



**AUTODESCOLONIZAÇÃO E HIBRIDISMO EM *MEU VÔ*
APOLINÁRIO: UM MERGULHO NO RIO DA (MINHA)
*MEMÓRIA DE DANIEL MUNDURUKU***

Valdirene Baminger Oliveira

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)
val.estudio7@gmail.com

Sheila Dias da Silva Laverde

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)
sheilasilvaufmt@gmail.com

Divanize Carbonieri

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)
E-mail: divacarbo@hotmail.com

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o livro *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*. Nosso objetivo é demonstrar de que forma ocorre a autodescolonização do narrador-personagem e como o hibridismo aparece na obra e vai permeando a constituição identitária de Daniel Muduruku. Nessa obra, ele narra sua história, na verdade, a história da pessoa que foi se tornando ao longo dos anos em que conviveu com o avô Apolinário. Passamos a conhecer a luta do pequeno Munduruku, que nasceu na cidade, numa sociedade em que predominam os valores eurocêntricos. Munduruku luta contra o grupo dominante que tenta lhe impor uma colonialidade. Na escola, recebe apelidos e é motivo de chacota. Na aldeia, sente-se feliz, mas mesmo assim não gosta de ser chamado de índio. Em meio às duas culturas, o menino vive vários conflitos e choques culturais. Por fim, ele se autodescoloniza, aceitando-se como índio e como escritor. Ele mostra que é possível existirem outras perspectivas culturais, como as tradições de seu povo, que ele partilha com seu leitor. A abordagem será conduzida pelas perspectivas teóricas de Aníbal Quijano (2005), Ramón Grosfoguel (2011), Nestor Canclini (2001), Homi Bhabha (1990) e Stuart Hall (1997).



Palavras-chave: Autodescolonização. Hibridismo. Daniel Munduruku.

SELF-DECOLONIZATION AND HYBRIDITY IN *MEU VÔ APOLINÁRIO: UM MERGULHO NO RIO DA (MINHA) MEMÓRIA* BY DANIEL MUNDURUKU

ABSTRACT

This paper aims to analyze the book *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*. The main goal is to demonstrate how the protagonist-narrator's self-decolonization occurs and how hybridity intersperses the narrative and permeates Daniel Munduruku's identity. In that work, Munduruku tells his own story or the story of the person he becomes after living with his grandfather Apolinário. The narrative shows the struggle of little Munduruku, who was born in the city, in a society in which Eurocentric values predominate. Munduruku fights against the dominant group that tries to impose processes of coloniality to him. At school, he gets some nicknames and is bullied by his colleagues. In the village, he feels happy, but he does not like being called an Indian anyway. In between the two cultures, the boy experiences various conflicts and cultural clashes. Finally, he decolonizes himself, accepting that he is an Indian and a writer. He shows that there might be other cultural perspectives, such as his people's traditions, which he shares with the readers. The theoretical approach will be driven by the perspectives of Aníbal Quijano (2005), Ramón Grosfoguel (2011), Nestor Canclini (2001), Homi Bhabha (1990) e Stuart Hall (1997).

Keywords: Self-decolonization. Hybridity. Daniel Munduruku.

INTRODUÇÃO

Escrevi essa história inspirado por dois grandes amigos [...] que conhecem culturas do mundo todo. Eles costumam dizer que os índios têm uma coisa que o povo brasileiro não tem: a ancestralidade.

Fiquei pensando o que queria dizer essa palavra e deparei com um significado muito bonito: quer dizer ter raízes. Concluí, então, que esses amigos

diziam que ser índio é ter raízes. Isso me fez buscar – na memória – minhas raízes ancestrais. Aí me lembrei de meu avô. Foi ele quem me ensinou a ser índio (MUNDURUKU, 2009, p. 38).

Autor de mais de cinquenta livros para crianças e adultos, Daniel Munduruku é considerado pela crítica o maior escritor indígena brasileiro. Sua obra já lhe rendeu premiações nacionais e internacionais. Por meio de sua escrita, ele demonstra a importância do papel da memória na construção da identidade e afirmação da autoestima. Aborda ainda a relação entre o homem e a natureza, além dos conflitos resultantes do hibridismo cultural, em uma sociedade marcada pelo preconceito em relação aos indígenas.

Em *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória* (2009), Munduruku apresenta uma narrativa centrada na própria história, ou melhor, na história da pessoa que foi se tornando (para usar suas palavras) ao longo dos anos em que conviveu com o avô, Apolinário. Por meio da narrativa, passamos a conhecer a luta do pequeno indígena Munduruku, que nasceu na cidade, em meio de uma sociedade em que predominavam os valores ocidentais do grupo dominante de pessoas brancas, que tentava lhe impor uma “colonialidade”. Esse termo é utilizado por Aníbal Quijano (2005) para se referir às atuais formas de dominação, num momento em que já não há mais a ocupação e o estabelecimento de colônias em outras terras, mas em que permanecem hierarquizações que transpõem barreiras geográficas, impondo-se por meio do pensamento, das instituições, dos aparatos políticos, das ideias pré-concebidas (como o estereótipo), do racismo, da globalização e do neoimperialismo cultural ou econômico.

Na narrativa, para fugir dos olhares preconceituosos dos colegas, o pequeno Munduruku, que não gosta de ser chamado de índio, começa a passar mais tempo na companhia do avô Apolinário, cujas lições de vida e ancestralidade vão fazê-lo perceber que é possível orgulhar-se de sua origem. Assim, propomos, neste trabalho, demonstrar como ocorre o processo de autodescolonização do narrador-personagem Daniel Munduruku, por meio do autoconhecimento e do

empoderamento promovidos pelas vivências e ensinamentos de seu avô. Propomos ainda investigar o papel da memória nessa experiência e a construção de uma identidade permeada pelo hibridismo. A abordagem será conduzida pelas perspectivas teóricas de autores como Aníbal Quijano (2005), Ramón Grosfoguel (2011), Nestor Canclini (2001), Homi Bhabha (1990) e Stuart Hall (1997), entre outros.

O SER ÍNDIO

O ponto central em *Meu vô Apolinário* gira em torno de uma questão: o que significa ser índio? Marcada pela sonoridade da fala (como se uma história estivesse realmente sendo contada), a narrativa vai expondo todas as implicações do(e) ser índio. Assim, logo no início da obra, o narrador-personagem faz a seguinte declaração:

[...] eu nasci índio. Mas não nasci como nascem todos os índios. Não nasci numa aldeia, rodeada de mato por todo lado; com um rio onde as pessoas pescam peixe quase com a mão de tão límpida que é a água. Não nasci dentro de uma Uk'a Munduruku. Eu nasci na cidade. Acho que dentro de um hospital. E nasci numa cidade onde a maioria das pessoas se parece com índio: em Belém do Pará.

Nasci lá porque meus pais moravam lá (MUNDURUKU, 2009, p. 9).

Ao escolher a palavra “índio” para designar a si, ao invés de “indígena”, o narrador-personagem coloca em foco a questão central da narrativa, que possibilita algumas reflexões. Ser índio significa nascer em uma aldeia, numa oca, no meio do mato? Na frase “mas não nasci como nascem todos os índios”, por exemplo, parece haver uma necessidade de explicar algo que certamente já está posto na mente das pessoas, a ideia de que, para ser índio, é preciso ter nascido em uma aldeia. No entanto, ele nasce num lugar em que “a maioria das pessoas se parece com índio”, talvez porque de fato os habitantes daquele local sejam, em sua maioria,

descendentes de indígenas. O excerto expõe, então, a condição de um sujeito híbrido que, apesar de ser índio, vive na cidade.

Percebe-se, assim, que o “ser índio” é permeado por complexidades que remontam ao primeiro momento em que essa palavra foi criada, ainda no contexto colonial, e que para desvendar tal significado (se é que isso é possível), é preciso revisitar esse momento na historiografia, como aponta Francis Mary da Rosa (2015, p. 258):

O termo “índio” apresenta-se na historiografia brasileira como uma espécie de eco que ressoa por mais de 500 anos, desde que aqui se iniciou um determinado processo de colonização e constituição histórica de identidades sociais. Índios e negros são classificações inventadas, forjadas em meio a uma estrutura signica, e essencializadas para que resguardassem distintas categorias de tipificação baseadas no pressuposto da raça e em uma determinada forma de escrita das outridades. Para o historiador Leandro Karnal (2004), os europeus construíram uma representação do termo “índio” por meio do equívoco geográfico de Colombo, que registrou erroneamente a sua chegada às Índias. Esse “equivoco”, como adverte Karnal, foi normatizado no seio de um discurso sobre raça que se formava e imbricado a uma construção hierárquica de valores que, por sua vez, foram respaldados em uma dada suposição de diferenças biológicas, psíquicas e intelectuais entre os indivíduos.

Notamos que é com a colonização das Américas que o termo índio é utilizado pela primeira vez. Isso se deu, como vimos, por conta do equívoco de Colombo ao imaginar ter chegado às Índias. A partir daí, houve um processo de “colonização e constituição histórica de identidades sociais”. Tais identidades sociais, além de, segundo a autora, terem sido inventadas e normatizadas no seio de um discurso sobre raças que estava se formando, foram ainda hierarquizadas.

Quijano (2005) contribui com essa ideia ao pensar na raça como uma construção mental que, apesar de ter origem e caráter colonial, mostrou-se mais duradoura e estável que o colonialismo histórico. Para ele, a classificação racial da população mundial pressupõe a continuidade da “colonialidade” nos tempos atuais. Ele considera, então, a ideia de raça como “uma característica mental da modernidade” porque, em sua visão, não há uma história conhecida sobre raças antes da constituição da América (QUIJANO, 2005, p. 107). Assim, teria sido, a partir

da conquista do continente americano, que, por meio das diferenças fenotípicas entre os que conquistaram e os que foram conquistados, foi estabelecida uma hierarquização entre os grupos, surgindo, então, identidades sociais historicamente novas: os índios e, posteriormente, os negros e os mestiços.

Essa hierarquização foi o que permitiu ainda que houvesse uma suposta diferença constitutiva entre os indivíduos, em que os brancos seriam os mais inteligentes, mais limpos e mais “civilizados”, enquanto os demais seriam considerados inferiores. Entendemos que, nesse momento, uma ideia pré-concebida passou a tomar conta do imaginário das pessoas e essa ideia é o que conhecemos como estereótipo. Tal estereótipo persistiu até os dias atuais e é o que faz com que muitos ainda tenham uma visão negativa a respeito dos indígenas. Nesse sentido, percebemos que o estereótipo aqui funciona como uma continuidade das ideias oriundas da colonização e, por isso, entra em acordo com a colonialidade do poder, explicitada por Quijano. É por causa da colonialidade do poder que se presume, por exemplo, que todo índio deve nascer em uma aldeia e que são selvagens, feios, sujeitos, preguiçosos.

Essa visão acompanhou o narrador-personagem durante boa parte de sua infância, uma vez que, por morar em uma cidade, “onde a maioria das pessoas se parecia com índio”, o pequeno Munduruku não percebia a diferença que havia entre ele e aquelas pessoas e, por isso, não entendia os olhares preconceituosos e as atitudes agressivas de seus colegas:

Quando entrei na escola primária, então, foi um deus nos acuda. Todo mundo vivia dizendo: “Olha o índio que chegou à nossa escola”. Meus primeiros colegas logo se aproveitaram para colocar em mim o apelido de Aritana¹. Não preciso dizer que isso me deixou furo da vida e foi um dos principais motivos das brigas de rua nessa fase da minha história – e não foram poucas brigas, não. Ao contrário, briguei muito e, é claro, apanhei muito também (MUNDURUKU, 2009, p. 11, nota do autor).

¹ Aritana: nome de uma novela. O protagonista, que na novela era chamado de Aritana, era Carlos Alberto Ricceli em seu primeiro papel na televisão. Só depois de crescido é que fiquei orgulhoso por ser chamado de Aritana, porque esse é o nome de um grande líder do povo Yawalapiti do Parque Nacional do Xingu.

Ele não entendia que, apesar de aquelas pessoas serem, em maior ou menor grau, também descendentes de indígenas, elas eram diferentes de seus pais e de alguns de seus irmãos que haviam, de fato, nascido em uma aldeia e ainda mantinham contato com seus parentes de lá. Assim, através de um olhar estereotipado, Munduruku e seus familiares eram vistos como verdadeiros “índios”, e, conseqüentemente, possuidores de todos os atributos negativos que os definiam, o que fazia com que ele odiasse a sua condição:

Só não gostava de uma coisa: que me chamassem de índio. Não. Tudo, menos isso! Para meu desespero, nasci com cara de índio, cabelo de índio (apesar de um pouco loiro), tamanho de índio. [...] E por que eu não gostava que me chamassem de índio? Por causa das ideias e imagens que essa palavra trazia. Chamar alguém de índio era classificá-lo como atrasado, selvagem, preguiçoso (MUNDURUKU, 2009, p. 11).

Aqui, há uma rejeição aberta à palavra índio. Isso porque, como o próprio narrador-personagem explica, essa palavra carregava consigo uma carga negativa, reflexo de anos de continuidade de um pensamento equivocado que, como já exposto, se iniciou ainda no período colonial, quando os europeus tiveram o primeiro contato com os “índios”. Essa ideia é reafirmada por Munduruku (2008, s/n) da seguinte forma:

[...] a colonização chegou por lá e o que era para ser um convívio pacífico virou guerra, destruição, perseguição, escravidão, maus-tratos e catequese. Conseqüentemente também veio a resistência e a descoberta de que aqui havia uma diversidade de povos e línguas; guerras internas entre diferentes povos; alianças entre grupos para combater os invasores que estavam se mostrando perversos, pois sequestravam mulheres e crianças sem dó ou piedade. Do mesmo jeito a repressão do estado português retrucou gerando leis e regimentos para disciplinar a população da terra brasilis que agora pertencia à coroa portuguesa. Nisso, a alcunha “índio” foi sendo generalizada no uso cotidiano como uma forma de identificar os primeiros habitantes. Não era, naturalmente, palavra para exaltar virtudes, mas para lembrar o que consideravam deficiência porque cercada de adjetivos que diminuía o caráter das pessoas contra quem era usada. Assim, índio virou sinônimo de preguiçoso, mau-caráter, selvagem, sujo, malandro, cruel, atrasado, ignorante etc. E servia para todos igualmente desde que fizesse parte de algum povo da terra.

Assim, uma vez que tal palavra é associada a pressupostos “que diminuía[m] o caráter das pessoas contra quem era[m] usada[os]”, ao se perceber “índio”, é natural que o garoto Munduruku não goste dessa condição. Por meio da proposição “a alcunha ‘índio’ foi sendo generalizada no uso cotidiano como uma forma de identificar os primeiros habitantes”, é possível perceber o quanto a colonialidade ainda está imbricada no tecido social. Essa colonialidade é representada na narrativa pelas atitudes dos colegas da escola, que insistiam em vê-lo apenas como alguém inferior e cujas atitudes atrapalhavam de tal modo a vida do garoto que um acontecimento tornou-se o divisor de águas que impulsionaria a busca por sua verdadeira identidade:

Eu gostava de uma menina da minha idade. [...] Quando a chamei para conversar, ela veio meio a contragosto.
- Oi, Lindalva. Eu queria muito falar com você. Sabe, faz tempo que sinto algo por você. Não percebeu isso, não?
- Eu não. Nunca percebi nada diferente em você.
- Mas é verdade. Eu gosto muito de você. Não quer namorar comigo?
- O quê? Você acha que sou besta é? Você acha que vou trocar o gato do Edmundo por um, um, um... índio feito você? [...]
O mundo veio abaixo para mim, desmoronou. Fiquei triste, magoado com Linda. O pior, contudo, veio depois. Linda contou para todo mundo o que tinha acontecido e meus colegas caíram matando em cima de mim, repetindo tudo o que eu não queria ouvir: o índio levou o fora da Linda porque é feio, porque é selvagem, porque é índio (MUNDURUKU, 2009, p. 23).

Esse episódio, ocorrido quando o pequeno Munduruku tinha apenas nove anos de idade, é tão marcante que o faz perceber que algo devia estar errado. Seu sofrimento parece ser o resultado de uma confusão interior, pois, ao mesmo tempo em que ele tem a auto-estima segura a ponto de tomar a iniciativa com uma garota possivelmente branca, a rejeição baseada em falsos pressupostos o faz questionar a sua condição e buscar refúgio na aldeia de seus familiares, onde sempre passava as férias escolares.

Somente um lugar me deixava feliz. Aliás, dois. Um era o quintal de casa, pois a gente morava numa casa onde havia um imenso terreno baldio e ali eu reunia meus colegas para brincar. [...] Ali comecei a jogar futebol nos

campos improvisados que a gente fazia. Havia, porém, outro lugar maravilhoso para onde eu sempre fazia questão de ir. Para esse lugar, entretanto, eu não podia ir sozinho, tinha que ser levado, porque ficava longe da cidade. Era nossa aldeia familiar em Maracanã (MUNDURUKU, 2009, p. 11).

Na aldeia, o pequeno Munduruku vai aos poucos absorvendo a sua cultura e ancestralidade. Já na cidade, para além do quintal de sua casa, precisa ir para a escola e aprender as coisas sob o ponto de vista do homem branco. Esse misto de experiências caracteriza o caráter híbrido de sua construção identitária, moldada pela mistura de duas culturas que parece provocar uma “crise de identidade”.

HIBRIDISMO E IDENTIDADE

De acordo com Stuart Hall (1997), já não dá mais para pensar em um sujeito unificado, fixado em uma estabilidade que, antes, orientou as identidades dos indivíduos. As identidades modernas estão sendo “descentradas”, ou seja, estão sendo deslocadas ou fragmentadas. Segundo ele, essa fragmentação atinge os grandes referenciais identitários, como a classe, o gênero, a sexualidade, a etnia, a raça e a nacionalidade, abalando a ideia que as pessoas fazem de si mesmas como sujeitos integrados. Tal perda da estabilidade pode ser chamada de “deslocamento ou descentração” do sujeito. Um duplo deslocamento tem ocorrido, com a descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social quanto de si mesmos, levando-os a desenvolver uma “crise de identidade” (HALL, 1997, p. 9).

Segundo Rosa (2015, p. 271):

Longe de uma perspectiva isolacionista, essa composição híbrida da identidade indígena contemporânea nos permite pensar a identidade como mecanismo de representação cultural, da mesma forma como proposto por Stuart Hall (2011), em que a identidade não é um dispositivo natural, mais forjado e reconstruído ao longo do tempo histórico, e, sendo assim, no atual momento contemporâneo de fluidez de fronteiras, os sujeitos terminam por se constituírem de identidades diversas. Não é diferente com os sujeitos indígenas.

Assim, a ida dos pais para a cidade promove não apenas um deslocamento geográfico, mas também uma descentração do sujeito social e individual que habita o narrador-personagem, fazendo com que ele se torne esse sujeito híbrido que resvala ora para o mundo dos brancos, ora para o mundo dos ancestrais.

Tal processo não acontece sem que haja contradições. Essa contradição é demonstrada na obra, como já exposto, por meio da rejeição do pequeno Munduruku à palavra “índio” a princípio, e do novo significado que a mesma palavra terá a partir de uma ressignificação posterior, como veremos mais adiante. É difícil para ele reconhecer-se como índio, uma vez que, por ser atravessado também pela cultura do “homem branco”, acaba por assimilar (mesmo que não intencionalmente), os pressupostos eurocêntricos. Assim, em meio a duas culturas, o choque e o conflito são inevitáveis, o que caracteriza a hibridação ou hibridismo.

Canclini (2013) define a noção de hibridação como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para formar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2013, p. XIX). Ainda de acordo com o teórico, em alguns casos esses processos ocorrem de forma não planejada ou resultam de processos migratórios, turísticos e de intercâmbio econômico, de modo imprevisto. Porém, em sua visão, frequentemente, a hibridação pode surgir da criatividade individual e coletiva.

O conceito de hibridação é útil em algumas pesquisas para abranger contatos interculturais que costumam receber nomes diferentes: as fusões raciais ou étnicas denominadas mestiçagem, o sincretismo de crenças e também outras misturas modernas entre o artesanal e o industrial, o culto e o popular, o escrito e o visual nas mensagens midiáticas (CANCLINI, 2013 p. XXVII).

Nesse sentido, entendemos que o conceito de hibridismo é importante na medida em que se aproxima, em diversos âmbitos, da construção da identidade do personagem no que diz respeito às misturas interculturais, às diferenças étnicas e ao sincretismo de crenças.

Para Bhabha (2001), o termo hibridismo refere-se a uma condição intersticial, uma vez que o sujeito híbrido (nesse caso o “índio” que vive na cidade) habita um espaço intervalar, um interstício, por não pertencer nem a um grupo nem a outro, nesse caso nem ao grupo dos brancos nem ao dos indígenas nativos da aldeia. Essa falta de definição, por vezes, é o que desencadeia o isolamento no indivíduo, que, por sentir-se diferente, não consegue encontrar o seu lugar no mundo, como representado na narrativa:

Todo mundo percebeu que eu estava aborrecido naqueles dias. Só não sabiam por que eu não queria me divertir como sempre fazia quando chegava à aldeia. Todos viram que eu comecei a andar sozinho. Estava triste e cabisbaixo. Todos olhavam para mim tentando adivinhar o que acontecera, mas eu não dizia nada. Estava nervoso e não queria que ninguém chegasse perto de mim (MUNDURUKU, 2009 p. 25).

O isolamento do garoto é consequência, então, dessa “falta de definição”, de suas incertezas a respeito de quem de fato ele é. A partir daí, para reconhecer-se não apenas como o “índio” que seus colegas insistiam em chamá-lo na escola, mas como alguém que poderia orgulhar-se de suas origens, o jovem Mundurukuvai precisar descolonizar-se. Para tanto, ele contará com a ajuda daquele que se tornará o seu mentor espiritual, o avô Apolinário.

AUTODESCOLONIZAÇÃO E DESLOCAMENTO DO LÓCUS DE ENUNCIÇÃO

Embora haja divergências entre os pensadores decoloniais sobre qual deve ser a saída para o problema da “colonização do poder” levantado por Quijano, pode-se dizer que todos convergem quanto ao argumento de que o pós-colonialismo representa a inserção de um novo lugar de fala, de um novo lugar de enunciação do ponto de vista da geopolítica do conhecimento.

Apropriando-se de alguns conceitos de Quijano, mas indo um pouco além, Grosfoguel (2011) conceitua a “colonialidade do poder” como um enredamento ou como uma “interseccionalidade” de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (as

chamadas “heterarquias”) das formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, *espiritual*, linguística e racial. Segundo o autor, essa “hierarquia étnico-racial da divisão europeu/não-europeu reconfigura transversalmente todas as outras estruturas de poder global” (GROSFUGUEL, 2011, p. 10, tradução nossa). Tais heterarquias referem-se a um entrelaçamento de diversas hierarquias, dentre as quais estão as formas de dominação colonial através de diversos meios, como o político, o racial e, especialmente, o espiritual, uma vez que a maioria dos povos indígenas brasileiros são atravessados por um sincretismo religioso que remonta à época da colonização.

Entendemos que esse sincretismo religioso é também uma consequência da “colonialidade do poder” em que houve e ainda há uma “colonização” imposta por meio da religião do opressor como “a melhor” para aqueles povos oprimidos. Para os autóctones indígenas, que já possuíam suas crenças religiosas antes da chegada dos colonizadores, a perda dessa religião pode significar também a perda de parte de sua cultura, de suas narrativas e, conseqüentemente, da sua própria concepção de mundo.

No entanto, em *Meu vô Apolinário*, há um resgate dessa espiritualidade por meio das conversas entre o pequeno Munduruku e seu avô, cujos ensinamentos a respeito da ancestralidade e da religião indígena baseada na relação entre os elementos da natureza e o homem, vão abrir novos horizontes de conscientização e admiração por suas origens.

Já é hora de saber algumas verdades sobre quem você é. Por isso eu o trouxe aqui. Você viu o rio, olhou para as águas. O que eles lhe ensinam? A paciência e a perseverança. Paciência de seguir o próprio caminho de forma constante, sem nunca apressar seu curso; perseverança para ultrapassar todos os obstáculos que surgirem no caminho. Ele sabe aonde quer chegar e sabe que vai chegar, não importa o que tenha que fazer para isso. Ele sabe que o destino dele é unir-se ao grande rio Tapajós, dono de todos os rios. Temos de ser como o rio, meu neto. Temos de ter paciência e coragem. Caminhar lentamente, mas sem parar. Temos de acreditar que somos parte deste rio e que nossa vida vai se juntar a ele quando já tivermos partido desta vida. Temos de acreditar que somos apenas um fio na grande teia da vida, mas um fio importante, sem o qual a teia desmorona (MUNDURUKU, 2009 pp. 30- 31).

Diferentemente das religiões que acreditam que o homem é superior aos animais, para os indígenas, não apenas os animais, mas também os rios, as pedras, as árvores, enfim todos os elementos da natureza compartilham uma mesma alma, tudo está interligado numa grande teia, em que cada fio é importante:

Os pássaros são porta-vozes da mãe natureza. Eles sempre nos contam algo. Do futuro ou do presente. O canto do pássaro pode ser um pedido para que você aja com o coração. Sonhar com um pássaro significa que uma presença ancestral está mostrando sua força (MUNDURUKU, 2009 p. 32).

Quem quiser conhecer todas as coisas tem que perguntar para nosso irmão fogo, pois ele esteve presente na criação do mundo. Ou aos ventos das quatro direções, às águas puras do rio, ou à nossa Mãe Primeira: a terra. [...] Nosso mundo está vivo. A terra está viva. Os rios, o fogo, o vento, as árvores, os pássaros, os animais e as pedras, estão todos vivos. São todos nossos parentes. Quem destrói a terra destrói a si mesmo. Quem não reverencia a natureza não merece viver (MUNDURUKU 2009 p. 33).

Quando o garoto Munduruku finalmente compreende a grandeza de tais proposições, ele passa a se orgulhar de sua origem e percebe que não há nada de errado em ser “índio”. Essa palavra que antes o afetava tanto agora já não tem maior importância porque ele passou por um processo de autodescolonização, pelo qual seu avô Apolinário foi o grande responsável.

Durante três anos foi assim. Eu ia para a escola estudar, mas queria estar de volta o quanto antes para poder ouvir a sabedoria do meu avô. O melhor desta história é que, aos poucos, fui me aceitando índio. Já não me importava se as pessoas me chamavam de índio, pois agora isso era motivo de orgulho para mim. Eu sempre lembrava meu avô, orgulhoso de sua origem. Ele me havia feito sentir orgulho também. Ele estava me ensinando quão bonito era ter uma origem, um povo, uma raiz, uma ancestralidade (MUNDURUKU, 2009, p. 35).

Notamos que o ser índio passa por um processo de deslocamento do lócus de enunciação. Esse deslocamento se dá, na narrativa, a partir do momento em que Munduruku compreende o seu lugar e o seu papel enquanto indígena. Agora ele já não precisa mais se sentir ofendido com o que as pessoas pensam ou dizem a seu

respeito porque ele descobre que tais inverdades foram forjadas com o intuito de dominar, e continuar dominando por meio de uma colonialidade.

É nesse sentido que escolhemos usar o termo “autodescolonização” para nos referir ao processo pelo qual o narrador-personagem vai passar internamente até conseguir aceitar-se como índio. Defendemos que o autor escolheu utilizar o epíteto índio, na narrativa, como modo de reforçar uma luta política de reafirmação de sua identidade coletiva naquele momento, já que a obra foi publicada pela primeira vez no início do século XXI, período em que a luta indígena ainda está em pleno andamento.

Daniel Munduruku (2012, p. 33- 37) exalta a importância da reapropriação política, no final do século XX, do termo “índio” por parte do movimento indígena brasileiro, que buscava, entre outros horizontes, garantir a construção de outras relações entre os grupos nativos e a sociedade brasileira. [...] A constituição de uma identidade partilhada entre as populações nativas sobre o signo do termo “índio” visava estabelecer entre povos de culturas específicas o sentimento de coletividade e compartilhamento de memórias comuns. Tal proposta respaldava-se no caráter de negar uma postura assimilacionista que pregava um suposto e inevitável fim das populações nativas por meio do processo de aculturação e negação de sua autonomia.[...] Neste sentido, percebe-se que os fundamentos para novos deslocamentos e apropriações que o termo “índio” encontrou no Brasil, diferentemente do que ocorreu na maior parte da América chamada de latina, em que o termo figura como altamente depreciativo, ganhou ares de resistência e empoderamento nos embates produzidos pelo movimento indígena, servindo de expediente para invocar um sentido de aliança intercomunal entre os indígenas (GUZMÁN, 2013 *apud* ROSA, 2015, p. 266).

MERGULHANDO NO RIO DAS MEMÓRIAS: UMA CONEXÃO ENTRE O PASSADO E O PRESENTE

O papel da memória é de fundamental importância para esta análise porque é através dela que há o resgate da ancestralidade do protagonista. Sendo assim, é necessário compreender como se dá esse processo. De acordo com o psicanalista Contardo Calligaris (1999, p. 21), “a modernidade [...] implica um adeus ao passado”. No entanto, para ele, esse adeus não precisa significar um esquecimento

total do passado, mas em vez de apagar a memória, é possível haver uma nova organização da personalidade em relação ao tempo, ao projeto e ao ideal. Ainda segundo esse autor:

A nostalgia lhe apresenta o passado como se fosse, e seguisse sendo, sua verdade – agora perdida.

Um hiato se instaura, assim, para o sujeito moderno e colonial entre o projeto – que é sua forma própria – e a nostalgia. Este hiato, que talvez seja (ainda) seu lugar preferido de residência e de sofrimento, é uma espécie de ressaca no meio do Oceano Atlântico (CALLIGARIS, 1999, p. 21).

Em outras palavras, desse ponto de vista, é nesse “hiato”, nesse intervalo entre a nostalgia (o passado) e o projeto (o presente), que o sujeito colonial prefere residir e absorver seu sofrimento. Essa divisão entre o projeto e a nostalgia pressupõe, segundo o autor, “uma tensão entre ser e querer ser” (CALLIGARIS, 1999, p. 21). Isso porque o ser aqui teria a ver com a vida passada e saudosa e o querer ser é um ideal “indefinidamente perseguível” (CALLIGARIS, 1999, p. 21).

Tal sentimento de nostalgia está presente nos romances indígenas brasileiros. É provável que isso ocorra devido a um “prejuízo” de suas memórias culturais (que envolvem, entre outras coisas, as histórias de seus antepassados, suas línguas e seus costumes) em decorrência, em especial, da colonização. Está presente também no livro ora estudado, em que o autor descreve o avô como alguém que era o portador dessas memórias, “um velho índio que se sentava de cócoras para nos contar as histórias dos espíritos ancestrais a quem ele chamava carinhosamente de avós e guardiões” (MUNDURUKU, 2009, p. 7). Além disso, o próprio protagonista acaba por tornar-se ele mesmo um agente ressignificador de suas memórias:

Esse pouco de convivência marcou profundamente minha vida, formou minha memória, meu coração e meu corpo de índio. Acho até que falar dele me faz resgatar a história de meu povo e me dá mais entusiasmo e aceitação da condição que não pedi a Deus, mas que recebi Dele por algum motivo (MUNDURUKU, 2009, p. 7).

Nota-se que a memória do narrador-personagem é formada a partir da convivência com o avô que o ajuda a resgatar a história de seu povo. Nesse sentido, de acordo com Maurice Halbwachs (2004), a memória pode ser tanto individual quanto coletiva (social);

[a] memória coletiva apoia sua força e duração em um conjunto de homens, como indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. [...] Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com os meios. [...] Entretanto quando tentamos explicar a diversidade, voltamos sempre a uma combinação de influências que são todas de natureza social (HALBWACHS, 2004, p. 51).

Na visão de Halbwachs, portanto, a memória individual vai existir a partir de uma memória coletiva, uma vez que as lembranças geralmente se formam quando se está inserido em um determinado grupo. Na obra, esses sujeitos da construção mnemônica são tanto o protagonista Munduruku, quanto o avô Apolinário e os demais velhos e velhas da aldeia: “A gente se sentava diante das casas dos parentes e ficava horas a ouvir histórias contadas pelos velhos e velhas da aldeia” (MUNDURUKU, 2009, p. 13).

Esse processo mnemônico de resistência é um dos modos encontrados por Munduruku para tornar audíveis, na narrativa, os pensamentos e vozes abafadas pelo contexto opressivo em que o personagem se localiza, num primeiro momento. Tal contexto refere-se ao ambiente escolar em que os colegas reproduzem tudo o que lhes foi ensinado de maneira deturpada a respeito dos povos indígenas e de suas subjetividades, tanto nos aspectos culturais quanto religiosos. Assim, por meio da tradição oral, o papel dos contadores de histórias torna-se de suma importância na vida dos pequenos indígenas que terão a oportunidade de entrar em contato com as visões de mundo a partir do ponto de vista de seus ancestrais que, por meio da memória vão revivendo todos os aspectos singulares de suas culturas: “Nossa fantasia era alimentada e visitada por esses pequenos seres – verdadeiros – trazidos até nós pela voz cantilena de nossas avós” (MUNDURUKU, 2009, p. 14).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra de Munduruku vem preencher uma lacuna que existia nas produções literárias brasileiras nos últimos vinte anos, nas quais, como exposto, o indígena era visto apenas através do ponto de vista distorcido do “outro”, como o próprio autor afirma:

A história contada pelos vencedores quase nunca menciona a manipulação que foi engendrada contra os povos indígenas. Não conta que usaram as diferenças culturais para destruir a alma desses povos; não conta a estratégia utilizada para silenciar grupos inteiros que eram vitimados por doenças contraídas pelo uso de roupas contaminadas; nada diz sobre alimentos contaminados ou rios envenenados. Nos raros livros em que isso aparece, conta-se como superioridade, como esperteza (MUNDURUKU, 2008 s/n).

Intentamos mostrar, neste trabalho, que ser índio pode significar várias coisas, dependendo de quem está enunciando. Por isso, foi necessário haver um deslocamento do lócus de enunciação para que a palavra índio ganhasse uma ressignificação. Entendemos que na medida em que houve uma colonização das subjetividades (das questões internas do sujeito), houve uma necessidade de autodescolonização, uma vez que esse sujeito passou a se ver de outra maneira, reconstruindo sua identidade, como aponta Rosa (2015, p. 272):

É pela compreensão de um conceito de identidade influenciado por uma noção de deslocamento (HALL, 2011) que podemos pensar a composição dessas novas configurações identitárias indígenas, assim como um projeto de descolonização da própria subjetividade.

Embora a narrativa tenha oferecido uma alternativa possível para o narrador-personagem Munduruku, a autodescolonização não é um processo fácil, pois perpassa uma série de pressupostos em que o sujeito precisa reavaliar sua identidade e se autoafirmar enquanto ser humano pertencente a uma determinada etnia.



Assim, por meio de suas experiências, Munduruku apresentou o universo indígena de seu povo, suas crenças e valores, enfatizando que a universalização e a anulação de suas subjetividades só têm contribuído para aumentar ainda mais a noção de que todos os “índios” são iguais. Em sua visão, é preciso reconhecer que cada etnia tem sua especificidade, suas diferenças, e isso é fundamental para que haja maior conscientização das questões indígenas e a minimização de preconceitos.

Em um vídeo apresentado recentemente em seu blog, o autor Daniel Munduruku vai um pouco além da narrativa apresentada em *Meu vô Apolinário* ao contar que, quando finalmente falou para o seu avô que ele era um índio, o velho respondeu: “não, você não é um índio, você é um Munduruku”! Tal afirmação aponta para a real importância da ancestralidade que, para além do reconhecimento coletivo, é preciso que haja também um reconhecimento individual, das especificidades de cada etnia, que embora se assemelhem em alguns pontos, se diferenciam grandemente em outros. Perceber essas diferenças é fundamental para o fortalecimento da luta indígena por reconhecimento e valorização.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. The third space. In: RUTHERFORD, Jonathan (ed). **Identity: community, culture, difference**. London: Lawrence & Wishart, 1990, pp. 207-221.

CALLIGARIS, Contardo. A psicanálise e o sujeito colonial. In SOUZA, Edson Luiz André (org.). **Psicanálise e colonização: leituras do sintoma social no Brasil**. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1999, pp. 11-23.

CANCLINI, Néstor G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. 4ª ed. 6ª reimp. São Paulo: Edusp, 2013.

GROSGOUEL Ramon. Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political economy: transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. **Transmodernity: Journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world**, 1(1), 2011, pp. 1-37.



HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 2004.

MUNDURUKU, Daniel. Equívocos nossos de cada dia Mundurukando dois. Disponível em: <<https://pindoramahistoria.wordpress.com/2015/04/08/reflexoes-nomes-de-abril-equivocos-nossos-de-cada-dia/>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

_____. **Meu avô Apolinário um mergulho no rio da (minha) memória**. 2 ed. São Paulo: Studio Nobel, 2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, GLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005, pp. 107-130.

ROSA, Francis Mary Soares Correia da. **A invenção do índio**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 257- 277, jul./dez. 2015.