



---

## LITERATURA INDÍGENA E RECONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA: RELATO DE UMA WAPICHANA

**Jama Peres Pereira**

Universidade Federal de Roraima (UFRR)

E-mail: jima.wapichana@gmail.com

**Ananda Machado**

Universidade Federal de Roraima (UFRR)

E-mail: ananda.machado@ufrr.br

### RESUMO

O artigo aborda o pensamento dos escritores Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Kaká Werá Jecupé, Graça Graúna, Márcia Kambeba, entre outros, sobre a Literatura Indígena no Brasil, autores indígenas que produziram suas próprias obras e desconstruíram a imagem caricata, folclórica e negativa feita de modo extemporâneo sobre seus povos. Eles contribuíram para reorientar o olhar, reformular a compreensão e recriar a imagem sobre os indígenas e seus referentes culturais. Nesse sentido, a literatura indígena brasileira constitui-se em uma voz-práxis ativista, engajada, em que cada um de nós assume esse papel de promover a singularidade e a diversidade cultural dos nossos povos. Este texto pretende discutir essas questões, tomando por base a experiência dos indígenas Wapichana que vivem em contexto transfronteiriço e urbano, levando em consideração minha própria experiência de reconstrução identitária enquanto autora indígena. Para fazê-lo, discuto questões relacionadas com fronteiras físicas e imaginárias, dialogando com o conceito de *entrelugar* a partir de HomiBhabha que me permite pensar os referentes identitários dos Wapichana, em contexto marcado pelo hibridismo cultural: um espaço no qual nos reinventamos dia após dia, vivendo a identidade Wapichana e seus conflitos.

**Palavras-chave:** Literatura indígena. Identidade. Wapichana. Fronteira.

### INDIGENOUS LITERATURE AND IDENTITY CONSTRUCTION: REPORT OF A WAPICHANA

### ABSTRACT

The article discusses the thinking of the writers Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Kaká Werá Jecupé, Graça Graúna, Márcia Kambeba, among others, about Indigenous Literature in Brazil, indigenous authors who produced their own works and deconstructed the caricatured, folk and negative image made extemporaneously about their peoples. They contributed to reorient the look, reformulate the understanding and recreate the image about the indigenous



---

people and their cultural references. In this sense, Brazilian indigenous literature constitutes an active, engaged voice-praxis, in which each of us takes on this role of promoting the uniqueness and cultural diversity of our people. This text intends to discuss these issues, based on the experience of the Wapishana Indians who live in a cross-border and urban context, taking into account my own experience of identity reconstruction as an indigenous author. To do so, I discuss issues related to physical and imaginary boundaries, dialoguing with the concept of inter-place by Homi Bhabha that allows me to think about the Wapishana's referential identities, in a context marked by cultural hybridism: a space in which we reinvent ourselves day after day, living the Wapishana identity and its conflicts.

**Keywords:** Indigenous literature. Identity. Wapishana. Frontier.

## INTRODUÇÃO

Neste artigo trabalho a partir da obra de autores indígenas como Márcia Kambeba, Graça Graúna, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara e Kaká WeráJecupé. Aqui também identifico o meu povo Wapichana que vive na fronteira entre o Brasil e a Guiana Inglesa, e relato um pouco da minha própria experiência de reconstrução identitária, motivada pelo meu percurso acadêmico.

À medida que fui compreendendo a literatura indígena, e lendo as obras na disciplina de Estudos Culturais (PPGL-UFRR), passei a dialogar e refletir sobre o trabalho que venho desenvolvendo como pesquisadora indígena com os Wapichana na fronteira e relacionando com o meu percurso de vida como indígena que vive em contexto urbano.

Por mais que estejamos em constante processo de deslocamento, vivemos a cultura e a ancestralidade recriando-as no tempo presente, como chamamos de resistência, na cidade, mesmo fora de nosso território coletivo, que é forte e vivo em nossa memória individual e coletiva.

São vozes emergentes dentro de nós que revelam um percurso diferenciado de nossa própria história e de nossa memória, muitas vezes silenciadas e excluídas. Embora nós indígenas urbanos sejamos alvo de racismo institucional e estrutural, nós somos responsáveis pela mediação entre dois mundos. Temos responsabilidade, acima de tudo, por estarmos



defendendo as expectativas identitárias do nosso povo Wapichana. Mediante a isso eu quero seguir o caminho de produzir literatura indígena com um olhar pós-colonial, partindo do meu local de existência.

Faço minhas as palavras do poema (Eu Moro na Cidade) de Márcia Kambeba:

Mantenho  
Meu ser indígena,  
Na minha Identidade,  
Falando da importância do meu povo,  
Mesmo vivendo na cidade (2013, p.23.).

Dando voz e sendo voz nesse “espaço” criativo e “mnemônico”, que as artes e literaturas permitem às escritoras e aos escritores indígenas (re)criando um novo cenário onde seja possível o enraizamento de nossas identidades “autóctones” (GRAÚNA, 2013, p 11.).

Após esta breve introdução, inicio o texto conceituando a literatura indígena através de pensamentos de autores indígenas e de Rita Olivieri-Godet (2020). Em seguida apresento os Wapichana da fronteira, dialogando com o pensamento de Bhabha (1998) e Baines (2003).

## LITERATURA PRODUZIDA POR INDÍGENAS

A literatura é um dos meios privilegiados de construção coletiva, que preenche lacunas e rupturas. Esse espaço de *entrelugar* é pensado por Graça Graúna (2013), escritora indígena potiguara, como contraponto, encruzilhada dos discursos e das visões de mundo em conflito e que se encontram e entram em equilíbrio muitas vezes ainda precário e contraditório.

Para a crítica literária Rita Olivieri-Godet (2020), a literatura indígena constitui um lugar no qual diferentes valores, histórias e traduções são negociados. É por meio da literatura como espaço mnemônico que escritores multiétnicos das Américas recriam e se reapropriam do espaço da sua própria história.

É através desta abertura que proponho uma literatura indígena, partindo das minhas vivências que perpassam a fronteira do Brasil/Guiana; depois pela universidade, que construiu/desconstruiu minhas expectativas, sensibilizando o meu olhar, fazendo-me voltar às minhas raízes e à história do meu povo. Escrevo aqui, portanto, parte da minha história e do meu povo Wapichana que vivem nessa fronteira.

A renomeação de seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade, tomar posse da sua cultura; significa, em última análise, resistir a uma *violência epistêmica* que, nas suas diversas formas e práticas continuam até o presente. Dessa forma, a literatura molda ideias, crenças, e ideais históricos e éticos contribuindo para a constituição da episteme cultural coletiva. (WALTER in GRAÚNA, 2013, p 11).

Assim como faz Graúna, o escritor Daniel Munduruku considera que a sociedade brasileira é bastante “equivocada em relação às sociedades indígenas, que também são brasileiras, mas vivem em outro contexto e visão de mundo” (2017, p. 15). Segundo o autor, há uma diversidade cultural dos povos indígenas que é desconhecida de uma boa parte da população do Brasil.

Essa literatura nasce da necessidade de narrar nossa experiência cultural e social. Desse modo a literatura me possibilitou escrever minha história de vida para reapropriação da minha identidade Wapichana. Ao entrar na Universidade e estudar no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena (UFRR), despertei o interesse em saber quem sou eu e qual foi a minha origem. Entrei em processo de reaprender a minha língua ancestral. Meu percurso pela universidade me fez olhar de forma construtiva para minha identidade como Wapichana.

Segundo Graúna:

A literatura indígena e sua crítica são fundamentais em a) afirmar e problematizar a cultura e os direitos indígenas e assim contribuir para a aplicação do processo da construção nacional multicultural; e b) retificar as distorções do discurso hegemônico cujos estereótipos definem os indígenas por meio de uma categoria de exotismo, primitivismo e/ou desumanidade. (2013, p 13.)

Ingressei no curso de Gestão Territorial Indígena em 2015 com o intuito de conhecer os índios Yanomami. Até então, para mim estes eram os índios de “verdade”, os que viviam distantes da sociedade regional. Aprendi a pensar assim na escola, com um olhar vindo de fora para dentro.

Eu me ponho aqui agora como indígena Wapichana, mas também reconheço o processo de colonização que há mais de 500 anos nosso povo tem passado até essa visão libertadora chegar a nós ou partir de dentro de nós, ao ponto de nos acharmos diferentes de outros parentes por vivermos ainda fortemente nossa herança ancestral. São marcas da colonização presentes ainda entre nós que devemos desconstruir. Neste caso posso afirmar que a cada desconstrução e construção, ela nos empodera como sujeitos. Conforme o



---

afirmado por Laclau (1990, p.33 apud SILVA, 2012, p.110) “a constituição de uma identidade é um ato de poder”.

Quando cheguei ao Insikiran vivi um momento de acolhimento no malocão quando cada aluno se apresentou falando de sua etnia e sua terra indígena. Na minha vez eu disse: “eu sou Jama, sou do município de Bonfim, descendente de indígena Wapichana”. Alguns riram de mim quando usei esse termo “descendente”. A colega ao lado falou: “Jama não é descendente não, é indígena”. Eu, porém, não sabia, esses termos eram novos e foram ali descobertos por mim. Vivi um longo processo até compreender essas falas e sentidos.

Desconstruí a versão da autonomia do documento Rani<sup>1</sup>, porque na minha concepção somente a pessoa que possuía esse documento podia se autodenominar indígena. Atualmente sei que a identidade indígena vai muito além do que afirma esse documento.

Enfrentei muitas dificuldades até conseguir compreender algumas expressões linguísticas, a organização social e o funcionamento da gestão nas comunidades, pelo fato de nunca ter vivenciado essa experiência. Aprendi com meus amigos que vieram das bases (comunidades do interior) de várias regiões indígenas de Roraima.

Reaprender a minha língua ancestral foi e é um dos caminhos que me levou a olhar para o espelho e dizer a mim mesma: eu sou Wapichana. A língua é uma das referências na construção de uma identidade coletiva e esta é assim marcada por símbolos das especificidades de cada povo.

Numa aula do curso Gestão Territorial Indígena dedicada ao debate de artigos, coube-me a tarefa de tratar o tema “Muita terra para pouco índio”. Naquele momento, minha fala refletiu o posicionamento da mídia que influenciava o meu pensamento, posicionando-me contra os índios, afirmando que 46% do território de Roraima é indígena. Tomei como exemplo a Terra Indígena Raposa Terra do Sol e afirmei: “realmente é muita terra pra poucos índios”. Meu pensamento estava formatado pela televisão que afirmava que após a expulsão dos arroteiros, os índios mendigavam e passavam fome. Quando se passava lá por perto, eram vistas as antigas plantações abandonadas, tanta terra para tão pouca gente, mas hoje sei que eu errei ao falar: “esses índios estão errados”. É claro que isso não foi proposital, mas pensava assim pela ignorância na época. Ao finalizar olhei para trás, os meus colegas de classe de

---

<sup>1</sup>Registro Administrativo de Nascimento Indígena.

mãos cruzadas indignados me vaiaram e a professora levantou e falou: “Jama, ou você se reconhece como indígena ou você está no lugar errado!” E ela começou a explicar que o Instituto Insikiran é fruto do movimento indígena, de lutas políticas para construir um mecanismo de defesa na luta por direitos. A partir de então em todas as minhas falas passei a considerar e usar: "Nós, povos indígenas". A visão da coletividade passou a estar sempre presente.

Segundo Viveiros de Castro, a manifestação das vozes autóctones nas letras brasileiras contribui para a reconfiguração do imaginário sobre os ameríndios, abrindo um diálogo com a tradição literária e, simultaneamente, com os intertextos sociais. “A diversidade dos povos originários”, e a de suas “produções intelectuais se correlacionam às diferentes fases de interlocução com as sociedades nacionais: relatos orais tradicionais, textos etnográficos, relatos míticos, ensaios políticos e ‘auto-antropologia’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 10-11).

Nesse sentido, na literatura indígena, é o próprio sujeito que fala diretamente, desde sua singularidade, desde sua vinculação e sua ligação cotidiana, ou seja, as pessoas ficaram sabendo que os povos indígenas existem que estamos presentes, que não somos apenas figuras mitológicas nem sujeitos do passado, mas que somos exatamente contemporâneos como todos. Que existimos como povos, possuímos talentos intelectuais e somos lideranças politizadas, nos organizamos assumindo protagonismo político-cultural propondo-se a dialogar com a sociedade civil de um modo geral e com as instituições políticas em particular.

O escritor Daniel Munduruku também possui uma visão ampliada e interessante de literatura indígena:

A literatura escrita é uma coisa nova para esses povos. Eu particularmente concebo que toda manifestação cultural de um povo é literária. O grafismo é literatura, a dança é literatura. Porque não é parte da tradição indígena fazer essa separação toda que a sociedade ocidental faz. Dividir tudo em caixinha, definir o que é uma coisa e o que é outra coisa. Por isso que nós sempre chamamos os artistas indígenas para fazer parte desse movimento da literatura indígena. A gente tem procurado ser fiel ao nosso espírito comunitário [...]. E àquilo que a gente aprende em nossa educação, de não separar nossos conhecimentos e saberes. Então o velho que a gente convida para o encontro dos escritores, que nunca escreveu uma linha, ele é tão escritor quanto eu que escrevo e que não faço o que ele faz. É neste contexto que surge um pouco a minha compreensão de literatura (2017, p.34).

Para Rita Olivieri-Godet, a tomada de palavra por meio da escrita dos indígenas é um fenômeno surpreendente na cena literária brasileira. O trabalho de investigação necessário a seu estabelecimento no Brasil começa a explorar inicialmente um corpus com uma multiplicidade de gêneros literários, de acordo com as classificações vigentes; “autoficção, autobiografia, autohistória, autoetnografia, testemunho, crônica, romance, poesia, narrativas míticas”. Mas nem sempre os críticos conseguem respeitar como cada povo ou intelectual indígena classifica seus textos, “há tendência a ultrapassar fronteiras, explorando o princípio da politextualidade. A escritura traz as marcas dos gêneros tradicionais da literatura oral ameríndia”. E inova a representação do tempo, “ao fazer uso da heterotemporalidade como estratégia de decolonização”, praticada até então pela oralidade e “enraizada em sua herança ancestral, mas ao mesmo tempo, aberta às formas artísticas da contemporaneidade imediata” (OLIVIERI-GODET, 2020, p.12).

As literaturas indígenas contemporâneas se abrem para o cruzamento de culturas que buscam superar a fratura colonial e, assim, inserem-se no processo contemporâneo de transculturalidade, que traz à tona novas formas de percepção do real e de expressão artística, sem renunciar a expor os sofrimentos do desenraizamento imposto pela colonização (OLIVIERI-GODET, 2020, p.12).

Dessa forma, a literatura indígena ultrapassa a linha de fratura realimentada pela “memória da despossessão e a busca de relação é uma constante dessa produção, que promove a travessia das fronteiras”. Isso leva-nos a perceber o imaginário e a experiência dos espaços dos territórios tradicionais e da própria cidade, na qual sujeitos indígenas estão inseridos, constituindo-se em uma das “estratégias de (re)construção das identidades indígenas no contexto atual do movimento de renascimento das culturas autóctones” (OLIVIERI-GODET, 2020, p.12).

Conforme Kaká Werá diz:

Os povos indígenas, num determinado momento, principalmente da década de 1960, desenvolveram certo pensamento: “Agora não devemos lutar para resgatar aquilo que nós éramos antes, agora é hora de analisar o que fizeram conosco e pensar no que vamos fazer daquilo que fizeram de nós”. E, quando começamos a pensar o que podemos fazer daquilo que fizeram de nós, veio a estratégia, surgida a princípio entre os Xavantes e entre os Guaranis, de aos poucos tomar as ferramentas da sociedade chamada civilizada, seus códigos, tecnologias, pedagogias, e utilizá-las de modo a veicular os valores e a visão do mundo das matrizes ancestrais do Brasil. Afinal, embora sufocada, a essência e o espírito de cada cultura nativa continuam presentes sob o disfarce da colonização (2017, p. 119-120).

A literatura indígena mantém as relações entre oralidade e escrita pensadas mais como um “tecido contínuo do que como ruptura ou substituição de uma pela outra”. A produção escrita exerce uma função específica “contribuindo para dar maior visibilidade às culturas dos povos indígenas que há milênios vêm produzindo literatura” (OLIVIERI-GODET, 2020, p.15).

Graça Graúna considera que “a literatura indígena contemporânea é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas) ao longo dos mais de 500 anos de colonização” (2013, p. 15).

“A emergência da voz feminina de Eliane Potiguara dentre outras, abre o caminho para a inclusão da escrita e das cosmovisões indígenas no sistema literário brasileiro, compartilhando pontos de vista e novas formas de se relacionar com o mundo” (OLIVIERI-GODET, 2020, p.46). A originalidade formal da obra de Potiguara subverte a dinâmica da representação espaço-temporal e as fronteiras dos gêneros.

A escrita é uma conquista recente para a maioria dos 230 povos indígenas que habitam nosso país desde tempos imemoriais. Detentores que são de um conhecimento ancestral aprendido pelos sons das palavras dos avôs e avós antigos, estes povos sempre priorizaram a fala, a palavra, a oralidade como instrumento de transmissão da tradição obrigando as novas gerações a exercitarem a memória, guardiã das histórias vividas e criadas. A memória é, pois, ao mesmo tempo passado e presente que se encontram para atualizar os repertórios e encontrar novos sentidos que se perpetuam em novos rituais que abrigarão elementos novos num circular movimento repetido à exaustão ao longo de sua história. Assim estes povos traziam consigo a memória ancestral. (MUNDURUKU, 2017, p. 79).

Para Munduruku, “a escrita é uma técnica. É preciso dominar esta técnica com perfeição para poder utilizá-la a favor da gente indígena”. O autor chama atenção para o fato de a hierarquia escrita-oralidade ser equivocada uma vez que a técnica de escrever, assim como a da oratória podem ser usadas conforme a ocasião e necessidade. Uma é diferente, não é melhor do que a outra. Nesse sentido, as técnicas não negam o que são; ao contrário, afirmam suas múltiplas competências. “Essas habilidades das literaturas indígenas demonstram uma capacidade de transformar a memória em identidade, pois reafirmam o próprio ser para dar-se a conhecer pelo outro. O papel da literatura indígena é ser portadora da notícia do (re)encontro” (2017, p. 80).

Há um fio muito tênue entre oralidade e escrita, mas 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”. Munduruku lembra que também o vídeo, o museu, os festivais, as apresentações culturais, a internet, o rádio e a TV. “Poucos são capazes de perceber que é também uma forma contemporânea de a cultura ancestral se mostrar viva e fundamental para os dias atuais”. A literatura indígena é um movimento que a memória faz para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega. “A escrita indígena é a afirmação da oralidade” (MUNDURUKU, 2017, p 81).

Graça Graúna interpreta o escrever como ato de memória e de reencontro com si mesma e com seu povo quando afirma: “Ao escrever/ dou conta da minha ancestralidade;/do caminho de volta, / do meu lugar no mundo” (GRAÚNA, 2013 p. 81). Alertamos para o fato de que na construção da identidade há uma necessidade de memória.

A sociedade onde prevalece o esquecimento pode tudo, até destruir o mundo que não tenha sido construído por ele. Afirma Munduruku: “escrevemos para contar o que sabemos e não para esvaziar a oralidade. Escrevemos aquilo que acreditamos, não com o intuito de desprezar o que os outros creem. Escrevemos nossa memória para que os outros saibam de onde vêm”. A escrita indígena revela que a felicidade e a liberdade são possíveis e que a simplicidade é riqueza. (MUNDURUKU, 2017, p. 68).

Ao finalizar esta parte, que reflete sobre as características da literatura indígena, seguimos afirmando que nós indígenas somos contemporâneos, não somos figuras do passado, mas do presente, temos nossas particularidades e singularidades culturais, carregadas em nossos corpos e memórias. No caso dos Wapichana, nós habitamos um espaço transfronteiriço percorrido e vivenciado cotidianamente por nós indígenas.

## **OS WAPICHANA: NOSSA VIVÊNCIAS NA FRONTEIRA**

O trabalho de campo de minha pesquisa de iniciação científica foi realizado na sede do município Bonfim, localizado ao Leste do Estado de Roraima, na margem esquerda do rio Tacutu e na Fronteira Brasil- República Cooperativa da Guiana; ligado a Boa Vista pela BR-

401, com a distância de 125 quilômetros, que tem 12.409 habitantes (censo IBGE 2019), com 40% de sua população indígena das etnias Macuxi e Wapichana, sendo esta última etnia a predominante.

Estar em área de fronteira é um fator que favorece a diversidade linguística do lugar, pois permite o contato entre falantes das línguas: Macuxi, Wapichana, Inglesa e Portuguesa. Mais recentemente, a partir de 2015, com a forte migração de venezuelanos a língua espanhola também passou a ser usada no Bonfim.

No Estado de Roraima, a população indígena é constituída por 55.922 indivíduos, conforme dados extraídos pelo IBGE (2010). Desse quantitativo, segundo estimativas da SIASI/SESAI (2014 apud ISA, 2018), o povo Wapichana se apresenta no quadro roraimense com 9.441 indígenas. Na Guiana, Farage (1997), aponta a população Wapichana em torno de 6.000 indivíduos entre aldeados e cidadãos.

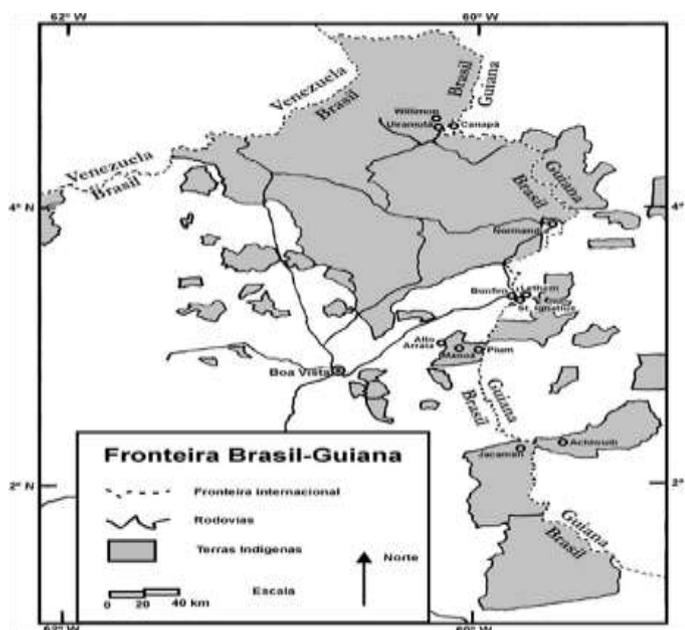
Na Guiana, as comunidades Wapichana concentram-se entre os rios Tacutu, Rupununi e Kwitaro. Ao Norte, têm limite nas montanhas Kanuku, com o território Macuxi. Ao Sul há fronteira com o território WaiWai (FARAGE, 1998). “Os deslocamentos transfronteiriços dos Wapichana são contínuos para compromissos familiares, casamentos, doença, falecimentos, nascimentos de parentes, eventos religiosos, festas, lazer e férias, mesmo após a delimitação das fronteiras entre os países” (MACHADO, 2016, p.22).

Os indígenas Wapichana falam uma língua da família Aruak (RODRIGUES, 1986) e são circundados por povos da grande família Caribe: Macuxi, Waiwai, Taurepang, Patamona e Ingarikó.

Durante a graduação desenvolvi um diagnóstico sociolinguístico no Bairro São Francisco, conhecido também como a Beira, por ser próximo ao rio Tacutu. Esse bairro tem a população de aproximadamente 600 pessoas (127 famílias). Dessa população, 40% são Wapichana e 30% Macuxi. Os outros 30% pertencem a outros povos (AFONSO, 2015). Aplicamos questionários a 61 residentes do Bairro São Francisco, sendo estes 23 homens e 38 mulheres, 22 chefes de família (entre 40 e sessenta anos) e 39 jovens com idades de 14 a 25 anos. Desses 22 chefes de família (entre 40 e 60 anos), 19 são oriundos da República Cooperativa da Guiana. Eles contaram que vieram para o Brasil em busca de melhoria de vida (trabalho, saúde e melhor educação para os filhos). Em suas casas geralmente falam wapichana, inglês e português. Os pais às vezes falam somente a língua materna entre si, mas

seus filhos não falam, só compreendem. Em relação a isso posso confirmar que o diagnóstico sociolinguístico evidenciou a vergonha e o desprestígio do uso da língua wapichana entre os adolescentes, o que poderia contribuir para a redução da diversidade de línguas indígenas e do número de falantes na sede do município. Vejamos a Figura 1, que apresenta o mapa trazido por Stephen G. Baines (2004) em sua pesquisa intitulada “Indianidade e nacionalidade na fronteira Brasil-Guiana”:

**Figura 1 Povo Wapichana residente na faixa de fronteira entre o Brasil e a Guiana**



Fonte: Baines (2004).

Quanto aos aspectos humanos, essa fronteira internacional não pode ser claramente delimitada, pois existe permeabilidade nas questões de língua, cultura, parentesco entre indivíduos e fatos relacionados a atividades econômicas e ao acesso a serviços como saúde e educação. Assim sendo, do ponto de vista humano, a fronteira internacional é uma entidade que permite o contato entre os indivíduos que estão em lados opostos da linha divisória que ultrapassa os limites legais de cada país. O contato entre os indivíduos torna a fronteira internacional uma entidade flexível, onde se encontra, de ambos os lados, marcas culturais híbridas. E é nesse espaço transfronteiriço do lado brasileiro que vivemos nós, os indígenas Wapichana.



---

Para Eliane Potiguara esse espaço de vida chama-se território.

Um território traz marcas de séculos, de culturas, de tradições. É um espaço verdadeiramente ético, não é apenas um espaço físico como muitos políticos querem impor. Território é quase sinônimo da ética e dignidade. Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade. (POTIGUARA, 2008, p. 119)

Nesse sentido Marting Heidegger diz que: “uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a fazer presente”. (apud BHABHA, 1998, p. 20). E ao abordar o caso desse povo transfronteiriço, seguimos com o pensamento de Bhabha:

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o novo, que não seja parte do *continuum* de passado e do presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado, reconfigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver. (BHABHA, 1998, p. 27).

O autor fala da arte e tomo aqui a literatura indígena como arte, ressaltando aspectos dos indígenas Wapichana e da realidade vivenciada por mim neste cenário híbrido que ultrapassa as fronteiras físicas, perpassadas muito antes das demarcações, que dividiram esse território, separando nosso povo que vive nas margens do Rio Tacutu, passando a serem chamados como: Wapichana brasileiro e Wapichana Guianese.

O que entra em destaque neste texto são os Wapichana que vivem do lado brasileiro. Abordo como mantemos e cultivamos nossas maneiras de viver e de ver o mundo, muitas vezes recriando ou adaptando formas de sociabilidade a partir do encontro com outras culturas, num espaço físico e imaginário atravessado por uma rica diversidade cultural e linguística.

No entanto, me parece que as identidades entram em conflito e a nossa cultura vai se transformando conforme vai tendo contato com outras culturas. Isso muitas vezes é o lado negativo porque o indígena passa a ser percebido com preconceito e, como indivíduo desvalorizado, passa a negar sua identidade indígena, por conta desse conflito entre várias identidades latentes manifestadas nesse espaço.

Bhabha enfoca os conflitos, as interações e assimilações recíprocas nos encontros entre culturas, com o argumento de que é a partir do conglomerado de diferenças que se configuram as identidades culturais na ideia de uma “nova etnicidade” (BHABHA, 2003, p.52).

Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de “estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade”. (BHABHA, 1998, p.20).

Durante o desenvolvimento da pesquisa pude constatar que a negação da identidade indígena semostrou bastante visível, principalmente em relação aos adolescentes de 14 a 16 anos. Muitos se sentiam envergonhados por serem chamados de indígenas e preferiam ser chamados de caboclos. Pude também identificar historicamente a questão de ser nomeado de caboclo vem sendo recorrente entre esses povos transfronteiriços. Edson Diniz fez a mesma constatação ao realizar sua pesquisa de campo: “Nós que vivemos aqui na fronteira somos muitas das vezes chamados de “cabocos” e em inglês “buckmen”. (DINIZ, 1972 apud BAINES, 2006, p.1).

Os povos indígenas Wapichana têm uma história de colonização e contatos contínuos com os regionais dos dois países por mais de dois séculos. São caracterizados pela população regional de Roraima como “índios civilizados” e “caboclos” e do Rupununi, Guiana, como “Amerindians”. Afirmou Diniz, em 1972 (apud BAINES, 2006, p.1), que não havia muitas diferenças entre os regionais e os “caboclos”. Posso dizer que é um termo pejorativo, que de alguma forma tenta nos retirar a nossa identidade de indígena. Por outro lado, o hibridismo cultural é bem presente na fronteira porque há filhos de indígenas com negros ou indígenas com brancos. Algumas pessoas gostam de ser chamados de cabocos e não consideram com termo pejorativo, outros preferem ser classificados como regionais, eu particularmente não aceito mais ser chamada de cabocla.

As diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada; elas são os signos da emergência da comunidade concebida como projeto - ao mesmo tempo uma visão e uma construção - que leva alguém para além de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, as condições políticas do presente: Mesmo então, e ainda uma luta pelo poder entre grupos diversos no interior dos grupos étnicos sobre o que esta sendo dito e quem diz o que, e quem esta representando quem. Afinal, o que é uma



---

comunidade? O que é uma comunidade negra? O que é uma comunidade de latinos? Tenho dificuldade em pensar' nessas coisas todas como categorias monolíticas e fixas. (BHABHA, 1998, p.21-22).

Muitos destes Wapichana que se deslocaram de suas comunidades para morar aqui na fronteira urbana, sabiam que iam correr o risco de modificar sua identidade enquanto indígena perante a sociedade, mas essa tentativa de apagar a nossa existência, não perdura, pois não somos mais ditos “selvagens”, agora estamos pouco a pouco nos tornando pensadores e nisso esse poder está formado, com opinião para derrubar estes pensamentos dominantes nos quais não tivemos incluídos. Continuaremos criando nossos espaços de manifestação e fortalecimento da identidade.

Neste sentido Bhabha complementa: "mais uma vez, é o desejo de reconhecimento, "de outro lugar e de outra coisa", que leva a experiência da história além da hipótese instrumental. Mais uma vez, “é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da existência”. E, uma última vez, há um retorno “encenação da identidade como iteração, are-criação do eu no mundo da viagem, re-estabelecimento da comunidade fronteira da migração. (BHABHA, 1998, p. 27)

E é nesse espaço presente de reinvenção que a Literatura nos provoca e nos possibilita manifestação. Sobre isso, Kaká Werá (2017, p. 29) salienta:

Para nós, a literatura indígena é uma maneira de usar a arte, a caneta, como uma estratégia de luta política. É uma ferramenta de luta. E por que uma luta política? Porque, à medida que a gente chega na sociedade e a sociedade nos reconhece como fazedores de cultura, como portadores de saberes ancestrais e intelectuais, ela vai reconhecendo também que existe uma cidadania indígena. E que dentro da cidadania existem determinados direitos constitucionais que não ferem, que não desagregam a sociedade, seja indígena ou não-indígena. Ao contrário, que dão legitimidade, suporte e fortalecem em questões que hoje são cruciais para a sociedade humana como um todo.

É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente em um movimento de articulação que venho traçando: "Sempre, e sempre de modo diferente, a ponte acompanha os caminhos morosos ou apressados dos homens para lá e para cá, de modo que eles possam alcançar outras margens [...]”. Assim, “a ponte reúne enquanto passagem que atravessa” (BHABHA, 1998, p. 24).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS



Apesar de desejarmos e mantermos vivos os nossos costumes e valores culturais, a nossa realidade subalternizada é muito desafiante. No entanto, nossa função enquanto indígenas urbanos é decolonizar nossos pensamentos. Sonhamos poder mostrar que a herança ancestral está viva em nós e que, ao mesmo tempo, somos atores sociais que interagem com o presente.

Esse meu processo de retorno às raízes foi de muita angústia, com momentos impactantes para mim porque eu tinha o pensamento desconectados do mundo que eu também faço parte. Durante as assembleias, mobilizações, manifestações e rodas de conversa nas quais ouvi as lideranças indígenas falarem, desconstruí imagens que tinha de mim mesma. A leitura de textos de autoria indígena também me fortaleceu nesse processo.

E a possibilidade de escrever a minha literatura indígena me possibilitou ser o próprio sujeito que fala diretamente, partindo da minha singularidade, da minha memória, da vinculação com o cotidiano, seja no espaço em contexto urbano ou nas comunidades do interior. Nesse sentido, a literatura indígena nos dá voz e vez e podemos usá-la como instrumento político e cultural porque concede ao indígena uma voz-práxis dos marginalizados, um protagonismo público-político, sociocultural que nos possibilita a própria condição de defesa de nossas causas indígenas, sem mediações, de modo a superar nossa invisibilização, nosso silenciamento e assim consolidar a nossa cidadania indígena. Nós, os Wapichana indígenas não somos figuras do passado, mas ativas no presente.

## REFERÊNCIAS

AFONSO, Paulo Costa. **Dados coletados** pelo morador e Presidente da Associação do Bairro São Francisco, 2015.

BAINES, Stephen Grant. A fronteira Guiana-Brasil e etnicidade entre povos indígenas **Revista Brasileira do Caribe**, vol. VII, núm. 13, julio-diciembre, 2006.

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



---

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metade cara, metade máscara**. Rio de Janeiro: Grumin, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana** v 2 n 2. Rio de Janeiro, 1996.

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

MACHADO, Ananda. **Kuadpayzu, Tyzytaba'una'ikMarynau**: Aspectos de uma História Social da Língua Wapichana em Roraima (1932-1995). Tese de doutorado Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) UFRJ, 2016.

OLIVIERI-GODET, Rita. **Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense**. Rio de Janeiro: Makunaíma, 2020, Disponível: <http://www.edicoesmakunaima.com.br/catalogo>.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (orgs). **Identidade e Diferença**: a perspectivas dos estudos Culturais. 12.ed-Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

WERÁ, Kaká (org.) **Kaká Werá**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017. (Coleção Tembetá).

\_\_\_\_\_; COHN, Sérgio (orgs). **Daniel Munduruku**. Rio de Janeiro:Azougue Editorial, 2017. (Coleção Tembetá).