



LITTERATURAS INDÍGENAS ANCESTRAIS E CONTEMPORÂNEAS: NOSSO ENTRELUGAR COM OS WAPICHANA EM RORAIMA*

Ananda MACHADO[√]

RESUMO

O texto tem a finalidade de discutir questões referentes a produção poética e intelectual divulgada pela literatura indígena de Graúna (2013); Munduruku (2001) e Eliane Potiguara (2018). A metodologia e os referenciais teóricos utilizados são do campo da narrativa, memória, educação indígena e identidade cultural (Canclini, 1998); (Boudreau, 1993); (Cornejo-Polar, 2000); o conceito de entrelugar de Homi Bhabha (2003) fundamenta a discussão acerca das identidades e dos trânsitos comunidade/cidade, passado/presente. A pesquisa abordou ainda a necessidade de produzir livros nas línguas indígenas para que o processo de letramento aconteça nessas línguas nas escolas das comunidades (Mori, 2018); (D'Angelis, 2005). Em Roraima, Estado que vivemos e trabalhamos desde 2009, colaboramos com um grupo de professores das línguas Wapichana e Macuxi, essa experiência vem sendo enriquecedora, pois em nossos encontros, compartilhamos momentos de autoria coletiva. O texto aborda os exercícios de tradução realizados pelos professores bilíngues da Região Serra da Lua (municípios Bonfim e Cantá - RR), do material documentado pelo Beneditino Dom Mauro Wirth de 1934 a 1949. Reflete acerca do nosso papel enquanto professores universitários e coordenadores de projeto de pesquisa e extensão com as comunidades indígenas. Como resultado fica evidenciada a necessidade de continuar o estudo. O texto é concluído com algumas considerações que desejamos no futuro continuar a aprofundar.

Palavras-chave: Literatura indígena. Escritas em línguas indígenas. Wapichana.

* Artigo recebido em 29 de setembro e aprovado em 22 de novembro de 2019.

[√] Bolsista Programa de Cooperação Acadêmica em Defesa nacional (PROCAD-CAPES). Pós doutoranda em Estudos de Literatura (PPGEL) na Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutora em História Social pela Universidade do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora do Programa de Mestrado em Letras (PPGL) na Universidade Federal de Roraima (UFRR). Professora do Instituto Insikiran (UFRR). E-mail: <ananda.machado@ufrr.br>.

1 INTRODUÇÃO

“Eis-me aqui em alma e letras” (Blog Eliane Potiguara).

Neste estudo em aberto, levantamos e discutimos algumas questões em torno de uma visão elástica de literatura, em diálogo com pensadores, escritores (as), professores e lideranças indígenas. Partimos do princípio defendido por Graça Graúna de que: “as especificidades da literatura indígena [...] devem ser respeitadas em suas diferenças” (GRAÚNA, 2013, p. 21).

As literaturas indígenas vêm alargando possibilidades e evidenciando uma riqueza que já vinha sendo construída por esses povos de modo oral. Há textos escritos com uma qualidade literária e primor estético inquestionáveis. Essas narrativas indígenas, em grande parte, foram advindas da oralidade e da memória coletiva. Essa literatura quebra paradigmas e extrapola os cânones nos quais os estudos literários vinham sendo pautados.

Nessa introdução incluímos uma breve revisão bibliográfica das obras de Graça Graúna (2013), Daniel Munduruku (2001) e Eliane Potiguara (2018), escritores que são referência para pensar literatura, política e poética indígena.

Na segunda parte do texto abordamos a necessidade de produzir livros nas línguas indígenas para que o processo de letramento aconteça nessas línguas nas escolas das comunidades.

Depois, relatamos um pouco da nossa experiência com os indígenas Wapichaha em Roraima de produções literárias coletivas e abordamos nossos exercícios de tradução de material documentado pelo missionário Dom Mauro Wirth de 1934 a 1949.

Para concluir este texto refletimos acerca do nosso papel enquanto professores universitários e coordenadores de projeto de pesquisa e extensão com as comunidades indígenas na fronteira entre Brasil, Venezuela e República Cooperativa da Guiana. Segundo Graúna,

Nesse trabalho que pretende um encontro com a literatura indígena, a cumplicidade é o método; a solidariedade é o ritmo; a disciplina, a paixão, o profetismo, denúncia; a realidade, utopia; um caminho a seguir, se quisermos e desejarmos realmente compartilhar com as vozes [...] periféricas que denunciam o racismo e toda forma de segregação [...] que se espalha pelo mundo. Portanto, ouvir/intuir a voz do outro é reconhecer-se

no processo identidade/alteridade e perceber que “a intuição é a mensageira da alma” [...] Essa cosmovisão põe em relevo a ancestralidade – uma linha de força que se estende contra o estático, a indiferença e a repressão (GRAÚNA, 2013, p.70).

A autora ressalta o papel que a literatura indígena assume de denúncia do racismo e de toda forma de segregação. Ela reconhece também como as obras de muitos escritores (as) indígenas propõem um encontro com a utopia, constroem caminhos livres que poderão ser seguidos. Graúna afirma ainda que a intuição, a alma e a ancestralidade atuam contra tudo que é estático, indiferente e repressor.

Fizemos aqui dialogar a força das palavras de Graça Graúna com a poética política de Eliane Potiguara. Eliane é precursora na luta contra a violência principalmente às mulheres e pela propriedade intelectual referente ao pensamento indígena oral ou escrito. A obra de Eliane fala da semiescravidão/regimes de exploração coniventes com políticas locais e com a omissão governamental, considerando esses, processos de neocolonização da vida prática e intersubjetiva indígena.

A escrita de Eliane denuncia o fato de seus parentes serem violentados por: madeireiros, garimpeiros, latifundiários, mineradoras, empresários das hidrelétricas, rodovias e pistas de pouso. Infelizmente fatos que continuam a acontecer, provocando um desmantelamento da vida, o assoreamento de rios, poluição, diminuição da biodiversidade, enfermidades, fome, empobrecimento compulsório da população, migração e péssimas condições de moradia para muitos indígenas historicamente e na atualidade. Segundo Potiguara (2018) essas invasões deixaram vícios, ressentimentos, afetaram a autoestima dos indígenas e criaram distúrbios tais como loucura, alcoolismo, suicídio e violências interpessoais. A poeta discorre ainda:

Tivemos que tomar muita água envenenada
 Muitos fantasmas tivemos que enfrentar
 Permanecemos como um rio que morre
 Que não corre e não ecoa ao encontrar-se com as pedras
 Tornamo-nos uma fonte desesperada pelo novo
 Enfraquecendo a nossa fecundidade
 Um caminho árido e infértil
 Estivemos enclausurados dentro de nós mesmos
 Mas não aguentamos mais e demos um basta!
 É hora de criar pacientemente o novo!
 Soltarmos as amarras que sufocam a nossa alma, nossa essência
 Para que os pássaros possam cantar de novo dentro do nosso espírito
 Reencontrarmo-nos com nossa intuição, nosso ser sutil, nossos ancestrais
 é um desafio diário

Principalmente quando a força externa impõe condicionantes sociais
 maléficis que lançam as sementes da enfermidade da alma
 Temos que buscar a cura do espírito
 Somos seres coletivos
 Mas há também nossa individualidade, nossa solidão no ato de pensar a
 escrita
 Solidão que parece que mata, que maltrata, mas que é necessária
 Até que nasce a criatividade e renascemos
 E florescemos para o futuro
 É como um novo amor em nossos corações
 Vai crescendo e não temos rédeas para segurá-lo (POTIGUARA, 2018, p.
 58-59).¹

São muitas palavras escritas por Eliane para nos curar e pensar outros
 caminhos possíveis. Mesmo quando a autora trabalha seu texto em parágrafos ao
 invés de verso, lemos poesia. Por isso, com a autorização da autora, editamos
 acima suas palavras em forma de versos. Sabemos que poderiam permanecer como
 estavam no livro, mas desejamos dar ainda mais leveza e ressaltar o teor poético
 dos trechos. E o que Eliane pensa da história? Teus versos também respondem:

Não somos daqui
 Nem de acolá... Estamos sempre ENTRE [...]

Até onde aguentaremos, meus filhos? [...]” (POTIGUARA, 2018, p. 62-63).

Os sentidos dos “ENTRELugares” de Potiguara parecem próximos aos
 narrados por Homi Bhabha: “fornecem o terreno para elaboração de estratégias de
 subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e
 postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de
 sociedade” (2003, p. 20). O autor retoma a ideia de passado como causa social ou
 precedente estético, latente de renovação e de reconfiguração, tal como um
 “entrelugar” que inova e interrompe no presente. O passado-presente torna-se então
 parte da necessidade e não da nostalgia de viver (BHABHA, 2003, p. 27).

Mesmo lembrando das dificuldades e tendo vivido migração forçada,
 Potiguara compartilha amor e beleza em seus versos. Suas palavras evidenciam a
 necessidade de sonhar e constroem novos mundos possíveis.

O que temos de mais belo é a dignidade
 Mesmo maltratados, não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não
 apaguem

¹ Fragmentos do texto de Eliane Potiguara, 2018, p. 58-59, adaptados pela autora deste artigo em
 forma de poesia.

O mais puro pensamento dos velhos, dos anciãos parte da sabedoria, da verdade e do amor
 Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder
 Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade
 Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma!
 Bonito é poder dizer sim e avançar
 Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada
 Bonito é renascer todos os dias
 Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo
 Foram muitas vidas violadas, culturas, tradições, religiões, espiritualidade e línguas
 A verdade está chegando à tona
 Mesmo que nos arranquem os dentes!
 O importante é prosseguir
 É comer caranguejo com farinha, peixe seco com beiju e mandioca
 É olhar o mar e o céu e reverenciar os mortos, os ancestrais
 É sonhar os sonhos deles e vê-los (POTIGUARA, 2018, p. 87-88²).

Completamos esses versos com a ideia de que bonito é florir nos entrelugares possíveis de ocupar/criar. Para Eliane Potiguara, a literatura indígena cumpre ainda o papel de “preservação cultural e fortalecimento das cosmovisões étnicas” (2018, p. 20).

Um dos motivos que nos fazem continuar a trabalhar com os indígenas Wapichana, experiência sobre a qual falaremos na sequência do texto, tem relação com o que Potiguara afirma sobre muitos povos indígenas: “continuam mantendo e exercendo sua espiritualidade e suas raízes cosmológicas, rendendo homenagens a seus ancestrais e aos símbolos tradicionais da natureza” (POTIGUARA, 2018, p. 44). Consideramos que a ligação com as raízes, é fundamental para potencializar também o uso das antenas. Assim, tradição e contemporaneidade caminham juntas.

O trabalho da escritora Graça Graúna constrói o que ousamos chamar de uma teoria das literaturas indígenas, a partir também de reflexões debruçadas em obras de outros (as) escritores indígenas, “uma encruzilhada crítica e literária brasileira caracterizada por uma verdadeira pluralidade cultural, identitária e étnico-cultural (WALTER *in* GRAÚNA, 2013, p. 13).

A literatura indígena, segundo Antônio Cornejo Polar, refere-se “à produção intelectual e artística realizada pelos índios, conforme seus próprios meios e códigos” (2000, p. 194). O que nos anima a tomar pesquisadores e teóricos indígenas também para pensar sobre esse movimento.

² Texto de Eliane Potiguara, 2018, p. 87-88, adaptado em poesia pela autora deste artigo.

Para Taukane essa é uma reivindicação comum: “que os povos indígenas falem por eles mesmos” (TAUKANE, 1999, p. 18). Essa produção começou a ser tematizada em Conferências de escritores Indígenas, caminho considerado por Graúna (2013, p. 22) como interessante “para combater o preconceito literário e o descaso com que a literatura indígena é tratada no Brasil”.

A literatura indígena, segundo Graúna, é auto-história, uma forma crítica de perceber a memória, “cumplicidade na leitura do mundo e da palavra dos Filhos da Terra” (GRAÚNA, 2013, p. 18). É alteridade, identidade em seus problemas e perspectivas, esperança, resistência, transculturação, diáspora, é deslocamento. Cabe pontuar que muitas das vezes vivem situações de modo não voluntário.

A noção extraocidental de auto-história, para Graúna pode incluir ensaios, textos autobiográficos, testemunhos, poemas, crônicas, artigos, depoimentos, relatos, entrevistas, conferências, cartas, convocatórias, manifestos, ilustrações, *e-mails* e outras formas de expressão que os (as) escritores (as) indígenas usam, “imprimindo vez e voz aos seus personagens, a sua indianidade” (2013, p. 70). Lutam “pelo direito de escrever um outro lado da história” (GRAÚNA, 2013, p. 84). Graça Graúna ressalta mais uma vez a utopia veiculada pela literatura indígena contemporânea:

A literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas ao longo da história há mais de 500 anos de colonização. Enraizada nas origens [...], “esse instrumento de luta e sobrevivência vem se preservando na autohistória de escritores (as) indígenas e descendentes e”³ [...] na recepção de um público diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones (GRAÚNA, 2013, p. 15).

A autora afirma que “é chegada a hora da indig(e)Nação”. A literatura indígena no Brasil é considerada por Casaldáliga “subsídios do sonho, de alternatividade, de co-responsabilidade que podem nos estimular a essas novas formas de luta” (1998, p. 10).

³ Trecho enxertado na citação retirado do blog editado por Graça Graúna e associados: **Art'palavra**. Disponível em: <http://ggrauna.blogspot.com/2009/04/o-direito-literatura-indigena.html>. Acesso em: 26 set. 2019.

Graça Graúna levanta a questão: “como conhecer a existência dessa literatura, em meio a tantos “apagamentos”?” (GRAÚNA, 2013, p. 19). Ela sugere que a literatura indígena contemporânea seja mais estudada, em especial considerando seus aspectos fronteiriços.

Para Graúna, por exemplo, “seria impossível isolarmos da literatura indígena a história da sociedade na qual está inserida” (2013, p. 25). Do mesmo modo a literatura indígena recebe influência da representação do índio na literatura ocidental.

Graúna lembra que em 1583 a literatura já colocava o Tamoio para representar o espírito ruim. Por outro lado, há autores que se identificam com os pensamentos indígenas, exercitando a criação literária a partir deles. Outros com postura etnocêntrica ou missionária, “corrigem” e adulteram para tornar a narrativa moral ou ideologicamente adequada aos leitores.

Em se tratando de literatura indígena, as definições, os conceitos esbarram na questão do reconhecimento, no preconceito literário estampado no mascaramento das polêmicas doutrinárias. No cânone, essa literatura não aparece mencionada; seu lugar tem sido, até agora, a margem. Poucos se dão conta de sua pulsação (GRAÚNA, 2013, p. 55).

Boudreau (1993) afirma que a literatura indígena não procura o reconhecimento institucional a qualquer preço e não reproduz modelos reconhecidos pelas instituições letradas. Para este autor os (as) autores (as) indígenas trafegam na contramão, expressam sua visão de mundo, da natureza, da educação, do sagrado e da cultura. Essa literatura denuncia “dirigentes políticos e as forças multinacionais que continuam ignorando as nações ameríndias” (BOUDREAU, 1993, p. 4).

A opressão linguística e cultural rotula de subliterário as literaturas extraocidentais, muitas vezes considerando-as fenômenos literários recentes. Mas essas contraliteraturas em solidariedade afirmam tanto suas práticas ancestrais como as contemporâneas. Canclini considera: há que se ter, portanto, uma consciência coletiva de que “todas as culturas são de fronteira” (CANCLINI,

1998, p. 348), assim como todas as literaturas também o são. Na mesma direção, Graúna afirma:

A voz do texto mostra que os direitos dos povos indígenas de expressar seu amor à terra, de viver seus costumes, sua organização social, suas línguas e de manifestar suas crenças nunca foram considerados de fato e que apesar da intromissão dos valores dominantes, o jeito de ser e de viver dos povos indígenas e seus descendentes vence o tempo. A tradição literária (oral, escrita, individual, coletiva) é uma prova dessa sobrevivência. Essa tradição é abordada a partir de um conjunto de textos literários indígenas de autoria individual de língua portuguesa, em que se manifesta a literatura-assinatura de milhões de povos excluídos (GRAÚNA. Disponível em: <http://ggrauna.blogspot.com/2009/04/o-direito-literatura-indigena.html>. Acesso em: 26 set. 2019).

Para Daniel Munduruku “os ventos da aldeia também percorrem o tempo e o espaço do texto compartilhado na internet” (*apud* GRAÚNA, 2013, p.127). O autor continua pensando: “basta um lugar e um olhar receptivos, um (a) leitor (a) atento (a) para o ato de narrar se expandir igual a seiva que percorre o corpo das árvores” (Idem *ibidem*). E assim como os (as) escritores (as) indígenas, “muitos pajés estão chacoalhando o maracá para manter o equilíbrio da Terra” (MUNDURUKU, 2001, p. 38).

Eliane Potiguara fala do caráter simbólico e social da pajelança, que segundo ela, no ato de narrar permanece vivo. Eliane considera que os pajés precisam continuar a “EXPANDIR a sua energia vital e espiritual – a sua consciência e inconsciência – direcionadas para sua comunidade, exercendo a cura em todos os sentidos” (POTIGUARA *apud* GRAÚNA, 2013, p. 120). A autora mostra-se indignada com a situação de não reconhecimento da pajelança literária e do desrespeito às vozes/letras indígenas:

O paternalismo vê nas histórias e culturas indígenas, um objeto de estudo antropológico e nunca literário, político ou até mesmo espiritual, caso o pensamento parta de um líder espiritual [...] Seus filhos tornam-se mimados e errantes [...] É assim que a ciência tem tratado a essência e a filosofia indígenas (POTIGUARA, 2002 *apud* GRAÚNA, 2013, p. 22).

Ao longo da história foi negado o direito aos povos indígenas a escrever livremente em suas línguas, conforme pondera Rojas: “A memória oral continuou sendo o único caminho para [o ameríndio] guardar, pelo menos, parte da história” (ROJAS, 1998 *apud* GRAÚNA, 2013, p. 71).

2 LITERATURAS EM LÍNGUAS INDÍGENAS

A palavra de mulher é tão sagrada quanto a terra
(POTIGUARA, 1991 *apud* GRAÚNA, 2013, p. 106).

As línguas indígenas ligam as crianças à Mãe Terra. Essa relação é forte e merece ser respeitada. Consideramos que a educação escolar no Brasil ainda está míope porque oculta os valores que as culturas, literaturas e línguas indígenas transmitem.

O conhecimento das línguas indígenas reitera os conselhos dos antepassados. O próprio nome Pindorama (Terra das Palmeiras), infelizmente mudou para Brasil, o nome de um produto que foi brutalmente explorado pelo colonizador.

As literaturas indígenas nas línguas de cada povo e em segundo lugar na língua portuguesa, no Brasil, fogem aos modelos impostos pelos cânones literários e pela língua dominante. O português sozinho, tal como veio de Portugal, não consegue transmitir os imaginários indígenas. A língua portuguesa, falada e escrita pelos indígenas, sofre um processo de mutação, ganha elementos que representam os significados e perspectivas existentes na vida e no imaginário de cada povo.

A palavra escrita pelos indígenas em suas línguas ou na portuguesa, fez com que a língua de colonização fosse transformada, e esta já não é mais a mesma que o colonizador impôs. As línguas indígenas e a língua portuguesa nas mãos dos escritores indígenas passam a ser usadas para a libertação de seus povos, vivendo um processo de metamorfose e de indigenização.

O doutor em linguística Joaquim Mana Kaxinawá, em 2000, coordenou com a Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC) um projeto pioneiro que resultou na autoria coletiva em língua indígena do livro **Shenipabu Miyui**: história dos antigos. Mas desde então, dezenove anos depois, pouco foi publicado em língua indígena, diante do necessário. Como política educacional e linguística, urge investimentos e incentivos às produções literárias indígenas.

Os processos de autorias coletivas como o dos Kaxinawá são interessantes, mas merecem ser problematizados. Graúna pergunta até que ponto as publicações subsidiadas por instituições governamentais promovem o reconhecimento dos (as) autores (as) indígenas? No caso de obras nas línguas indígenas, essa discussão

pode ser ampliada: o reconhecimento de quem? De seu povo? Graúna denuncia que “ainda é pequeno o percentual de livros de literatura indígena editados pelo MEC” (Ministério da Educação). Deve haver um número maior de línguas indígenas do que livros escritos nas mesmas.

“O catálogo de apoio ao livro didático do RCNEI⁴ não informa aos usuários acerca de outros autores indígenas” (GRAÚNA, 2013, p. 89). Recomenda-se que sejam criados programas de fomento permanente às publicações indígenas. Assim como ter mais cuidado na pesquisa que subsidia os catálogos do MEC para que a lista seja inclusiva e considere a produção de todos os escritores indígenas.

No caso de muitos escritores indígenas, o uso da língua portuguesa se dá ligado à uma reação contra o invasor/colonizador/inimigo estrangeiro. Assim alcançam mais leitores em defesa de suas causas de autodeterminação e de libertação.

Outro aspecto a observar é que pela oralidade, controlava-se mais quem acessava determinado conhecimento, já que as falas no início da colonização ainda não eram gravadas. A escrita passou a gerar documentos que transitam com menos possibilidades de controle da circulação e do acesso a eles.

Diante das narrativas orais faladas nas várias línguas indígenas, cabe lembrar que uma língua oficial foi imposta a esses povos. As escritas nas línguas dos povos indígenas ainda são incipientes. Há favorecimento da formação de escritores que tiveram a língua portuguesa como primeira língua escrita, que foram alfabetizados em português e raramente escrevem em suas línguas. Os escritores em línguas indígenas vivem muitas inseguranças no uso da escrita suas línguas, pois na maior parte não há padronização na escrita e pouco material de leitura. Se bons escritores são bons leitores, nesse caso o contexto é desfavorável. Agora, se para ser bons escritores for necessário conseguir ouvir e entender a língua de seu povo, quem vive em territórios com muitos falantes, é beneficiado.

Poucos escritores indígenas dentre os que mais produzem na atualidade, tiveram como primeiro contato a escrita em sua língua. Até a atualidade aqueles que mais têm escrito são os que, muitas vezes, aprenderam primeiro a língua do colonizador em casa e na escola, em muitos casos sendo monolíngues em língua

⁴ Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena (RCNEI).

portuguesa. Assim, divulgam seus livros na língua que lhes é possível e do modo que atinge um maior número de pessoas no Brasil e no mundo, o que também é importante na luta contra o preconceito.

Trabalhar a autoestima apenas internamente é problemático, porque quando o jovem indígena sai da comunidade, enfrenta uma série de preconceitos fora. As literaturas indígenas em língua portuguesa, para os que desconhecem as línguas indígenas, tem colaborado para desconstruir preconceitos, fazendo também as cidades conhecerem e respeitarem suas culturas. Há expectativa de que este movimento corrobore para autoafirmação indígena também em ambiente urbano.

Se sonhamos com a continuidade do uso das línguas indígenas, principalmente nos territórios desses povos, há que se pensar em estratégias que colaborem nessa direção. Repetimos: produzir muitos livros nas línguas indígenas é prerrogativa para que nas escolas o processo de letramento possa se dar nessas línguas. Para Wilmar D'Angelis,

a existência de material escrito relevante permite a alfabetização na língua indígena, a criança constrói uma imagem positiva e reconhece sua importância para ampliar seus conhecimentos e horizontes também pela leitura (2005, p.16).

D'Angelis considera que alfabetizar sem construir condições para o surgimento de leitores nas línguas indígenas é problemático. Assim como construir escolas bilíngues sem a existência de livros de diversas áreas de conhecimento nas muitas línguas indígenas, torna uma utopia a educação indígena diferenciada (D'ANGELIS, 2005).

De fato, nas escolas Wapichana, há muito poucos materiais publicados; nas escolas Macuxi, muito menos. Os professores produzem, mas não conseguem editar, publicar, imprimir, multiplicar e distribuir. Ficamos com livros artesanais, cadernos e folhas soltas que são facilmente danificadas e perdidas. Consideramos que os governos deveriam ter mais respeito e cumprir a legislação, fomentando a construção de escolas e materiais bilíngues ou monolíngues em línguas indígenas.

Quando pesquisadores de fora passam pelas comunidades ou há dificuldade de escrever na língua indígena, os registros das narrativas orais ficam resumidos. Assim, há o perigo de infantilizar a literatura indígena escrita. Quando se opta por privilegiar a construção de materiais para as séries iniciais isso também pode

acontecer. Mas nesse caso é um risco necessário quando os professores precisam de textos curtos, em letras grandes e com muita ilustração.

No caso da língua Wapichana, há dificuldades com a escrita fonológica (número de letras, valor fonético dado a cada letra ou à combinação de letras). É latente a necessidade de uma reanálise fonológica da língua.

Há quem defenda que metade da rotina escolar indígena possa ser trabalhada apenas na oralidade e nas línguas de cada povo, mas as famílias, quando matriculam seus filhos na escola, desejam que a habilidade de leitura e escrita sejam desenvolvidas. E se o objetivo é chegar à universidade, é importante ler e escrever tanto na língua indígena, quanto na portuguesa. Para reforçar a discussão, buscamos pensar um pouco sobre o porque publicar livros nas línguas indígenas.

2.1 POR QUE PUBLICAR LIVROS NAS LÍNGUAS INDÍGENAS?

Grandiosos sejamos quando estamos abertos ao novo.
Revolucionários sejamos quando impedimos o círculo vicioso (POTIGUARA *apud* GRAÚNA, 2013, p. 124).

Desejamos que cada brasileiro, sendo autodeclarado indígena ou não, aprenda o idioma indígena do povo que vive mais próximo a ele; que estejamos abertos a entender os nomes indígenas dos bairros e dos lugares que frequentamos; que possamos sair do círculo vicioso de apenas usar/escrever na língua do colonizador e passemos a dar sentido e a nós mesmos no diálogo com as línguas, literaturas e povos indígenas.

Vamos aceitar o convite de Daniel Munduruku: “para despertar o sentimento de indianidade, brasilidade e amor pelo outro; sentimentos que algumas vezes aparecem disfarçados na ‘raiva de ser índio’” (*apud* GRAÚNA, 2013, p. 132). Para pensar ações positivas para desconstruir ideias preconceituosas em relação aos indígenas, tais como atraso, preguiça, incapacidade, as quais nos fazem repudiar nossas origens, Munduruku, ao invés de fugir do assunto, incluiu em sua obra o trecho: “só não gostava de uma coisa: que me chamassem de índio. Não. Tudo, menos isso! Para o meu desespero, nasci com cara de índio, cabelo de índio (apesar de um pouco loiro), tamanho de índio” (MUNDURUKU, 2001, p. 9-11).

Assim ele lembrou de quando viveu esses sentimentos e depois como passou a gostar de ser indígena.

Na sequência, para fundamentar a necessidade e o motivo de publicar em línguas indígenas, abordaremos a situação dessas no Brasil. Das aproximadamente 7.000 línguas ainda faladas, 95% delas são usadas apenas por 5% da população mundial. No Brasil são mais de 315 línguas; dessas, 274 são línguas indígenas faladas por 305 etnias diferentes, com população que soma 817.000 pessoas (IBGE, 2010). Segundo o Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística 37,4% dos indígenas de 5 anos ou mais falam no domicílio uma língua indígena e apenas 17,5% dos indígenas no Brasil não fala o português. O percentual de quem fala a língua indígena no domicílio aumenta para 57,3% entre aqueles que viviam dentro das Terras Indígenas (IBGE, 2010). Há, portanto, um importante papel da relação desses povos com seus territórios na continuidade do uso de suas línguas.

Apesar da grande diversidade, a edição online e interativa do Atlas Mundial dos Idiomas em Perigo (UNESCO, 2017), registra que no Brasil há 190 línguas ameaçadas. Para averiguar o grau de vitalidade do uso de uma língua observa-se a atitude dos falantes em relação a ela. O desenvolvimento do uso da língua é avaliado, se há mudanças no domínio e uso da linguagem, se usam as palavras na ordem da língua indígena ou seguindo a lógica da língua portuguesa, o tipo e a qualidade da documentação dessa língua, se ela é usada pela mídia e se há material para educação e alfabetização no idioma (MORI, 2018).

Em tempos posteriores à imposição da escrita e do uso a língua portuguesa, publicar primeiro um livro em língua indígena, contribui para que o acesso à literatura fique condicionado ao aprendizado dessa língua. Assim, antes da tradução, a publicação em língua indígena fica garantida. Posteriormente pode-se publicar na língua que desejarem. O que, se acontecer ao contrário, fica bem mais difícil, desfavorecendo também a inclusão da lógica da língua, sua ordem de palavras e do modo de pensar do falante escritor na obra literária.

Outro aspecto que merece atenção é de que a língua é uma chave para a cultura. No caso dos livros monolíngues em língua indígena, as informações internas, que não desejam divulgar amplamente, ficam protegidas. E mesmo se a

obra posteriormente for traduzida, é possível deixar na língua de cada povo indígena o que não desejarem divulgar amplamente.

Além dos pontos já mencionados, lembramos que a língua indígena de cada povo nomeia o que está ao seu redor de modo autoexplicativo para quem fala e vive no território. Assim, em língua portuguesa, há que se dar muitas voltas para explicar o que é óbvio para quem é e fala determinada língua indígena.

Gostaríamos também de chamar atenção para o fato de quem é Wapichana, poder falar Wapichana; diferente de quem é brasileiro e fala português. Muitos indígenas, são o que falam.

Uma escola indígena centrada na língua portuguesa desperdiça oportunidade importante de conquistar novos espaços e funções sociais relevantes para as línguas indígenas uma vez que as línguas indígenas escritas são formas importantes de se autodesenvolver. Essas línguas têm função social indiscutível (D'ANGELIS, 2005).

Além do que, fica mais fácil para um aluno indígena se autoafirmar, aprofundar conhecimentos da história de seu povo, se ele souber a língua indígena. Caso desconheça e não tenha aprendido em casa, precisará estudar a língua de seu povo com outras famílias de falantes, na escola ou até na universidade para conseguir compartilhar plenamente sua cultura com seus parentes.

Portanto, há necessidade, e é de grande importância, que os escritores indígenas produzam, principalmente nas línguas indígenas. Mas como ainda há pouca tradição de escrita nas línguas indígenas, os escritores vêm contribuindo para uma literatura indígena em língua portuguesa de altíssima qualidade no Brasil.

Em Roraima, Estado que vivemos e trabalhamos desde 2009, tivemos o prazer de começar a colaborar com um grupo grande de professores das línguas Wapichana e Macuxi. Essa experiência vem sendo enriquecedora, pois os encontros acontecem em média três vezes ao ano (conseguimos participar a partir de 2012), onde compartilhamos momentos de autoria coletiva.

3 PROCESSOS DE AUTORIA COLETIVA NOS ENCONTROS DOS PROFESSORES DE LÍNGUAS INDÍGENAS DA REGIÃO SERRA DA LUA

Ser índio é ter uma história que não tem começo e nem fim (MUNDURUKU, 2001, p.36).

Defendemos a hipótese de que um dos elos importantes entre passado e presente, avós e netos, povo e natureza é a sua língua. Trataremos aqui mais especificamente da língua Wapichana (Aruak), usada predominante na Região Serra da Lua. É nessa região indígena que realizamos a maior parte do nosso trabalho e observamos que é através dessa língua que o povo transmite seus valores de geração a geração.

Isso significa que muitos conhecimentos associados a essa língua e cultura continuam a viver porque são importantes para o povo indígena Wapichana. Além dos nomes, os conhecimentos históricos e sobre o manejo das plantas e criação de animais também vem sendo repassados na língua Wapichana. Durante o trabalho de campo observamos que a maior parte dos que guardam esses conhecimentos de forma mais aprofundada, é falante da língua Wapichana.

Segundo dados do IBGE (2010), a população total do estado de Roraima era de 450.479 habitantes, com 49.637 indígenas (11% da população do estado). A Fundação Nacional do índio (FUNAI) Roraima na contagem por Terra Indígena, em 2013, identificou 71.562 indígenas no estado. As Terras Indígenas ocupam 46,20% do território, que possui 32 terras indígenas regularizadas⁵. E mais de 80% da população indígena do estado vive dentro das terras demarcadas.

⁵ Municípios e Terras Indígenas Amajari: Araça, Ananás, Anaro, Aningal, Cajueiro, Ouro, Ponta da Serra, Santa Inês; Alto Alegre: Anta, Barata – Livramento, Boqueirão, Mangueira, Pium, Raimundão, Sucuba e Yanomami (nessa terra indígena foram criados também os municípios Boa Vista (RR), Caracará (RR), Mucajá (RR), Santa Isabel do Rio Negro (AM), Barcelos (AM) e São Gabriel da Cachoeira (AM); Bonfim: Bom Jesus, Canauanim (nessa terra indígena foi criado também o município Cantá), Jabuti, Jacamim (nessa terra indígena foi criado também o município Caracará), Manoá-Pium, Moscou, Muriru (nessa terra indígena foi criado também o município Cantá), Normandia: Raposa Serra do Sol (nessa terra indígena foram criados também os municípios Pacaraima e Uiramutã); Boa Vista: São Marcos (nessa terra indígena foi criado também o município Pacaraima), Serra da Moça, Truaru (nessa terra indígena foi criado também o município Alto Alegre), Cantá: Tabalascada; Caroebe: Trometas Mapuera (nessa terra indígena foram criados também os municípios São João da Baliza, Faro (PA), Nhamundá (AM), Oriximiná (PA) e Uruará (AM), Wai-Wa (nessa terra indígena foram criados também os municípios São João da Baliza, Caracará e São Luiz do Anauá); Rorainópolis: Waimiri-Atroari (nessa terra indígena foram criados também os municípios São João da Baliza, Novo Airão (AM), Presidente Figueiredo (AM) e Uruará (AM), com a área total de 19.575.238 (ha) (FUNAI, 2013).

No Brasil, Roraima é o Estado com maior percentual de população indígena. Das 50 que existiam quando o colonizador chegou, ainda permanecem mais de 20 etnias: Wai Wai (Hixkaryana, Mawayana, Xerewyana, Katuwena, Karapawyana), Pauixana, Saporá, Macuxi, Patamona, Taurepang, Waimiri Atroari, Ingarikó, Ye'kwana; Wapichana (Atoraiu, Taruma), Yanomami (Sanuma, Yanomama, Yanomae e Ninan), de três famílias linguísticas: Karib, Aruak e Yanomami. Entre os Mawayana, Xeréu, Katuwena e Karapawyana há pouquíssimos falantes misturados entre os Wai Wai. Os Pauixana são pouquíssimos, vivem entre os Wapichana e não identificamos falantes. Os Saporá são poucos também, vivem entre os Macuxi, Taurepang e Wapichana e em 2009 morreu o último falante. Entre os Atoraiu há pouquíssimos falantes que vivem entre os Wapichana. Entre os Taruma não identificamos falantes, apenas quem cantasse uma música e eles são poucos misturados entre os Wai Wai e Wapichana.

Segundo dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) conseguimos identificar que a população Macuxi em Roraima é de 30.295, a Yanomami 13.000, a Wapichana 8.407, a Ingarikó 1.239, a Taurepang 745 e a Patamona 142 (SIASI, SASAI-MS, 2013). Entre os Yanomami, Ingarikó, Ye'kwana e Wai Wai todos falam suas línguas.

No Brasil, sobretudo em Roraima, há necessidade de estudos aprofundados para averiguar até que ponto são diferentes línguas ou se são variações linguísticas de uma mesma língua; os níveis de vitalidade linguística, assim como identificar subgrupos e segmentos de uma mesma etnia.

A Região Serra da Lua (municípios Cantá e Bonfim, Roraima), no Brasil, é referência do território Wapichana porque nas outras regiões há número menor e menos falantes dessa língua indígena. Nessa região há 9 Terras Indígenas e 18 comunidades, que totalizam 319.651 hectares demarcados em forma de ilhas, com fazendas entre uma Terra Indígena e outra. A população da região é de aproximadamente 7.900 pessoas (dado do Conselho Indígena de Roraima, 2015) com a maioria Wapichana, mas com alguns Macuxi, Pauixana, Taruma e Atoraiu entre eles.

Esses povos foram proibidos de falar suas línguas na escola. Quando perguntamos a Casemiro Manoel Cadete, liderança que participou da primeira turma

de alfabetização na comunidade Tabalascada em 1932, Região Serra da Lua, se alguma vez ele tinha sido proibido de usar a língua Wapichana, ele respondeu:

Eu estava aprendendo o português, aí eu falava minha língua, aí disseram que era proibido **“essa língua Wapichana você esquece. Você vai aprender agora o português. Essa língua Wapichana é língua de gente que nunca viu um branco, não conhece a pessoa branco. Esse pode falar no mato”** (MACHADO, 2016, p.96⁶).

Se era proibido falar, o era também escrever. A partir de temas considerados importantes pelos professores de línguas indígenas dessa região, em grupos, eles criaram textos na língua Wapichana. Dos temas até o momento abordados tivemos: iniciação feminina, masculina, preparação para a caça, casamento, relações com seres que vivem nesse território, dentre outros.

Outro movimento interessante é o da escrita de histórias que ouviram, das que contam oralmente há algum tempo, lembram em grupo e vão complementando até ficarem satisfeitos com o registro.

Muitas vezes ouvimos o que gravamos dos mais velhos na língua Wapichana e transcrevemos. Esses documentos e as entrevistas são uma forma de trabalhar a escrita com menos risco da influência da língua portuguesa, principalmente em relação à ordem das palavras.

Até o momento houve poucos livros de literatura em língua portuguesa que eles traduziram. Recentemente, houve um esforço coletivo de traduzir as “Lendas dos Índios Vapidiana”, organizadas em uma publicação pelo missionário Beneditino Dom Mauro Wirth. É mais comum e há mais facilidade em os Macuxi traduzirem o material Wapichana e vice e versa, do que do português, talvez porque estão convivendo nas mesmas Terras Indígenas e compartilham muitas histórias.

Pensamos o exercício da tradução como uma forma de modernizar a língua Wapichana. Essa é uma prática interessante e enriquecedora do diálogo intercultural. Quando não encontramos correlato, vimos utilizando o recurso de empréstimo ou neologismo.

Após a conquista de ter cooficializado as línguas Macuxi e Wapichana no município Bonfim-Roraima, pela Lei 211/2014, os professores reunidos a traduziram para a língua Wapichana. Posteriormente houve também a cooficialização das

⁶ Casimiro Manoel Cadete, entrevista, 26 de maio de 2013 *apud* MACHADO, 2016, p. 96.

línguas Macuxi e Wapichana no município Cantá-RR pela Lei 281/2015. Essa foi traduzida para língua Macuxi. Na língua Wapichana, em grupo, conseguiram traduzir tudo, mas na língua Macuxi alguns termos de difícil tradução foram mantidos na língua portuguesa, tais como: municipal, março, Lei orgânica, prefeito, vereador, parágrafo, projeto, repartições públicas, gabinete; palavras que muito claramente chegam de fora para dentro dessas culturas.

Essa prática de manipulação consistente de recurso linguísticos, via tradução, vem favorecendo a ação criativa desses falantes/tradutores, contribuindo para entender melhor essas possibilidades de contato e trocas literárias e linguísticas.

Em várias situações a percepção da polissemia propiciou a ampliação do sentido original de palavras e expressões. Independente da direção: Português-Wapichana, Wapichana-Português, Wapichana-Macuxi, Macuxi-Wapichana, Macuxi-Português, Português-Macuxi, vivenciamos esse trânsito enriquecedor tanto nas literaturas quanto nas línguas.

Percebemos ser a tradução um recurso interessante também para disponibilizar rapidamente a produção de um acervo bibliográfico amplo nas Línguas Indígenas. Mas incentivamos prioritariamente entre os falantes que escrevam em suas línguas. A direção da produção literária permite que conhecimentos da oralidade ocupem mais um suporte de comunicação e prestígio.

Durante os encontros com os professores de línguas indígenas da Região Serra da Lua situamos alguns nomes de animais que não existem mais fisicamente, mas a língua Wapichana e a memória transmitida através das narrativas orais dos falantes não os esqueceram.

Quando estávamos traduzindo uma história da língua Wapichana para a portuguesa, nos demos conta que não havia terminologia para nomear determinados animais. Do mesmo modo, listamos aqui nomes de animais e plantas sem tradução para que, quem sabe alguém consiga definir melhor e aprofundar as relações desse povo com eles.

Pensamos que o movimento de nomear e conhecer ajuda a respeitar e proteger. Daniel Munduruku revela um pouco dessa relação profunda que os povos indígenas mantêm com a natureza:

Nosso mundo está vivo. A terra está viva. Os rios, o fogo, o vento, as árvores, os pássaros, os animais e as pedras, estão todos vivos. São todos

nossos parentes. Quem destrói a terra destrói a si mesmo. Quem não reverencia os seres da natureza não merece viver (MUNDUKUKU, 2001, p. 35).

Um nome de animal, objeto ou planta, carrega nele o respeito à natureza; quem conhece, deseja que aquele ser permaneça. Para além de palavras escritas, o que é significativo para os Munduruku, Wapichana e também para outros povos indígenas, deve continuar a fazer parte do todo que são as vidas, as memórias e as culturas desses povos.

Assim, identificamos que há uma espécie de árvore chamada *kawaz*, uma espécie de timbó chamado *pikiara*, uma espécie de planta que dá na beira do lago chamada *kusup*, uma espécie de planta medicinal chamada *kutyy*, um tajá (planta que é usada pelos pajés) chamada *kuadada*.

Entre animais para os quais ainda não conhecemos os nomes na língua portuguesa encontramos: quatro espécies de peixes: *darakyzu*, *kizipidi*, *kuwan*, *pirapucu*; uma espécie de cobra chamada *inizi'i*, o que popularmente chamam de manivara (tipo de formiga) ou surrão e é *kadipiz* na língua Wapichana. Há uma espécie de caba que nomeiam *kadiwenary*, outra espécie de caba que parece um marimbondo escuro chamada *kuwaiipydy* e ainda uma espécie de abelha chamada *kanakad*; há um veado que tem chifre coberto de pelo chamado *kadukub*, uma onça pequena que vive na água chamada *kawarudin*, um sangue-de-boi que, segundo alguns Wapichana, é uma espécie de pássaro que nomeiam da *kuxiu*, uma espécie de réptil chamado *matamata* e a mixiguana (nome popular) de *kamuwyb*.

Em algumas histórias pessoas e objetos ou plantas viram bicho ou pedra e vice e versa. Essas relações acontecem na literatura e também na vida dos Wapichana até a atualidade.

Muitos nomes de sementes, de plantas e animais aparecem diversamente, como a banana, em que nas narrativas coletadas por Dom Mauro Wirth são registrados mais de 9 tipos dessa fruta. Nessas narrativas a relação da literatura indígena com a biodiversidade fica fortemente evidenciada.

Dom Mauro Wirth chamou de Lendas dos Índios Vapichana o que recolheu: 62 textos em língua Wapichana de 1934 a 1949 em Roraima. Depois, com a ajuda dos Wapichana, transcreveu e traduziu esse material para a língua portuguesa.

Wirth ouviu 28 narradores de 16 comunidades indígenas das regiões Serra da Lua (municípios Bonfim e Cantá), Amajari (município Amajari), Tabão (municípios Alto Alegre e Boa Vista), Murupu (município Boa Vista), Baixo São Marcos (município Boa Vista), Baixo Cotingo (município Normandia) e Raposa (município Normandia). Naquela época alguns desses municípios ainda não existiam, mencionamo-os aqui apenas para facilitar a localização dessas regiões indígenas.

Podemos considerar que Dom Mauro ouviu parte da literatura etiológica Wapichana. Registrou histórias com os personagens Duid (comparado ao Makunamî Macuxi), Mauare (comparado ao Insikiran Macuxi), Maguari, Kawaskai, Tincuã, dentre outros. Algumas narrativas explicam a origem do território, dos nomes de serras e de lajes.

Essas narrativas foram perpetuadas mesmo diante do que Eliane Potiguara ponderou quando afirmou que os povos e as histórias indígenas resistem mesmo “não sabendo se aquele local em que são enterrados seus mortos será o território de seus filhos!” (POTIGUARA, 2018, p. 28). De fato, muito do território Wapichana foi invadido.

Algumas histórias registradas pelo Beneditino tratam, portanto, de mundos que já não existem mais. E além dos temas já mencionados há textos que tratam dos conflitos entre sogra e nora.

No material publicado encontramos algumas proibições, tais como: “não pegues o anzol”; “não morda nenhum piolho perto do meu ouvido”. Esses trechos revelam o que os personagens não deveriam fazer para evitar que fossem castigados.

Consideramos interessante o fato de cada narrador ouvido pelo missionário ter seu nome legitimando a autoria de cada texto. Seria injusto deixar de reconhecer autoria ao indivíduo por perceber que faz parte da literatura oral. Sabemos que é difícil separar o que veio da tradição oral do que veio da intervenção/criação/produção do sujeito que produziu aquela escrita, mas mesmo que seja uma autoria com tom de imemorial, é diferente do que considerar que o texto não tem autoria.

3.1 QUAL TEM SIDO O NOSSO PAPEL?

“É preciso ser um outro para ser eu mesmo [...]” (Mia Couto).

Os (as) escritores (as) indígenas enfrentam este outro, que é a escrita. Nós buscamos exercitar o conhecimento de outras línguas, o convívio diário com outras literaturas, culturas, outras geografias e histórias. Neste texto exploramos e aprofundamos nossas reflexões e relações com a literatura indígena.

Antonio Cornejo Polar afirmou que a produção indigenista “se instala no cruzamento de duas culturas e de duas sociedades” (2000, p. 194). No nosso caso, estamos vivendo em Roraima entre mais do que duas, entre muitas culturas e línguas indígenas. Portanto, o que escrevemos vem de um trabalho individual, mas também coletivo.

Em Roraima convivemos com muitas crianças e jovens indígenas que já não partilham referências culturais dos mais velhos, zombam das histórias, músicas e têm preconceito contra o trabalho dos pajés. Diante deste quadro, nos dedicamos a revertê-lo.

Sigo na direção apontada por D’Angelis, desejando “municar os intelectuais indígenas com ferramentas e instrumentos de análise que lhes permitam continuar, sozinhos, suas tentativas de construção de conhecimento gramatical da própria língua” (2005, p. 41). Digamos mais do que gramatical, literário, histórico, antropológico, geográfico e poético.

Nos próximos anos pretendemos dedicar-nos a produzir com os mais velhos e professores indígenas materiais necessários a um programa de educação bilíngue, para que as Línguas Indígenas também sejam línguas de instrução nas escolas indígenas.

Vivemos esbarrando na dificuldade de editar. Quem financia? Concordamos com D’Angelis quando pensou sobre esse problema, pois há uma “asfixia da autonomia em seu nascedouro” (2005, p. 35). Trabalhamos muito e publicamos pouco perto do que seria possível se houvesse uma política direcionada a isso.

Nos momentos de produção de materiais didáticos evitamos a centralização no resultado em detrimento da formação de escritores/professores indígenas. Pensamos em ir além de simples ações centradas no produto material do livro em

Língua Indígena, apresentando durante os encontros diferentes gêneros literários, estimulando a produção textual também sem compromisso com o ensino, abordando temas relevantes, adultos, inovadores, sobre as grandes preocupações das lideranças indígenas, seus prazeres e experiências.

Ao mesmo tempo que é importante transcrever e falar nas línguas indígenas, não seria interessante reduzir a literatura indígena às transcrições de narrativas orais. Por isso primamos por incentivar outras práticas de produção escrita, tais como: textos argumentativos, científicos, contos, romances, peças de teatro (dramaturgia), poemas, músicas, autohistórias, crônicas, dentre outros.

Consideramos que os autores indígenas devem ter o direito de definir seus temas, enfoques, gêneros, ao invés de serem meros executores do que as secretarias, universidades, Fundação Nacional do Índio (Funai) e editais de fomento exigem (D'ANGELIS, 2005).

Queremos continuar a trabalhar programas de fortalecimento do uso das Línguas Indígenas, provocando reflexão sobre a valorização cultural diante da invasão física e cultural às comunidades indígenas. Reconhecemos o caráter provisório, não cumulativo e precário de nossas ações, por isso, mesmo diante dessas inúmeras dificuldades, continuamos a realizar, com as lideranças indígenas, o que acreditamos ser importante.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Queremos continuar pensando sobre a memória produzida pela leitura, diante de passados tensionados e das buscas de reconciliação e da autoconsciência; assim como pretendemos aprofundar o estudo das literaturas indígenas e seus autores em sua produção oral/escrita e coletiva/individual. Que a partir desta pesquisa, possam surgir outras. É necessário construir mais redes e vínculos solidários entre quem se dedica à construção de um processo de abertura.

A oração pela libertação dos Povos Indígenas de Eliane Potiguara nos ajuda a concluir este texto com esperança:

Não se seca a raiz de quem tem sementes
Espalhada pela terra para brotar.
Não se apaga dos avós – rica memória
Veia ancestral: rituais para se lembrar
Não se aparam largas asas [...]
Dai-nos luz, fé, a vida nas pajelanças [...]
Num lugar sagrado junto ao igarapé [...] (POTIGUARA, 2018, p. 31).

Desejamos que seja possível sempre lembrar da função encantatória da linguagem. Nessa direção, caso determinadas práticas que invadem as comunidades indígenas conseguissem eliminar os pajés e continuassem a desconhecer a literatura indígena, isso significaria desconsiderar essa sabedoria e acabar com as soluções indígenas para seus problemas. Consideramos que, para trabalhar questões mais profundas, há que se ter um pé na tradição e buscar a cura nas próprias línguas e culturas.

Além do que já construímos aqui e sonhamos juntos criar, repetimos a pergunta de Graça Graúna “quais podem ser os papéis das literaturas indígenas e da crítica literária nos processos descolonizadores?” (2013, p.11). Pensamos que um dos papéis das literaturas indígenas é de continuar a resistir a qualquer tipo de violência epistêmica, pois percebemos que essas obras revelam coexistências de culturas diferentes e problematizam paradoxos da vida e de suas representações, principalmente nas línguas indígenas.

As artes, dentre elas a literatura, vêm sendo e podem continuar a ser, caminhos possíveis para lidar com o trauma, o ressentimento e a violência, uma vez que vemos e vivenciamos tudo isso sem mais nos chocar. É preciso voltar a ser sensível e reagir.

Concluimos esse texto concordando com Evaristo Nuguak, Ashaninka do Peru, co-autor do livro “Sueños amazónicos” (HVALKOF, 2003), quando ele afirmou que os povos indígenas não são um obstáculo e sim uma alternativa ao desenvolvimento. Ele considera que enquanto mantiverem um grão da sabedoria ancestral, continuarão lutando por seus sonhos. E a literatura indígena faz parte dos nossos sonhos com essas lideranças.

ANCESTRAL AND CONTEMPORARY INDIGENOUS LITERATURES: OUR MIDDLEGROUND⁷ WITH THE WAPISHANA IN RORAIMA

ABSTRACT

The text aims to discuss issues related to poetic and intellectual production disseminated by indigenous literature, in dialogue with the works of writers Graça Graúna, Daniel Munduruku and Eliane Potiguara. Homi Bhabha's concept of intertwining underlies the discussion of community / city identities and transits, past / present. It addresses the need to produce books in indigenous languages for the literacy process to take place in those languages in community schools. The methodology and theoretical references used are from the field of narrative, memory, oral history, indigenous education and cultural identity. The text reports a little of the experience with the Wapishana Indians in Roraima with collective literary productions in this indigenous language and discusses the translation exercises of the material documented by Benedictine Dom Mauro Wirth by these same bilingual teachers from the Serra da Lua Region. It reflects on our role as university professors and coordinators of research and extension projects with indigenous communities. As a result, the need to continue the study is evident and some discussions remain open. The text concludes with provisional considerations because we know this is a step and we will certainly have much to delve into and discover.

Keywords: Indigenous literature. Written in indigenous languages.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1998] 2003.

BOUDREAU, Diane. **Histoire de la Littérature Amerindienne au Québec**. Montreal: L'Hexagone, 1993.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**. 2 ed. São Paulo: Edusp, 1998.

CASALDÁLIGA, Pedro. Prefácio cúmplice. *In*: DI FELICE, Massimo (Org). **A Revolução incrível**. São Paulo: [s/n] 1998.

⁷ Podemos traduzir entrelugar também por *place in between*.

CORNEJO-POLAR, Antonio. **O condor voa**: literatura e cultura latino-americana. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Línguas indígenas precisam de escritores?: como formá-los?**. Campinas: UNICAMP, 2005.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Como nasce e por onde se desenvolve uma tradição escrita em sociedades de tradição oral?** Campinas: Curt Nimuendajú, 2007.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza edições, 2013.

HVALKOF, Soren (org). **Sueños amazónicos**: un programa de salud indígena en la selva peruana. Lima: Fundación Karen Elise Jensen, 2003.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, 2010. Disponível em https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 01 jun. 2019.

MACHADO, Ananda. **Kuadpayzu, Tyzytaba'u na'ik Marynau**: Aspectos de uma História Social da Língua Wapichana em Roraima (1932-1995). Tese (Doutorado em História Social) – PPGHIS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MORI, Letícia. **O Brasil tem 190 línguas indígenas em perigo de extinção**. BBC Brasil. São Paulo. 2018. Disponível em <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43010108>>. Acesso em: 31 out. 2018.

MUNDURUKU, Daniel. **Meu avô Apolinário**: um mergulho no rio da (minha) memória. São Paulo: Peirópolis, 2001.

OLIVEIRA, Kimi da Silva; SILVA, Maria Shirlene de Souza; CAMILO, Mauricio. **Wapichan Paradan Idia'na Aichapkary Pabinak na'ik Kadyzyi kid**. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2015.

OLIVEIRA, Odamir; SILVA, Bazilio da; SILVA, Nilzimara de Souza et al. **Paradakary Urudnaa**: Dicionário Wapichana-Português/ Português- Wapichana. Boa Vista: Editora da UFRR, 2013.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Lorena: UK'A, 2018.

TAUKANE, Darlene. **A história da educação escolar entre os Kurá-Bakairi**. Cuiabá: Darlene Taukane, 1999.

WIRTH, Dom Mauro. Lendas dos Índios Vapidiana. **Revista do Museu Paulista**, n. IV, São Paulo, p. 165-216, 1950.