

UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI

Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas

Gilmara Maria Rodrigues Casagrande

**O POVO XACRIABÁ:
Luta, História, Mito e Literatura**

**Diamantina
2016**

Gilmara Maria Rodrigues Casagrande

**O POVO XACRIABÁ:
Luta, História, Mito e Literatura**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, como requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Ciências Humanas.

Orientadora: Profa. Dra. Adna Candido de Paula.

**Diamantina
2016**

Ficha Catalográfica - Sistema de Bibliotecas/UFVJM
Bibliotecário: Edmar dos Reis de Deus CRB6-2486

C334p 2016	<p>Casagrande, Gilmara Maria Rodrigues. O povo xacriabá: luta, história, mito e literatura / Gilmara Maria Rodrigues Casagrande – Diamantina, 2016. 82 p. : il.</p> <p>Orientadora: Prof^a. Dra. Adna Candido de Paula.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, 2016.</p> <p>1. Povos xacriabá. 2. História. 3. Literatura Indígena. 4. Mito. 5. Metamorfose. I. Paula, Adna Candido de. II. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDD 980.41</p>
---------------	---

Elaborada com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

GILMARA MARIA RODRIGUES CASAGRANDE

O POVO XACRIABÁ: Luta, História, Mito e Literatura

Dissertação apresentada ao
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIAS HUMANAS, nível de
MESTRADO como parte dos requisitos
para obtenção do título de MESTRE
EM CIÊNCIAS HUMANAS

Orientador : Prof.^a Dr.^a Adna Candido
De Paula

Data da aprovação : 26/10/2016



Prof.^a Dr.^a SUZANA ALVES ESCOBAR - IFNMG



Prof. Dr. ANDRÉ LUIS LOPES BORGES DE MATTOS - UFVJM



Prof.^a Dr.^a ADNA CANDIDO DE PAULA - UFVJM

DIAMANTINA

À nação indígena, de todas as etnias do Brasil, em especial, aos Xacriabá, pela resistência, pela luta e pelas vitórias de cada dia.

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão primeira é dedicada a Deus, por ter me dado forças e coragem nesta caminhada.

À minha querida família, meus pais e meus irmãos por tanta confiança e incentivo.

Aos meus amados: Alberto e Júlia, que sempre estiveram ao meu lado me dando forças e fazendo-me acreditar que esta vitória seria possível.

Aos meus queridos colegas, Waldicleide, Carolina, Sanmil e Marcus Vinícius, que sempre estiveram compartilhando comigo suas angústias e suas vitórias e que, de algum modo, me deram forças pra seguir mais adianta.

À Terezinha, Lucas e Yasmim, pelo acolhimento e carinho.

Ao Instituto Federal do Norte de Minas Gerais (IFNMG), que me possibilitou vários encontros com os povos Xacriabá, inclusive, conhecer a terra delas. Em especial, a Suzana Escobar, que me aguçou a fazer esta pesquisa, devido ao cuidado e respeito que ela sempre manifestou por esse grupo.

À Universidade Federal dos Vales de Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), em particular, ao Programa de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, e, também, ao seu corpo docente que me possibilitou bastante crescimento intelectual.

E, por último, à minha querida orientadora, Adna, por ter me guiado e me norteado nesta caminhada. Obrigada pela paciência que teve comigo!! Muito Obrigada!

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo contextualizar a história de lutas e conquistas dos povos indígenas no Brasil e, em especial, dos Xacriabá. O interesse em compreender os povos Xacriabá, situados em São João das Missões – Norte de Minas Gerais – Brasil, é pertinente, visto que, ao tecermos considerações da esfera macro (indígenas no Brasil) para a micro (indígenas em Minas Gerais), conseguimos compreender os desafios pelos quais eles passaram. Desse modo, tendo em vista que os Xacriabá possuem uma rica literatura materializada na escrita, cujas obras de autoria coletiva permitem entrever os embates históricos e a produção de mitos, pode-se perceber como estes sujeitos lidaram com o processo escolar. Nesse sentido, busca-se, também, através da análise de duas obras literárias escritas em língua portuguesa: *O tempo passa e a história fica* (1997) e *Com os mais velhos* (2005), i) identificar como os Xacriabá incorporam o discurso mítico dentro da aldeia e fora dela; ii) entender como esses índios se apresentam socialmente por meio da obra literária e do mito; e iii) compreender o mito estudado sob as classificações metamórficas, uma vez que se detectou, na constituição das narrativas, o processo de metamorfose. Com base nisso, ao final, torna-se possível analisar o mito da Onça Iaiá Cabocla, considerada o principal ser mítico pelos Xacriabá.

Palavras-chave: Povos Xacriabá. História. Literatura Indígena. Mito. Metamorfose.

ABSTRACT

This study aims to contextualize the story of struggles and achievements of indigenous peoples in Brazil, in particular the Xacriabá people's story. The interest in understanding the Xacriabá people, located in São João das Missões – North of Minas Gerais – Brazil, is relevant because we can understand the challenges by which they have been through, when we make considerations which go from the macro sphere (indigenous in Brazil) to the micro (indigenous in Minas Gerais). Thus, given that the Xacriabá people have a rich literature materialized in writing, whose works of collective authorship allow a glimpse of the historical conflicts and the production of myths, it is possible to see how these people dealt with the school process. In this sense, through the analysis of two literary works written in Portuguese, *O tempo passa e a história fica* (1997) and *Com os mais velhos* (2005), the aim is also i) identify how the Xacriabá people embody the mythic discourse within the village and beyond; ii) understand how these Indians present themselves socially through the literary works and through the myth; and iii) understand the myth which was studied under the metamorphic classifications, once it was detected, in the constitution of the narratives, the process of metamorphosis. Based on that, at the end, it becomes possible to analyze the myth of Onça Iaiá Cabocla, considered the main mythical being by the Xacriabá people.

Keywords: Xacriabá people. History. Indigenous Literature. Myth. Metamorphosis.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Localização indígena em Minas Gerais.	24
Figura 2 – A terra indígena Xacriabá	27
Figura 3 – Relato da índia Xacriabá Dona Ercina Bispo de Santana	28
Figura 4 – Ocupação da terra indígena Xacriabá	30
Figura 5 – A onça Iaiá Cabocla.	75

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Evolução da matrícula nas escolas Xacriabá: de 1997 a 2008	42
Quadro 2 – Quadro comparativo- mito e lenda	56
Quadro 3 – Quadro comparativo- mito e romance	60
Quadro 4 – Análise comportamental- metamorfose da onça Iaiá.	74

LISTA DE ABREVIATURAS

ANAI	Associação Nacional da Ação Indígena
Capes	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEAD	Centro de Referência em Educação a Distância e Projetos Especiais
CEDEFES	Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CEFET	Centro Federal de Educação Tecnológica
CF	Constituição Federal
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Confederação Nacional dos Bispos
COPIMG	Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais
FAE	Faculdade de Educação
FIEI	Formação Intercultural de Educação Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEF	Instituto Estadual de Florestas
IFNM	Instituto Federal de Educação Tecnológica do Norte de Minas
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
PIEIMG	Programa de Implantação de Escolas Indígenas de Minas Gerais
PPG. MPICH	Programa de Pós-Graduação em Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas
PROLIND	Programa de Formação Superior e Licenciaturas Indígenas
SECAD	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade
SEE-MG	Secretaria do Estado de Educação - Minas Gerais
SESu	Secretaria de Educação Superior
SIL	<i>Summer Institute of Linguistics</i>
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UFVJM	Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

SUMÁRIO

	APRESENTAÇÃO	13
1	INTRODUÇÃO	14
2	CONSIDERAÇÕES SOBRE OS INDÍGENAS NO BRASIL	17
2.1	CONSIDERAÇÕES SOBRE OS INDÍGENAS EM MINAS GERAIS	22
2.2	DESAFIOS DO POVO INDÍGENA XACRIABÁ	25
3	PROCESSO ESCOLAR INDÍGENA NO BRASIL	33
3.1	PROCESSO ESCOLAR INDÍGENA EM MINAS GERAIS	37
3.2	PROCESSO ESCOLAR XACRIABÁ	39
4	LITERATURA INDÍGENA	44
4.1	DA LITERATURA ORAL À ESCRITA INDÍGENA	47
4.2	ENTRE A ESCRITA E A ORALIDADE XACRIABÁ	49
5	O MITO INDÍGENA	54
5.1	O MITO NA LITERATURA ESCRITA INDÍGENA	59
5.2	O MITO NA LITERATURA ESCRITA INDÍGENA XACRIABÁ	62
5.2.1	A metamorfose na literatura indígena	68
5.2.2	Análise das narrativas xacriabá: a onça Iaiá Cabocla	70
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
	REFERÊNCIAS	78

APRESENTAÇÃO

Este trabalho é resultado de um interesse de pesquisa surgido no ano de 2007, a partir do contato com o povo indígena Xacriabá. Essa aproximação aconteceu no Instituto Federal do Norte de Minas Gerais (IFNMG), no momento em que esses indígenas fizeram o curso PROEJA INDÍGENA¹. Antes disso, era desconhecida a existência dos Xacriabá naquela região. Nesse primeiro contato, foi possível conhecer e vivenciar um pouco da cultura desse povo indígena.

Em 2009, houve a oportunidade de participar da formatura da primeira turma do PROEJA INDÍGENA, a qual aconteceu na Casa de Cultura Xacriabá². Foi um momento de muita emoção, pois ali constatou-se o quanto eles eram especiais e o quanto deveriam ser respeitados. Naquela ocasião, surgiram muitas reflexões e perguntas: de que modo aqueles indígenas estavam vendo aquela oportunidade de formação escolar? O que poderia mudar nas aldeias após aquela formação? Como a sociedade externa enxergava o processo escolar indígena?

Quatro anos se passaram e a vontade de estudá-los permaneceu, especialmente a vontade de estudar sua literatura, de modo que, em 2014, esta pesquisa foi iniciada, através do curso de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas, oferecido pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM).

Portanto, ao longo deste trabalho, evidencia-se que a constante transformação pela qual toda sociedade tem passado, com novos estilos de vida e novas necessidades afeta também as sociedades indígenas, que não se mostram indiferentes às tecnologias, como no caso dos Xacriabá, cuja inserção escolar se fez necessária e continua sendo até os dias de hoje. Nesse sentido, ao ir à escola, os povos indígenas se adaptaram e passaram a dar visibilidade a sua própria cultura por meio de uma ferramenta tão importante à cultura escolar: a escrita.

Através da escrita em língua portuguesa, os Xacriabá têm produzido bastante literatura à sua maneira. Como será possível constatar aqui, suas produções literárias são complexas e abarcam história, cultura, cosmologia, identidade e estética.

¹ Proposta desenvolvida pelo Instituto Técnico Federal do Norte de Minas Gerais (IFNMG) de Educação Profissional e Tecnológica Integrada à Educação Escolar Indígena dentro do PROEJA – Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na modalidade de Educação de Jovens e Adultos.

² A Casa de Cultura está situada na aldeia Sumaré e é o espaço físico onde acontecem os principais eventos Xacriabá.

1 INTRODUÇÃO

A constituição do *corpus* de análise deste trabalho é formada por narrativas das obras literárias *O tempo passa e a história fica* (1997) e *Com os mais velhos* (2005), buscando entender o mito Xacriabá: A onça Iaiá Cabocla.

A escolha desse grupo se justifica uma vez que pesquisas que trazem à tona a voz de minorias, neste caso, a sociedade indígena, legitimam realidades escondidas por trás de estereótipos considerados como “autêntica cultura indígena”. Além disso, o presente estudo justifica-se por se tratar de um tema relevante, que contribuirá, direta e indiretamente, para uma maior compreensão do povo Xacriabá e da região onde o povo indígena se concentra, articulando essa cultura com as demais culturas do Estado de Minas Gerais e do Brasil. Sylvia Caiuby Novaes (1993), na obra *Jogo de Espelhos*, ao discutir a questão do contato entre sociedade indígena e branca, postula que “[...] é no campo da cultura e nas relações entre o poder e a cultura que as sociedades indígenas conseguem articular seus processos de resistência à sociedade envolvente” (NOVAES, 1993, p. 46). Por isso, as diferenças entre essas duas sociedades não são suprimidas, mas continuamente reformuladas.

A apropriação formal dos aspectos do discurso não-índio se inicia com o processo de escolarização dos povos indígenas no Brasil. Como a demanda da leitura e da escrita começa a fazer parte da realidade indígena, estes se apropriam do discurso do colonizador para revelar as suas próprias vozes.

É dessa maneira que a sociedade indígena Xacriabá, por meio de seus representantes, tem revelado, nas suas práticas de escrita, um grau de letramento que pode ser definido, na perspectiva individual, como atributo pessoal pelo desenvolvimento das habilidades de ler e escrever. Além disso, na perspectiva social, refere-se a um fenômeno cultural, ao que se faz com as habilidades de ler e escrever em contextos específicos (SOARES, 2001).

Os índios têm mantido sua subjetividade coletiva, ou “dessubjetivação”, como afirma Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz (2004), por meio da literatura escrita produzida por eles. Essa prática se tornou símbolo de autonomia e liberdade. Por este meio, têm publicado suas histórias, seus cantos, suas crenças, seus desejos e suas vitórias. Essa literatura tem sido denominada por Almeida e Queiroz (2004) como o “livro da floresta”, pois é através desta que são mostradas as raízes indígenas.

Por isso, este trabalho tem por objetivo analisar essa literatura que chegou não só como escrita literária, mas como escrita histórica, escrita mítica e escrita identitária. Por meio dessa literatura é possível identificar quem são os povos indígenas de hoje, tendo como exemplo, os Xacriabá. Ao analisar suas narrativas de natureza mítica, pretende-se demonstrar como, por trás de cada narrativa existe uma visão de mundo indígena, pela qual se incorporam bases para criar suas normas e suas próprias leis.

Ana Mafalda Leite, em trabalho intitulado *Oralidades e escritas pós-coloniais: estudo sobre literaturas africanas*, afirma que “o valor do mito na literatura reside no fundo do inconsciente de toda a atividade artística e, nesse caso, integra-se nesse substrato que a escrita sedimenta das outras “vozes”, que tentam representar, mais uma vez, a totalidade do universo. (LEITE, 2012, p. 46). Nesse sentido, o mito da onça Iaiá Cabocla tem feito esse papel na literatura escrita Xacriabá.

O mito é criação de uma coletividade, porque faz parte do universo coletivo e não individual, por isso, é uma das principais características na oralidade e escrita dos povos. Segundo Lévi-Strauss, “os mitos não tem autor; a partir do momento em que são vistos como mitos, e qualquer que tenha sido sua origem real, só existe encarnado numa tradição” (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 26).

Um dos principais fenômenos que acontecem nos diversos mitos é a metamorfose, que é entendida como a transformação física de um corpo em outro. Nesse caso, pode ocorrer pela transformação do homem em animal, em vegetal ou em outros seres humanos. Essa mudança pode ser sentida também pelo comportamento. A metamorfose pode ser observada nas mais variadas manifestações. É possível perceber que esse processo faz com que as narrativas míticas pertençam a dois mundos: real e sobrenatural. Nesse sentido, esse postulado será de grande importância para ajudar a entender o mito da onça Iaiá Cabocla. Que conforme será analisado no decorrer da dissertação, se metamorfoseia, de acordo com os estudos feitos por Silva (1985), pelo *Sentido Ovidiano*, especificamente como *Zoomorfismo*. Também verifica-se que existem características da *Metamorfose auto-inflingida* e por último, foi percebido que a narrativa também apresenta o *Sentido Goetheano*, e sob essa característica última, foi possível identificar quatro fatores: equilíbrio inicial, ruptura, acomodação do novo estado e equilíbrio final. A partir dessa constatação, mostra-se que a riqueza literatura Xacriabá é carregada de um conteúdo muito interessante, receptível a qualquer análise.

As narrativas que compõe o *corpus* deste trabalho serão denominadas como narrativa I e narrativa II. Esta dissertação será dividida em seções conforme exposto a seguir.

Na seção *Considerações sobre os indígenas no Brasil*, será discutido, de modo sucinto, por meio de documentos, o contexto histórico e a importância das lutas indígenas no Brasil, para conseguir alcançar seus direitos. Serão Também apresentados alguns dos desafios enfrentados pelos povos indígenas em Minas Gerais, em especial, referente ao povo indígena Xacriabá.

Na seção *Processo escolar indígena no Brasil*, busca-se traçar um panorama a respeito da condição escolar indígena no Brasil e em Minas Gerais, com os Xacriabá. Para isso, será utilizada a bibliografia existente, além das diversas leis, decretos e diretrizes que norteiam essa temática.

Na seção *Literatura indígena*, será exposto o crescimento literário indígena no Brasil. Muitas dessas publicações foram frutos do grande empenho dos professores indígenas a partir da implantação das escolas indígenas no Brasil. Essas produções literárias são resultados da culminância desse processo escolar. Desse modo, será apresentada, ainda na seção, a proximidade entre oralidade e escrita, tendo em vista que a maioria da produção tem origem na literatura oral, o que tem se mostrado tradição nas culturas indígenas.

Na última seção, intitulada de *O mito indígena*, será feita a revisão teórica a respeito do mito, além de se compreender as bases metodológicas utilizadas neste trabalho. Essa revisão bibliográfica incorpora o olhar de importantes autores que trabalham com o assunto. Também serão expostas as características do mito na literatura escrita indígena, em especial, dos Xacriabá. Por fim, será feita uma abordagem teórica a respeito da metamorfose na literatura mítica indígena, com o intuito de concluir esta observação.

2 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS INDÍGENAS NO BRASIL

Em meados do século XIX, o Brasil passou por grandes transformações, pois acabava de se tornar independente de Portugal, em 1822. No âmbito dos Estudos Literários, mais especificamente na historiografia literária, havia um espírito de mudança que ansiava por criar modelos próprios, um vez que, até então, se baseava nos padrões europeus. Não bastava uma independência política, territorial e ideológica, mas era preciso que o Brasil se tornasse um país “autêntico”. Essa autenticidade foi construída a partir dos símbolos existentes na época, e os povos indígenas eram um desses símbolos.

Em seus estudos sobre os índios na história do Brasil, Maria Regina Celeste de Almeida afirma que, no Brasil do século XIX:

Era preciso criar uma identidade coletiva que os diferenciasse dos europeus, fortalecesse a autoestima, e ainda incorporasse os mais diversos grupos étnicos e sociais presentes nos seus territórios (ALMEIDA, 2010, p. 136).

A criação de uma identidade coletiva trazia grandes desafios, já que a população indígena era etnicamente diversa, e a criação de uma imagem de acordo com os padrões almejados pela nova nação exigia diferentes estratégias. De acordo com Almeida (2010):

Do ponto de vista político, a proposta assimilacionista seria mantida e acentuada, com procedimentos diversos, como já vinha ocorrendo desde o período pombalino. Do ponto de vista ideológico, discutia-se a possibilidade de tornar o índio símbolo nacional (ALMEIDA, 2010, p.136).

A ideia, do ponto de vista político, não era fácil, já que os índios eram considerados como “entraves do progresso”, porque resistiram fortemente à ocupação de terras e lutaram contra ameaças e guerras. Os diferentes discursos sobre os índios, no período de oitocentos, produziram algumas imagens idealizadas. Almeida (2010) afirma que:

[...] é possível identificar pelo menos três imagens de índio nos discursos históricos, literários e políticos do oitocentos: os “idealizados do passado”, os “bárbaros dos sertões” e os “degradados” das antigas aldeias coloniais (ALMEIDA, 2010, p. 137).

Os “índios idealizados” correspondem ao índio que não existe, ou seja, aquele exposto na música, na literatura, na pintura. Uma figura romantizada da época que foi importante para criar uma imagem indígena como herói nacional, e que surge apenas como aliado dos portugueses. Na literatura, esse pensamento que transforma o índio em “bom moço” foi observado pelos autores Gonçalves Dias e José de Alencar, ambos escritores românticos, que aderiram ao estilo indianista, no qual o índio era visto a partir do colonizador.

Gonçalves Dias (1851), em sua obra, *Últimos Cantos*, apresenta o poema *Juca Pirama*, no qual expõe o índio como instrumento de coragem e bravura, tal qual como verdadeiro guerreiro. E neste poema, o guerreiro, antes de morrer, clama por sobrevivência, dizendo: “Sou bravo, sou forte/ Sou filho do norte;/ Meu canto de morte, Guerreiros, ouvi” (DIAS, 1851, p. 18). Já José de Alencar apresenta em *Iracema* um romantismo exagerado entre Martim e a índia Iracema. A índia é caracterizada pelo autor por meio de sua beleza, meiguice, virgindade e “lábios de mel”. É a figura que representa, simbolicamente, a América explorada. Já Martim, por sua vez, é o colonizador, aquele que rapidamente se envolve com Iracema devido a sua inocência. O próprio rapaz relata para o pajé a sua origem e a sua superioridade em relação a eles no exposto a seguir: “Sou dos guerreiros brancos [...]. Meu nome é Martim, que na tua língua quer dizer filho de guerreiro; meu sangue, o do grande povo que primeiro viu as terras de tua pátria”(ALENCAR, 2013 p. 33).

Percebe-se que Alencar demonstra a relação entre indígenas e colonizador de modo passivo e amigável, mas essa característica dos povos indígenas, principalmente dos Tupis, não foi claramente demonstrada na época da chegada dos europeus. O próprio Darcy Ribeiro (1995), em sua obra *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil*, escreve que:

Os índios perceberam a chegada do europeu como um acontecimento espantoso, só assimilável em sua visão mítica do mundo. Seriam gente de seu deus sol, o criador - Maíra -, que vinha milagrosamente sobre as ondas do mar grosso. Não havia como interpretar seus desígnios, tanto podiam ser ferozes como pacíficos (RIBEIRO, 1995, p. 42).

Os indígenas também foram caracterizados por “bárbaros do sertão” e “degradados”. Foram considerados assim devido a suas condições e atitudes diante da sociedade colonial do século XIX. Os primeiros foram denominados como selvagens, ameaçadores, devido ao fato de terem sido fortemente resistentes às novas normas. Já os

segundos, por viverem em aldeias próximas às sociedades coloniais, eram poucos, mestiços, e eram considerados preguiçosos. A tensão estabelecida no século XIX a respeito do destino dos índios como parte ou não da sociedade é também comentada por Almeida (2010):

Os intensos debates intelectuais e políticos sobre o tema indígena, no século XIX, evidenciam que o assunto estava na ordem do dia. Discutia-se essencialmente se os índios deviam ser integrados de forma pacífica ou violenta (ALMEIDA, 2010, p.140).

No início do século XX, as lutas contra os povos indígenas se tornaram cada vez mais intensificadas, pois nesse período começaram a abertura de ferrovias, estradas e a navegação dos rios com barcos a vapor, justamente em locais onde habitavam várias etnias indígenas e em diferentes regiões do país. Com esses desmatamentos houve um grande extermínio dos povos indígenas. Segundo Darcy Ribeiro:

As notícias dessas lutas ocupavam todos os jornais, eram discutidos nas assembleias legislativas, nas associações científicas e Instituições filantrópicas, todas elas exigindo providências imediatas. (RIBEIRO, 1970, p. 128).

A regra naquela época era que o progresso vindo por meio das ferrovias fosse concluído e o extermínio indígena fazia parte do trabalho, uma vez que era preciso “construir uma civilização no interior do país”.

Devido a tantas guerras entre colonos e povos indígenas, foi criado pelo decreto Nº.8.072, de 20 de julho de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que tinha por finalidade proteger os povos indígenas, suas terras e as suas culturas, porém, o SPI tinha, também, o objetivo de integrar os povos indígenas em colônias, para que se tornassem trabalhadores rurais e proletariados. Consequentemente, havia uma imposição para que houvesse uma alteração de seus modos de vida. Tempos depois, essa regulamentação foi modificada em pontos específicos, para trabalhar de maneira mais efetiva na proteção aos povos indígenas. Desse modo, surgiu o decreto Nº. 9.214, de 15 de dezembro de 1911, que fixou pela primeira vez

“[...] o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de ser eles próprios, de professar suas crenças, de viver segundo modo que eles sabiam fazê-lo: aquele que aprenderam de seus antepassados e que só lentamente podia mudar” (RIBEIRO, 1970, p. 138).

O SPI foi criado para proteger os indígenas contra fome, doenças, chacinas e marginalidade, porém, além de não garantir efetivamente tal proteção, não criava nenhuma estratégia para que fosse evitada a aculturação. Pelo contrário, de forma bem explícita, os índios eram levados a abandonarem seus modos de vida, virando lavradores, para mais tarde, um *não-índios*. E esse era o objetivo do SPI. De acordo com Ribeiro:

Aqueles que só podem admitir o índio como um futuro *não-índio* devem compreender que a assimilação depende menos de uma política indigenista que das condições de vida da população total do País. Quando o lavrador gozar de maior amparo, for dono da terra trabalhada, e libertar-se das condições de exploração em que hoje estiola, estará alcançada uma das condições básicas para a assimilação do índio já aculturado. (RIBEIRO, 1970, p. 197).

Foi observado na história que essa condição de vida imposta aos indígenas foi muito complicada, pois eles não tinham preparo para as tarefas da sociedade colonial, muitos perderam suas terras e se tornaram nômades migrando de um lugar a outro. Apesar disso, não houve uma integração entre os indígenas e os povos não-índios.

O índio foi considerado como “relativamente incapaz”, e ficou sob a “tutela” do SPI. Essa tutela teve como principal objetivo a invasão do território indígena e a abertura de novas fronteiras de expansão. Ao mesmo tempo em que o Estado considerava os índios como “relativos incapazes”, também tinha o interesse de emancipá-los, já que desse modo os integrariam definitivamente à sociedade e, conseqüentemente, extinguiriam o grupo étnico existente, de modo a poder, assim, apropriar-se das terras indígenas. Porém, de acordo com Ribeiro (1970), a situação do SPI também não era fácil, pois nas primeiras três décadas de atividade, o órgão se dispunha de verbas suficientes para atuação, mas, posteriormente, sempre esteve em déficit. Desse modo, o serviço enfrentou grandes problemas financeiros. Darcy Ribeiro, expõe que:

Através de toda a sua História, o Serviço de Proteção aos Índios se viu quase sempre só, lutando contra o consenso geral para impor a aplicação da lei, não somente daquela que garante amparo especial ao índio, mas o simples respeito ao Código Civil, quando os índios se viam envolvidos em conflitos com civilizados (RIBEIRO, 1970, p.146).

Na década de 40, Getúlio Vargas amparou o SPI contratando novos profissionais, restabeleceu antigos postos indígenas abandonados, retorno ao ministério da Agricultura. Entretanto, a ajuda trouxe novas imposições, principalmente vindas de

funcionários citadinos que não entendiam muito sobre os problemas indígenas. Se preocupavam, segundo Ribeiro, com as “normas burocráticas formais, frequentemente inaplicáveis a uma atividade tão singular como a proteção aos índios” (RIBEIRO, 1970, p.147). Desse modo, Segundo Manuela Carneiro da Cunha, durante a ditadura militar brasileira “[...] o SPI extingue-se melancolicamente em 1966, em meio a acusações de corrupção e foi substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (CUNHA, 2012, p. 21). Essa substituição deixou mais evidente a proposta de defesa dos povos indígenas brasileiros.

Em 1970, após um período extenso de ações contra os povos indígenas, a Confederação Nacional dos Bispos (CNBB) instituiu uma pastoral específica para dar assistência a esses povos e um Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Este último teve um papel fundamental na luta pelos direitos indígenas. De acordo com Cunha:

No fim da década de 1970 multiplicam-se as organizações não governamentais de apoio aos índios, e no início da década de 1980, pela primeira vez, se organiza um movimento indígena de âmbito nacional. Essa mobilização explica as grandes novidades obtidas na Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionista e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores. (CUNHA, 2012, p. 22).

A necessidade de reconhecimento da identidade indígena mobilizou grandes manifestações em favor dos direitos indígenas, que foram assegurados pela Constituição de 1988, cujo artigo 231 anuncia que a “[...] preservação de recursos ambientais necessários ao bem-estar dos povos indígenas, bem como terra necessária para sua reprodução física e cultural, em conformidade com os hábitos, costumes e tradições” (CUNHA, 2009, p. 283).

Ainda que a Constituição não tenha posteriormente resolvido todos os problemas vividos pelos indígenas, esse fato foi um marco importante para esta sociedade, visto que pela primeira vez eles foram reconhecidos e também tiveram garantia dos direitos sobre a terra e da preservação de sua cultura, além de poderem assegurar e manifestar a própria identidade.

Segundo Cunha, estima-se que, na época em que os europeus chegaram ao Brasil, a quantidade de índios “[...] estava na casa dos milhões de habitantes” (CUNHA, 2012, p. 14). Dados recentes do censo de 2010 constataram que vivem no Brasil em média 896.917 índios. Destes, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais. Esses dados reforçam a hipótese de que a chegada do colonizador no Brasil foi

determinante para reduzir drasticamente o número de índios. Vários fatores concorrem para essas estatísticas, mas os principais foram as guerras, as epidemias e as escravizações.

Os indígenas passaram por muitas perdas e conquistas, por isso, não se pode considerá-los apenas como vítima do sistema dominador, mas sujeitos de sua própria história, uma vez que foram atores políticos que se fortaleceram no momento em que puderam compreender o seu papel na história.

2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ÍNDIGENAS EM MINAS GERAIS

Como se pode observar na discussão empreendida ao longo deste trabalho, de um modo geral, os povos indígenas do Brasil passaram por grandes desafios e lutas, levando-os a um forte extermínio. Porém, é possível observar também que houve crescimento e fortificação daqueles que sobreviveram. Em Minas Gerais, a região foi descoberta pelos bandeirantes em meados do século XVI, mas já era habitada por mais de 100 etnias indígenas, a maioria do tronco linguístico macro-jê. Esses povos foram escravizados, principalmente nas regiões onde havia riquezas minerais. Muitos deles foram exterminados por se negarem a fazer o trabalho escravo.

Segundo informações da Associação Nacional da Ação Indígena (ANAI), Em Minas Gerais vivem aproximadamente doze etnias, espalhadas por dezessete regiões diferentes. Algumas delas ainda não foram reconhecidas. Elas são: Maxakali, Xakriabá, Krenak, Aranã, Mukuriñ, Pataxó, Pataxó hã-hã-hãe, Catu-Awá-Arachás, Caxixó, Puris, Xukuru-Kariri e Pankararu.

Quanto ao reconhecimento dos povos indígenas em Minas Gerais, assim como aconteceu na maior parte do país, houve uma luta muito grande para tal reconhecimento, pois, por muito tempo não haviam sido apoiados por movimentos políticos favoráveis à retomada do reconhecimento das identidades coletivas indígenas. Devido ao novo cenário da época, muitos grupos foram sendo incorporados aos chamados “ressurgidos” ou “emergentes”. De acordo com as informações do site “Povos Indígenas no Brasil”

Em nosso país, esse fenômeno surge de modo mais evidente nas últimas décadas, quando as histórias regionais passam a ser reestudadas; os direitos indígenas; mais reconhecidos e respeitados; e as organizações de apoio aos índios se consolidam de forma mais efetiva e passam a ser agentes importantes da causa indígena (Povos Indígenas no Brasil, on-line).

Entre os povos ressurgidos, destaca-se o grupo Aranã, situado nas regiões de Minas Gerais e de São Paulo. A maior parte desses índios está localizada em Minas Gerais, especificamente na região do Vale de Jequitinhonha, nas cidades de Araçuaí e Coronel Murta. Em Araçuaí, os Aranã, chamados de Índios ou Caboclos, estão concentrados na fazenda Alagadiço, onde estão localizadas as terras doadas pela Diocese de Araçuaí no ano de 1980.

As lutas dos Aranã pela identificação étnica só aconteceu quando os indígenas Pankaruru, de Pernambuco, na década de 90, migraram para a fazenda Alagadiço. Esse grupo fixou a aldeia na região e foram os principais responsáveis por incentivar os Aranã a lutarem pelos seus direitos. A pesquisadora Vanessa Caldeira salienta que:

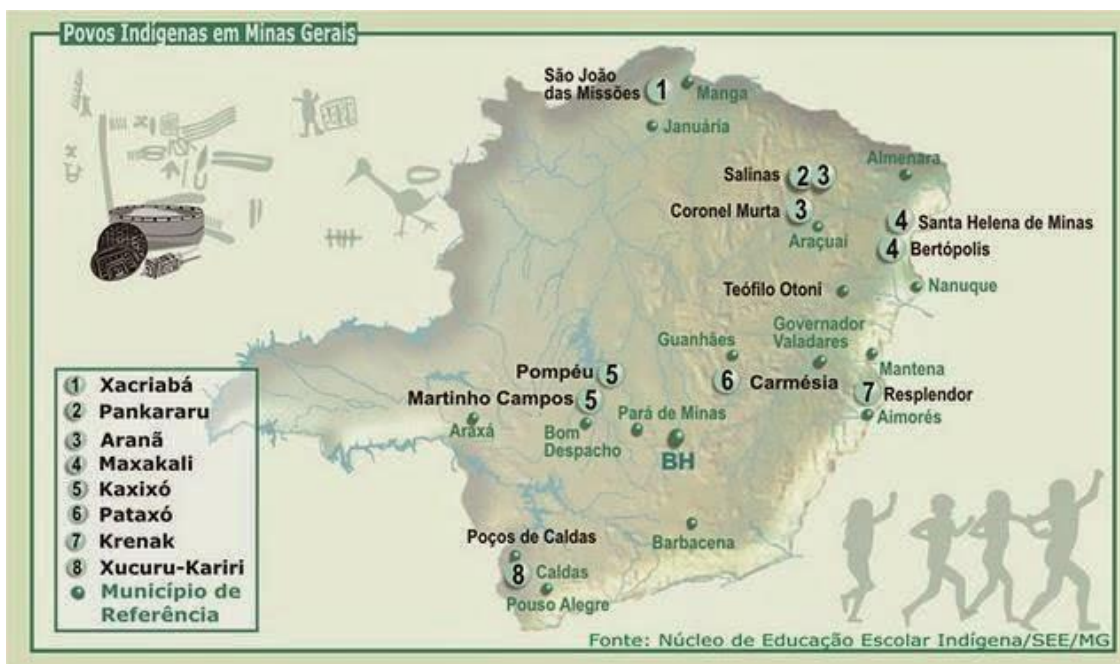
O contato com os Pankaruru, sua cultura e seu engajamento no movimento indígena, fez com que os Índios e Caboclos da fazenda Alagadiço buscassem sua origem étnica. O convívio com os Pankaruru foi despertando nessas famílias indígenas a reflexão sobre sua condição social e histórica. Num processo crescente de revalorização de sua identidade étnica, esse grupo indígena buscou o apoio do CEDEFES para desvelar sua origem e lutar por seus direitos (CALDEIRA, 2016, p. 383).

De algum modo, esses sujeitos apenas estão reivindicando o direito que perderam a partir do século XIX, quando muitos indígenas da região foram miscigenados com negros, assim, classificados como Caboclos. O reconhecimento do índio era apenas para aqueles que tinham o sobrenome “Índio”.

Essa história foi mudando na medida em que havia casamento entre índios e caboclos, uma vez que, segundo Caldeira, “[...] a origem indígena sempre prevalece na identidade dos filhos, independentemente de o vínculo étnico apresentar-se ligado à mãe ou ao pai” (CALDEIRA, 2016, p. 398). Desse modo, a população Aranã foi se desenvolvendo.

A população indígena, em Minas Gerais, se reduziu muito e atualmente predominam poucos grupos. Estes sujeitos vivem tentando resgatar um pouco do que sobrou como a língua e sua própria cultura, embora tenham se adaptado a novos modos de vida. A figura 1 a seguir ilustra a localização indígena em Minas Gerais:

Figura 1 – Localização indígena em Minas Gerais.



Fonte: Núcleo de Educação Escolar Indígena da Secretaria de Estado de Educação de MG, disponível em http://www.descubraminas.com.br/destinosturisticos/det_mapa.asp?tag_origem=P&id_origem=1814&id_mapa=270&id_lista=270&sequencia=1.

Por meio da organização indígena de Minas Gerais os índios tiveram ajuda do Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais (COPIMG) e de duas importantes organizações não governamentais. O COPIMG foi criado pelos próprios índios, em 1996, e tem como principal objetivo a intermediação e articulação dos povos indígenas junto aos órgãos indigenistas que lutaram pelas necessidades e direito destes povos.

As organizações não governamentais foram: O Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), um órgão sem fins lucrativos que cria ações em benefícios dos povos indígenas de Minas Gerais no âmbito cultural, científico e social. Por último, não menos importante, atua também entre os povos indígenas de Minas Gerais, desde a década de 70, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que busca a articulação entre as aldeias e os povos promovendo grandes assembleias indígenas.

Segundo o Censo demográfico de 2010, Minas Gerais alcança a marca de 31.112 indígenas, e o município com maior número de indígenas é São João das Missões. Nessa região, habita o povo Xacriabá, que vivem uma fase de grande crescimento populacional. Em 2000, havia uma população de 4.211 índios. Já em 2010, essa população cresceu, alcançando, então, um total de 7.928 indígenas. Esses dados

demonstram que houve uma taxa de crescimento anual de 6,0%. O município de São João das Missões apresenta uma população de 11. 715 habitantes. Sendo que 7.936 são declarados indígenas, ou seja, 67,74% da população.

2.2 DESAFIOS DO POVO INDÍGENA XACRIABÁ

Há cerca de 300 anos os Xacriabá vivem em contato com a população não-indígena. Inicialmente, tiveram contato com os portugueses e os bandeirantes, por conta do processo, imposto, de catequização. Além disso, a miscigenação da população Xacriabá se deu através de um histórico de muitos conflitos com fazendeiros. Segundo pesquisa etnográfica de Rafael Barbi Costa e Santos

Os Xacriabá passaram a se identificar como tais a partir do reconhecimento, escolhendo um dentre os vários etnônimos que lhes eram atribuídos. [...] mas foram chamados durante diferentes momentos de sua história de “cayapós”, “acroás”, “anayós”, “xicriabás”, “gamelas” ou simplesmente de “índios da Missão”. Dentre essas alcunhas, os Xacriabá de hoje reconhecem que os *antigos* se auto-referiam como “gamelas”, “cayapós” ou “índios da Missão” (SANTOS, 2010, p. 97).

Os Xacriabá³ são considerados também como Caboclos porque houve a miscigenação entre índios e negros, resultante do relacionamento entre os índios da região com os negros escravizados. Os índios Xacriabá pertencem à família macro-jê, de língua Akwên⁴. Segundo Ribeiro, os índios de língua Akwên “[...] ocupavam originalmente a bacia do Tocantins, desde o sul de Goiás até o Maranhão, estendendo-se do rio São Francisco ao Araguaia.” (RIBEIRO, 1970, p. 65).

No início do século XVII, sob comando de Matias Cardoso de Almeida, em expedição pelo alto médio São Francisco, descobriram esses povos indígenas que viviam na região e fizeram muitos deles escravos, já que os bandeirantes precisavam de

³ Sobre o uso do nome indígena Xacriabá e de outros grupos citados neste trabalho estarem iniciados com letras maiúscula e sempre no singular, é em respeito a “Convenção para a Grafia dos Nomes Tribais”, elaborada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 14 de novembro de 1953. A condição do singular justifica por se tratar de um grupo que o nome já estaria no coletivo, desse modo, não necessitaria do complemento do S.

Segundo as normas do Manual de Elaboração de Textos do Senado Federal, de acordo com as normas da Antropologia, recomenda-se que o uso de nomes com inicial maiúscula, e no singular, da designação de tribos e castas indígenas.

Como não se trata de uma regra geral, as normas de redação do jornal Folha de São Paulo, sobre este aspecto, recomenda-se que os nomes de nações, povos e tribos indígenas do Brasil são flexionados como os de qualquer etnia, povo ou nação: os tupis, os franceses, os mexicanos.

⁴ Grupos etno-linguísticos do agrupamento Akuên: Apinayé, Kayapó, Panará, Suyá, , Xavante, Xerente e Xokleng (ISA, Dicionário dos Povos Indígenas, disponível em www.isa.org.br Xacriabá).

escravos para abrirem novos arraiais. Muitos índios fugiram e se instalaram em outra região. Santos (1994) salienta que o povo Xacriabá que fugiu:

[...] se deslocou para outras áreas às margens do Rio São Francisco, edificando a aldeia de São João dos Índios. Esta aldeia, mais tarde, veio a ser a cidade de São João das Missões, que preservou o mesmo traçado inicial, uma praça tendo ao fundo a igreja de São João (SANTOS, 1994, p. 31).

No início do século XVIII, a região em que foram abertos os arraiais em Minas Gerais foi importante porque se tornou trânsito de mercadorias. Para evitar contrabando de ouro e manter o controle da região, foi nomeado pela coroa portuguesa, como mestre de campo, Januário Cardoso, filho do antigo bandeirante Matias Cardoso.

Os Xacriabá passaram de escravos a aliados dos bandeirantes quando lutaram contra o ataque de outro povo indígena, os Kayapó, os quais viviam no território e lutavam contra a escravidão. Sobre os Kayapó, Ribeiro expõe que:

[...] são tribos de língua jê “dividida em grande número de hordas hostis que cobriam e ainda hoje cobrem em suas correrias guerreiras um extenso território entre os rios Araguaia e Tapajós, ao longo das fronteiras da floresta amazônica como campos do planalto central. Mesmo fora dessa área imensa têm sido assinalados ataques kayapó a núcleos sertanejos e a grupos indígenas. Essa extraordinária mobilidade e a mais ativa belicosidade fazem dos kayapó os índios mais temidos e mais odiados do Brasil” (RIBEIRO, 1970, p. 68).

Conforme a citação acima, fica evidente que os Xacriabá lutaram contra os Kayapó não apenas para satisfazer a vontade colonial, mas, pelo que se constata com a descrição da característica belicosa desse povo, lutaram também para se defender. Ainda sobre o tema, a pesquisadora Livia de Souza Pancrácio de Errico afirma que:

[...] a descrição do processo de contato do povo Xacriabá com os colonizadores registra esta polaridade, isto é, de um lado estão os confrontos que determinaram a sua escravização e a expropriação de suas terras, e de outro identifica-se sua capacidade de formar alianças para o enfrentamento de inimigos comuns – os Kayapó (ERRICO, 2011, p.23).

Em reconhecimento aos serviços prestados, os Xacriabá ganharam terra na região do Norte de Minas Gerais, chamada São João das Missões. A Figura 2 a seguir apresenta a região em que está instalada a terra Indígena Xacriabá.

Figura 2 – A terra indígena Xacriabá.



Fonte: <http://projetomaoamiga.wordpress.com/os-xacriaba/>

Os Xacriabá tiveram direito a essas terras e o direito de liberdade. Contudo, essa liberdade possuía algumas restrições, como demonstra o documento de doação, citado no livro *O tempo passa e a história fica*:

[...] dei terra com sobre para não andarem para as fazenda alheia do Riixo do Itacaramby asima até as cabiceiras e vertentes e descanso extremado na Cerra Geral para a parte do peruaçu extremado na Boa Vista onde desagua para lá e para cá e por isso deilhe Terra com Ordi de nossa Magestade ja assim não podem andarem pelas fazendas alheias incomodando os fazendeiros - missoes para morada o brejo para trabalharem Fora os gerais para suas cassadas e meladas. (Certidão Verbum-Adverbium – Uma doação) (ÍNDIOS XACRIABÁS,1997, p. 34).

Esse documento foi um marco na história do reconhecimento desses sujeitos, pois, pela primeira vez, conquistaram um território. Outra versão a respeito da doação das terras Xacriabá é contada pelos índios. Eles se baseiam na história da colonização pela qual utilizam como personagens participantes da doação, D. Pedro II e a “Princesa Isabel”, além de fazer parte desse contexto a figura religiosa do Sr. São João. Como é exposta por D. Ercina e transcrita por Suzana Escobar:

Do Peruaçu pra cá, inté na volta da serra, a terra é dividida... É do Senhor São João, que é dos índio... é nosso ali... Pros filho dele, os filhos do Senhor São João, trabalhar pra mó de Deus dá o bocado, pra num ser possível pedir pros fazendeiro. Ela é marcada assim. O Senhor São João da Missão é o santo... Esse terreno aqui é dele. D. Pedro II pegou esse trecho do Peruaçu pra cá, Lagoinha, Barra de Itacarambi, volta da Serra, Barriguda Serrada, Missão, da

beira do rio São Francisco pra cá. Foi entregue pro Senhor São João agasalhar os índio dele pra nunca abusar fazendeiro nenhum.

Elisa [sua nora] tem a cópia [do documento de doação] desse lugar aqui, que meu filho [Rosalino] recebeu. Ela tá ni Ouro Preto. A doação. É. A doação desse terreno aqui de Senhor São João tá ni Ouro Preto. Antonce, eu fico por entender, minha filha, se esse filho foi lá e ele recebeu essa cópia desse terreno aqui. Porque a doação fica lá pra internidade, né? Agora, a cópia... E antonce, minha filha, Deus abençoou... foi bom por um jeito porque os irmão tá aí... Aí tem um lugar que ele sempre sentava... debaixo desse pé de laranja, ele dizia assim: "- Mãe, eu tô trabalhano e fazeno tudo na vida, mas eu num sei se dá d'eu assistir em tudo. Agora, tem outra, eu recebi esse negócio dessa terra de D. Pedro II e Dona Maria Isabele..." cê já ouviu falar neles, minha filha? Ele veio e falou que quem podia fazer limpeza aqui nessa área, era Rosalino. Aí ele falou assim: "- Mas eu num posso, eu sou criança..." Aí ele diz que ele falou assim: "- Não, meu filho, só me serve é você!" Aí ele falou assim: "- Ó, eu num sirvo que eu num tem leitura e eu sou criança." Aí ele falou pra mim assim, que D. Pedro II falou pra ele que outro num servia, só servia ele. Aí ele falou pra mim assim: "- É mãe, eu peguei uma cruz pesada e pus nas minhas costa e essa cruz, eu morro e num tiro ela. Eu vou lutar! Eu recebi e lhe garanti que, com fé em meu Deus e em Senhor São João, eu vou lutar e hei de dar conta". E como de fato, minha filha, quando tiraro a vida dele, os posseiro já tava retirano (ESCOBAR, 2004, p. 74).

Diante do exposto, é possível perceber que, sobre a doação de terras para os Xacriabá, existe uma versão documental e outra contada pelos próprios índios, mas, nenhuma delas minimiza as lutas desse povo para defender o espaço que lhes foi doado, pois aquelas terras faziam parte do interesse de fazendeiros e “grileiros” na região, que convenceram muitos índios a venderem a sua parte da terra que ainda não tinha sido demarcada, e que, segundo eles, não haveria de ser. Muitos negociaram metade de suas terras em troca de carros ou dinheiro como relata a índia Xacriabá Dona Ercina Bispo de Santana:

Figura 3 – Relato da índia Xacriabá Dona Ercina Bispo de Santana.

Quando os possêro invadiu aqui,
quer dizer: foi invadido pelos talo donos.
Porque muitos xacriabá vendero
a metade deles da terra.
Vendeu, vendeu pros povo de fora.

Fonte: (INDIOS XACRIABÁ, 2005, p. 11).

O fato de os próprios índios terem interesse em vender suas terras ofereceu condições propícias para que os fazendeiros e os “grileiros” lutassem para conquistá-las, uma vez que alguns índios agiam como posseiros. Esse fato se caracteriza, segundo Ana Flávia Moreira Santos (1997), pela “[...] desqualificação dos Xacriabá enquanto *índios*”, na medida em que “[...] passou, primeiramente, pela desqualificação da coletividade”

(SANTOS, 1997, p. 135). Os Xacriabá perderam terras, também, para posseiros vindos do Nordeste, principalmente do Sul da Bahia. Esses posseiros foram se instalando na região por vários motivos, como permissão para cultivar e viver nas terras, ou por estabelecerem vínculos fixos após casamento, além de muitas invasões. Santos (1997) informa que:

A penetração dos baianos não deixa, porém, de ser vista como um movimento intrusivo e como a origem da perda dos direitos. Descrita como um processo contínuo, é apresentada, não raro, como um movimento capilar e quase imperceptível, metaforizado na imagem dos laços de amizade e parentesco estabelecidos com aqueles que, de início fracos e inofensivos, se tornariam os usurpadores da terra, uma vez adquirida força numérica e econômica (SANTOS, 1997, p. 45).

É importante observar que todo território é um espaço em que se apresentam forças e interesses, muitas vezes em sentidos distintos, conforme é possível verificar na abordagem de Bernardo Mançano Fernandes (2014):

O território é um espaço apropriado por uma determinada relação social que o produz e o mantém a partir de uma forma de poder. Esse poder, conforme afirmado anteriormente, é concedido pela receptividade. O território é ao mesmo tempo uma convenção e uma confrontação. Exatamente porque o território possui limites, possui fronteiras, é um espaço de conflitualidades (FERNANDES, 2014, p. 6).

Os Xacriabá passaram por muitos conflitos ao longo de sua história para defender o seu espaço. Na década de 1970, já estavam no processo de lutas pelos seus direitos. Tiveram apoio de alguns órgãos, como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e FUNAI, quando foram a Brasília pedir proteção física. Entretanto, a FUNAI demarcou, efetivamente, as terras indígenas apenas na década de 1980, após o acontecimento do massacre indígena Xacriabá, em 12 de fevereiro de 1987, momento em que mais de 10 homens invadiram, na madrugada, a aldeia Sapé, local onde residia o líder Xacriabá. Mataram o Cacique Rosalino Gomes de Oliveira e mais dois índios, além de ter ferido, gravemente, a esposa do cacique. O motivo do massacre foi porque a terra indígena era bastante visada na região por fazendeiros, políticos, “grileiros”, posseiros, dentre outros. Essa violência foi um fato marcante na vida dos Xacriabá e foi repercutida nacional e internacionalmente, uma vez que foi considerado como um genocídio. Rosalino é apontado como um símbolo de luta e resistência entre seu povo. É possível entender essa história através do poema do índio Xacriabá Domingos:

Sou filho de Rosalino
E testifico a você

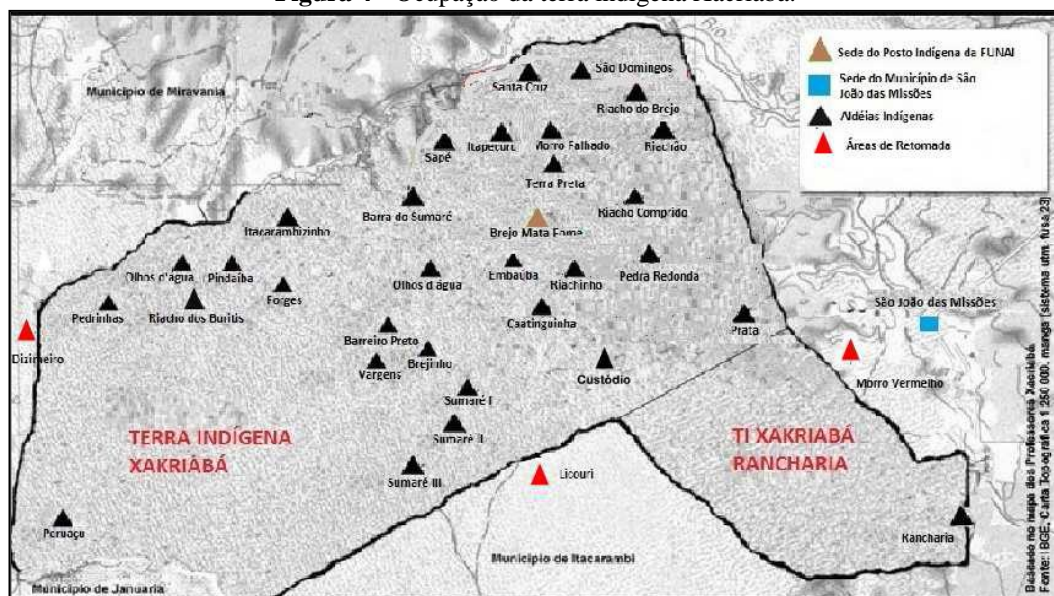
Que o meu pai nos dizia
 Que um dia iria morrer
 Mas ia deixar livre a terra
 Para o seu povo viver [...]

[...] O meu pai desesperado
 Ma porta ele apontou
 Foi quando foi baleado
 Eu não sei quem o matou
 Só sei que naquele momento
 O meu coração cortou.

Com a morte do meu pai
 Eu fiquei desesperado
 Mas não podia correr
 Porque eu estava cercado
 Por aqueles pistoleiros.
 Que estavam todos armados [...]
 (ÍNDIOS XACRIABÁ, 1997, p. 20).

A seguir, a figura 4 ilustra a ocupação dos Xacriabá na região de São João das Missões, após a regularização das terras.

Figura 4 - Ocupação da terra indígena Xacriabá.



Fonte: Escobar (2012).

A população Indígena Xacriabá corresponde, conforme mencionado anteriormente, a 67,7% da população de São João das Missões. O número significativo de índios eleitores no município São João das Missões foi suficiente para que elegeesse, por duas vezes, o índio Xacriabá José Nunes de Oliveira como prefeito do município

(Eleições de 2004 e 2008). Em ambas as eleições, houve também um número significativo de vereadores indígenas eleitos. O resultado de 2004 foi divulgado pelo Jornal *O tempo*, de Belo Horizonte — Minas Gerais:

José Nunes, 28, eleito pelo PT, é índio e ficará por quatro anos administrando uma cidade com 10.230 pessoas, entre índios e não-índios. [...] Cinco vereadores índios foram eleitos: A próxima administração municipal de São João das Missões, no norte de Minas, não terá somente o fato de ter o primeiro prefeito índio da história de Minas Gerais. A composição da câmara também chama a atenção. Dos nove vereadores, cinco são índios [...] (fonte: Jornal O Tempo. Belo horizonte, 17 de outubro de 2004).

Esses acontecimentos, obviamente, foram responsáveis por inserir no cenário político da região, definitivamente, a figura do índio como representante do seu próprio povo. Esse aspecto pode ser observado em um relato de um vereador indígena, em uma reunião com os índios da comunidade Xacriabá Caatinguinha⁵:

A gente conseguiu criar a Secretaria de Assuntos Indígenas, né, conseguimos criar a Secretaria do Meio Ambiente e outras importantes pra estabilidade, pra dar apoio esse povo do município como um todo, mas principalmente do povo Xacriabá. E dentro dessa secretaria, o que coloquei lá é pra dar sustentabilidade para as associações. Inclusive o plano... o orçamento para 2012, né, nós fizemos questão de colocar lá alguma coisa específica pra as associações pra que pudesse... pra que o prefeito possa ajudar as associações e também prestar contas sem problemas (...) Isso é trabalho também do legislativo; nós vereadores indígenas, naturalmente temos que ter esse cuidado. (...) A burocracia muitas vezes dificulta a cada dia, né, e essas burocracias nós temos que traçar um ponto assim inteligente, suficiente mostrar alternativas, como se encontra jeito de lidar com ela. (Hilário, na reunião da Caatinguinha em 01/10/2011, número 19 do Quadro 1. Relatório de Campo) (ESCOBAR, 2012, p. 82).

A força pela luta se renova a cada dia, e neste sentido, mais uma vez, os indígenas se representam na prefeitura de São João das Missões nas eleições de 2016. São eleitos os políticos: José Nunes (Prefeito); Dona Zita (Vice-Prefeita); e os vereadores: Zinho do Merindo, Dao de Rosavo, Otelice Nunes e Wagney de Dário. Todos foram eleitos graças aos votos Xacriabá.

Como se observa pelo exemplo Xacriabá, os povos indígenas no Brasil têm assumido uma postura amadurecida diante de seus direitos sociais e políticos. Muitas lideranças se entregam no sistema político para conseguir representar um povo que sempre foi representado por outros. É neste contexto, como uma necessidade, surge a figura do político indígena, que visa atender à demanda de representação. Entre os

⁵ Essa entrevista faz parte das gravações feitas pela pesquisadora Suzana Escobar como parte da pesquisa de seu doutorado defendida em 2012 pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Xacriabá, percebe-se que as lutas políticas surgiram desde que chegaram na região de São João das Missões, mas a inserção na política se fortificou no momento em que puderam ter acesso à educação escolar.

3 PROCESSO ESCOLAR INDÍGENA NO BRASIL

Faz-se necessário neste ponto de discussão trazer informações a respeito do processo escolar indígena no Brasil, uma vez que é perceptível que o desenvolvimento da literatura escrita indígena foi notável após a inserção dos povos indígenas à escola. A literatura indígena surgiu a cerca de 20 anos. Segundo o escritor indígena Daniel Munduruku apontou em uma entrevista que:

“existe uma crença de que o indígena é um ser da oralidade, mas muitos indígenas começaram a frequentar a universidade. Aprenderam os elementos da cultura ocidental e fazem aquilo que a cultura tem que fazer que é: se atualizar e assim criar respostas” (MUNDURUKU, 2015)⁶.

Esse processo de atualização da cultura indígena foi claramente observada com o contato desses povos com a escola, que iniciou, pelo interesse de catequização e de integração à sociedade colonial. Essa integração era estabelecida pelas legislações anteriores, como ficou claro sobre o interesse do SPI.

As mudanças em relação às condições de sobrevivência e educação indígena foram asseguradas apenas em meados da década de 70, época em que começaram a surgir movimentos indígenas, os quais lutaram contra a maneira que esses povos eram tratados pelo Estado Nacional.

Os povos indígenas não lutaram sozinhos, tiveram ajuda de várias ONGs, instituições e igrejas para que pudessem garantir os seus direitos, dentre eles a educação escolar. Ao tomar o posto da SPI, em 1967, a FUNAI desenvolve pela primeira vez um modelo de educação “bilíngue” por meio do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), instituição que atuava no Brasil desde 1956, e que tinha como objetivo codificar as línguas indígenas para que posteriormente pudessem ensiná-las na escola.

O SIL tinha interesses duplos, pois ao se aproximar dos povos indígenas, praticava ações missionárias, por meio de tradução bíblica para os povos ágrafos. O intenso diálogo durante a tradução desenvolvia uma espécie de curso de formação bíblica para um pequeno grupo que, posteriormente, mantinha ações evangélicas na comunidade. Sobre o SIL, Silva e Azevedo (1995) expõem que “[...] os objetivos do SIL nunca foram diferentes dos de qualquer missão tradicional: a conversão dos gentios a salvação de suas almas” (SILVA E AZEVEDO, 1995, p. 151).

⁶ Entrevista disponível em: <http://www.namu.com.br/materias/daniel-munduruku-e-educacao>. Acesso em 01 nov. 2016.

Com o SIL, surgiram instituições com outros interesses, mas os povos indígenas começaram a se mobilizar de maneira muito mais intensificada. Não demorou muito para que, conforme mencionado anteriormente, fosse criada a Constituição Federal de 1988 (CF), que defende as condições de sobrevivência indígena, além de dar direito à educação escolar. Nesse sentido, a CF, em seu artigo 210, define que:

1. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e o respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais. 2. O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem (BRASIL, 1988).

Os artigos 78 e 79 da CF também afirmam que o Estado tem o dever de oferecer a educação escolar para os povos indígenas de modo bilíngue, para fortalecer a prática da língua materna, bem como a identidade desses povos. Esse dever também foi previsto pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), que propõe a educação escolar indígena diferenciada dos demais sistemas escolares. O artigo 32 da LDB também garante a educação escolar indígena do mesmo modo estabelecido pela CF. Em 1996 foi criado, pela Lei Nº. 10.172, o Plano de Desenvolvimento da Educação (PNE), por meio do artigo 87 da LDB, o qual estabelecia que a União deveria encaminhar ao Congresso Nacional um Plano Nacional de Educação, com metas e diretrizes para serem cumpridas no prazo de 10 anos. O PNE foi promulgado em 2001 e apresenta um capítulo sobre a educação escolar indígena. Esse capítulo apresenta em sua configuração três partes: a primeira faz um diagnóstico de como tem sido o processo escolar; a segunda apresenta diretrizes para a educação; e, a terceira, apresenta objetivos e metas que deverão ser cumpridas. O PNE garante aos povos indígenas oferta de programas educacionais, autonomia para as escolas, com relação ao projeto pedagógico, aos recursos e à participação da comunidade. Além de implementação de programas de formação do magistério para os povos indígenas.

A educação escolar indígena também é regulamentada no Estatuto do Índio, através da Lei de Nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e encontra-se em vigor. No Estatuto, o artigo 50 estabelece que:

A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais (ESTATUTO DO ÍNDIO, 1973).

Com o tempo, os povos indígenas vão adquirindo novas necessidades, e, por isso, é preciso que haja novas adaptações às leis. Isso aconteceu com o Estatuto do Índio, lei que estabelecia condições sobre a relação do estado, da sociedade e dos povos indígenas. Ele foi criado em 1973, mas seguia o mesmo princípio estabelecido pelo velho “Código Civil Brasileiro”(1916), que previa que os indígenas, sendo “relativamente incapazes” deveriam ser tutelados por um órgão indigenista estatal, até que estivessem totalmente integrados a sociedade brasileira. O Estatuto do Índio está arquivado no Congresso Nacional há mais de uma década. Quando for aprovado, necessitará de novas adequações. Segundo Albuquerque (1994):

[...] os povos indígenas desempenharam o papel importante de debater, elaborar e organizar suas propostas para o Congresso Nacional, porém a vontade política para com a minoria nunca foi expressiva, e num gesto de desrespeito, de irresponsabilidade e discriminação, esses políticos nem sequer encaminharam a proposta dos povos indígenas (ALBUQUERQUE, 1994, p. 8).

O novo Estatuto do Índio apresenta, em seu terceiro capítulo, orientações sobre a educação indígena. No referido capítulo estão reescritos muitos direitos já expostos pela CF, pela LDB e pelo PNE.

Em 1999, foi publicada, no diário Oficial da União, a resolução Nº 03/99, a qual, fixada pelo PNE, propõe diretrizes nacionais para o funcionamento das escolas indígenas no Brasil. Nessa resolução, a União ficou responsável por legislar e definir diretrizes e políticas nacionais, além de dar apoio técnico ao funcionamento dos sistemas de ensino. Desse modo, o Estado cuida da oferta e execução das escolas indígenas de maneira direta ou com ajuda de seus municípios.

A legislação nacional apresenta várias diretrizes sem levar em consideração a heterogeneidade dos mais de 210 povos indígenas no Brasil. Porém, é no âmbito estadual que essas diretrizes se adaptam e tentam se efetivar, porque o Estado lida de modo direto com o funcionamento das escolas indígenas. Além das garantias escolares que os povos indígenas tiveram, também os povos não-índios puderam conhecer um pouco mais da cultura indígena por meio da Lei Nº 11.645/08, de 10 de março de 2008, que alterou a Lei Nº 93-94/96. Esta alteração estabelece a obrigatoriedade dos estudos da história e das culturas afro-brasileiras e indígenas no ensino fundamental e médio, público e privado. Além de prevê a educação específica, diferenciada, intercultural, bilíngüe/multilíngüe e comunitária para os indígenas no Brasil. Esse direito também foi

estabelecido nas Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena do MEC.

Em 1998, foi elaborada por professores e lideranças indígenas a Carta Compromisso, em Luziânia, GO, por meio da Articulação Nacional da Educação - ANE, que apresenta reflexões sobre a educação, a cultura e as lutas indígenas. A Carta Compromisso foi lida no Seminário Nacional de Educação do Campo, e, conforme reprodução a seguir, verifica-se como os indígenas expuseram seus questionamentos:

“Nós, professores e lideranças indígenas de 66 povos de todo o Brasil, reunidos no Encontro Nacional de Educação Indígena, que teve como tema: A Educação na Construção da Terra Sem Males, analisamos profundamente, durante esses dias de encontro, a educação que temos e trabalhamos na perspectiva de construir a educação que queremos.

Estamos convictos que a educação que queremos tem que estar a serviço das lutas dos nossos povos, sendo formadora de guerreiros (novas lideranças), rompendo com o modelo centralizador do Estado brasileiro, que teve como objetivo, durante esses 500 anos, integrar os povos indígenas na sociedade nacional, não respeitando assim, todo o nosso passado de conhecimento e nossas diferenças adquiridas através dos mais velhos.

A nossa luta é no sentido de garantir a nossa autonomia como povos diferentes e para isso estamos nos unindo através dos nossos movimentos, para que os nossos direitos sejam respeitados, independente de quem esteja no poder.

Continuaremos nos articulando para garantir o fortalecimento das lutas, através dos nossos movimentos em busca de uma educação específica, diferenciada e de qualidade, lutando para que as propostas advindas das assembleias indígenas, tendo como exemplo o Estatuto dos Povos Indígenas, sejam aprovadas.

Iremos lutar conjuntamente para que a formação dos indígenas se dê em todos os níveis, abrangendo as necessidades dos nossos povos, respeitando as especificidades.

Queremos com a nossa escola formar, ainda, cidadãos críticos, conscientes de seus direitos, comprometidos com a luta de seu povo e de outros povos sedentos de justiça, dando continuidade à luta de todos os que tomaram na luta pelos nossos direitos.

Lutaremos para que todos os conhecimentos próprios de cada povo sejam valorizados, tanto quanto aqueles que têm maior formação escolar. Lutaremos para que a nossa educação seja construída entre lideranças, comunidades e professores, para que assim, fortalecidos, possamos dar continuidade às lutas dos nossos guerreiros que tomaram, transmitindo para todos que “guerreiro plantado gera novos guerreiros... A perseguição às nossas lideranças não nos amedrontará, pois somos fortes, unidos e o Brasil é nosso! Que venham outros 500! Acima do medo, coragem!” (EDUCAÇÃO NO CAMPO, 2002, p. 86).

Os povos indígenas fizeram parte, de maneira efetiva, das discussões de diversos documentos que tratavam sobre o processo educacional deles. E, por meio dessa participação, surgiram muitas leis que os beneficiaram. Porém, é importante ressaltar que existe um espaço muito grande entre a lei e sua efetivação, por isso, faz-se necessário questionar a respeito do cumprimento das leis que estabelecem o direito

escolar aos povos indígenas do Brasil. Sabe-se que, muitas vezes, se tornam em vão, porque as políticas anti-indígenas passam a ser entraves neste processo. Apesar disso, os povos indígenas seguem atuantes quanto à luta para o cumprimento dessas leis. Ao escrever sobre a realidade dos povos indígenas no Brasil, Cunha (2009) afirma que:

Hoje os índios têm reivindicações concretas: reclamam que se respeitem seus direitos coletivos sobre suas terras e o usufruto exclusivo de suas riquezas; que possam decidir sobre seus futuros e participar das decisões que os afetam; que sejam reconhecidos seus direitos à organização e a canais de representação, direitos individuais, por exemplo o de ir e vir livremente (CUNHA, 2009, p. 258).

Essas reivindicações indígenas têm sido constantes e reais. A exemplo disso, tem-se a PEC 215/2000, uma proposta de emenda da CF que está sendo construída e tem como objetivo transferir a competência da União na demarcação de terras indígenas para o Congresso Nacional. Esta emenda vem sendo discutida desde o ano 2000, e foi aprovada no ano de 2014, mesma época em que foi feito um substitutivo a PEC 215/2000, a qual deixa evidente, “[...] O fim das novas demarcações de terras indígenas e, o que é pior, propõe reabrir procedimentos administrativos já finalizados e legaliza a invasão, a posse e a exploração das terras indígenas demarcadas (CIMI, 2015, p. 2). Sob muitas manifestações indígenas que lutam contra essas mudanças, no ano de 2015, esta emenda foi desarquivada e, atualmente, passa por uma nova análise por parte da Comissão Especial. Fica evidente o quanto os povos indígenas se encontram frágeis diante de tais sinalizações de mudanças, mas é certo que estarão atentos e dispostos a lutarem para manter um direito já adquirido pela CF, em 1988.

3.1 PROCESSO ESCOLAR EM MINAS GERAIS

O processo escolar indígena em Minas Gerais, antes de 1996, esteve sob a responsabilidade de professores não-indígenas, que ensinavam os conteúdos mais gerais, que não condiziam com a realidade local. Em Minas gerais, essa realidade começou a mudar a partir de 1995, pois a Secretaria Estadual de Educação criou o Programa de Implantação de Escolas Indígenas (PIEIMG), em parceria com a Secretaria do Estado de Educação de Minas Gerais (SEE - MG), em convênio com a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto Estadual de Florestas (IEF).

Foi assegurada a educação escolar indígena em quatro áreas indígenas e suas respectivas etnias reconhecidas pelo Estado naquela época. A saber: Krenak, Maxacali, Pataxó e Xacriabá. No ano seguinte, surgiu o primeiro curso de Formação de Educação Indígena em Minas Gerais. Segundo Verônica Mendes Pereira, foram matriculados “[...] 66 índios, sendo eles: 6 Pataxó, 5 Krenak, 10 Maxacali e 45 Xacriabá. Todos escolhidos por suas comunidades” (PEREIRA, 2003, p. 54)

O Processo de Implantação Escolar Indígena em Minas Gerais (PIEIMG) foi ministrado em parceria com professores da UFMG. O curso começou em 1996, e seu ensino presencial aconteceu para as quatro etnias indígenas no Parque Estadual do Rio Doce, lugar em que aconteceu a maior parte das aulas presenciais.

Evaristo *et al.* (2004), ao escreverem sobre o desenvolvimento escolar indígena em Minas Gerais, destacam que:

O desenrolar das atividades do curso no Parque (módulos I, II, III), as diferenças lingüísticas que emergiram, especialmente entre os Maxakali e as demais etnias, além de aspectos identificados a partir da presença inicial da equipe de formadores nas áreas indígenas, revelaram a originalidade do processo de conhecimento de cada grupo indígena e as diferenças nos mecanismos de seleção e de qualificação das informações recebidas entre os cursistas das diferentes etnias. Esta percepção ajudou a delinear uma nova forma de trabalhar, com mais atenção às particularidades e formas próprias de cada povo (EVARISTO *et al.*, 2004 p. 2).

O curso do PIEIMG também aconteceu nas terras indígenas, e, nesses espaços, desenvolveram-se muitas pesquisas sob a orientação dos professores formadores, o que tornou possível o surgimento de muitas pesquisas escritas sobre e pelos povos indígenas, em Minas Gerais. Cada etnia produziu a sua própria pesquisa e esses trabalhos foram revisados e inseridos junto aos que já vinham sendo produzidos pelos próprios índios no Parque Estadual do Rio Doce. No final do curso, foram transformados em material didático para as escolas indígenas.

Antes mesmo que o Programa de Formação Indígena chegasse ao fim, muitos alunos já eram professores contratados para ministrarem aulas em suas aldeias. A partir desse cenário, aos poucos, os professores indígenas foram ocupando os lugares daqueles não-índios.

Entre 2001 e 2004, lideranças indígenas de Minas Gerais passaram a se reunir constantemente com a UFMG, com agentes da FUNAI, com antropólogos e com funcionários da SEE-MG, com o objetivo de conseguir a garantia estendida aos direitos

de educação escolar específica. Tiveram muitos ganhos com esses encontros, entre eles, conforme exposto no Projeto Pedagógico do Curso:

Em 2004, o Ministério da Educação, por meio da Secretaria de Educação Superior – SESu e da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade – SECAD, torna público, pelo Edital no 5/2005/SESu/SECAD-MEC, o Programa de Formação Superior e Licenciaturas Indígenas – PROLIND (PROJETO PEDAGÓGICO DO CURSO - PIEI, p. 12).

Em 2005, os povos indígenas tiveram mais um ganho, pois foi aprovado o Projeto de Formação Intercultural para Educadores Indígenas (PIEI). Esse projeto surgiu após várias discussões a respeito do processo escolar indígena em Minas Gerais, por meio da experiência do PIEI. Ele foi discutido e aprovado no III Fórum de Professores Formadores Indígenas, realizado em 2004, na Faculdade de Educação da UFMG. Nesse fórum, estiveram presentes lideranças indígenas de Minas Gerais, além da equipe do PIEI, representantes da SEE-MG, FUNAI e MEC.

Desse modo, a primeira turma do PIEI se formou em 2000; a segunda, composta de 77 indígenas, em 2004, a terceira, já com 80 indígenas matriculados, finalizou no ano de 2008. Segundo dados da SEE/MG, em 2008, já tinham mais de 250 professores indígenas formados, atendendo um total de 3.300 alunos de diversas etnias.

3.2 PROCESSO ESCOLAR XACRIABÁ

O grupo indígena Xacriabá desenvolveu a formação superior com o PIEIMG e foi maioria na primeira turma entre as etnias indígenas participantes nesse programa. Porém, segundo a pesquisadora Ana Maria Gomes, “[...] o processo de escolarização teve seu início pelo menos vinte anos antes, em época que antecede o reconhecimento, por parte da FUNAI, da existência da população indígena local.” (GOMES, 2004, p. 1). Após a demarcação das terras indígenas Xacriabá, em 1987, eles tiveram acesso à educação escolar, nas aldeias, por meio da prefeitura Itacarambi e pela FUNAI, que disponibilizaram seus professores. Inicialmente, foram contratados 17 professores, que foram lotados em 12 escolas municipais de 1ª a 4ª séries. No ano de 1996, a responsabilidade escolar Xacriabá passou a ser da prefeitura de São João das Missões, após sua municipalização.

Conforme diagnóstico da situação educacional nas áreas indígenas em Minas Gerais realizado em 1995, pela SEE-MG, foram matriculados na época cerca de 800 alunos Xacriabá, mas ainda haviam muitos que não tinham acesso à escola. Nesse

sentido, o processo escolar Xacriabá era preocupante para as lideranças indígenas, uma vez que não atendia a todos os alunos, além de terem professores que não eram indígenas. Segundo a liderança Xacriabá Emílio, em depoimento coletado pela pesquisadora Macaé Maria Evaristo dos Santos,

A gente se reuniu e depois nós fizemos um propósito com a FUNAI, fizemos um propósito com a Arlene. Na época, Arlene era que coordenava a parte da educação na FUNAI. Nós fizemos um propósito de que era preciso *diferençar* a escola nossa. Nós tomamos uma decisão que nós queríamos a nossa educação passada pelos professores nossos, os professores indígenas (SANTOS, 2006, p. 65).

O PIEIMG foi um ganho muito grande para os índios Xacriabá, porque a necessidade de formação indígena começou a ser solucionada, uma vez que oferecia a formação intelectual individual e coletiva dos Xacriabá. A escolha dos participantes do curso foi feita pelas lideranças Xacriabá. Com dois anos de curso já havia quarenta e quatro jovens indígenas em formação. Apesar de muitos já estarem estudando, não eram contratados pela prefeitura e, por isso, passaram a trabalhar de forma irregular e sem salário. Santos (2006) expõe a fala do índio José Nunes, na qual ele relata essa situação:

Em 1997 desde o início do ano eu comecei trabalhando como professor direto na sala de aula. Apesar das dificuldades, tivemos que enfrentar a administração que estava começando naquele momento, Você já sabe, a história da contratação. Foi uma briga ferrenha para a prefeitura assumir essa contratação nossa para começar a atuar nas escolas, tinha muitas dificuldades, tinha algumas pessoas de menor também e a prefeitura, o prefeito não quis em si assumir essa responsabilidade. Ele alegava que a gente não ia dar conta, até porque não tinha formação completa e que a gente estava iniciando. Tinha várias dificuldades no meio, pois tinha pessoas menores. E julgou até que a gente era incapaz. Ele não acreditava que a gente ia dar conta de tocar aquele processo de educação ali e menosprezou a capacidade nossa (SANTOS, 2006, p. 68).

Nessa época, houve uma interferência dos coordenadores do PIEIMG, que foram a São João das Missões tentar convencer o prefeito a contratar os alunos indígenas em formação, uma vez que já tinham condições para assumir as aulas.

Observa-se que não existia imparcialidade de nenhum lado, pois a prefeitura negava, mas os Xacriabá buscavam seus recursos para conseguir que os índios pudessem dar aula. Com o propósito de conseguir legitimar suas atividades como docentes contratados, as lideranças Xacriabá juntamente com os alunos do PIEIMG reuniram-se com o Secretário de Estado da Educação, à época, Sr. João Batista dos

Mares Guia, a fim de solicitar que as escolas da terra indígena fossem transferidas para a Rede Estadual.

No mesmo ano, o secretário João Batista visitou os alunos indígenas no Parque Estadual do Rio Doce e os professores indígenas em formação, tanto os Xacriabá quanto as outras etnias que ali faziam o curso, informando-os de que seriam contratados pela Secretaria Estadual de Educação. Por meio dessa decisão, foi criada, então, a Resolução n. 8037, de 30 de julho de 1997, publicada no Diário Oficial do Estado de Minas Gerais, que dispõe sobre o atendimento escolar à população indígena de Minas Gerais. O texto da referida resolução indica que:

Art. 1º - A escolha de servidor para exercício nas Escolas Estaduais que atenderão às crianças indígenas recairá em membro da respectiva comunidade, especificamente qualificado para exercer a regência.

Art. 2º - As escolas de que trata o artigo primeiro funcionarão nas reservas Xacriabá, Maxakali, krenak e Pataxó.

Art. 3º Ficam os diretores das Superintendências Regionais de Ensino de Januária, Teófilo Otoni, Governador Valadares e de Guanhanes autorizados a designar escola pólo, nas respectivas jurisdições, onde será processada a designação dos professores.

Parágrafo único: Para o atendimento ao previsto no artigo, serão designados sessenta e seis (66) professores indígenas.

O povo Xacriabá vêm, desde a Implantação das Escolas Indígenas em Minas Gerais, recebendo suporte educacional de vários órgãos de ensino, dentre eles, o Instituto Federal de Educação do Norte de Minas Gerais⁷ que, em 2006, implantou o Programa de Integração da Educação Profissional (técnico em agropecuária) com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos (PROEJA), atendendo a uma demanda dos próprios sujeitos que viam na capacitação a possibilidade de mudar a realidade local e, pautado, também, no cumprimento ao Decreto 5.840/2006. Entre 2006 e 2012, foram formadas duas turmas do PROEJA - Indígena no IFNMG, sendo que a primeira turma concluiu em 2009 e a segunda, em 2011. O curso acontecia nas instalações do Instituto, onde os Xacriabá reuniam mensalmente e ficavam cerca de uma semana recebendo alojamento e alimentação. Em 2015, por mais uma necessidade dos Xacriabá em obter formações escolares mais específicas, o Instituto Federal de Educação, implantou no território Xacriabá, na aldeia Sumaré, o pólo do Centro de

⁷Na época da implantação do primeiro curso do PROEJA - indígena, o IFNMG se chamava Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET) - Januária, mas, em 2009, se transformou em IFNM - Instituto Federal de Educação Tecnológica do Norte de Minas (IFET) - Januária. Ainda em 2009, foi criado um novo nome: IFNMG - Instituto Federal do Norte de Minas Gerais (IFNMG) Campus Januária.

Referência em Educação a Distância e Projetos Especiais (Cead), para possibilitar um ensino diferenciado e de qualidade para a nação Xacriabá. As primeiras demandas foram dos cursos técnicos: Meio Ambiente, Agente Comunitário de Saúde, Informática para Internet, Alimentação Escolar e Multimeios Didáticos. O início desses cursos foi em novembro de 2015, atendendo cerca de 155 alunos indígenas. Os cursos são ofertados pela modalidade a distância, por meio da Rede E-tec. Os indígenas terão além dos professores, suporte e orientação dos tutores. Antônio Carlos Martins, diretor do Centro de Referência em Educação a Distância e Projetos Especiais (CEAD) do IFNMG, em comentário no portal da instituição sobre as ações do IFNMG, afirma que:

Os tutores destes cinco cursos ofertados aos Xacriabás serão indígenas e as aulas presenciais serão realizadas nas escolas indígenas da região. Com o módulo Educação e Cidadania de cada curso, queremos atender demandas com temas de interesse das comunidades. A ideia é que esse módulo ministrado por professores da região e que fortaleça nosso vínculo com a comunidade” (MARTINS, 2015).⁸

Esse novo projeto visou contribuir para a melhoria das condições de vida das comunidades indígenas Xacriabá, respeitando suas culturas e figurando como uma proposta pedagógica diferenciada, adequada à realidade dos Xacriabá.

A inserção das escolas indígenas nas aldeias e a possibilidade de estarem inseridos ao sistema educacional diferenciado foi muito importante para os Xacriabá, já que o processo de escolarização passou a fazer parte da vida deles. Segundo dados da SEE-MG, ao fazer uma comparação da quantidade de matrículas Xacriabá entre os anos 1997 a 2008, foi comprovado uma evolução muito significativa.

Observe o quadro a seguir criado pela pesquisadora Verônica Mendes Pereira:

Quadro 1: Evolução da matrícula nas escolas Xacriabá: de 1997 a 2008.

Evolução da matrícula nas escolas Xacriabá: de 1997 a 2008												
Ano	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008
Matrículas	1.363	1.364	1.460	1.484	1.628	1.845	2.027	2.030	2.280	2.383	2.434	2.573

Fonte: SEE/MG, jul. 2008.

⁸ Disponível em: <<http://www.ifnmg.edu.br/mais-noticias-portal/159-portal-noticias-2015/10143-ifnmg-chega-para-ficar-na-nacao-xacriaba-no-norte-de-minas>> . Acesso em 28 fev. 2016.

Fonte: (PEREIRA, 2009, p. 7)

Conforme o quadro acima, em 2008, os Xacriabá já tinham mais de 2.500 alunos matriculados na modalidade pré-escolar, ensino infantil, fundamental e médio. Além de terem mais de 200 professores indígenas atuando nas 34 escolas distribuídas na terra Xacriabá.

Os Xacriabá têm assumido muitas conquistas em suas terras por meio de suas lutas e reivindicações de seus direitos, e como foi exposto, com o processo de escolarização não foi diferente. Ele serviu para confirmar mais uma vez o empoderamento desse povo, que pode mostrar suas lutas e conquistas através da literatura escrita.

4 LITERATURA INDÍGENA

No Brasil, após o processo de escolarização indígena, houve um grande crescimento da literatura escrita produzida pelos próprios sujeitos. Através da escrita, majoritariamente em português, os índios buscam resgatar a língua de seus antepassados e trazer para a escrita histórias antes reveladas em suas práticas culturais. A escrita passou a ser uma nova forma desses grupos revelarem suas identidades. Assim, conforme analisa Almeida (2009),

[...] a escola não substituiu a educação tradicional ou a comunicação oral, mas facilita uma representação teatral da língua, em que a cultura e os valores étnicos são literalmente esboçados com intuito de se darem a ver. Nesse sentido, a experiência literária é reflexão e projeção, abertura para o mundo tecido de muitos saberes outros, alienígenas, ao ponto de modificarem até a imagem que se tem da própria língua (ALMEIDA, 2009, p. 78).

As obras literárias de autoria indígena marcaram e ainda marcam uma nova era cultural para os povos indígenas, pois desenvolvem práticas diferenciadas que servem para se evidenciar diante do não-índio. Além de serem obras literárias, são também documentos históricos, que registram, como todas as obras literárias não-indígenas a história de um povo, suas vivências, suas lutas, suas conquistas, seus desejos e suas observações. Na qualidade de obras de arte, preservam e eternizam a cultura, além de estabelecerem, na perspectiva da “literatura do mundo” (*weltliteratur*), o diálogo intercultural onde se reconhecem as especificidades e as aproximações culturais, sociais e históricas.

A história indígena vem sendo reconfigurada pela descrição dos mesmos povos que fizeram parte dela. Segundo Almeida e Queiroz (2004):

Assistimos atualmente a uma espécie de eclosão do que nomeio *a priori* uma literatura indígena no Brasil, que, a meu ver, configura um movimento literário, na medida em que pode ser observado nos seus aspectos coerentes e sistemáticos, como um grande texto que se dá a ler. Seus escritores representam uma população de cerca de 350.000 indivíduos, falantes de aproximadamente 180 línguas diferentes, além do português, e habitam desde a fronteira brasileira com a Venezuela até a fronteira com o Uruguai (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 195).

Nessa perspectiva, Ana Machado Alves de Lima, em sua dissertação de mestrado⁹, fez um levantamento sobre a quantidade de livros indígenas publicados no Brasil e constatou que, em 2012, já existiam 538 títulos de obras de autoria indígena, nas mais variadas áreas. Segundo a autora,

[...] a maior parte deles foi produzida em cursos de formação de professor indígena, em nível de magistério e em nível superior, em cursos de formação de agentes agroflorestais e de saúde. São financiados pelo MEC ou secretarias de educação de estado, por Universidades, associações e ONGS, e também por projetos de financiados por editais de incentivo à cultura (LIMA 2012, p. 108).

As escolas no Brasil têm sido grandes aliadas no processo de construção da literatura indígena. Dentre as várias contribuições que a arte literária oferece a um grupo em particular e ao mundo de leitores em potencial, tem sido um manancial de informações sobre estes povos e também tem funcionado como um “instrumento tecnológico de sobrevivência” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 211).

No processo de aprendizagem e construção literária, os grupos indígenas têm aprendido a dominar a escrita do colonizador e fazer dela instrumento de libertação, reconhecimento e de direito. A escrita indígena foi fundamental para a perpetuação desse povo, mas ela não substituía a oralidade, pois elas se completam. Uma necessidade da outra para que aconteça. Porém, percebe-se que, por meio da literatura escrita, os índios estão se inserindo a sociedade brasileira.

Como é natural das histórias ficcionais orais, a literatura indígena compila versões que são frequentemente atualizadas, uma vez que a maioria vem de autoria coletiva, e, a cada publicação, novas versões surgem. A pesquisadora de estudos literários de autoria indígena, Maria de Almeida, em entrevista¹⁰, afirma que “[...] a cada vez que um texto é escrito e publicado, surge a necessidade de se “melhorar a história”, ou seja, sempre aparece alguém que saberia contá-la melhor, que tem melhor lembrança, e portanto, há um constante reescrever.”

Por meio da escrita coletiva, a legitimidade literária indígena acontece, pois segundo Almeida e Queiroz, “[...] a escritura é coletiva porque é expressão do que é comum, ou de um consenso em torno do ‘quem somos’[...]” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 197), pois a memória coletiva, segundo as autoras, “é política”. A escrita não

⁹ O Livro Indígena e Suas Múltiplas Grafias, defendida no ano de 2012, pela Universidade Federal de Minas Gerais-UFMG

¹⁰ Entrevista publicada em 30 de maio de 2009 em http://www.centopeia.net/entrevista/maria_ines.php e replicada no blog <http://txaihunikuin.blogspot.com.br> em 27 de maio de 2011.

substitui a fala, mas a legítima. Tal afirmação é possível, pois, observa-se o fato de que a literatura indígena só passou a ser reconhecida no momento em que surgiu na sua condição impressa. Nesse sentido, percebe-se o seu estilo, embora não se possa identificar apenas um estilo, porque, como afirmam Almeida e Queiroz, não existe “[...] um modo único de fazer valer o seu traço. São diversos os seus produtores, mas em geral possuem características básicas: não são sujeitos individuais, são coletividades, comunidades” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 206).

A literatura indígena surge no contexto coletivo porque é pela coletividade que esse povo se identifica como identidade étnica. As vozes se misturam e são proclamadas pelos seus representantes. Nesse sentido, a escrita é também a representação do território e também como uma prática social. Com esse estilo literário próprio, os povos indígenas vêm reconstruindo a sua memória no Brasil. Os autores não seguem nenhum padrão, ou se filiam a uma determinada escola literária. Almeida e Queiroz ao analisarem a literatura indígena constatam que:

Os índios simplesmente estão, “ao mesmo tempo agora”, aprendendo a ler, a escrever seus idiomas e a língua portuguesa, elaborando discursos oficiais e políticos, argumentando no debate sobre o Brasil atual, que se quer democrático. Diante do preconceito, do aviltamento, das espoliações que continuam sofrendo, eles reagem com o gesto antropofágico da resignificação, através da prática intertextual, da bricolagem. Recortam o que interessa, vindo de fora ou de dentro, colam e publicam, das formas possíveis [...] (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 201).

Percebe-se que a própria crítica literária sobre a literatura indígena ainda não se consolidou, não se observa, ainda, uma crítica literária que adote a perspectiva da “arte pela arte”, do entendimento dessa arte como produção artística, no sentido mais amplo do termo, respeitando a autonomia da arte, a desautomatização em relação a referência. A crítica ainda busca os motivos, não os efeitos. Os motivos são sociais, históricos, biográficos, filosóficos. Faltam ainda ser considerados os efeitos livres das sensações, da dialética entre texto e ação, da resignificação dos símbolos da cultura, do símbolo da história, do símbolo da sociedade. Esta análise, apesar de reconhecer os limites desse tipo de crítica literária, segue o mesmo padrão por acreditar que uma apresentação mais colada à perspectiva identitária da literatura indígena representa uma forma de divulgar a literatura Xacriabá, pouco conhecida no Brasil. A literatura Xacriabá tem sido produzida com o fim de oferecer material didático para as escolas indígenas, como será problematizado adiante. No entanto, reconhece-se a riqueza

estética dessa produção e percebe-se a configuração de um trabalho artístico na elaboração e reelaboração das narrativas. Desse modo, sabendo da grandeza de opções de análise, a perspectiva de “arte pela arte” será desenvolvida posteriormente.

4.1 DA LITERATURA ORAL À ESCRITA INDÍGENA

Os povos indígenas, muitos ainda ágrafos, desenvolveram sua linguagem por meio da oralidade. Recitavam poemas, faziam rezas e contavam suas histórias e as histórias de seus antepassados. Mas desde a chegada da escrita nas aldeias, por meio das escolas, os índios passaram a usar, também, a escrita para revelar a sua identidade. Entretanto, há uma semelhança entre oralidade e escrita presente em suas obras. Essa é uma maneira de reforçar e manter vivo os relatos orais.

Louis-Jean Calvet, em seus estudos sobre a relação entre oralidade e escrita, postula que existem duas formas de comunicação linguística: oral e escrita. A sociedade se divide em sociedade de tradição oral e sociedade de tradição escrita. Porém, em nossa sociedade Ocidental, a tradição oral é vista de maneira negativa, inculta, primitiva. Para tentar acabar com esse conceito negativo sobre a tradição oral, Calvet cria a seguinte definição:

- (1) As *sociedades de tradição escrita antiga*, nas quais a língua escrita é aquela que se utiliza na comunicação oral cotidiana (com as diferenças óbvias entre o oral e o escrito). É o caso da maioria das sociedades europeias atuais, nas quais o analfabetismo é raro, quando não completamente extinto.
- (2) As *sociedades de tradição escrita antiga*, nas quais a língua escrita não é aquela que se usa na comunicação oral cotidiana. É o caso, por exemplo, dos países árabes (onde se escreve o árabe clássico, mas se fala o árabe dialetal, nas quais o analfabetismo é mais presente do que nas sociedades do primeiro tipo).
- (3) As *sociedades nas quais se introduziu recentemente a prática alfabética*, em geral pela via de uma língua diferente da língua local, é o caso dos países que foram colônia na África e na América Latina, aos quais se impôs uma picturalidade (o alfabeto latino) proveniente da herança cultural colonial.
- (4) As *sociedades de tradição oral*. [...] a ausência de tradição escrita não significa, de maneira alguma, ausência de tradição gráfica. Em muitas sociedades de tradição oral, existe uma picturalidade muito viva, nas decorações de potes e cabaças, nos tecidos, nas tatuagens e nas escarificações etc., e mesmo que sua função não seja, como no caso do alfabeto, registrar a fala, ela participa da manutenção da memória social (CALVET, 2011, p. 11).

As sociedades indígenas brasileiras podem ser caracterizadas pelas definições 3 e 4 indicadas por Calvet, pois muitas comunidades iniciaram o processo de

alfabetização recentemente e outras ainda não passaram por esse processo, de modo que preservam a tradição oral.

A pesquisadora Érika Bergamasco Guesse, ao tratar sobre a oralidade e escrita em sua tese, afirma que “na tradição oral, a permanência do texto repousa unicamente na memória do contador/narrador - no caso da tradição indígena, na memória dos mais velhos. (GUESSE, 2014, p. 27). É claro que a tradição oral passa por mudanças ao longo do tempo, uma vez que a memória do contador vai se “modificando”. Diferente da tradição escrita que mesmo com a passagem do tempo permanece mais fixa.

Embora muitos grupos indígenas tenham chegado à escrita, observa-se que a tradição oral é importante para que vivam contos da realidade. Cada história, mesmo que reinventada, vai se tornando real diante da comunidade. E a literatura não se torna vazia, pelo contrário, se torna rica devido a tantos preenchimentos. De acordo com Calvet:

A força da fala é um ato de tradição oral, enquanto as sociedades de tradição escrita conhecem sobretudo a força do texto. Em um caso, todos são governados por leis, decretos, tratados; no outro, por uma tradição ancestral que não se inscreve nos livros, mas na memória social [...] Há, em todo o mundo, línguas de poder, línguas que constituem chaves sociais, vias de passagem obrigatória. Isso que é verdadeiro para uma língua como o inglês em relação a outras línguas européias (português, francês, alemão etc.), é ainda mais verdadeiro para todas as antigas línguas coloniais em relação às antigas línguas colonizadas. Ocorre que as primeiras são de tradição escrita e as outras são de tradição oral. (CALVET, 2011, p. 135).

Calvet não vê a escrita como algo negativo para os povos ágrafos, o autor levanta a hipótese de que as estratégias para transformar uma tradição oral em tradição escrita podem provocar danos as sociedades, além de que, resultaria em confusões antropológicas e culturais. Mesmo que, a escrita alfabética não é solução para que esses povos sejam respeitados.

Calvet salienta, ainda, que, entre a oralidade e a escrita existe um caminho muito extenso a ser percorrido, porém possível. Muitos grupos indígenas sentem essa necessidade e encaram esse desafio.

Muitos grupos que já utilizam a literatura em seu dia a dia afirmam, diferentemente de Calvet, que a literatura e a oralidade caminham juntas nesse processo de transformação. Uma necessita da outra para que tenha sentido. O índio Daniel

Munduruku, em sua luta incansável para escrever a história do seu povo, demonstra em sua literatura que:

[...] Há um fio tênue entre oralidade e escrita, disso não se duvida. Alguns querem transformar este fio numa ruptura. Prefiro pensar numa complementação. Não se pode achar que a memória não se atualiza. É preciso notar que ela – a memória – está buscando dominar novas tecnologias para se manter viva. A escrita é uma dessas técnicas (MUNDURUKU, 2008).¹¹

Como em qualquer literatura, a literatura indígena é composta de sentidos e aberta a novas interpretações. Ela é considerada por muitos estudiosos como algo “novo”, mas para os povos indígenas, é mais do que a escrita gráfica, porque a literatura os permeia desde muito tempo, através de diversas faces. Sobre a literatura, o escritor Cristino Wapichana afirma que “[...] a literatura encerra um discurso que permite a leitura do universo, do mundo e do outro”. Nesse sentido, a oralidade é o fio condutor entre a memória e a escrita.

A prática da escrita para as comunidades indígenas não nasceu para que esses povos resolvessem seus problemas com a sociedade colonial, porque isso seria impossível por se tratar de problemas históricos, mas, conforme dito anteriormente, por meio da escrita, além de fazer arte, de significar um sentido de existência, de conquistar a liberdade pela arte, os índios demarcam sua oralidade, lutaram e lutam por seus direitos, e pela visibilidade e preservação da sua própria cultura.

4.2 ENTRE A ESCRITA E A ORALIDADE XACRIABÁ

O grupo indígena Xacriabá, produziu livros e cartilhas que fizeram parte de um processo de construção de novos modos de vida e de perpetuação da cultura. A maioria das cartilhas foi organizada e confeccionada por professores indígenas em formação. Foi significativa, na elaboração desse material, a participação dos membros mais antigos da terra indígena, pois no exercício da memória, relataram a história, a cultura e as práticas cotidianas do grupo. Além dos membros do próprio grupo, outros

¹¹ Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena>>. Acesso em: 16 out. 2015.

profissionais, de diferentes áreas de conhecimento, contribuíram para a elaboração deste material:

A maioria destas obras está sendo produzida para ser utilizada como material didático pelos professores indígenas, a partir de pesquisas junto as suas comunidades, e são editados em programas de formação, financiados e distribuídos pelo Estado, em parceria com universidades e ONGs, tais como a comissão Pró-Índio do Acre ou o Instituto Socioambiental. Este processo de construção de um material didático diferenciado, em línguas indígenas, de forma bilíngue ou em português, envolve muitas pessoas. Além de professores e estudantes, há pesquisadores, linguístas, antropólogos, escritores, artistas gráficos, dentre outros. E um trabalho acima de tudo coletivo, no qual cada um tem algo a acrescentar e a contribuir (LIMA, 2012, p. 60).

Em 1997, foi publicado o livro Xacriabá *O tempo passa e a história fica*. Essa obra relata acontecimentos vividos pelos índios, suas lutas por terras, bem como suas histórias e suas crenças. Ainda em 1997, surgiu o livro *Xacriabá de Plantas medicinais* que, de forma singular, resgata a cultura medicinal dos antigos.

No ano de 2005, foi publicada uma coletânea de quatro livros, os quais foram nomeados como: *Com os mais velhos*, que acompanha o CD *Conversas*; o livro *Iaiá Cabocla*; *Revelando os conhecimentos* e *Sobre a literatura Xacriabá*. Este último surgiu a partir dos estudos feitos com os Xacriabá, em parceria com a monitora do II curso de magistério do PIEIMG, Elza Gonçalves da Silveira.

Todos esses livros foram escritos somente em língua portuguesa, uma vez que os autores não dominavam mais a língua indígena, mas este trabalho também representa um resgate de algumas palavras de sua língua nativa com índios mais velhos que ainda dominam poucas palavras da língua autóctone¹².

O código escrito, visto como um processo de construção por meio da oralidade, passou a ser entendido por esse povo como um elemento constitutivo de si e de sua história e, portanto, responsável pelas transformações identitárias dos sujeitos, na medida em que, ao fazer uso do código escrito, é por ele modificado e atravessado constantemente.

¹² Recentemente, Dener Guedes Mendonça, estudante do curso de graduação em Sistema de Informação, do IFNMG, vem elaborando, por orientação do professor Cláudio Alexandre Gusmão, um Sistema para Catalogar Palavras Indígenas, com o objetivo de criar um dicionário online, por meio da escrita indígena e seu significado em língua portuguesa. A cada dia novas palavras indígenas são resgatadas, por isso a pesquisa sempre se encontrará em aberto. Este aplicativo não se trata de uma ferramenta específica para um povo. Os Xacriabá e Xerente serviram de inspiração e as deles ilustram o funcionamento inicial.

A escrita dos livros indígenas Xacriabá tem fortalecido e afirmado sua identidade, além de legitimar sua história diante da sociedade brasileira. Não se trata de uma substituição entre a comunicação oral tradicional, mas, como observa Almeida (2009), ela “facilita a representação teatral da língua, em que a cultura e os valores étnicos são literalmente esboçados com o intuito de se darem a ver. Nesse sentido, a experiência literária é reflexão e é projeção” (ALMEIDA, 2009, p. 78).

Nessa projeção, os Xacriabá se lançam a um sistema já existente, que é a linguagem, mas agora querem explorá-la por meio da representação gráfica, porque não se trata apenas da necessidade de uma exposição interna, mas externa. E, por isso, é preciso se fazer representativa. Almeida (2009) salienta que:

Os índios não precisam da escola e da escrita para contar suas histórias, ensinar suas cosmologias, suas tradições sociais, suas línguas. Eles precisam dela para se representarem, representando seu universo, para o mundo fora da aldeia (ALMEIDA, 2009, p. 78).

Qualquer cultura se faz conhecida quando explora o seu lado literário, pois assim atravessa outros povos. E esse fato é histórico em qualquer sociedade do mundo, uma vez que a escrita é o caminho pelo qual uma cultura se faz evidente.

Por meio da literatura o sujeito indígena se faz reconhecer muito além do que pretendia, pois, segundo Almeida (2004), “o objetivo do livro é, portanto, um lugar de reconstrução da memória indígena no Brasil. Embora também se construa sobre os escombros de sua história, sobre o esquecimento do seu passado” (ALMEIDA, 2004, p. 201). Essa memória é efetivamente lembrada e ao ser publicada cumpre o papel de espalhar um literatura, necessária e de qualidade, pois demonstra a vida de um povo. Observe o que foi exposto através do fragmento do poema do índio Xacriabá Domingos:

Há vários anos atrás
 Já existiam fazendeiros
 Expulsavam os índios da terra
 E se faziam posseiros
 Pois índio não tinha valor
 Porque não tinha dinheiro [...]

[...]É muito triste esta história
 Mas não consigo esquecer
 Sabe o que é você deitar
 Depois não amanhecer
 Com o seu querido papai
 Que tanto amou a você[...]

(ÍNDIOS XACRIABÁ, 1997, p. 20).

Ana Mafalda Leite, pesquisadora portuguesa dedicada aos estudos africanos, afirma que o fato de a escrita africana ser influência do colonizador faz com que tal escrita seja vista por muitos pesquisadores como mera cópia. Segundo a autora:

[...] uma vez que essas literaturas, além desse enquadramento, são escritas na maioria dos casos na língua do colonizador, semelhante “colagem” levou por vezes a análise tendenciosamente paternalista e a encarar a produção literária africana como uma espécie de produto neocolonial (LEITE, 2012, p. 16).

Não se pode negar que com o empréstimo da Língua Portuguesa aos povos indígenas, estes herdaram, obviamente, características literárias da produção não-indígena, como acontece com os povos africanos, porém essa semelhança é percebida mais em sua estrutura física do que em sua essência, pois a escrita indígena apresenta possibilidades para criação de uma literatura com traços distintos das características da escrita dos povos não-indígenas. Um exemplo disso é a proximidade que a escrita faz com a oralidade.

Segundo Leite (2012), assim como observado na literatura indígena, o poeta africano “não só praticando na sua escrita política os recursos reclamados, mas também doutrinando sobre o assunto em vários textos ensaísticos” (LEITE, 2012, p. 17). É possível dizer que “a escrita é européia e a oralidade é indígena”, ou seja, a “natureza indígena é tida como oral; são os europeus que vieram perturbar com esse estado “natural e acadêmico” (LEITE, 2012, p. 19). Nesse sentido, a autora afirma que a teoria revolucionista contribui bastante para a dicotomia entre a oralidade e a escrita. De acordo com a autora, a teoria revolucionista demonstrava que:

A literatura oral era encarada como manifestação primária simples, não sujeita a trabalho reflexivo, e um produto de uma comunidade, enquanto a literatura escrita revelava o oposto, final conclusivo de um processo de desenvolvimento complexo, e resultante do trabalho de um só autor (LEITE, 2012, p. 22).

Diante do exposto por Leite, pode-se observar que a teoria revolucionista acabou por ser ultrapassada em suas teses a respeito da literatura oral, pois, ao negar a importância da literatura oral, negou a base primeira da manifestação de linguagem de qualquer sociedade. Afinal, mesmo nas sociedades mais “evoluídas”, a oralidade chegou primeiro do que a escrita e ainda nos dias de hoje é valorizada. Exemplo disso, tem-se na Ásia Ocidental o *griot* ou *griotte*, homens ou mulheres responsáveis por

transmitir conhecimentos. Eles contam histórias, canções, fatos históricos, conselhos, entre outros. São considerados como “guardiões da memória”, pois é uma prática iniciada na época em que não existia nenhum tipo de tecnologia, mas não se tornou obsoleta.

Griott é uma palavra de origem francesa, dada pelo colonizador e quer dizer “criado”. Porém, esse não era o papel deles diante da sociedade, uma vez que eram valorizados por ela. Segundo Alcides de Lima e Francischette da Costa,

Os *griots* teriam assumido uma posição de destaque, pois lhes cabiam a função de transmitir a tradição histórica: eram os cronistas, genealogistas, arautos, aqueles que dominavam a palavra, sendo, por vezes, excelentes poetas; mais tarde passaram também a ser músicos e a percorrer grandes distâncias, visitando povoações onde tocavam e falavam do passado (LIMA e COSTA, online, p.223).

Como se pode ver, mesmo se tratando-se de dois mundo bem diferentes: *griots* e indígenas, a oralidade exerce um papel fundamental nesses dois mundos, a transmissão de conhecimento. A qual também é realizada por meio da escrita.

Desse modo, para os povos indígenas, narrar o dia a dia se tornou necessário diante da grandeza do universo mítico. Através dessas narrativas, os índios demonstram, na literatura, um universo muito maior, em que abarcam aspectos sociais, visão de mundo, relação com a vida e a morte, doenças, criação do universo, etc.

Contar um mito no universo indígena, por meio da literatura escrita, revela uma experiência interessante e que pode significar a ampliação de estudos no campo da teoria literária, campo que ainda não explorou este tema. Sobre a experiência mítica indígena na forma escrita, Almeida e Queiroz (2004), comentam que “contar o mito é batalhar pela sobrevivência do próprio povo. Superior à História” (ALMEIDA, QUEIROZ, 2004, p. 251). É nesse universo cheio de representação que os povos indígenas mantêm sua força para (sobre)viver em comunidade.

5 O MITO INDÍGENA

A base da produção literária Xacriabá são os mitos fundacionais, neste sentido, considera-se imprescindível uma abordagem teórica a respeito do mito, de modo que se possa compará-lo a outros gêneros narrativos, com o intuito de apontar suas características e, também, diferenciá-lo.

A linguagem narrativa do mito é constituída de sabedoria e de poder para aqueles que acreditam nela. Porque, mesmo sendo “um pensamento desconhecido”, conforme afirma Lévi-Strauss (1897), é preciso acreditar profundamente, uma vez que faz parte das transmissões e ensinamentos dos mais velhos. Ao fazer a comparação entre ciência e mito, Lévi-Strauss considera que essa separação ocorreu nos séculos XVII e XVIII, quando a ciência se contrapõe às velhas gerações de pensamentos mítico e místico e volta-se para o “mundo real”, rejeitando, assim, o “mundo ilusório”. Lévi-Strauss chegou à conclusão de que, embora aparentemente o mito não consiga dar ao homem mais poder material sobre o meio em que vive como faz a ciência, o mito dá ao homem a ilusão e, por meio dela, o homem seria capaz de entender o universo. Afinal, o que é denominado ilusão pela lógica é considerado por muitas linhas de pensamento, como metafísica, como o que de fato é o real, ou que pode está mais próximo do real, para além da experiência. O mito ultrapassa as barreiras da simples observação do mundo empírico, ele ressignifica e não para de ressignificar pluralizando os sentidos da vida, da sociedade, da cultura.

A desordem aparente da observação de conjuntura de um mito se desfaz no exercício da interpretação do mesmo. O mito convoca, como diria Freud, o interpretante ao trabalho da interpretação e é este trabalho de recolocar as partes em um todo significativo que confere o sentido último. Lévi-Strauss afirma que:

As histórias de caráter mitológico são, ou parecem ser, arbitrarias, sem significado, absurdas, mas apesar de tudo dir-se-ia que reaparecem um pouco por toda parte. Uma criação “fantasiosa” da mente num determinado lugar seria obrigatoriamente única – não se esperaria encontrar a mesma criação num lugar completamente diferente. O meu problema era tentar descobrir se havia algum tipo de ordem por detrás desta desordem aparente – e era tudo (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 15).

A desordem tem que ser ordenada porque a mente humana, fazendo parte do universo, necessita de uma ordem aparente. A separação entre o pensamento científico e o mitológico, segundo Lévi-Strauss, pode não ser definitivo, pois os interesses de

campos de pesquisas das ciências podem retornar, isso quer dizer que o mito pode ser novamente reintegrado nas explicações científicas como algo que pode ser explicado.

Ao tratar do termo “povos primitivos” em seu livro, Lévi-Strauss critica o modo como o termo vem sendo tratado. Segundo o autor, existem dois modos errôneos associados à expressão: o primeiro é considerá-los como inferiores e, o segundo, é afirmar que são pessoas com “pensamentos fundamentalmente diferente do nosso” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 18). Lévi-Strauss ainda levanta a hipótese de que:

Esses povos que consideramos estarem totalmente dominados pela necessidade de não morrerem de fome, de se manterem num nível mínimo de subsistência, em condições materiais muito duras, são perfeitamente capazes de pensamento desinteressado; ou seja, são movidos por uma necessidade ou um desejo de compreender o mundo que os envolve, a sua natureza e a sociedade em que vivem. Por outro lado, para atingirem esse objetivo, agem por meios intelectuais, exactamente como faz um filósofo ou até, em certa medida, como pode fazer ou fará um cientista (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 19).

Não se pode considerar o pensamento dos povos sem escrita¹³ como o pensamento científico, pois, os povos sem escrita procuram compreender o universo, em sua totalidade; já o pensamento científico avança na compreensão das coisas por partes, de modo a progredir sistematicamente.

Lévi-Strauss coloca um problema ao tentar diferenciar a mitologia da história. Para acabar com essa diferenciação, o autor analisa a história de dois livros de diferentes regiões e neles aponta diferenças e semelhanças entre os termos. Ao tentar comparar ambos os textos, o autor percebe que eles têm tanto traços míticos quanto históricos, e, por isso, afirma que a oposição simplificada entre Mitologia e História não é nítida. Segundo o autor, ao estudar cuidadosamente esta história, se tem a impressão de que:

[...] os autores indígenas contemporâneos nos tentam dar do seu passado, não a considerando como um relato fantástico, mas antes investigando com bastante cuidado, com ajuda de uma arqueologia de salvamento- escavando os sítios referidos na história-, e tentando, na medida do possível, estabelecer correspondência entre diferentes relatos, verificando o que corresponde e o que não corresponde, talvez possamos no fim deste processo chegar a uma melhor compreensão do que é na realidade a ciência histórica (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 40-41).

¹³ Lévi-Strauss prefere chamar os “povos primitivos” de “povos sem escrita”, por julgar que o termo primeiro faça parte de uma condição discriminatória entre eles e outros povos.

Nesse sentido, pode-se perceber que existe uma grande semelhança entre Mitologia e História, uma vez que, Lévi-Strauss afirma que nas sociedades sem escrita e sem registro, a Mitologia assegura que o “futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 41). Pode-se dizer que não existe uma separação, ou distinção entre Mitologia e História, mas que a História se torna continuação da mitologia.

Sobre a questão do gênero, muitas vezes, o mito é confundido com outros gêneros semelhantes, devido às proximidades, por isso, existem vários autores que se encarregam deste assunto.

Serão apresentados a seguir os argumentos feitos pelo folclorista brasileiro Luís da Câmara Cascudo, em sua obra *Literatura Oral no Brasil*, de 1978. Nesta, Cascudo analisa as relações entre o mito e a lenda, ressaltando a existência de uma confusão de conceitos entre uma e outra, mas afirma que, ao final, é possível encontrar termos capazes de diferenciá-los. A seguir são expostas no Quadro 2 as comparações propostas por Cascudo (1978):

Quadro 2: Quadro comparativo - mito e lenda.

MITO	LENDA
Possuem costumes que vão mudando;	Igual em várias partes do mundo;
Ação constante;	Ação remota;
Narração de história fantástica;	A constante da lenda é o traço religioso;
O mito age e vive, milenar e atual, disfarçado noutros mitos;	Explica qualquer origem e forma local;
É uma explicação imediata;	É um ponto imóvel de referência;

Fonte: Adaptado de Cascudo (1978)

Observando o quadro acima, a comparação/diferenciação entre mito e lenda observada por Cascudo (1978) não deixa clara as distinções, pois os gêneros se mesclam em determinados momentos. O mito tem essa relação de semelhanças com diversos outros gêneros, causando, muitas vezes, verdadeiras confusões.

A fim de esclarecer as especificidades de cada gênero de narrativa simbólica, Lévi-Strauss realiza o estudo sobre os mitos em *O cru e o Cozido*, de 1991. Sua proposição de análise propõe o seguinte,

Tampouco não deve causar surpresa o fato de este livro, declaradamente consagrado à mitologia, recorrer a contos, lendas e tradições pseudo-históricas e fazer amplas referências a ritos e cerimônias. Na realidade, rejeitamos as opiniões precipitadas sobre o que é e o que não é mítico e reivindicamos para nosso uso toda e qualquer manifestação da atividade mental ou social das populações estudadas que, durante a análise, se revelar capaz de completar o mito ou esclarecê-lo (LÉVI- STRAUSS, 1991, p. 14).

Ao tentar diferenciar o mito de outros gêneros, pode-se cair em uma definição errônea, pois, segundo Lévi-Strauss, “cabe ao mito, submetido à prova de análise, revelar sua própria natureza e se enquadrar dentro de um tipo” (LÉVI- STRAUSS, 1991, p. 14). O mito, ao ser analisado, percorre caminhos impensados, que não têm fim, pois cada caminho percorrido redireciona a atenção para outro.

O mito na perspectiva de Lévi-Strauss é um pensamento que não tem conexão com a realidade. Ele está completamente abstraído de qualquer função da realidade. Não se pode explicar um mito, o cotidiano das pessoas e de suas comunidades. Ainda segundo o autor:

A mitologia não tem função prática evidente [...] ela não está diretamente vinculada a uma realidade diferente, dotada de uma objetividade maior que a sua, cujas ordens transmitiria a um espírito que parece ter total liberdade para se entregar à própria criatividade espontânea (LÉVI- STRAUSS, 1991, p. 19).

O entendimento do mito é uma espécie de contaminação de mito a mito. Os mitos se articulam entre si, e, independem do sujeito. Para Lévi-Strauss o mito representa o momento em que o espírito está mais livre para criar. Não é possível determinar um autor para o mito, porque ele só existe se estiver na tradição de um povo. Lévi-Strauss afirma ainda que:

Quando um mito é contado, ouvintes individuais recebem uma mensagem que não provém, na verdade, de lugar algum; por essa razão se lhe atribui uma origem sobrenatural. É, pois, compreensível que a unidade do mito seja projetada num berço virtual: para além da percepção consciente do ouvinte, que ele apenas, atravessa, até um ponto onde a energia que irradia será consumida pelo trabalho de reorganização inconsciente, previamente desencadeado por ele (LÉVI- STRAUSS, 1991, p. 14).

Os personagens dos mitos são seres sagrados que, de algum modo, exercem a função sobrenatural. Deuses e semideuses protagonizam os acontecimentos e praticam suas ações no mundo real. Essa interferência na realidade não assusta as comunidades

indígenas, porque, para elas, essa visão mítica do mundo sempre esteve presente em suas culturas, uma vez que sempre esteve ligada aos ritos sagrados.

O contato dos catequistas com os indígenas do Brasil fez com que a sociedade pudesse conhecer um pouco sobre os mitos indígenas, pois os jesuítas são responsáveis, exatamente por este contato primeiro, por compilar os mitos indígenas e os divulgar. Sobre a condição autêntica dos mitos dos indígenas do Brasil, Cascudo salienta que:

Os mitos, decorrentemente, vieram dos lábios indígenas para o registro catequista. Nós, através dessas informações, só podemos auferir de sua legitimidade quanto à fiel representação da psicologia indígena, quando os cortejamos com outros mitos tomados livremente, séculos depois, deformamos pela influência múltipla da civilização ambiental e pelo processo de lenta transfiguração ampliadora através do tempo, mantendo, entretanto, linhas que resistiram e fixaram a mentalidade normal de sua projeção (CASCUDO, 1978, p. 111).

Registrou-se uma tentativa, por parte dos catequistas, em fazer com que os índios esquecessem a tradição mítica e se fixassem apenas na religião institucional, mas essa tentativa foi em parte fracassada, pois os indígenas não apenas mantiveram as suas superstições como, também, incorporaram alguns traços das religiões tradicionais. Segundo Cascudo, a “literatura oral carregou ambos os elementos para a contemporaneidade”. (CASCUDO, 1978, p. 111).

Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro que se dedica ao estudo das questões indígenas, ao escrever seu ensaio intitulado *Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem* (2002), afirma que os europeus chegaram pensando que iriam encontrar homens de cera, sujeitos a mudanças, mas, na verdade, encontraram mármores. Viveiros de Castro, sobre a força da tradição indígena, observa que:

Entendemos que toda sociedade tende a preservar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu preservar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm volta (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 195).

Como se pode ver, as influências europeias e a tradição indígena se fundiram, e nos dias de hoje continuam sólidas e visíveis para a sociedade não-indígena, pois, por séculos, mantiveram a tradição mítica conservada, passando de

geração a geração. Hoje, a sociedade indígena contemporânea conta com mais um mecanismo de preservação a seu favor: a escrita.

5.1 MITO NA LITERATURA ESCRITA INDÍGENA

Com a escrita mítica indígena, os povos indígenas têm conseguido preservar a tradição e valorizar um passado tão forte na vida deles. Eles próprios têm conseguido reviver a natureza mítica por meio do registro escrito. Almeida e Queiroz (2004) afirmam que “[...] a prática escritural reespiritualiza a entidade mítica, quando recompõe graficamente suas formas rituais. (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 195). Segundo as autoras:

A função do mito, para os índios, seria a de explicação e de organização do mundo, o que seria sempre transmitido às novas gerações em formas de crenças, valores, leis-garantias da vida em comunidade. Contar o mito é batalhar pela sobrevivência do próprio povo (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 251).

O mito está para além do plano real, na verdade, há uma mistura do real e do sobrenatural que se completam na literatura indígena. Porém, passando pelo domínio da linguagem escrita, os povos indígenas vão remarcando a própria história e assumindo uma literatura com uma condição estética atual. Não se trata de uma explicação do mito por meio da literatura, mas de uma exposição de uma realidade literária que os povos indígenas têm vivido.

Almeida e Queiroz (2004), ao refletirem sobre a condição do mito na literatura indígena, observam que:

A forma mais simples, e talvez a mais clara, de definir o mito é como a representação concreta da concepção do mundo de comunidades humanas. Dessa forma, a tradição mítica de cada povo constitui um esforço no sentido da representação de si próprio, do que é, do que faz, de como vive, e do estabelecimento de toda uma moral, um ritual, uma mentalidade, baseando-se nessa mitologia. A função social do mito, porém, não exclui a sua função poética ou recreativa (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 233).

Como pode-se notar em qualquer literatura, independente de quem a escreve, é criada para ser lida e apreciada, não seria diferente com a literatura dos povos indígenas, pois mantêm o compromisso de agradar um público leitor.

Já Leite (2012), ao comentar sobre a questão da literatura mítica, afirma que:

Mais do que história, a e fabulação lendária, mítica ou poética é uma apropriação do passado, que revela como exercício de manipulação ostensiva e de poder sobre a memória futura. Não pretende dar apenas respostas às perguntas: “quem somos, donde viemos?”, mas também para responder a outras, como “para onde vamos?”, “que lugar ocupamos no tempo que nos domina e no espaço que nos cerca?”. (LEITE, 2012, p. 16).

O processo de mitificação foi justamente o carro-chefe para recriação e invenção da nova nação indígena. Diante do contexto histórico-cultural, a mitificação tem sido nada mais do que a insistência de uma obra de vários autores que, segundo Leite, vem “concretizando percursos alternativos de uma obra militante, e de cariz ideológico, conferindo uma outra amplitude aos imaginários poéticos, e atualizando uma “herança” e tradição literárias muito antigas” (LEITE, 2012, p. 16).

Almeida e Queiroz (2004) apresentam alguns aspectos que possibilitam entender a diferença entre mito e romance. Para isso, as autoras levantam traços distintivos entre os dois gêneros como se pode observar no quadro 3 a seguir:

Quadro 3: Quadro comparativo - mito e romance

MITO	ROMANCE
Obra coletiva;	Obra pessoal, individual;
Texto sem origem;	Texto único, primeiro, situado historicamente;
Apresenta pouca análise psicológica;	Baseia-se em recursos de análise psicológicas;
Relatos formalizados, narrativos;	Compreende a dimensão estética;
Coloca em ação a figura.	Coloca em ação o personagem.

Fonte: ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 153.

Para a literatura indígena pouco importa esse tipo de distinção, o que é relevante para eles é “a importância que os autores dão aos mitos, como veículos de sabedoria dos antepassados, e à História, como possibilidade de se refazer, em termos menos desfavoráveis, o percurso dos que vivem na terra” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 252- 253).

É preciso analisar também a autenticidade de cada mito ao ser escrito, pois apresenta, na oralidade, uma carga lúdica muito maior do que é percebida pela escrita, e nem sempre as palavras são capazes de representá-las. Afinal, naturalmente, os mitos deveriam ser contados. Almeida e Queiroz (2004) afirmam que:

Os mitos indígenas, histórias sagradas, passaram a existir como signo no mundo impresso, no chamado universo de leitura dos brasileiros, através da escritura de intermediários: mitográficos ou mitólogos. Originalmente os mitos deveriam ser contados, ou seja, aparecerem sob forma de narrativas estruturadas segundo certas regras, como toda narrativa oral é (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 255).

É possível perceber que, ao escrever o mito, parte dele se perde, pois ao ser escrito, essa literatura vai tomar novos rumos dentro e fora do ambiente indígena. Além de estar configurado tanto na sua condição indígena quanto ocidental. Nesse caso, a narrativa indígena passa a ser vista como qualquer outra narrativa ocidental, e além do seu conteúdo, essa literatura também passa a obter novas formas, pois, contada para seus povos, tem um significado muito diferente daquele que é apreendido por um leitor que não vive àquela realidade. Almeida e Queiroz observam que,

Embora os mitos sejam melhor compreensíveis dentro da configuração cultural em que nasceram, podem passar de um grupo a outro sem que haja ao mesmo tempo a transmissão dos significados e das funções que lhes correspondiam antes. Integrando-se na nova comunidade assumem significados e funções novas ajustando-se aos interesses predominantes no novo meio social (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 256).

Essa mudança de significado e compreensão dos mitos observados pela literatura é comentada desde a época da colonização, quando apenas eram feitos pela oralidade, pois muitos estudiosos, como Cascudo (1978), deixaram claro em seus livros que as tradições são mutáveis e essas mudanças ocorrem de acordo com o tempo e o espaço. Cascudo dá exemplo a partir da literatura africana, pois, assim como no Brasil, no continente africano “uma estória ouvida na costa é levada para o interior e ganha expansão” (CASCUDO, 1978, p. 147). Cascudo afirma ainda que “todos os mitos cristãos vieram de Portugal, desfigurados pela impressão popular” (CASCUDO, 1978, p. 185).

O mito indígena brasileiro é necessário. Nele é mantido o seu caráter teatral e, sendo assim, é representação de um povo. Os povos indígenas não precisam da escrita para conservar seus mitos. Eles continuam do mesmo modo como sempre foram

disseminados oralmente, porém, a sua versão escrita é válida para representá-los em suas fronteiras. De acordo com Almeida e Queiroz:

Quando se instaura dentro de uma sociedade a função de escritor, coloca-se a ambigüidade da palavra escrita, representante da fidelidade ou traição à palavra. Por isso, nas sociedades indígenas contemporâneas, a máxima do escritor não é dizer sobre si mesmo, de seus interesses, vontades propósitos, mas recriar e fazer viver no papel a língua do seu povo em nova forma. Assim, os mitos - palavras originais - não serão propriamente melhor preservados ou transmitidos na escrita, apenas se tornarão fontes de mais escrita, terreno para o crescimento da literatura, da poesia, aponto de fortificar também a língua falada (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 256).

Desse modo, é possível que a literatura mitológica indígena possa ser reconhecida pelo seu valor estético e histórico fora da aldeia, mas dentro dela, serão preservados todos os seus sentidos e significados.

5.2 MITO NA LITERATURA ESCRITA INDÍGENA XACRIABÁ

Como foi exposto anteriormente, os Xacriabá adquiriram influências culturais de diversos povos, pois, inicialmente, mantiveram contatos com o jesuítas, e deles absorveram a religião cristã; depois, com negros e baianos, o que, além da miscigenação, também possibilitou grande absorção cultural. Então, é possível identificar na cultura desses sujeitos um pouco da tradição católica, negra, nordestina e deles próprios.

Os Xacriabá apresentam sinais muito fortes da cultura antiga deles. Esses traços estão no uso do ritual de plantas psicoativas, cura xamânica, feitiçaria e nos encantamentos. Isso tudo é chamado de *segredo de índios*. Eles acontecem muito além do plano natural das coisas. Dentre esses segredos, destaca-se o toré.

O toré tem sido praticado entre os Xacriabá desde o século passado, mas foi um elemento de força identitária da cultura desses povos desde os antepassados, quando foram reprimidos pelo colonizador. O toré é um ritual de base para diversos povos indígenas do Nordeste e de Minas Gerais. Cada etnia preserva e define o seu “segredo”, mas, é certo que a maioria mantém o seu ritual como símbolo de afirmação. O pesquisador Leonardo Campos Mendes da Cunha, ao tratar na sua pesquisa sobre o toré em Salvador, Bahia, afirma que o rito tem sido parte da cultura de diversas etnias indígenas do nordeste, nasceu, principalmente, como símbolo de resistência territorial. De acordo com Cunha:

Atualmente, registra-se a prática do Toré entre a maior parte das comunidades indígenas do Nordeste, das quais destaco algumas em que encontrei trabalhos etnográficos ou tive contato direto: Pankararu (Petrolândia e Takaratu – PE), Kiriri (Mirandela – BA), Tuxá (Rodelas – BA), Truká (Cabrobó – PE), Kalankó (Água Branca – AL), Fulni-ô (Águas Belas – PE), Xocó (Ilha de São Pedro, no Rio São Francisco – Porta Folha – SE), Kariri – Xocó (Porto Real do Colégio – AL), Xucuru- Kariri (Palmeira dos Índios – AL), Atikum (Barra do Sila e Olho D’água do Padre – PE), Potiguara (Litoral Norte- PB), Kambiwá (Vale do Moxocó – PE), Tumbalalá (Curaça e Abaré – às margens do São Francisco- BA), Tupinambá de Olivença (Sul da Bahia), Pípirã (PE), Kapinawa (Buique- PE), etc. (CUNHA, 2008, p. 117).

Além das etnias supracitadas, destaca-se a etnia Xacriabá, que teve a consolidação do toré a partir do momento em que o índio Rodrigão e a índia D. Anália, filha do importante chefe Zé Gomes, descobriram dentro das grutas *material dos antigos*. Segundo Rafael Barbi Costa e Santos, pesquisador que se debruçou sobre a cultura e os segredos dos Xacriabá, /o toré acontece no terreiro sagrado, um lugar que só os índios sabem onde fica. Segundo Montenegro et al:

O ritual é o elemento essencial para a compreensão da cosmologia e da organização de um povo, seus mecanismos de obtenção dos favores divinos para alteração do seu destino, a inserção da pessoa na vida social plena, a mudança de status e a busca da saúde. Na ocasião da nossa pesquisa, havia três figuras centrais no desenrolar dos rituais: o pajé, a madrinha e a mestra do terreiro (MONTENEGRO, et al., 2008, p. 317).

Para os Xacriabá, “o ritual é marcado pela ingestão da infusão de entrecasca da jurema (*Mimosa nigra*) e que tem como objetivo o contato com as entidades conhecidas como, *encantados*, principalmente a Iaiá Cabocla” (SANTOS, 2014, p. 250).

A onça Iaiá Cabocla é a entidade mais importante neste ritual Xacriabá, porque, após sinalizações do Pajé, sob orientação da onça, que não está ali como imagem viva, mas como ser mítico, são indicadas todas as pessoas que irão falar naquele dia. Sobre o assunto tratado no ritual, Montenegro, et al., afirma que:

A cada um selecionado a onça cabocla responde, avisa sobre perigos, orienta e repreende quando o seu comportamento não é compatível com as necessidades e normas da comunidade. Com o cacique e representantes das várias aldeias, fala sobre como administrar crises internas e como orientar as relações interétnicas (MONTENEGRO, et al., 2008, p. 318).

Iaiá tem sido o ser mítico Xacriabá que tem depositado na memória desse grupo um fortalecimento e reafirmação dos laços de pertença. A cada dia que praticam,

no ritual, a “dança de Iaiá”, essas afirmações têm sido mais fortificadas. Segundo relato coletivo indígena Xacriabá, só é possível ser índio aquele que realmente se integrar nos rituais míticos da aldeia. No relato a seguir, pode-se verificar tal afirmação:

_ Ói meu fio,
A dança do Toré
Quem não dança ele,
Os índio que não dança ele,
Ta na forma de índio mas não é índio não!
Mas não é índio não.

Tem cantiga,
Tem cantiga, meu Deus...
Como é que é, papai do céu?...
Meu Jesus Cristo, meu fio de Deus...
A caboca da mata...
é A CABOCA DA MATA!

Que é dona da mata é onça caboca [...]
(Índios Xacriabá, 2005, p. 25).

Embora esteja no meio de todos desde épocas passadas, Iaiá se manifestou fortemente em um período de muita fragilidade, quando os Xacriabá se viram fracassados pela luta de preservação de suas terras, onde criadores de gado invadiam constantemente. Foi preciso que esses índios criassem novas forças internas para não serem vencidos naquela luta, uma vez que tinham a cada dia pouca extensão territorial, as atividades pecuárias se tornavam escassas. Nesse contexto, surge Iaiá Cabocla. Ela habita apenas nas terras Xacriabá e se manifesta apenas quando a terra indígena se encontra em perigo, para punir, ou quando quer fumar. Como relata seu Evaristo, indígena morador da aldeia Catinguinha:

Agora eu faço o teste pra qualquer um fio de Deus, pra isso Deus me deu licença den'dessa Reserva. Eu converso com ela, dou pinga a ela, dou fumo pra ela pitar, dou de tudo na minha mesa e eu chamo qualquer um desses caboclos. Eu chamo ela na mesa.
Antao, se o cara não acreditar, eu mando ela dar um castigo nele, pra ele conhecer se tem ela aqui den'da Reserva ou se não tem (Índios Xacriabá, 2005, p. 55).

Iaiá passou a atuar como a principal figura mítica religiosa para os Xacriabá, sendo “presente” na vida deles, como forma de força de resistência, preservação da memória, das terras e das relações interétnicas. Esse reconhecimento é esclarecido pelos Xacriabá, ao afirmarem que Iaiá é o principal ser mítico, mas que está abaixo de Deus.

De todo modo, ela é reconhecida como a onça protetora do povo Xacriabá. Como é exposto no livro *O tempo passa e a história fica*:

Aqui na nossa aldeia tem uma cabocla índia. Ela é uma onça, mas ela é uma índia encantada. Ela conversava com os índios mais velhos que já morreram. Gostava de conversar com Estevão Gomes. [...] Abaixo de Deus ela é a defesa da nossa aldeia (Índios Xacriabá, 1997, p. 55).

Como dito anteriormente, Iaiá tem sido referência de proteção, de conselho, de respeito entre os Xacriabá. Faz parte da cultura viva deste povo, os quais não a veem como um mito, mas como uma realidade do meio deles. A única diferença é que ela é uma índia encantada. Uma índia que virou onça. Existem várias versões a respeito de como a onça Iaiá surgiu na vida desses sujeitos, cada modo de contar é cheio de verdade e autenticidade. Os próprios Xacriabá, em escrita coletiva, expõem que esta “história” é composta por várias versões, pois faz parte do passado e do presente. Além disso, como essas publicações surgem sempre a partir de uma literatura oral já pré-existente, é inevitável que tomem rumos distintos. Talvez seja também pelo motivo da terra indígena Xacriabá ser muito extensa, então, cada povo conta a história de sua maneira. Mas uma coisa não muda nas versões: todos acreditam que a terra Xacriabá é protegida pela onça.

O caráter de variação da literatura oral tem gerado muitos estudos. Sobre esse assunto, Cascudo expõem que:

O grau de aproximação, numa escala de parentesco entre os vários contos, resultante da maior ou menor coincidência do enredo geral ou de um e mais elementos formadores, vai batizando as variantes. Essas variantes são os mesmos enredos com diferenciações que podem trazer as cores locais, algum modismo verbal, um hábito, uma frase, denunciando, no espaço, uma região, e no tempo, uma época (CASCUDO, 1978, p. 33).

A literatura se torna viva na medida em que ela vai sendo conhecida, comparada, relacionada com outras literaturas. Muitas narrativas de literatura orais ou escritas são comparadas constantemente, pois, apesar das distâncias geográficas existentes entre muitos povos, ainda é possível perceber muitas coincidências entre uma literatura e outra.

Sobre o mito Xacriabá, o índio Emílio Gomes de Oliveira, morador da aldeia pedra Redonda, relata na narrativa I, que a índia Iaiá saiu com seu irmão e resolveu matar uma ré. Para isso, ela virou uma onça. Esse encantamento aconteceu logo que Iaiá acendeu o cachimbo e o fumou por três vezes. Em seguida, foi matar a ré.

Para que o encantamento pudesse ser desfeito, teria que fumar novamente o cachimbo, mas teria que ter ajuda de seu irmão, que iria colocá-lo em sua boca de onça, mas o irmão não teve coragem e fugiu. Assim, a índia ficou encantada para sempre.

É possível perceber no relato acima sua importância no meio desses sujeitos, trata-se de crenças reais que, de algum modo, serve para fortificá-los. Como já exposto neste trabalho, as narrativas não têm um lugar comum, todas elas fazem parte de um carregamento do passado, em que não se pode afirmar com exatidão sua origem. Para justificar essa afirmativa, Cascudo (1978) traz em seu *Dicionário do Folclore Indígena* outro mito sobre onça, o qual pode ser comparado, pelas suas semelhanças, com o mito da onça Iaiá Cabocla, conforme é possível observar no seguinte excerto:

ONÇA BORGES – Onça fantástica da zona mineira do rio São Francisco, alargando a área de presença até a região das fazendas de criação. Conta-se ter sido uma transformação do misterioso vaqueiro Ventura, não mais voltando à forma anterior pela covardia do companheiro, que não teve coragem de colocar na boca da onça um molho de folhas verdes, indispensável para o retorno à forma humana. A onça Borges se tornou a mais violenta e afoita das onças e deu trabalho heróico para matá-la. Reaparece, às vezes, continuando as estripulias contra o gado miúdo e graúdo (Geografia dos Mitos Brasileiros; Manuel Ambrósio, Brasil Interior).

Também Lévi-Strauss, em *o Cru e o Cozido*, traz alguns mitos indígenas sobre uma índia que se transformava em onça. O mito se chama *Matako: a origem da onça*. Existem muitas variações deste mito. Será exposto a seguir uma delas:

Um homem foi pescar em companhia da mulher. Subiu numa árvore para capturar papagaios, e os jogava para a mulher. Mas ela os devorava. “Por que você está comendo os papagaios?”, perguntou ele. Assim que ele desceu da árvore, ela lhe quebrou o pescoço com uma dentada. Quando ela voltou para a aldeia, os filhos correram para ver o que ela trazia. Ela lhes mostrou a cabeça do pai, dizendo que era uma cabeça de tatu. Durante a noite, ela comeu os filhos e foi para o mato. Ela havia se transformado em onça. As onças são mulheres (LEVI-STRAUSS, 1991, p. 101).

São contos parecidos, mas que compõem em suas essências significados bastante diferentes. Dentro da terra indígena Xacriabá, existe toda uma simbologia ao redor do mito da onça Iaiá Cabocla, a qual, tendo sido encantada, não se revoltou contra o seu povo ou contra a sociedade fronteiriça, mas se tomou símbolo de proteção e de força. Age apenas para proteger, mesmo por meio de ações mais duras. Perpetua até os dias de hoje por meio da crença de seu povo.

No caso da onça Borges, essa figura é composta por um homem, não-indígena, o qual, após passar pelo processo de encantamento e virar onça, se tornou violenta e, por fim, foi morta. Como ser mítico, não tem uma missão que não seja causar danos.

No relato da onça Matakó, novamente, volta-se a figura da mulher, mas apresentando hábitos animais. Nesse caso, a onça comeu tanto o marido quanto os filhos, também não apresentando nenhum tipo de relação com o humano, agindo, dessa forma, ferozmente, como uma onça.

A figura da onça tem sido muito importante em relatos míticos de diversos povos indígenas. Ao fazer um estudo mais aprofundado sobre o canibalismo na literatura brasileira, Maria Candido Ferreira de Almeida (2002), expõe tanto o jaguar, quanto o guerreiro como inimigos dos Tupinambás e, para esses sujeitos, esses dois elementos, mesmo mortos, ainda mantém vivas suas almas. Segundo a pesquisadora, “a onça, signo do canibalismo na cosmologia ameríndia, permaneceu na tradição oral brasileira como animal devorante, conforme catalogou Câmara Cascudo” (ALMEIDA, 2002, p. 68).

O mito exposto por Lévi-Strauss informa que “as onças são mulheres”. É interessante fazer uma reflexão a respeito dessa questão. Por que será que as onças são mulheres? Sobre essa afirmação, destaca-se os mitos da onça Iaiá Cabocla e da onça Matakó, pois são duas índias que viraram onças. Sobre a condição da mulher comer carne humana ou animal crua, reflete à época em que os Tupinambá praticavam o ato do canibalismo. Viveiros de Castro mostrou como os jesuítas não aceitavam o ato do canibalismo dos indígenas, mesmo que por trás daquele ato selvagem existisse uma significação muito importante para eles. Dentre eles, seria porque se as velhas comessem a carne do guerreiro, teriam vida longa. Segundo Viveiros de Castro, “o canibalismo parece ter sido, entre muitas outras coisas, o método especificamente feminino de obtenção da longa vida, ou mesmo da imortalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 257). Diferentemente da crença Tupinambá, as índias Iaiá Cabocla e Matakó conseguiram essa imortalidade por meio da capacidade de se tornar onça.

Torna-se onça e permanecer na imortalidade talvez tenha sido o caminho mais sortudo para Iaiá Cabocla, pois, deste modo, conseguiu se tornar um símbolo de respeito e de importância entre os Xacriabá. De acordo com Cascudo:

Todos os animais são centro de interesses, com uma importância, uma significação, um valor dificilmente irracional e o sentido de sua utilização,

sempre no plano da prática, da materialidade de serviços imediatos (CASCUDO, 1978, p. 88).

Nesse sentido, percebe-se que, entre os Xacriabá, a onça Iaiá Cabocla tem sido um ser de significado e de valor para o fortalecimento e união. Portanto, Iaiá Cabocla é o ser mítico que governa e mantém sempre sua superioridade entre todos eles.

5.2.1 A metamorfose na literatura indígena

Nas narrativas indígenas existe uma relação muito forte entre humanos e natureza. Plantas, animais, sol, lua, lagos, rios, entre outros, fazem parte do universo mítico e real dessas pessoas, pois são elementos que sempre estiveram presentes na vida deles. Esse processo de lidar com a natureza com tanta afinidade é perceptível nas narrativas míticas indígenas, por meio do que se chama de metamorfose. Dentre os modos de metamorfose, existe a condição de transformação de humanos em animais, ou de animais em humanos.

Muitas mudanças metamórficas não acontecem apenas no plano físico, mas também no psicológico. Apesar de que, normalmente, quando a mudança acontece no plano físico, muitas vezes afetam o psicológico.

A pesquisadora Vera Maria Tietzmann Silva trata do tema da metamorfose em seu livro intitulado *A metamorfose nos contos de Lygia Fagundes Telles*. Segundo a autora, a metamorfose nos leva a pensar em dois mundos: o da realidade e o da fantasia. Entre os povos indígenas, ela é vista como um acontecimento real e natural, porém, não é vista do mesmo modo por aqueles que não vivem aquela realidade, que, no caso, são os povos não-índios. De acordo com Silva:

O tema da metamorfose apresenta-se aos olhos do leitor como um dado que suscita estranhamento, um certo mal-estar. Destituído da possibilidade de antecipar os acontecimentos, à medida que prossegue na leitura, o leitor, face ao insólito da metamorfose, sente-se transportado a uma outra dimensão do real, onde tudo é possível. O verdadeiro cede lugar ao verossímil e a ficção é aceita pelo que ela é (SILVA, 1985, p. 21).

Na narrativa mítica indígena a metamorfose é algo comum, porém, não é algo exclusivo dela, pois percebe-se esse processo de encantamento em outros tipos de narrativas como, por exemplo, nas narrativas folclóricas e na literatura infantil. Para Silva:

O herói das histórias infantis busca na metamorfose, da mesma forma como o faziam seus antepassados mitológicos, o disfarce para um ataque ou fuga bem sucedida e o artil mágico para a obtenção de um bem almejado. As características medievais, conforme se observa, somam-se às míticas nessas narrativas, recebendo o agente da metamorfose um destaque maior do que anteriormente tivera (SILVA, 1985, p. 24).

A metamorfose tem sido um processo conhecido e explorado por muitos autores que lidam com as literaturas indígenas, por se tratar de algo comum entre eles, mas que é capaz de carregar em suas raízes uma significação e sentido muito maior do que é aparentemente exposto.

Segundo Silva (1985), é possível identificar pelo menos dois tipos de metamorfose nos relatos míticos: o primeiro é o que ela chama de “metamorfose auto-inflingida”. Trata-se de uma transformação ocorrida pela própria vontade do metamorfoseado. Esse tipo de metamorfose só acontece quando o ato é concretizado com a finalidade de conseguir algo. Após a concretização dessa tarefa, a metamorfose é desfeita. O segundo tipo de metamorfose é a “metamorfose causada por um agente externo”. Esse caso se trata de uma mudança permanente causada por uma vingança ou competição. Silva ainda afirma que a metamorfose pode ser observada por três condições: o primeiro é o “sentido ovidiano”. Nesse caso, ocorre a transformação corporal ao ponto de mudar completamente a fisionomia do ser, pode se tornar uma condição de estranhamento nos personagens ou no leitor. A metamorfose física pode ocorrer pelas causas naturais, como passagem do tempo, doença ou acidente, além de ser por causas desconhecidas.

No processo de transformação física, Silva destaca dois tipos de mudanças comuns: o “zoomorfismo e o antropomorfismo”. O primeiro consiste na transformação de um ser humano em animal, já o segundo é exatamente o contrário, a transformação do animal em humano.

A segunda condição de transformação apontada por Silva é a metamorfose de “sentido goetheano”. Essa mudança é percebida apenas de modo comportamental, psicológico. Esse tipo de metamorfose apresenta quatro estados distintos: equilíbrio inicial, ruptura, acomodação ao novo estado e equilíbrio final.

A terceira transformação da metamorfose é denominada de “teológica”, é uma condição de mudança após a morte. Nesse caso seria a busca pela vida eterna, o paraíso. Essa transformação envolve o plano físico e o espiritual ao mesmo tempo.

Silva (1985) ressalta que nesse tipo de mudança são detectados fatores como o ser em transformação, as causas, os objetivos e o agente causador da metamorfose.

Como se observa, é possível reconhecer os diversos modos de se identificar a metamorfose em uma narrativa. Nesse sentido, ao analisar o mito xacriabá Iaiá cabocla, essa metodologia classificatória também servirá de base para poder explorar o máximo dessa narrativa que, visualmente, já se encontra tão rica e tão cheia de história. Porém, ao analisá-la com base nos pressupostos supracitados, será possível identificar outros sentidos que estão por trás do sentido aparente.

5.2.2 Análise das narrativas xacriabá: a onça Iaiá Cabocla

Como se afirmou inicialmente, para a composição do corpus deste trabalho, foram utilizadas, como objeto de análise, duas narrativas: a primeira, *A onça cabocla*, presente na obra *O tempo passa e a história fica* (1997). E, a segunda, *Como os mais velhos* (2005), que expõem o surgimento da onça Iaiá. Esta escolha se justifica porque são duas narrativas que expõem de maneira sucinta a onça Iaiá na terra xacriabá. Através dessas narrativas, compreende-se como se deu o surgimento, presença e permanência de Iaiá no meio dos Xacriabá. As narrativas serão expostas a seguir:

Narrativa I

Iaiá era uma vó, ela era uma índia igual nós. Ela saiu. Ela e um irmão. Aí ela falou pro irmão:

- Eu não como carne, mas eu vou matar uma ré.

Só vou beber o sangue, porque eu não como carne.

E ela falou também:

- Toma aqui esse cachimbo e fica com ele. Eu vou matar a ré e bebê o sangue e vou vir com a boca aberta; aí você me dá o cachimbo pr'eu desencantar. Aí, ela acendeu o cachimbo, tirou três fumaçadas dele e deu ao irmão.

- Quando eu voltar com a boca aberta, você põe o cachimbo na minha boca. El foi. Ela matou. Ela bebeu. Mas quando voltou como onça, o irmão ficou com medo que correu com o cachimbo na mão. Aí não deu tempo dela desencantar. Aí ela continuou sendo onça encantada pro resto da vida. Ela é a protetora dos índios xacriabá aqui, abaixo de Deus (ÍNDIOS XACRIABÁ, 2005, p. 49).

Narrativa II

A onça Cabocla

Aqui na nossa aldeia tem uma cabocla índia. Ela é uma onça, mas ela é uma índia encantada. Ela conversava com os índios mais velhos que já morreram, conversava com Estevão Gomes. Ele é irmão do avô da minha mãe, um homem que chamava Adrião. Estevão Gomes, quando via gente de fora na aldeia, o cabelo dele arrepiava. Meus tios conheceram a onça. Se vez em quando ela assoviava. Os índios mais velhos entendiam, sabiam que ela estava querendo fumar. Eles iam colocar fumo para ela, mas não viam e nem conversavam com ela. Era só o Estevão Gomes. Abaixo de Deus, ela é a defesa da nossa aldeia. Estevão Gomes era um homem apurado e adivinhão. Ele pediu um filho da cunhada, mas ela não ia dar. Ele só fez dar uma risada e não falou nada. Depois o menino faleceu. Estevão Gomes falou pra ela:

— Oh, minha comadre, eu bem que pedi o menino, você não quis dar. Eu sabia que ele não ia viver, porque eu tinha visto ele chorar na sua barriga. Eu sabia e você não sabia.

Estevão Gomes era índio e adivinhão, conversava com a cabocla índia, que é a defesa da nossa aldeia. Nós não vemos ela, mas direto ela vive no meio de nós. (ÍNDIOS XACRIABÁ, 1997, p. 55).

Como já foi dito, a narrativa indígena Xacriabá é composta de autoria coletiva e muitas histórias expostas nelas advém da herança oral desta coletividade. Almeida e Queiroz (2004) denominam o processo de autoria coletiva de “dessubjetivação do sujeito”, porque não existe o sujeito “eu” nas narrativas coletivas indígenas, mas o sujeito “nós”. Montenegro, et al. assinalam que:

Embora não seja parte dos mitos de criação do mundo e do seu povo, através das narrativas sobre esse ser mítico, imortal e imutável, como define Marcato, é possível compreender as experiências históricas vivenciadas por aquele povo a partir da implantação dos pastos para a criação de gado em seu território (MONTENEGRO, et al., 2008, p. 314).

A ação de Iaiá em matar uma réis justifica-se porque existia uma tensão muito grande entre os Xacriabá e os fazendeiros criadores de boi, os quais lutavam para tomar a terras dos índios.

A prática da caça é algo muito comum entre os Xacriabá, só que, nesse caso, Iaiá se transformou em um animal para matar outro animal.

A figura da onça simboliza força e coragem, pois pode ser encontrada em qualquer parte e, desse modo, protege seu povo. Assim como uma avó, a onça é respeitada porque protege, aconselha, alerta e, quando precisa, pune. A figura dos mais velhos para os povos indígenas é vista com muito respeito e obediência.

Quanto ao aspecto formal dos textos, pode-se perceber que se tratam de narrativas feitas em terceira pessoa. O narrador se aproxima do protagonista no momento que afirma que *ela é uma índia como nós* (ÍNDIOS XACRIABÁ, 2005, p. 49). Nesse sentido, observa-se que existe uma naturalidade muito grande por parte do

narrador ao expor os fatos. Desse modo, supõe-se que esse acontecimento foi um caso atípico entre os Xacriabá, mas é encarado como comum.

Nas narrativas xacriabá pode-se perceber uma relação de parentesco muito grande entre os personagens, ou o eu lírico. Como observado, é exposto que *“Iaiá era um vó, uma índia igual a nós. Ela saiu. Ela saiu com um irmão”* (ÍNDIOS XACRIABÁ, 2005, p. 49). Também em *“Iaiá com versava com Estevão Gomes. Ele já faleceu, mas meus tios ainda viram ele. Ele é irmão do meu avô de minha mãe”* (ÍNDIOS XACRIABÁ, 1997, p. 55). Nesses fragmentos é possível identificar as relações de parentescos como: irmão, avó, avô e mãe.

A presença dos diálogos é muito comum nas narrativas xacriabá. O narrador sempre em terceira pessoa inicia o texto apenas introduzindo a respeito do que vai narrar. Essa exposição é bem natural, como se tivesse sendo contada e não narrada.

Na narrativa de Iaiá também é exposto o uso do cachimbo, o qual serve como objeto principal para a metamorfose, além de ser responsável também pelo seu desencantamento. O Cachimbo/tabaco/fumo/fumaça têm sido termos muito usados nas narrativas indígenas, pois estão relacionados ao Xamanismo e o uso do fumo faz uma ligação entre o mundo real e o sobrenatural (mítico). Na narrativa I, Iaiá *“acendeu o cachimbo, tirou três fumaçadas dele e deu ao seu irmão”* (ÍNDIOS XACRIABÁ, 2005, p. 49). Em outra narrativa Xacriabá, o narrador expõe que Iaiá sempre voltava no meio deles para poder fumar. Esse desejo era entendido por meio de um assovio. Segundo a narrativa, *“os índios mais velhos entendiam, sabiam que ela estava querendo fumar. Eles iam colocar fumo para ela, não viam e nem conversavam com ela. Era só o Estevão Gomes”* (ÍNDIOS XACRIABÁ, 1997, p. 55).

O tabaco foi justamente a forma de sincretismo entre a índia/onça, e ao mesmo tempo, é o símbolo que as separam e possibilita uma identidade particular. Lévi-Strauss traz em sua literatura vários textos indígenas que tratam do uso ou da origem do tabaco. Sobre esse assunto, o autor afirma que *“entre o céu e a terra o tabaco desempenha um papel de mediador”* (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 107). Essa relação não é tão simples assim. Ao analisar o mito bororo, sobre a origem do tabaco, o autor expõe:

Uma vez que os homens adquiram um esqueleto articulado[...], tornaram-se verdadeiros humanos e podem evitar ser totalmente desligado do céu, mediante as oferendas ao tabaco. Uma vez que os homens se recusaram a fazer as oferendas de tabaco, explica o mito bororo, deixaram de ser verdadeiros humanos e se tornaram animais condenados (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 107).

Mesmo que o mito xacriabá não tenha nenhuma relação com o mito bororo, já que são outras circunstâncias, é possível fazer uma relação sobre a condição de uso do tabaco e sua duplicidade de sentidos, uma vez que, só através do uso dele é que essa relação céu/terra se mantém. Embora fumar seja uma atitude humana. Nesse sentido, o fumo é considerado o elemento de separação e de ligação do mundo real. Iaiá foi privada do fumo, por isso, se tornou onça, mesmo assim ela mantém essa relação de proximidade com o mundo humano, por meio dele.

A sobrenaturalidade dos fatos narrados sobre Iaiá é vista apenas aos olhos daqueles que não fazem parte da cultura xacriabá, pois, entre eles, o mito é encarado com naturalidade, como também pelos personagens, pois na própria narrativa, quando Iaiá diz que vai ser transformada em onça, não houve, ou não é relatado nenhum tipo de estranheza por parte do irmão, como se aquela prática fosse comum no meio deles. Apesar dessa naturalidade do irmão, observa-se que, na narrativa, quando Iaiá aparece como onça para ser desencantada, o *“irmão ficou com tanto medo que correu com o cachimbo na mão”* (ÍNDIOS XACRIABÁ, 2005, p. 49). Ele correu porque, estando Iaiá transformada em onça, não sabia até que ponto iria manter a atitude humana. Podia matá-lo, assim como fez com a rés.

Sobre a narrativa I, pode-se dizer que ocorreu a metamorfose de “sentido ovidiano”, ou seja, uma metamorfose física, na qual a índia (ser humano), transforma-se em onça (animal), caracterizando assim como “zoomorfismo”. Essa metamorfose também pode ser considerada como “auto-inflingida”, porque a índia Iaiá se transforma em onça por vontade própria, porque era o meio que ela tinha para alcançar o seu objetivo, que era matar a rés. Essa transformação deveria ter sido de caráter transitório, uma vez que já era previsto, porém, como se sabe, não deu certo o plano de Iaiá. Ela disse ao seu irmão: *“Quando eu voltar com a boca aberta, você põe o cachimbo na minha boca”* (ÍNDIOS XACRIABÁ, 2005, p. 49).

É possível perceber que, após o encantamento de Iaiá, também a metamorfose de “sentido goetheano” pode ser identificada, uma vez que se trata de uma mudança de comportamento também psicológico, pois Iaiá, ao ser transformada em onça, passou a viver como um animal, já que *“não deu tempo dela desencantar. Aí ela continuou sendo onça encantada pro resto da vida”* (ÍNDIOS XACRIABÁ, 2005, p. 49).

Segundo Silva (1985), é possível observar na narrativa a consolidação de quatro fases comportamentais da metamorfose. Tais fases podem ser verificadas a partir de fragmentos da narrativa I, da onça Iaiá, expostos no quadro a seguir:

Quadro 4 - Análise comportamental- metamorfose da onça Iaiá.

Equilíbrio inicial	Iaiá era uma índia, uma vó.
Ruptura	Após fumar o cachimbo três vezes, deixa a sua condição humana e se transforma em onça.
Acomodação do novo estado	Por não ter sido desencantada, Iaiá tornou-se onça para sempre.
Equilíbrio Final	Iaiá passou a ser onça protetora dos índios Xacriabá, está abaixo de Deus, mas é um ser de autoridade entre eles.

Fonte: Silva (1985)

Com a referida análise das narrativas I e II, acredita-se que foi possível fazer um estudo interessante sobre a onça Iaiá e a literatura indígena Xacriabá. Apreender um sentido mais transparente para alguns pontos obscuros de uma narrativa literária não é tarefa simples, todavia, possível.

Como se buscou evidenciar, a exposição da narrativa mítica escrita é importante para se preservar de uma determinada forma um mito. Afinal, não se trata apenas de uma literatura, mas de uma literatura indígena, de um documento, cujo registro escrito possibilita o acesso à cultura e às raízes Xacriabá.

Embora seja impossível conseguir absorver todo o sentido exposto nessas narrativas, que se constituem como parte da tradição do povo Xacriabá, é inegável que correspondam a história deles.

O que se pretendeu com este trabalho foi, entre outros objetivos já expostos, promover o maior entendimento acerca da literatura escrita e da cultura dos Xacriabá, povo cujo processo de resistência vem garantindo a preservação de suas riquezas culturais.

A seguir, considera-se importante apresentar a ilustração que representa a figura da onça Iaiá Cabocla, ser místico que permeia as narrativas deste grupo indígena:

Figura 5 - A onça Iaiá Cabocla



Fonte: Livro Xacriabá: O tempo passa e a história fica. 1997, p. 55.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do processo de desenvolvimento de investigação, as informações obtidas a respeito dos índios no Brasil e, em especial, do povo Xacriabá, fizeram com que não só algumas perguntas fossem respondidas como também fizeram emergir novos questionamentos. Tal inquietação, fruto de todo trabalho de pesquisa, produz uma incessante vontade de continuar pesquisando as questões indígenas, sua literatura, cultura etc. Nesse sentido, tendo a concordar com a pesquisadora Marisa Costa: “quando aprendi todas as respostas, mudaram as perguntas” (COSTA, 2003, p. 212). E, de fato, as perguntas mudam, porque nós também mudamos ao longo do processo.

Tal como já foi apontado no decorrer deste trabalho, leva-se em consideração aqui às diferentes condições e transformações vividas pelos povos indígenas do Brasil, desde a colonização. Destacando-se seus desafios, lutas e conquistas. Dentre as inúmeras transformações culturais, fruto dos contatos civilizatórios, considera-se a inserção escolar uma das mais importantes, pois, por meio da escola, muitos indígenas aprenderam a língua portuguesa e também resgataram o ensino das próprias línguas nativas. Pode-se dizer que, apesar de assimilar a língua do “outro”, esses povos adquiriram algum poder, na medida em que registraram, no código escrito, sua literatura, seus mitos, enfim, seus modos de vida.

A escola possibilitou também a vontade de manter viva a cultura por meio da escrita. Através do código escrito, foram criadas cartilhas didáticas para ensino nas escolas das aldeias; a produção literatura escrita passou a servir para preservar a cultura oral que vem sendo transmitida pelos mais velhos, além disso, a escrita é utilizada para escrever documentos, relatórios, atas e projetos. Portanto, com o uso da escrita, esses povos tiveram condições de buscar novas possibilidades.

Como se evidenciou, apesar da escrita estar vinculada a ideia de formalidade, essa condição não é seguida completamente à risca pelos índios, já que a oralidade foi sempre o modo de transmissão existente entre os povos indígenas e, em certa medida, está incorporada em seus escritos. Obviamente, apesar de sua importância, a escrita é secundária, já que é a oralidade o meio de comunicação mais natural. Por isso mesmo, pode-se afirmar que as narrativas presentes na literatura escrita Xacriabá, de certo modo, não são narradas, mas contadas através da escrita. Justamente por ser uma produção literária indígena e, por isso, peculiar para o meio literário

convencional, o padrão estético é de difícil definição, o que não limita sua riqueza singular.

Vale ressaltar que, apesar da diversidade existente na literatura Xacriabá, ao investigar a prática de escrita literária desse povo, este trabalho teve como foco entender melhor as narrativas míticas Xacriabá, por meio do mito da onça Iaiá Cabocla. Por essa via, observou-se o funcionamento do conceito de metamorfose e suas diferentes classificações, através da análise das narrativas presentes nas obras estudadas.

Quando as narrativas míticas fazem parte da crença particular de um determinado grupo indígena, não é levado em consideração se aqueles mitos fazem parte da crença de outro grupo, como foi possível perceber nos estudos de Cascudo (1978). Isso acontece porque cada grupo indígena vive o seu mito com sendo único e exclusivo, sem se importar com os outros, pois cada etnia indígena vive as suas próprias verdades.

Acredita-se que este estudo possa servir tanto aos povos indígenas como para os povos não-indígenas. Para os Xacriabá, será importante, talvez, conhecê-lo, com o objetivo de poder observar de que modo uma pessoa não-indígena apreende suas narrativas. Já aos não-índios, essas análises podem ser importantes para ampliar a dimensão da leitura e a criação de novos significados para essas narrativas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. *Direito Indígena nas Constituições Brasileiras*. Disponível em: <www.neofito.com.br/art01/const45.html> . Acesso em: 28 fev. 2016.

ALENCAR, José. *Iracema*. Coleção: Prazer de Ler. Câmara dos deputados, Brasília, 2013.

ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de. *Tornar-se Onça: Topos Canibal na Literatura Brasileira*. São Paulo: Annablume, 2002.

ALMEIDA, Maria Inês de. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo horizonte: editora UFMG, 2009.

ALMEIDA, Maria Inês de. Entrevista: *Maria Inês de Almeida e o Livro Indígena*. Entrevistador: Sérgio Medeiros, 2009b. Disponível em: <<http://txaihunikuin.blogspot.com.br/2011/05/entrevista-da-professora-maria-ines-de.html>>. Acesso em: 28 de fev. de 2016.

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: As edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os Índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: editora FGV, 2010.

BRASIL, Congresso Nacional. *Constituição: República Federativa do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação. 1988.

BRASIL, *Estatuto do Índio*. Decreto nº 6001, 19 de dezembro, 1973.

BRASIL. Decreto Nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072.htm> Acesso em: 25 jul. 2016.

CALDART, Roseli Salete. Por uma educação do campo: traços de uma identidade em construção. In: KOLLING, Edgar Jorge; CERIOLI, Paulo Ricardo; CALDART, Roseli Salete (Org.). *Educação do Campo: identidade e Políticas Públicas*. Brasília: Articulação nacional por uma educação básica do campo, 2002. (Coleção por uma Educação do Campo, nº 4).

CALDEIRA, Vanessa. *O passado no presente de um povo: os Aranã em processo de emergência étnica*. Cadernos do CEOM - Ano 16, n. 17 - Memória social. Contagem - Minas Gerais.

CALVET, Louis-Jean. *Tradição oral & Tradição escrita*. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. 2. Rio de Janeiro: J. Olímpio; Brasília: INL, 1978.

CIMI: Conselho Indigenista Missionário Regional. *PEC-215: Ameaça aos Direitos dos Povos Indígenas, Quilombolas e Meio Ambiente*. Florianópolis, 2015.

CONSTITUIÇÃO FEDERAL: *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988.

COSTA, Marisa. *Repercussões da Cultura Contemporânea no Currículo e na Docência - Armandando uma Perspectiva para Ver e Pensar*. Formação de educadores: desafios e perspectivas. Org. BARBOSA, Raquel Lazzari, L. São Paulo, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: História, Direitos e Cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. In: SILVA, Aracy Lopes (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios pra professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

DA CUNHA, Leonardo Campos Mendes. *Toré - Da Aldeia para a Cidade: Música, Territorialidade Indígena na Grande Salvador*. Universidade Federal da Bahia. Dissertação (mestrado em música). Pós-graduação em Música. 2008.

DIAS, A. Gonçalves. *Últimos Cantos: Poesias*. Typographia de F. de Paula Brito, Rio de Janeiro, 1851.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história de costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

ERRICO, Lívia de Souza Pancrácio de. *Acesso e Utilização dos Serviços de Saúde da População da Etnia Xakriabá, Norte de Minas*. Belo Horizonte. Escola de Enfermagem. (Tese de doutorado), 2011.

ESCOBAR, Suzana Alves. *Educação Indígena Xakriabá: saberes e lutas na vida e na voz do seu povo*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós- Graduação em Educação, Uberlândia, 2004.

ESCOBAR, Suzana Alves. *Projetos sociais do povo indígena Xacriabá e a participação dos sujeitos: entre o “desenho da mente”, a “tinta no papel” e a “mão na massa”*. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Educação, Belo Horizonte, 2012.

EVARISTO, M. M.; OLIVEIRA, W. B.; GOMES, A. M. R. ; GERKEN, C. H. S. *A Implantação das Escolas Indígenas em Minas Gerais: Percorso de Recíproco Conhecimento, entre Índios e Não Índios*. In: 2º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária, Belo Horizonte. *Anais*, 2004.

FERNANDES, Bernardo Mançano. *Os Campos de pesquisa em educação do campo: Espaço e território como categorias essenciais*. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/educacaodocampo/artigo_bernardo.pdf>. Acesso 23 abr. 2015.

GOMES, Ana Maria R. *O Processo de Escolarização Entre os Xacriabá: Explorando Alternativas de Análise na Antropologia da Educação*. 2004. Disponível em: <http://www.anped.org.br/sites/default/files/t031.pdf> , Acesso 30 Set.2016.

IBGE. *Os Indígenas no censo Demográfico 2010*. Rio de Janeiro, 2012.

INDIOS XACRIABÁ. *O tempo passa e a história fica*. Brasília: MEC, Belo Horizonte, SEE? MG, 1997.

INDIOS XACRIABÁ. *Xakriabá: identidade e história – Relatório de Pesquisa*. Série Antropológica, 167, Universidade de Brasília, Brasília, 1994.

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades e Escritas Pós Coloniais: estudos sobre literaturas africanas* : Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 1998.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Editora Brasiliense. 1991.

LIMA, Ana Machado Alves de. *O LIVRO INDÍGENA: e suas múltiplas grafias*. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2012 (Dissertação de Mestrado).

LIMA, Alcides D.; COSTA, Ana C. F. *Dos griots aos Griôs: a importância da oralidade para as tradições de matrizes africanas e indígenas no Brasil*. In: Revista Diversitas - Dossiê Pedagogia Griô, Ano 2, nº 3. São Paulo: Núcleo Diversitas, 2014.

MONTENEGRO, António Torres, et al. *História: Cultura e sentimento - Outras Histórias do Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE; Cuiabá: Ed. Da UFMT, 2008.

MUNDURUKU, Daniel. *Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade*, 2008. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br/overblog/literatura-indigena>>. Acesso em: 16 out. 2015.

NOVAES, Sylvia Caiuby. *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

PEREIRA, Verônica Mendes. A educação escolar indígena em Minas Gerais. *Paidéia*. Belo Horizonte, N.6, jan./jun. 2009. p. 25 - 39. Disponível em: <<http://www.fumec.br/revistas/paideia/article/viewFile/942/713>>. Acesso em: 28 fev. 2016.

Portal FAE, *Projeto Pedagógico do Curso*. CURSO DE EDUCAÇÃO BÁSICA INDÍGENA: FORMAÇÃO INTERCULTURAL DE PROFESSOR – FIEL. UFMG. Disponível em: <<http://www.fae.ufmg.br/baixar.php?t=att&u=eyJ0aXBvIiA6ICJhbmV4by1ibG9jbyIsImJsb2NvIiA6IDewNCwiYW5leG8iIDogMX0,>>>. Acesso em: 28 fev. 2016.

Portal IFNMG, *IFNMG chega para ficar na nação Xacriabá no norte de minas*. Disponível em: <<http://www.ifnmg.edu.br/mais-noticias-portal/159-portal-noticias-2015/10143-ifnmg-chega-para-ficar-na-nacao-xacriaba-no-norte-de-minas>> . Acesso em: 28 fev. 2016.

Povos Indígenas no Brasil. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/Indios-emergentes>. Acesso: 20 de ag. 2016.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Civilização Brasileira, S. A. Rio de Janeiro, 1970.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil*. Companhia das Letras. São Paulo, 1995.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias de formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. 1997. 304 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Instituto de Ciências Sociais. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

SANTOS, Macaé Maria Evaristo dos. *Práticas instituintes de gestão das escolas Xacriabá*. 2006, 149f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SANTOS, Rafael Barbi Costa. *A Cultura, o Segredo e o Índio: Diferença e cosmologia entre os Xacriabá de São João das Missões/ MG*. 2010. Dissertação (Mestrado) – Antropologia Social, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SILVA, Márcio F. da e AZEVEDO, Marta M. Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre. In: SILVA, L. da; GRUPIONI, L.D.B. (org.) *A temática indígena na escola – novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO. 1995.

SILVA, Vera Maria Tietzmann. *A metamorfose nos contos de Lygia Fagundes Telles*. Rio de Janeiro: Presença, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.