIBIELLI, Roberto, FONSECA, Isabel Maria. *Literatura e fronteira: conformando a literatura circum-Roraima* (Org). Boa Vista: EdUFRR, 2016.
- SOUZA, Roberto Acízelo. *E a literatura, hoje?* Estudos de crítica, história e teoria literárias. Chapecó: Argos, 2018.
- SOUZA, Roberto Acízelo. *Um pouco de método: nos estudos literários em particular, com extensão às humanidades em geral*. São Paulo: É Realizações, 2016.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. A atualidade das confissões de Santo Agostinho. *Revista Telecomunicações*. Porto Alegre v. 37 n. 156 p. 259-272 jun. 2007. <file:///C:/Users/Cliente/Downloads/2707-9639-2-PB.pdf>. Acessado em 16/04/2020.
- WERÁ, Kaká). *Kaká Werá*. Organização de Kaká Werá. Coordenação de

Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue, 2017.

YEKUANA, Fernando Gimenes. *Sobre os cantos yekuana*. Dissertação de mestrado. [https://ufrj.br/ppgl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=481&Itemid=279&lang=pt](https://ufrj.br/ppgl/index.php?option=com_content&view=article&id=481&Itemid=279&lang=pt). Acessado em 11 de novembro de 2020.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

## ÍNDICE

### A

*A escrita da cultura – poética e política da etnografia*: 31, 68, 187.

*A Genealogia da moral*: 89, 193.

*A queda*: 19, 28, 178, 179, 185, 191.

*A queda do céu, palavras de um xamã yanomami*: 178, 179.

Acízelo: 8, 43, 56, 63, 66, 106, 139, 184, 185, 196,

Afonso Arinos de Melo e Franco: 125.

Agostinho: 72, 170, 196.

Ailton Krenak: 156, 157.

Akuli: 121, 174, 175.

Albert Camus: 19, 28.

Alcuino Meyer: 171.

Ana Pizarro: 150.

André Sobral: 123.

*Anikê*: 15, 16, 118, 119, 120.

198

Arendt: 145, 184.

Arfuch: 80, 109, 110.

Aristóteles: 76.

### B

Barthes: 5, 89, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 111, 185.

Bauman: 116.

Beatriz Sarlo:

Benveniste: 88, 89, 92, 99.

Berta Ribeiro: 154.

Betty Mindlin: 177.

*Bonitinha mas ordinária*: 84.

Bôrô (Vicente Pena Sombra): 171.

Bourdieu: 22, 33, 101, 108.

Bruce Albert: 178.

Burke: 92, 101, 102.

Butt-Colson: 48.

## C

Calvino: 74, 173, 193.

Camus: 20, 28.

Capistrano de Abreu: 170, 172, 173.

Capranzano: 34.

Carvalho: 3, 126, 129, 130, 141, 195.

Cesáreo Armellada: 48, 59, 171.

Chartier: 7, 9, 75, 78, 80, 81, 82.

Cícero: 76.

Claude Lévi-Strauss: 170.

Cláudia Neiva de Matos: 168.

Cláudio Manuel Rodrigues: 180.

Clifford: 34, 187.

*Contos e lendas dos índios taulipang e Arekuná*: 121.

Cristino Wapichana: 156.

Culler: 141.

Curt Nimuendajú: 170.

199

## D

Daniel Munduruku: 56, 140, 155, 156, 157.

Danner: 152, 157.

Darcy Ribeiro: 170.

Davi Kopenawa: 178

David Manuel Rodrigues: 180.

David Stoll: 149.

de Marco: 148.

Descartes: 73.

Devair Fiorotti: 8, 165.

Diana Klinger: 68, 95, 109, 110.

*Dispersa demanda*: 33, 191.  
Dominique Buchillet: 154.  
Donaldo Sostene Costa da Silva: 180.

## **E**

Eco: 92.  
Édouard Glissant: 153.  
Eduardo Coutinho: 45  
Eduardo Viveiros de Castro: 179.  
Egon Schaden: 170.  
Eliane Potiguara: 56, 140, 156, 157, 158, 187.  
Eliezer Maldonado: 180.  
Elizabeth Burgos-Debray: 148.  
Enilton André: 123.  
Estevão Pinto: 170.  
Evo Morales: 163, 164.

## **F**

200

Fernando Gimenes Yekuana: 180.  
Flusser: 23.  
Foster: 112.  
Foucault: 7, 9, 24, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 90, 92, 96, 97, 99, 100, 101, 105, 111, 128.  
Francesco Capotorti: 146.  
Frank Kermode: 64.

## **G**

Gaston Bachelard: 86.  
Georg Lukács: 86.  
George Bataille: 86.  
Georges Poulet: 86.  
Graça Graúna: 156, 158.



Gruzinski: 139, 142.  
 Gumbrecht: 75, 82, 92.  
 Gutierrez Salazar: 59.

## H

Hall: 112, 116.  
 Hanna Arendt:  
 Harel: 158.  
 Haun Saussy: 64.  
 Helena Carvalhão Boescu: 46, 77.  
 Herbert Baldus: 170, 174.  
 Hermenegildo de Araújo: 41.  
 Hitler: 146.  
 Hobsbawm: 146.  
 Hutcheon: 95, 99.

## I

*Ideias para adiar o fim do mundo*: 158, 191.  
 Isabel Maria Fonsêca: 8, 179.  
 Ítalo Moriconi: 75.  
 Izabela Guerra Leal: 173.

201

## J

Jakobson: 92.  
 James Clifford: 31, 67.  
 Jean Baptiste Clemence: 19, 20, 21.  
 Jean Starobinski: 86.  
 Jean-Paul Sartre: 86.  
 Jean-Pierre Richard: 86.  
 João Adolfo Hansen: 68.  
 João Melo: 132.  
 João Pacheco de Oliveira: 151.

Joaquim José Pereira: 180.

Jobim: 8, 40, 41, 62, 114, 163, 164, 185, 190.

Jonathan Culler: 39.

José Antônio Paez: 180.

## **K**

Kaká Jekupé: 56, 140.

Kaká Werá Jekupé: 155.

Klinger: 25, 111, 190.

## **L**

Labov: 120.

Liga das Nações: 146.

Lívia Reis: 149.

Longxi: 24, 28, 44, 64.

Luandino Vieira: 132.

Lúcia Sá: 51, 59.

Lucien Goldmann: 86.

202

Luís Costa Lima: 33, 75, 191.

## **M**

Machado de Assis: 65, 190, 195.

*Macunaíma*: 29, 30, 40, 52, 58, 59, 60, 113, 126, 171, 174, 183, 184, 185, 186, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196.

Maingueneau: 70.

Makunaima: 28, 29, 30, 35, 40, 60, 113, 126, 169, 186, 188, 190, 192, 194, 195.

Marc De Civrieux: 54.

Márcia Kambeba: 153, 156.

Marcos Rodrigues Yekuana: 179.

Maria Luiza Fernandes: 123.

Mário de Andrade: 29, 30, 51, 54, 58, 59, 71, 126, 171, 172, 174, 183,

183, 186, 190, 191, 193.

Marli Fantini Scarpelli: 65.

Mary Louise-Pratt: 67.

Maurice Blanchot: 86.

Mayluaípu: 121

*Me llamo Rigoberta Manchú y así nació mi consciencia:*

Meliá: 136.

*Memórias Póstumas de Brás Cubas:* 65.

Mia Couto: 7, 135.

*Mitos e lendas dos índios Taurepag e Arekuná:* 174, 176.

Montaigne: 74, 75.

*Moqueca de maridos, mitos eróticos:* 171.

Moriconi: 34, 62, 193.

*Muerte y resurrección del autor:* 104.

## N

Nelson Rodrigues: 66, 84, 117.

Nietzsche: 7, 9, 89, 90.

Nunes Pereira: 170.

203

## O

*O que é um autor?:* 78, 80, 96, 188,

Olívio Jekupé: 156.

Organização das Nações Unidas: 146.

## P

*Palavras da crítica:* 144, 189.

Paul Zumthor: 164.

Perloff: 26, 42.

Pery Magalhães: 180.

*Problemas de linguística Geral:* 88.

## R

*Rã-txa hu-ni ku-i... A língua dos Caxinauás do Rio Ibuacu, afluente do Muru:* 170,71, 183, 187.

René Girard: 86.

Repetto: 8, 118, 123.

Rigoberta Menchu: 148, 149.

Risério: 26, 27, 162.

Rita Olivieri-Godet: 151, 194.

Robert Alter: 64.

Robert Murphy: 170.

Roberto Acízelo de Souza: 8, 43, 56, 66, 106, 139, 185.

Romeo Maldonado: 180.

Romulo Gallegos: 2, 54.

## S

Sarlo: 62.

Schlegel: 75.

Sen: 38, 67, 115.

204

Serge Gruzinski: 43.

Sérgio Medeiros: 59, 129.

Sílvio Romero: 170.

Sírio Possenti: 70.

*Sobre as artimanhas da razão imperialista:* 22.

*Sobre os cantos Yekuana:* 180.

Sophia de Mello Breyner: 132, 135.

Stradelli: 54, 59.

Strefling: 73, 196.

## T

Theodor Koch-Grunberg: 169, 174, 186.

Theodor Koch-Grünberg: 29, 30, 121, 171, 188.

Topuzian: 35, 65, 67, 70, 82, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 102, 104, 105,

107, 108, 109, 113.

Tõrãmmü Këhíri: 154.

Tuxinin (Luiz Gonzaga Sombra): 171.

## U

Umusí Pãrõkumo, Firmino Arantes Lana: 154.

## V

Vacquant: 22,

Vaz de Caminha: 83.

Vicente Castro Yuuduwaana: 180.

Vicente Menchú: 149.

Vilén Flusser: 21.

Vincent Capranzano: 67.

Virhuez: 161.

## W

*Watuna – mitología makiritare*: 180.

*Wätunnä*: 179, 180.

*Wätunnä - Histórias e Saberes Ye'kwana*: 179.

Este livro desenvolve oportuníssima reflexão sobre a literatura indígena brasileira, ramificação da nossa cultura literária que vem conhecendo, nas duas últimas décadas, desenvolvimento sem precedentes, e que por isso já dispõe de extensão e densidade que a credenciam como objeto de estudo nas universidades do País.

Na sua análise, o autor articula sua experiência pessoal de professor pesquisador atuante junto a comunidades indígenas amazônicas com subsídios teóricos provenientes dos estudos literários, com destaque para questões ligadas aos conceitos de autoria e originalidade, bem como de circulação e transposição de bens culturais, tendo em vista especialmente as artes verbais.

A região circum-Roraima, ponto de convergência entre Brasil, Venezuela e Guiana, constitui o principal centro de atenção do ensaio, mas suas conclusões se mostram aplicáveis a um âmbito geográfico que pode expandir-se em círculos concêntricos: Roraima /Amazônia/Brasil/América Latina.

Trata-se de livro que põe os pingos nos is em temas que mal começam a aparecer na agenda de pesquisa da área de letras e das humanidades em geral.

**Roberto Acízelo de Souza**