

“Literatura Indígena em letra, voz e imagem”: José Bessa entrevista Sandra Benites e Zélia Balbina

“Indigenous literature in letter, voice and image”: José Bessa interviews Sandra Benites and Zélia Balbina

Sandra Benites

Zélia Balbina

José Ribamar Bessa Freire^{1,2} 

¹Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. RJ, Brasil.

²Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. RJ, Brasil.

E-mail: jrbbfreire@yahoo.com.br

Editoras-chefes

Anélia Montechiari Pietrani

Laíse Ribas Bastos

Maria Lucia Guimarães de Faria

Recebido: 01/12/2023

Aceito: 02/04/2024

Como citar:

BENITES, Sandra; BALBINA, Zélia, FREIRE, José Ribamar Bessa. “Literatura Indígena em letra, voz e imagem”: José Bessa entrevista Sandra Benites e Zélia Balbina. *Revista Fórum de Literatura Brasileira Contemporânea*, v.15, n.30, e64705, 2023. doi: <https://doi.org/10.35520/flbc.2023.v15n29a64705>

Na manhã do dia 6 de novembro de 2019, durante a realização do X Encontro do Fórum de Literatura Brasileira Contemporânea, realizado na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, o tema **Literatura indígena em letra, voz e imagem** tornou-se o centro do debate. Cada vez mais presente e relevante na cena literária brasileira, a produção indígena reclama atenção e reconhecimento, e ninguém melhor do que pesquisadoras e pesquisadores do assunto para falar sobre ela e divulgá-la.

Nossas entrevistadas foram a especialista em Educação Indígena Sandra Benites (Ara Reté Guarani) e a escritora Zélia Balbina (Ponan Puri). Para mediar a conversa e dela extrair o máximo rendimento crítico, convidamos o professor José Ribamar Bessa Freire, membro da Pós-Graduação em Memória Social da UNIRIO, coordenador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas da UERJ e autor do livro *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*.

A rica conversa de Bessa com Sandra e Zélia está transcrita a seguir. No final, está evidente a recepção positiva da plateia. De fato, a Faculdade de Letras da UFRJ aprendeu muito sobre línguas e literaturas (sim, plurais) dos povos originários, ouvindo atentamente o que Sandra Benites e Zélia Balbina tinham a dizer.

* * *

José Bessa – O tema de nossa mesa é “Literatura indígena em letra, voz e imagem”. Dell Hymes, no livro *Essays in Native American Ethnopoetics*, define o mito indígena de seu país como a primeira manifestação de literatura da América do Norte. Ele discute o que entende por narrativa indígena, que tem, entre outras funções, o entretenimento, o ensinamento moral e a terapia. Uma mesma narrativa pode assumir, em diferentes contextos, papéis diversificados e até contraditórios. Daí ser questionável a classificação de narrativas indígenas em gêneros estanques, como o conto, a lenda, o mito e a poesia. Cada narrativa é, potencialmente, uma multiplicidade de formas. Parece participar de vários gêneros sem pertencer a nenhum gênero em particular.

Nesta apresentação, menciono brevemente alguns livros. Começo por um que nós fizemos para o MEC, cuja seleção de textos foi coordenada por mim. Todos os autores dessa obra são indígenas, mas o título é bem impróprio: *Te mandei um passarinho: prosas e versos de índios no Brasil*, porque ele acaba colocando a forma, tipos de forma, em destaque. A Universidade da Califórnia publicou uma monumental coleção em vinte e três volumes, entre 1970 e 1992, sob o título *Folk Literature of South American Indians*, editada pelo professor Johannes Wilbert. São milhares de páginas com relatos indígenas, que constituem apenas uma pequena parcela do *corpus* narrativo recolhido no século XX no Brasil, na Argentina, no Paraguai, na Colômbia e na Venezuela, deixando de fora os outros países.

Também não poderia deixar de falar do livro *Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*, de Lúcia Sá, editado pela EdUERJ. Ele é maravilhoso para quem é da área de literatura e resultou da tese de doutorado da autora. A leitura desse livro foi muito prazerosa e bastante informativa para mim, porque ela analisa as narrativas recolhidas por Theodor Koch-Grünberg em Roraima no final do século XIX e início do século XX, os textos tupis-guaranis, o mito do Jurupari do Rio Negro e as narrativas arauaques do Alto Amazonas. O que é importante para nós é que o texto analisa o impacto das narrativas indígenas na literatura brasileira. Lúcia Sá faz uma crítica ao Romantismo e ao Modernismo, por não encararem as narrativas indígenas como literatura, mas como material etnográfico ou matéria-prima sem valor estético ou literário. Sobre Macunaíma, por exemplo, Theodor Koch-Grünberg recolheu-o em línguas indígenas, editou cinco volumes com centenas dessas narrativas em alemão, mas o conjunto nunca foi traduzido para o português. A Unesp

editou apenas o primeiro livro. Eu tive acesso a uma edição do Banco Central da Venezuela, em espanhol.

Para voltar ao tema da mesa, quero mencionar experiências – e a Zélia vai mencionar outras também – de um projeto que foi feito pela Universidade de San Marcos, no Peru, chamado “Cuentos pintados”. Eles aproveitaram a tradição de narrar histórias através de desenhos e contaram a história em quéchuá, além de também a traduzirem para o espanhol, porque eram todos bilíngues. Houve uma polêmica interessante: o projeto financiado pela Inca kola – uma bebida de lá – tem vinte e cinco tomos e, nos três primeiros, eles padronizaram o espanhol. Depois disso, o historiador peruano responsável pelos tomos seguintes fez um artigo lindíssimo, dizendo que deveria ser deixado em “quechuanhol”, que é o espanhol dos índios, porque, se o império romano fosse tão intransigente como nós estamos sendo, nós não teríamos o português, o francês ou espanhol, que eram o latim errado. Há outra experiência, a dos “Territórios narrados”, na Colômbia, que eu tive a sorte de ser chamado para assessorar e que produziu também nessa perspectiva. No Brasil, a Berta Ribeiro chamava de “narrativas gráficas”. Eu trouxe um exemplar aqui dos Ticuna, que desenharam, por exemplo, *O livro das árvores*, com narrativas sobre aquelas árvores. [O professor mostra o livro à plateia.]

Dito isso, eu quero apresentar as duas participantes da mesa. Começarei com Zélia Balbina Puri. Para situar, os puris foram considerados extintos. Hoje, segundo o Censo de 2010 do IBGE, existem seiscentos e setenta e cinco puris distribuídos por Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo e São Paulo. Isso foi resultado de um movimento de ressurgência puri que começa em 2013 e que, no campo que nos interessa, já publicou livretos bilíngues, vocabulários, histórias infantis, cantos puri, poesias, textos sobre conhecimentos tradicionais, plantas medicinais etc. Uma dessas pessoas é justamente a Zélia, que tem vários livros publicados. Ela é auditora fiscal e tributária e produtora de cinema, mas aqui ela é poeta, fundamentalmente. A Zélia escreveu um romance ao qual ela fará referência, chamado *Amor em pecado*, além do livro *Descaminhos*. Fez oficinas literárias com crianças nas escolas e foi nomeada Embaixadora da Paz pela Academia da Suíça. Através dessas oficinas, a tentativa é a de que essas crianças não fiquem como nós aqui nesta sala, eu suponho – pelo menos aconteceu comigo –, de não saberem nada sobre a literatura indígena, porque até da história da literatura brasileira a literatura indígena está de fora.

A segunda convidada da mesa é Sandra Benites, que é mestre em antropologia pelo Museu Nacional. Ela fez uma dissertação maravilhosa intitulada *Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)*, reproduzindo os relatos orais da avó parteira e as narrativas míticas de Nhandesy Eté (Nossa Mãe verdadeira) – figura feminina da cosmologia guarani –, que funciona como uma espécie de arquivo vivo da sabedoria das mulheres dentro da organização social guarani. Podemos dizer que a Nhandesy Eté

é a primeira escritora guarani, apesar de ser uma literatura fundamentalmente oral. Sandra reside no Rio e pergunta, em sua dissertação, o que fazer com essa sabedoria da Nhandesy Eté dentro do contexto urbano da cidade, que valor tem esse saber, como discutir o papel da mulher indígena na sociedade atual etc. Ela participou de uma autoria coletiva, em guarani, do livro *Maino'i Rapé – o caminho da sabedoria*, sobre o qual falará um pouco, porque nele há uma poesia de uma música guarani.

Começarei a entrevista pedindo a Sandra que conte um pouco da experiência que ela teve como professora numa escola guarani, usando a poesia que mencionei, para depois ouvir a Zélia com a experiência que ela também teve com a sua poesia na escola. Sandra, se possível, leia o poema em guarani e depois em português.

Sandra Benites – Eu gostaria de começar falando um pouco, a partir do meu ponto de vista, sobre como nós entendemos a questão da literatura e da narrativa. Em minha pesquisa, tento entender a vida do nosso povo, e o nosso caminho é o *tapé*, assim como a narrativa também é um caminho. Cada povo e cada grupo têm a sua particularidade, mas, de modo geral, eu pude entender que a narrativa é um caminho. Costumo dizer que a narrativa é um movimento da memória também. Esse movimento tem a ver com a memória que organiza a própria sociedade na qual vivemos. De modo geral, a memória é muito importante, porque ela se apresenta de forma mística, que é a forma de nos fortalecermos, de resistirmos. A memória pode deixar marcas de rancor, de tristeza ou de alguma coisa boa. É muito importante viver na memória e por isso eu costumo falar “viver na língua”. Falar a língua é muito importante.

Como guarani, nós temos quatro princípios sobre os quais nos organizamos e eles estão ligados ao nosso *teko*, ao nosso modo de ver o mundo, nosso modo de ser, de vida. O *teko* tem, como já disse, muita particularidade em cada corpo, por isso falamos do *teko* individual e do *nhandereko*, que é o coletivo. O *teko* tem muito a ver com o *tapé*, o caminho, porque, se você entende que, a partir do seu próprio corpo, existe um caminho, será capaz de desenvolver a sua própria caminhada. Uma forma de entender o nosso corpo é relacionando-o à questão do caminhar. Quando falamos do caminhar, precisamos reconhecer o nosso próprio corpo, o nosso desafio, o que queremos. Nesse ponto, é importante dizer que é o passado que nos permitirá desenvolver as possibilidades de criar outros caminhos. Quando discutimos a questão do que queremos, começamos a pensar os equívocos do passado, que sempre existiram, porque o mundo nunca foi perfeito. Eu entendo que a nossa narrativa explica que somos seres equivocados, mas é a partir disso que precisamos dialogar, ou seja, entender quem somos e o nosso modo de ser coletivamente ou individualmente.

Pude entender que temos três mundos, digamos assim: mundo que é “água grande” – então embaixo de nós existe água –; em cima, há outra camada, que é a terra, o *yvy rupa*; mais acima, há o ar que nós respiramos. Então, são três os elementos.

A explicação da primeira forma como o mundo acabou é a de que a água subiu e, segundo os mais velhos, a forma como ele acabará novamente será, provavelmente, através do fogo. Para que retardemos o fim do mundo, precisamos saber lidar com o mundo. Existem várias narrativas que nos ajudam a lidar com o mundo, que somos nós. O mundo são as pessoas, não é a terra, não é a água.

Nós falamos *yvy rupa*. É difícil traduzir esse termo, mas as mulheres explicam que o chão em que nós pisamos é o corpo feminino, e não é a toa que todos os indígenas entendem que a terra é a “mãe terra” – e eu falo um pouco sobre isso em minha dissertação. O *yvy rupa* é como se fosse um corpo estendido, deitado. O que segura o fim do mundo, que na verdade pode ser em água ou fogo, é o próprio corpo. Então, o corpo que segura o fim do mundo é o da figura feminina e ela fala muito sobre essas questões. Não podemos entristecer a *Nhandesy*, que não se revolta, mas se entristece, ao contrário da figura do homem, que pode se revoltar. Quando ele se revolta, pode acabar também o mundo.

No passado, houve morte a partir da morte da *Nhandesy*. Essa é uma história longa que nos ensina a como viver na Terra. Em minha tese, exploro bastante esse conceito, porque a minha ideia não é só falar para o *jurua*, para aqueles que não entendem, mas também levar esse conhecimento para a comunidade indígena guarani sobre a qual eu pesquiso. Hoje, parece-me que a revolta está maior e isso não é à toa. Muitas coisas ativam esse corpo revoltado e um exemplo disso ocorre quando as mães vivem nessa guerra, nessa correria. Eles dizem que, como a criança nasce de uma mãe, toda essa loucura que a mãe carrega no corpo pode ser passada para os filhos. Isso pode levar adiante uma questão que eu chamo de surto, ou seja, criação desses adultos surtados. Essa loucura traz tudo isso.

A questão, por fim, é o *oguata*, o caminhar. A questão é o caminhar para o qual você deve se preparar. O nosso *tenonde*, o futuro, ou seja, para frente. Nós não falamos “futuro”, falamos “para frente”. O *tenonde* é imprevisível, não sabemos o que vamos encontrar no caminho, por isso você precisa preparar o seu próprio corpo. A dança do guerreiro guarani é justamente para isso, para ter o controle sobre o corpo, porque os guaranis, de um modo geral – e os homens, principalmente –, aprendem a escutar com o *py'a*, escutar com o coração. Esse é um exercício de escuta, de controlar o seu próprio corpo. Como falamos, os homens têm o sangue quente e isso pode ser perigoso se eles não tiverem controle. É diferente com as mulheres, que ficam em silêncio. Eu queria explicar isso, porque o *tenonde* é imprevisível, ele pode transformar e uma transformação saudável pode ocorrer se nós soubermos dos nossos equívocos do passado.

Quando eu comecei a trabalhar como professora, tive muita dificuldade em trabalhar de outra forma com as crianças guaranis, porque a escola indígena tem quatro princípios diferenciados e específicos que devem ser trabalhados, mas nós temos outras pessoas em torno que pensam e vivem de maneira diferente de nós.

Na época, eu morava no Espírito Santo e via muitos conflitos entre as crianças, mas nós entendemos que isso é normal. Nós não vivemos isso no dia a dia da comunidade. Na comunidade, o ritual é outro, mas a escola em si já traz o conflito. Para eu trabalhar de forma mais tranquila, comecei a explorar com eles o “*Popo Yju*”, ou seja, o “Borboleta Amarela”: *Popo Yju / Ara Owy / Opawaerã hey Porã / Ejapo / Waieme / Ñandekwerupe*. O texto traduzido é: “Borboleta amarela / no céu azul / infinita beleza / não faz mal a ninguém / infinita beleza.”

Comecei a trabalhar com eles cada uma das palavras do texto, de forma conceitual. Trabalhei durante três meses com o “*Popo Yju*” e levava cada palavra para que nós pudéssemos ampliar o texto de uma certa forma. Primeiro, discutimos sobre a questão da borboleta amarela (*Popo Yju*). Nós temos muito disso. O ensinamento que nós temos é nesse sentido, na forma poética, de uma forma “mais gostosa” de lidar com o outro. E, para lidar de uma forma mais poética com o outro, é necessário que você compreenda o outro nas suas diferenças, não com a intenção de que todos tenham que se transformar em guarani. Esse é o desafio de todos nós. A importância da narrativa, escrita ou não, é ser trabalhada como vida, porque isso nos permite discutir a diversidade. É justamente por isso que eu trabalhei durante três meses com esse único poema, criando outras possibilidades, mostrando para eles que existem outras pessoas, diferentes cores e diferentes gostos. Isso me permitiu trabalhar a questão da individualidade, o que é coletivo e o que é individual.

Partindo da ideia da borboleta, mostrei que existem cores e, como eles são crianças, usei bastante os contos pintados. Eu fazia muitos desenhos e murais com eles a partir das nossas discussões. Eles faziam desenhos de borboletas de várias cores, de vários tamanhos. Nós levamos as crianças para observarem como era o processo de nascimento da borboleta. Foi muito bacana que eles percebessem as lagartas e as transformações, como todas se transformam com diferentes cores. Notei que ficaram muito apaixonados por isso, porque eles falaram: “É. Nós também somos assim”. Trabalhamos muitos recortes de figuras de pessoas diferentes e também a forma como cada um tem seu gosto e como isso pode impactar se a gente não souber ouvir o outro.

No final desses três meses, de forma crítica, eles mesmos identificaram – após visitarmos muitos lugares e discutirmos o assunto – que havia poucas borboletas. A partir disso, discutimos sobre o espaço, sobre o lugar da borboleta, relacionando à forma como nós também necessitamos de terra, de chão, de outros elementos. E, então, falamos sobre os elementos dos quais a lagarta também precisa para se transformar.

Quando falamos da questão do *habitat*, eles observaram também como nós brigamos tanto. Eles começaram a observar como brigavam e se compararam com as borboletinhas, cada uma num galho, de cores diferentes. Tiraram fotos e falavam: “Nossa! Elas são tão diferentes e vivem tão bem. Por que nós brigamos?” A partir daí, eu trabalhei com eles a questão da diversidade, do respeito, do pensamento diferente. Foi um esforço grande para explicar essas questões a partir desse texto.

Comecei esse trabalho para explicar, também, o porquê de eles serem discriminados quando saem da aldeia. São totalmente discriminados, não são compreendidos por conta da língua, por serem diferentes, por verem o mundo de uma forma diferente. Minha ideia era mostrar para eles como poderiam desconstruir isso. Lembro que, certa ocasião, saí arrasada da Secretaria de Educação de Maricá – onde fui coordenadora pedagógica – e até me falaram para processá-los, pois a forma como eu saí não foi muito legal. Só que isso poderia enfraquecer meu espírito. Na época, eu não fazia Mestrado e hoje estou aqui. Atualmente, até já me chamaram para dar palestras lá em Maricá, no Curso de Formação de Professores.

Enfim, o que a gente aprende é a dialogar, por mais que isso cause dor. Se você não sabe lidar com isso, pode sofrer muitas coisas, inclusive, como se fala na comunidade, a gente pode morrer.

José Bessa – O beija-flor é o símbolo da sabedoria para os guaranis, o caminho da sabedoria. A Sandra contou aqui como a narrativa, que eles chamam de *tapé*, significa o caminho. Ela nos mostrou como trabalhou com as crianças durante três meses utilizando esse poema, que é quase um haicai. Trabalhou a língua guarani, o português, o sistema de cores, ciências, ecologia, botânica, zoologia, religião, ética, literatura. A borboleta é bela no céu azul, mas ela é mais bela ainda porque não faz mal a ninguém. Enquanto a Sandra falou sobre os caminhos, a Zélia vai nos falar sobre os descaminhos. Ela fez oficinas literárias com crianças e será interessante escutarmos como essas oficinas funcionaram.

Zélia Balbina – Estava ouvindo a explicação da Sandra e, mesmo com poesias e palavras tão diversas, meu caminho era mais ou menos o mesmo. O Bessa falou em descaminhos, porque o nome do livro que eu fiz para trabalhar com as crianças era *Descaminhos*. Por que “descaminhos”? Na verdade, descaminho não é a falta dele. É o excesso. Fiz esse livro com palavras e frases mais simples, para que ele pudesse ser levado à escola e com ele pudéssemos fazer oficinas de criações literárias. Foi muito interessante. Como a Sandra bem colocou, a visão que a criança tem a partir do que você apresenta é extraordinária.

Antes, o Bessa havia falado sobre a poesia indígena e o avanço da poesia, da letra. Eu estive no Chile há pouco tempo, participando de um festival internacional de poesia dos povos originários. Isso foi muito interessante, porque no Brasil eu ainda não participei, mas fui participar no Chile. Lá, eu conheci vários poetas originais e, entre eles, os mapuche, lá da Bolívia. Para vocês verem como é interessante: a ONU diz que este ano é o ano das línguas originárias e, em cada parte do mundo, os povos originários estão trabalhando no resgate da cultura. Quando eu cheguei lá, vi o que está sendo trabalhado e implantado nas escolas e o belo material feito pelo governo, que resgata a cultura, a língua.

Eu faço parte do “Movimento de Ressurgência Puri”, do qual o Bessa havia falado antes. O puri foi dado como extinto, então nosso trabalho é muito árduo. Ser indígena já é complicado e fazer parte de uma etnia que está oficialmente extinta é mais complicado ainda. Digo a vocês que fazer parte de uma etnia que está oficialmente extinta e estar fora da aldeia, sendo urbana, poeta e auditora-fiscal, é muito mais complicado ainda. Nosso trabalho é muito difícil, mas acho que, quando nós acreditamos e nos empenhamos, a coisa flui.

Nesse trabalho, começamos resgatando a escrita puri dos navegantes, dos desbravadores e escritores antigos. Hoje, estamos com uma coleção montada e temos a *Poesia em movimento*, que é um livro com o qual trabalho nas escolas, fazendo oficinas de criação literária. Ele tem um pouco de tudo. Conforme o Bessa falou, a poesia é voz, é movimento, é letra. Esse livro é uma junção de tudo isso. Os desenhos, por exemplo, servem para passar para as crianças o que são as frutas – que muitas não conhecem. Todas essas poesias são músicas, porque a música facilita o aprendizado da criança, por isso eu faço os brinquedos cantados.

Temos também o livro bilíngue, que é do Dauá Puri, aproveitando os resgates que nós fizemos, portanto temos um livro português-puri. Nele há pequenos textos e pequenos poemas em que o Dauá conta histórias inspiradas nas energias escutadas e coletadas de parentes. Trabalhamos muito com crianças, porque as crianças são sementes do amanhã. Se nós conseguirmos transmitir a elas a importância desse conhecimento, amanhã teremos uma abertura muito maior para os povos originários.

Temos aqui o livreto sobre plantas, falando sobre coisas que temos em casa e não sabemos para que servem. Temos também o *Os casos & causas da memória afetiva*, que são histórias, como a Sandra falou. A poesia, na verdade, nasceu na oralidade. Foi colocada no papel para constar e para ser preservada. Aqui colocamos historietas na casca da árvore.

Esta é a coisa mais interessante que temos na nossa coleção, o vocabulário da nossa língua. Foi feito pelo pesquisador Marcelo Lemos, que coletou tudo o que conseguiu localizar em nível de escrita. Muito do que foi coletado estava em alemão, então foi necessária uma tradução. E, hoje, temos o nosso pequeno vocabulário. Essa é uma grande vitória para nós.

Há também um livrinho de músicas em puri e português e, fechando a coleção, temos uma coletânea literária. É importante destacar que sou poeta, então, essa história de que o indígena não faz poesia é mito. Estamos apresentando essa coleção como comprovação do resgate cultural, linguístico e literário dos povos originários. Vale ressaltar que os puris, os guaranis e os povos indígenas em geral fazem poesia. Digo com felicidade que os indígenas são a poesia de deus, pois foram colocados aqui para cuidar da obra de deus. Ora, por essa razão somos poesia.

Para um povo que era considerado extinto, conforme foi dito pelo Bessa, já constamos no IBGE. Conseguimos reverter esse quadro e estamos muito satisfeitos em terminar esse trabalho. Estar aqui como poeta puri é muito importante para mim.

Para fechar, já que sou embaixadora da paz, gostaria de agradecer e recitar um poema chamado “Pazeando”:

O mundo precisa mudar
pois vive-se na escuridão
seja na África,
Índia,
Síria,
Brasil,
Angola
ou Paquistão.

O povo é massacrado
por minoria exultante
vivendo de migalhas
e muitos se tornam errantes.

Mas isso pode mudar
e o mundo renascer
vamos a paz plantar
e regar para florescer.

A paz é estado perfeito
e traz felicidade e respeito
pois transbordante no peito
se espalha de todo jeito
fazendo o povo feliz.

Então, vamos conjugar
esse verbo de poder
que é o verbo pazear
que eu conjugo com você.

Eu pazeio amor
tu pazeias comigo
ele pazeia com vós
e nós pazeamos contigo.

Poucas pessoas
se lembram
que a paz vem do verbo pazear
e se aprendermos a conjugar esse verbo
nossa vida pode mudar.

José Bessa – Questões interessantes foram levantadas, mas não poderemos esgotar todas. Dentre essas questões, gostaria de discutir a relação entre oralidade e escrita. Para tanto, parafraseio um pesquisador francês, que trabalha essas narrativas no Peru. Segundo ele, quando você faz o que os tupinólogos do século XIX fizeram – escrever narrativas orais em língua geral e culta, como fez o Couto de Magalhães, por exemplo –, você está levando a palavra para um hospital. A escrita é o hospital da palavra e sua importância está em ser o lugar de cura e cuidado. Para esse pesquisador, isso só tem sentido quando há reintegração ao mundo da oralidade. Ao invés de ficar a vida toda no hospital, é necessário circular oralmente. Por isso, o trabalho da escrita é de salvaguarda. Nesse sentido, a literatura indígena produzida hoje, apesar de alguma produção monolíngue, é fundamentalmente bilíngue e há uma literatura indígena em português. Seria interessante discutirmos a questão da Sandra e eu gostaria que ela falasse um pouco sobre a língua guarani. Após isso, a citação da língua puri pela Zélia.

De acordo com a linguista – que morreu recentemente – Stella González, do Instituto Caro y Cuervo, na Colômbia, uma determinada língua não morre quando não há falantes, mas sim quando não há registro. Pensando na metáfora do hospital, dita anteriormente, damos o exemplo dos puris: eles foram buscá-la no hospital. Lembro que a questão das línguas indígenas é dramática e, segundo o censo 2010, temos 274 línguas autodeclaradas. Entretanto, esse número se reduz a mais ou menos 170 línguas – de acordo com os critérios estabelecidos pelos linguistas. Fica a reflexão sobre o que é uma língua, afinal.

Há um escritor que afirma que a língua é uma variedade qualquer, com exército, marinha e aeronáutica que a oficializem. No caso do guarani e puri, essas instâncias agem contra e não a favor. Por isso é dramática a situação da extinção das línguas indígenas. Entre os anos 60 e 70, Aryon Rodrigues, considerado o papa da linguística indígena no Brasil, recolheu muitos dados no Paraná, com falantes de uma determinada língua indígena. Ao final dos anos 90, uma antropóloga procurou falantes dessa língua. Acreditava-se existir um último falante em São Jerônimo do Oeste, em uma aldeia kaingang – o kaingang é uma língua jê e o xoclengue é tupi, ou seja, é como o alemão e o português. Ela foi atrás dele e perguntou ao cacique se era ali que morava o xoclengue e ele respondeu: “O doido? Ele é completamente varrido”. Quando foi falar com ele, percebeu que ele não era louco, apenas não tinha com quem falar.

Dizem que uma língua desaparece quando morre o último falante. Na realidade, é quando morre o penúltimo, pois não resta possibilidade de comunicação. Dessa forma, o xoclengue conversava com os objetos e saía pela aldeia falando com algum ser imaginário. Quando o interlocutor imaginário respondia, ele mudava até de lugar. Essa situação aparentemente engraçada é também dramática. No filme *Terra dos índios*, Zelito Viana filma uma índia xavante. Acreditava-se que ela era a última falante e não falava a língua há mais de vinte anos. Quando ela fala, ele continua com a câmera

focada e mostra para a índia a gravação. Ao se ouvir, ela fica tão entusiasmada, que pensa ser outro falante e começa a conversar com o gravador. É trágica a situação.

Gostaria que Sandra e Zélia falassem sobre a situação da língua, pois os guaranis estão em aldeias e são falantes, já os puris são “lebrantes”. Seria interessante ouvirmos sobre isso, já que se trata de um evento da Faculdade de Letras e a questão da língua é relevante.

Sandra Benites – Não sei bem o que falar sobre a língua, mas posso falar a partir da minha experiência entre a academia e a aldeia. Quando saí da aldeia e vim para cá, eu era muito pequena e tranquila. Essa tranquilidade tem relação com a língua, porque a língua é assim. Como eu disse, a língua é poética e contém ensinamento, depende do lugar e do momento em que você vai falar, por exemplo, quando há encontros na casa de reza, reuniões, diálogos entre parentes, filhos. A língua está relacionada ao contexto, mas sempre em forma de encontro e escuta. Quando vou para a aldeia, percebo que há muito riso e troca de experiências. Isso me fez pensar que, quando vim para cá, fiquei muito angustiada, porque não tinha com quem falar, já que todas as minhas amigas são *juruá* – não indígenas. Quando saio com elas, minha percepção sobre os lugares não é só em relação à língua, mas também à vida e ao sentimento. Nós falamos que o *py’a* é o lugar do sentimento e, traduzindo literalmente, significa estômago. Também é nosso ñe’ẽ, que significa palavra, som ou espírito. Por isso, as mães eram ensinadas a, quando fossem corrigir seus filhos, não baterem em qualquer lugar do corpo. Minha avó dizia que, quando a criança era muito pirracenta, a correção era feita com a varinha e direcionada para as pernas, não deveria ser em outro lugar para não assustar o ñe’ẽ. Nesse sentido, a forma de pensar o ñe’ẽ está além da palavra, deve considerar a produção do sentimento também.

Por isso, quando vim para a cidade, tive que me comportar diferente, não só falar diferente. Há momentos em que é necessário aprender a falar alto. O vereador Mutuá e eu fomos orientados por Bruna Franchetto. Lembro que falávamos sobre a “boa fala” e ele disse que, quando se tornou vereador, teve que aprender a falar duro, o que significa falar de forma mais firme, com certa agressividade. Aqui na sociedade *juruá*, existem várias formas de se organizar e, dependendo do lugar, você precisa posicionar-se de maneira diferente, o que gera certa angústia. Por exemplo, eu sou guarani e não sei falar de forma dura, mas preciso aprender, tenho que incorporar isso, já que estou entre a aldeia e a cidade. É muito conflituoso para mim, não é só a língua, mas o comportamento, porque é uma questão de posicionamento.

A nossa língua é totalmente diferente do português, pois é uma língua em que sempre há mediação. O mediador é o *xeramõi*, figura mais velha responsável por trazer a harmonia diante dos conflitos. Por isso, existe reunião, casa de reza, *nhemongarai* – que é o batismo –, encontro de mulheres e homens. Falar a língua também é liderar a língua. Os tupiniquins, por exemplo, apesar de não falarem mais a língua,

ainda possuem um modo de viver a língua diferente dos *juruás* – uso os tupiniquins como exemplo, por ter tido mais contato e convivência com eles. Na aldeia tupiniquim, quando o grupo se junta, eles brincam e riem, é diferente. Embora falem o português, existe um modo de viver tupiniquim, uma forma de se comportar, que é diferente da dos *juruás* que vivem no entorno. Há uma alegria em comer junto e se juntar, tudo é muito diferente. E, mesmo não falando sua língua nativa, essas práticas buscam fortalecer e resgatar a língua tupiniquim, como naquela metáfora do hospital referida pelo Bessa: eles estão trazendo a língua do hospital, tentando falar novamente o tupiniquim. Essas reflexões me remetem à questão da angústia. Os tupiniquins sempre viveram na língua.

Zélia Balbina – Conforme já foi dito, a nossa língua puri estava extinta e o trabalho de resgate começou com o dicionário feito pelo Marcelo, através da escrita dos viajantes. A primeira coisa que aprendi em puri foi uma música [Zélia canta a música em puri] coletada pelos viajantes e levadas para nós pelo Marcelo. Começamos, então, o trabalho de resgate e busca e hoje estamos trabalhando no estudo do grupo. Mais do que falar, o nosso objetivo é ter o domínio. Nesse sentido, desenvolvemos cartilhas bilíngues para o próprio povo puri reaprender a falar. Fizemos também um trabalho e apresentamos em algumas faculdades, com a proposta de abertura de um curso de extensão da língua puri. Estamos na expectativa de que seja ministrado no próximo ano, aqui no Rio de Janeiro. Isso traz para nós a possibilidade de levar a língua para o hospital, pois antes não tínhamos nem o que levar. Implantando esse curso de extensão, temos a oportunidade de trabalhar o resquício que coletamos e fazer uma reconstrução modernizada, com a finalidade de impedir que a língua seja dada como morta.

Concordo com o Bessa. Quando o penúltimo falante morre, o último enlouquece, mas se a língua está escrita, não está morta. Tanto é que estamos conseguindo resgatá-la através dos materiais que temos fornecido para as escolas e, desse modo, as professoras têm trabalhado com as crianças. Estamos caminhando na discussão do resgate. Hoje, costumamos falar que temos uma língua que está sendo reabilitada.

José Bessa – É bom lembrar que o puri é uma língua que não era mais ouvida e tivemos a oportunidade de ouvir hoje, aqui na Faculdade de Letras da UFRJ. Temos discussões sobre o uso dessa língua já no cotidiano, no coloquial, isso é outra questão. Mas ela tem um peso simbólico. A Sandra falou, também, dessa ambiguidade da língua na aldeia e na cidade. Cidade é cemitério de línguas. O último falante da língua baré está enterrado em Manaus. No Rio de Janeiro, temos falantes de mais de trinta línguas, mas o Carlos Tukano, por exemplo, vai falar a língua tukano com quem aqui no Rio? Há essa questão do contexto urbano da língua. Gostaria de mencionar, rapidamente, o caso singular de um guarani, também amigo da Sandra – eles eram bolsistas nossos lá na UERJ. O cineasta Alberto veio do Mato Grosso do Sul para

o Rio e foi estudar em Seropédica. Ele tinha três filhos no Mato Grosso e, por uma série de razões internas, teve que trazê-los para o Rio. Nesse ínterim, ele já estava vivendo com uma não indígena, bolsista nossa, que acolheu as crianças. Duas delas, duas meninas entre 8 e 7 anos, eram bilíngues guarani-português, porém, o mais novo, de 4 anos, era monolíngue em guarani. Ela o matriculou em uma escola em Seropédica, onde eles moravam, e, no primeiro dia de aula, a professora chama o Alberto e fala: “O seu filho pediu uma coisa que não sabíamos o que era, pensávamos que ele queria fazer xixi, levei para o banheiro e não era”. O Alberto disse: “Não, isso é água. É o /i/ de Ipanema, Icaraí, Iguaçu. Ele estava com sede”. A professora, apesar de não ter nenhuma formação nessa área, tinha uma sensibilidade maravilhosa. Pediu para o Alberto fazer um glossário das cinquenta palavras mais usuais e ensinou para as crianças não guaranis. Não contente com isso, ela pediu que o Alberto ensinasse as crianças umas músicas em guarani. O ano escolar terminou com todas as crianças cantando em guarani, o menino estava feliz da vida. Eles tiveram que mudar para Tinguá e na outra escola, imediatamente, sem ter autoridade no assunto para isso, a professora o diagnosticou com autismo. Nós, da UERJ, fomos lá explicar que ele era monolíngue em guarani e quais seriam as estratégias que a escola poderia usar para esses casos. Explicamos, porém a escola manteve o diagnóstico. Nós tivemos que ir ao hospital Antônio Pedro, depois ao Pedro Ernesto e, mesmo depois de os médicos afirmarem que não era autismo, eles continuaram insistindo. Com raiva, eu disse que autista era a escola que não falava a língua dele.

O Brasil não é um país monolíngue, é plurilíngue. Como nós, aqui nesta sala, podemos entrar em contato com essa literatura? Só tem uma saída: se for traduzido para o português, pois, apesar de os indígenas aprenderem português, nós não aprendemos as línguas indígenas. Então, o processo de tradução é extremamente importante. Eu publiquei um artigo na revista de Pós-Graduação aqui da Letras sobre o poema que dá título ao livro *Te mandei um passarinho*. É um poema bilíngue, colocado no hospital por Couto de Magalhães, que diz o seguinte:

Te mandei um passarinho
Patuá miri pupé
Pintadinho de amarelo
Iporanga ne iaué

Peguei a tradução do Silvio Romero:

Te mandei um passarinho
dentro de uma gaiolinha
Pintadinho de amarelo
e bonito como você.

Depois, levei-o para o curso em Santa Catarina, do qual Sandra também foi participante, e apresentei para os guaranis. Eles perguntaram: “Ele vai ser mostrado para os jurados?” Eu disse que sim. Eles, então, disseram: “Não faça isso. Como você coloca o passarinho dentro da gaiolinha?”. Eu indaguei sobre o lugar onde ele seria colocado, então, e os guaranis responderam: “Dentro de uma cestinha. Vão pensar que a gente é selvagem”. Como sou amazonense, sei o que é patauá, pois tomei muito fio de patauá. É uma palmeira, prima do açaí. Eu perguntei se patauá, em guarani, significava “cestinho” e eles disseram não existir essa palavra em guarani. Não compreendi. Como é possível? Fui ao dicionário do padre Montoya, de guarani-espanhol, da primeira metade do século XVII. Procurei e não tinha a palavra. Procurei também no dicionário de Antonio Guasche, uma atualização de 1948 e não encontrei a palavra patauá. A partir daí, perguntei-me que direito teriam os guaranis de dizer como traduz uma palavra que não existe na língua deles. Refletindo sobre isso, fui ao dicionário do Stradelli, português-nheengatu de 1928 e vi que lá aparece patauá como palmeira e a segunda acepção traduz-se como “cestinho/baú”. Fiquei deslumbrado, porque os índios guaranis acertaram a tradução. Isso é o que a Sandra falou sobre viver na língua. Eles acertaram, não pelo caminho da língua, mas pela cultura. Era repugnante para eles presentear um passarinho dentro da gaiola.

Há uma tese de doutorado defendida na PUC por um aluno do Espírito Santo que discute como a tradução é extremamente importante para o Brasil conhecer essa literatura. Ele usa um termo da língua canela [o mediador pronuncia a palavra] que significa reparação e argumenta que a tradução é uma reparação que o Brasil faz às línguas, à literatura e às narrativas indígenas. Ele discute também o processo de apropriação que há ali, apresentando alguns exemplos de pessoas que recolheram essas narrativas, aproveitaram-se da tradução dos índios e aparecem como autores, enquanto os índios são apenas informantes.

Volto à questão inicial, quando discutimos como essas narrativas indígenas não são encaradas como literatura, mas como matéria-prima para um escritor transformar em literatura. O último tópico que gostaria de falar é sobre a questão dos tupiniquins do Espírito Santo, mencionada por Sandra. Eles estão efetivamente em um processo de tentar recuperar a língua. Vivem lá com os guaranis. Eu fui ministrar um curso na Universidade Federal do Espírito Santo, na licenciatura intercultural indígena, e discutimos em termos de políticas de línguas. Eles disseram que queriam recuperar a língua e eu perguntei por que não aproveitar o guarani, já que há tupiniquins casados com guaranis e os guaranis são falantes da língua etc. Disseram que aquela era a língua guarani e que queriam recuperar sua própria língua. Então, começaram a pegar o tupi antigo e usar em sala de aula com as crianças. Eu perguntei: “Alguma criança brinca nessa língua? Eles falam entre eles nessa língua?” A resposta foi “não”. Elas usavam a língua apenas na hora da aula. Nós discutimos que, em termos de políticas de língua, talvez fosse interessante mergulhar no guarani sabendo que o

guarani deles jamais será o guarani antigo. Como o Saramago diz: “Há várias línguas faladas em português”. Também há várias línguas faladas em guarani.

Para finalizar, gostaria de mencionar que participei de um grupo que fez um diagnóstico dos índios tupiniquins. Eles reivindicavam uma área em que a Petrobrás ia construir um gasoduto e queriam uma indenização. A Aracruz Celulose dizia que a terra era dela. Foi uma grande confusão. A empresa contratou uma arqueóloga de São Paulo, fez escavações e, em uma das reuniões em que eu estava, ela disse que a cerâmica encontrada não era de tradição tupi, mas sim de tradição jê: “Portanto, vocês que são do grupo tupi não têm direito a essa terra”. Naquele momento, lembrei-me de um artigo feito pelo linguista Marcio Silva, da Unicamp, sobre o português falado pelos tupiniquins, no Espírito Santo. Ele foi trabalhar a língua portuguesa falada pelos tupiniquins, pensando encontrar marcas da língua tupiniquim no português que eles falavam. Encontrou algumas, porém o mais extraordinário, e que o surpreendeu, foi ter encontrado marcas de língua krenak, que é da família jê. Ele puxou um fiozinho através da língua, pegou a documentação que mostrava que os krenak vinham de Minas, casavam com os tupiniquins, viravam tupiniquins, mas o etnônimo tupiniquim era um guarda-chuva para abrigar toda essa diversidade. Olhei para a arqueóloga e para o pessoal da empresa e disse: “Se do ponto de vista arqueológico eles não têm direito à terra, do ponto de vista linguístico têm, pois são, também, jê. Estão aqui as marcas”. Voltei para o Rio e escrevi para o Marcio perguntando onde o artigo tinha sido publicado e ele disse que o artigo – que nunca foi publicado – fora apresentado nos anos 70, estava datilografado e que ele já não tinha mais a cópia. Eu respondi que tinha e mandei para ele. Ou seja, mandei para o autor o artigo que ele mesmo escreveu. Enfim, digo isso só para ilustrar a confusão, em termos identitários, do que acontece com as línguas indígenas.

Dau Bastos (UFRJ) – Lembro-me de que o Bessa me escreveu um e-mail, acredito que ele mesmo não se lembre disso, dizendo: “Olá, Dau. Vocês estão fazendo um Fórum de Literatura Brasileira Contemporânea. As literaturas indígenas são brasileiras?” Eu fiquei calado. Hoje, temos a oportunidade desse contato. Temos dez minutos, caso alguém queira falar mais alguma coisa ou fazer perguntas. Eu passaria o dia todo fazendo perguntas e ouvindo as histórias.

Suzane Silveira (UFRJ) – Certa vez, estive na UERJ assistindo a uma palestra do Daniel Munduruku sobre a importância da memória na cultura do povo dele. Uma pessoa da plateia perguntou: “Ora, por que vocês não fazem um museu, já que dessa maneira poderão preservar a memória?”. Ele riu, pois para ele a memória é o próprio corpo, a vivência. É outro tipo de pensamento. Eu gostaria de saber o que vocês pensam sobre isso e quais são as estratégias para fazer esse diálogo, já que muitas pessoas não compreendem essa lógica devido à defasagem do contato. Como promover contato e diálogo por meio da literatura e para além dela?

José Bessa – Vale ressaltar que os indígenas já entraram na área de museus. Existem, inclusive, vários museus indígenas que ajudaram a preservar a identidade. Por exemplo, o caso dos índios canindé, no Ceará. O governador da província, em 1866, disse que não havia mais índios no Ceará, mas ainda existiam muitos índios. Sua fala era apenas para fundamentar a apropriação daquelas terras. Os índios estavam camuflados. Durante a Constituição de 1988, o cacique Sotero entrou com pedido de reconhecimento dos índios canindé. O juiz perguntou sobre eles e Sotero respondeu que, quando tinha entre sete e oito anos, encontrou cacos de cerâmica no terreno onde morava e mostrou para sua mãe, que rapidamente pediu que ele os escondesse e explicou que eles eram indígenas, mas precisavam permanecer escondidos para não sofrerem represálias. A partir disso, o cacique começou a colecionar os artefatos ao longo dos anos. Quando foi promulgada a Constituição, ele já tinha mais de seiscentas peças e solicitou o reconhecimento indígena. O juiz perguntou qual era a língua e eles disseram que não falavam mais. Outro ponto interessante é o *toré*, dança ritual que distingue os índios do Nordeste que não falam mais a língua e os camponeses. O juiz perguntou sobre o *toré* e eles disseram que não sabiam mais, porém, caso houvesse necessidade, aprenderiam. O juiz continuou insistindo sobre como provariam que eram indígenas e eles o levaram para o museu. Diante disso, o reconhecimento indígena foi concedido. Existem mais de seis museus indígenas no Ceará e espalhados pelo Brasil. Em São Paulo, também existem aproximadamente cinco, seis museus indígenas.

Zélia Balbina – Gostaria de complementar refletindo sobre como é interessante o índio se apropriar do museu, não como peça somente, mas como participante ativo dessa preservação. Foi o caso da nossa participação no Museu de Arte do Rio. O diferencial era que não estávamos sendo retratados como folclore, objeto e exposição. Nós coletamos o material e apresentamos. Dessa maneira, quando o índio adorna-se de seu saber, a diversidade aparece e a cultura brilha. Isso mostra que estamos sendo protagonistas de nossas próprias histórias. E era o que faltava: o índio adornar-se de sua história e ser o protagonista dela, em museus ou na casca das árvores, pois é esse hospital que preservará a cultura indígena para o amanhã. Amanhã não estou mais aqui, entretanto os que virão depois de mim terão um caminho preenchido. Só terão que seguir daqui para frente.

José Bessa – Nós três participamos da exposição mencionada por Zélia, no Museu de Arte do Rio. A Sandra foi cocuradora comigo e, enquanto isso, a Zélia participou da organização sobre os puris. Gostaria que a Sandra falasse sobre a exposição.

Sandra Benides – Faremos, também, uma exposição no SESC, em São Paulo, sobre a resistência indígena brasileira e, hoje, entendendo minha participação como curadora, digo que essas questões dependem do museu. É diferente quando o assunto é tratado da perspectiva indígena e não do ponto de vista do não indígena, ou seja, daquele que não conhece. Isso pode trazer vários equívocos. Por exemplo, há fatos que estão no passado, entretanto não há elementos suficientes para discuti-los. Às vezes, coloca-se um objeto sagrado no museu, mas não se discute sobre ele.

Edivaldo Ventura (UERJ) – Até pouco tempo, eu trabalhava em um campo, no sertão da Bahia, e me chamou a atenção o nome das cidades: Caculé, Maniaçu, Mucugê, Marimbus, Andaraí, Sussuarana, todos nomes indígenas. Recentemente, trabalhando em uma seleção de professores de cursinho pré-vestibular para a escola pública, havia um candidato que era historiador e fazia Mestrado em arqueologia. De acordo com ele, toda aquela região montanhosa era campo arqueológico. Contávamos sobre seu trabalho de recolher aquele material e de ter sofrido ameaça de morte, porque entrou na justiça contra uma determinada empresa. Sofreu ameaças, também da comunidade, que alegava estar perdendo seu sossego para guardar coisa velha. O que me espanta muito é esta ser uma história completamente esquecida. Apesar de termos marcas disso nos lugares, as marcas da história, os sítios arqueológicos, tudo é muito apagado. Em relação a mandar a língua para o hospital e depois trazer de volta, estou escutando isso aqui e tive pouco disso na vida. Queria falar dessa experiência da luta. Por exemplo, a língua puri, como recuperar isso? Gostaria de comentar também sobre a fala de Sandra, o fato de as águas virem da terra. Na Bíblia, há menção de águas que vieram das profundezas. Vêm das comportas dos céus, mas também das profundezas. Pensando em como a cultura preserva traços que são herança cultural de vários povos, é bonito ver como temos nossa história presente nessas lendas antigas.

Laíse Ribas Bastos (UFRJ) – A Sandra falou sobre ter estudado em Santa Catarina. Não sei se foi em uma licenciatura indígena, se foi dessa formação que participou. A minha questão é sobre a sua relação com as literaturas clássicas, pois ouvi relatos de amigos indígenas que faziam licenciatura ou cursaram Letras e não demonstraram dificuldade com a literatura brasileira, mas sim com a literatura de outra tradição, por tratar de narrativas mais clássicas, que partem de outros gêneros. Gostaria de saber se em algum momento você passou por essa experiência. A Zélia mencionou a poesia. Em se tratando da diferenciação de gêneros literários, percebe-se outra tradição, que passa por um processo de encontro. Gostaria de que você falasse da sua experiência.

Anélia Pietrani (UFRJ) – Primeiro, gostaria de fazer uma pergunta para a Zélia. Em determinado momento aqui hoje, você fala de poesia associada a deus e fiquei pensando sobre a relação entre poesia e criação divina. Gostaria de ouvir um pouco sobre isso em relação à literatura indígena. Outro ponto que gostaria de destacar é sobre a extensa produção, na literatura contemporânea, de uma literatura feita por mulheres. Obviamente, sempre houve uma vasta produção de autoria feminina, mas, hoje, não tem como não pensarmos na expansão dessa produção feita por mulheres negras, indígenas e também, claro, mulheres brancas. Em relação à literatura dita branca, destaco a influência do patriarcado, que é determinante sobre o que constitui o cânone. Direciono essas reflexões para a Sandra, que fala algo muito bonito sobre as mulheres indígenas e o fato de a comunidade estar acostumada a ouvi-las. Além disso, fala também sobre a questão do silêncio. Silêncio é diferente de silenciamento, eu penso. Gostaria de ouvir você, Sandra, também sobre isso.

Verônica Filippovna (UFRJ) – Zélia, gostaria de saber a tradução da canção em puri que você cantou. Ela é linda e fiquei curiosa em saber o que significa.

Zélia Balbina – O Jurandir Puri faz a dança do caboclo com essa música [a entrevistada canta a música novamente]. Quando não conhecemos, não temos ideia de seu significado. É algo muito simples, pois a língua puri é muito pontual. Não levamos em consideração o “de”, o “que”, o “porém” ou “para”, vamos direto ao ponto.

Respondendo para a Anélia: eu, enquanto poeta, me acho a própria essência da poesia. Pode parecer uma questão de ego, mas na realidade é um prazer. Não sei explicar. Na minha concepção, o fato de ser mulher, indígena e poeta é a comunhão perfeita, pois o indígena é a essência da terra. O ser humano é uma obra de arte, uma máquina perfeita. Então, essa máquina que vive perfeitamente em um ambiente criado pela perfeição é o resultado da perfeição. Por isso, para mim, o indígena é o poeta de deus com a tarefa de cuidar do planeta. Tanto é que, quando ele cuidava da fauna, flora e rios, não tínhamos desmatamento, tampouco superaquecimento. Ou seja, o indígena é o guardião de deus, é o poeta da terra.

Sandra Benites – Sobre a questão da história esquecida, devo destacar que, na realidade, quando o indígena vem para a universidade, já vem com a intenção de falar sobre o silenciamento. Por isso, não gosto de falar a partir da igualdade, prefiro levar em consideração a exclusão que existe. Isso me remete à tese de doutorado de Ana Paula da Silva, orientanda do Bessa [*O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX*, defendida em 2016 na UERJ], que fala justamente sobre a identificação de construções feitas por indígenas. Lembro-me de quando cheguei ao Rio, vinda da aldeia. Como não conhecia a cidade,

Ana Paula me chamou para visitar os Arcos da Lapa. A partir de sua pesquisa, tive o entendimento de que aquele lugar foi construído por índios escravizados, mas não há nada lá que sinalize isso. Então, pude entender que a história esquecida traz muitas doenças e, como consequência disso, vivemos hoje guerras e muitas outras questões. Por isso, é importante sairmos do nosso lugar de conforto e discutirmos essas questões. Por exemplo, falar sobre o desconforto para o indígena em aprender o português, o conflito constante de viver em um mundo que não é seu. A maioria dos indígenas vive isso.

Sobre a questão da literatura, não entendi muito bem a pergunta, mas tentarei explicar o meu ponto de vista. Quando cheguei à universidade, trouxe em minha cabeça essas questões. Há uma metáfora que uso, e que pode elucidar essa questão, sobre não ter chegado “nua” à universidade. Quando não há um cuidado e chega-se nu à universidade, ela irá vesti-lo com as roupas que considera apropriadas. Mas eu não permiti isso, pois cheguei com o objetivo de entender os porquês. Na Faculdade de Antropologia, por exemplo, eu questionava quando não concordava com algo e argumentava a partir das minhas proposições. Às vezes, somos vistos como radicais, mas isso é enfrentamento. No meu entendimento, o que pode contribuir e abarcar todos os corpos, desconsiderando a violência, é o que deve ser considerado contribuição ao outro. Não com o intuito de transformá-lo em outro, mas de promover o diálogo e o encontro, até porque ninguém modifica ninguém. O importante é entender o lugar do outro e de que maneira ocorreu o processo de construção desse lugar. É preciso compreender o processo de falar sobre o outro e querer propor algo. Hoje há muitos debates sobre a questão da terra e do conhecimento ligado a ela. Independente de ser negro, branco ou indígena, é importante pensarmos sobre isso. E é importante, a partir dessa visão, compartilharmos essa literatura com todos. Eu não passei pela experiência da imposição de algo, pois sempre fui muito resistente às questões que eu não compreendo por completo. Tenho minha maneira própria de resistir de outras formas.

Sobre as mulheres na literatura, ao chegar à universidade, observei seu apagamento na pesquisa e como tudo era tratado a partir da perspectiva masculina. Lembro-me de que minha avó falava sobre a escrita transformar algo em verdade e também sobre a falta de movimento da escrita. É importante registrarmos tudo para que haja um resgate que promova a movimentação. Acho um absurdo, por exemplo, discutir o direito do outro sem conhecê-lo. A partir disso, comecei a questionar o fato de as mulheres serem apagadas nas pesquisas. Veja bem, a nossa narrativa começou de forma conflituosa também, não foi perfeita. Compreendendo essas questões, eu perguntei sobre isso às mulheres e comecei a falar sobre como minha avó criava os meninos partilhando essas narrativas: o que não era dito pelos homens, por medo, as mulheres contavam. A própria história diz isso. Há sempre duas figuras contando

a história. Ao educar os meninos, as mulheres mais velhas contam essa história e se emocionam, como se acontecesse hoje. Dessa maneira, a educação dos homens vem também das mulheres. Conta-se essa história para justificar o porquê de não apontar o dedo para as mulheres.

Quando se discute a questão das políticas públicas, devem ser levadas em consideração as vivências indígenas. A secretaria pública nos chamava de desorganizados por levarmos nossos filhos para o trabalho. Vejo que, nessa sociedade, tudo contribui para que eu não me veja como uma mulher com filho e que sangra. Por isso minha dificuldade de interação, o que me gerou muito sofrimento. As questões foram arquitetadas por homens e construídas pensando na figura masculina. Embora eles também sejam escravizados, tudo foi feito pensando nesse corpo. Por essa razão, não vemos o corpo feminino nesses espaços e não entendemos o poder da narrativa, da memória e da oralidade, que estão em todo lugar. Embora acreditemos que não vivemos essas questões, vivemos sim.

E, pensando na diferenciação entre silenciamento e silêncio, a questão do silêncio é uma decisão delas com o objetivo de respeitar o seu corpo. Por exemplo, no período menstrual, as mulheres devem ficar sozinhas para não se estressar. Minha avó, inclusive, dizia que, quando esse silêncio não é respeitado, essa mulher poderia vir à morte, não uma morte literal, mas a de certos pontos de seu corpo, como queda de cabelo e esquecimento. Há um questionamento sobre como trabalhar e estudar tendo essa cultura. Quando há essa falta de respeito ao corpo, há violência. Tratar sobre esses assuntos é considerado uma maluquice. Venho falando sobre essas questões no meu trabalho e é difícil trazer a temática do corpo ou do sangue para a Academia.

José Bessa – Para encerrar, gostaria de agradecer o interesse de todos em nos ouvir e dizer que é uma honra estar entre Sandra e Zélia, que sempre nos surpreendem. Se elas me permitirem, gostaria de dizer que me senti como se fosse uma mulher guarani. Obrigada.