

PARA ALÉM DO ORAL E DO ESCRITO: O CASO DAS REESCRITAS KOITIRIA¹

Patrick Rezende¹

¹Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

Resumo: O presente trabalho² objetiva discutir as relações entre oralidade, escrita e reescritas indígenas, considerando o contexto colonial e os efeitos de sentido produzidos da dicotomização e hierarquização desses modos semióticos. Tendo como referencial a desconstrução derridiana, rompemos com a ideia recalcitrante de que os povos originários eram ágrafos, para então enxergarmos nas reescritas indígenas, sobretudo, na *Série Kotiria* – coleção de quatro livros que reescrevem narrativas tradicionais povo *kotiria* (*wanano*) –, um movimento, que vem se apresentando com maior intensidade a partir da Constituição de 1988, e que possibilita tentativas de superar, por meio de diversas formas de tradução, as dicotomias e hierarquias impostas pela história contada a partir da perspectiva Ocidental.

Palavras-chave: Reescritas; Oralidade; Kotiria

BEYOND ORAL AND WRITTEN: THE CASE OF KOITIRIA REWTRITINGS

Abstract: This paper aims to discuss the relationship between orality, writing and indigenous rewriting considering the colonial context and the effects of meaning produced by the dichotomization and hierarchy of these

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Puc-Rio)

²Este trabalho é dedicado a Maria Paula Frota, por ser uma contínua fonte de inspiração.



semiotic modes. Having the Derridean deconstruction as a reference, we will break with the recalcitrant idea that the original peoples did not have a writing. Then, we will reflect on the indigenous rewritings, especially focusing on the *Série Kotiria* – a collection of four books that rewrite traditional narratives from *Kotiria (Wanano)* people - as a movement, emerged with greater intensity since the 1988 Constitution, which allows attempts to overcome, through different forms of translation, the dichotomies and hierarchies imposed by Western perspective.

Keywords: Rewriting; Orality; Kotiria

A Independência de um alfabeto

Uma rápida pesquisa das palavras *indígenas* e *ágrafos* juntas, em sites de busca como o *Google*, permitirá perceber que ainda é presente, e não apenas no senso comum, a concepção de que os povos originários do Brasil eram ágrafos, ou seja, não possuíam originalmente uma escrita. Para evidenciar essa constatação, trazemos três exemplos, dentre diversos, encontrados na internet: um da página do Senado, um da Plataforma do Letramento³ e o último, da página *Povos Indígenas do Brasil*, gerida pelo Instituto Socioambiental⁴.

O exemplo encontrado no site do Senado se trata, na verdade, de um livro do então senador Lúcio Alcântara, publicado no ano de 2000, pela Secretaria Especial de Editoração e Publicações do Senado Federal (SEEP), cujo título é *Povos Indígenas no Brasil: como vivem nossos contemporâneos*. Na obra, a palavra “ágrafo” aparece duas vezes, sendo a primeira na seguinte frase: “Por serem originalmente povos ágrafos, os nomes pelos quais ficaram

³ Segundo o próprio site, trata-se de um projeto idealizado pela Fundação Volkswagen e pelo Centro de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária (Cenpec), cujo objetivo é oferecer um espaço para “a reflexão, formação, disseminação e produção de conhecimento sobre o letramento” (s.p.). Desde 2017, a plataforma tem sido coordenada apenas pela Cenpec.

⁴ Trata-se de uma organização sem fins lucrativos, fundada em 1994, que tem como foco propor soluções para questões sociais e ambientais. É uma grande referência nas questões indígenas no Brasil.

conhecidos nem sempre recebem o mesmo tratamento ortográfico (Alcântara 14). Já a segunda aparição da palavra é no capítulo 13, que menciona: “O estilo cultural indígena, originalmente ágrafo, não permite afirmar ausência de história, ou seja, por não ter registrado sua história por meio da escrita não significa serem povos sem história” (Alcântara 71).

O segundo exemplo selecionado, da Plataforma do Letramento, está dentro do tópico *Alfabetização Indígena*. Trata-se de uma citação de Luis Grupioni, coordenador do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena (Iepé). Reproduzimos na íntegra o trecho em questão retirado do *website*⁵:

Os povos indígenas são tradicionalmente ágrafos, sem escrita. A educação das crianças é realizada por meio da narração de histórias e mitos. Para ser mais eficaz, o **letramento**, assim como as demais etapas do ensino-aprendizagem, deve tomar a cultura e a tradição dos povos indígenas por referência. Por esse motivo, a tradição oral sempre deve ser valorizada nas escolas indígenas. Uma estratégia interessante é contar com a presença de pessoas da própria comunidade na sala de aula para a narração de histórias. (Grupioni s.p. negrito do autor)

O último exemplo sobre a caracterização dos povos indígenas como ágrafos se encontra na seção *Perguntas Frequentes*, dentro da aba *Sobre o site*, da página virtual *Povos Indígenas do Brasil*⁶. O trecho pontua que

⁵ Para interessados na questão do letramento indígena, verificar: <http://www.plataformadoletramento.org.br/alfabetizacao-indigena/#>. Acesso em: 15 de setembro de 2019.

⁶ Para acesso à página, verificar: https://pib.socioambiental.org/pt/Perguntas_frequentes. Acesso em: 15 de setembro de 2019.

por serem ágrafos (ou seja, não possuem escrita) nos tempos da ‘atração e pacificação’, os povos indígenas foram (e continuam sendo) ‘batizados’ por escrito por ‘brancos’, num processo que deu (e ainda dá) margem a muitas confusões. (Instituto Socioambiental s.p.)

A partir desses três recortes é possível perceber que os efeitos de sentido de uma política linguística colonial perversa materializaram a crença de que os indígenas brasileiros só foram ter acesso à escrita com as invasões europeias e, conseqüentemente, só a partir desse momento é que teriam à sua disposição uma tecnologia que fosse capaz de armazenar sua história. De tal modo, ainda é comum a crença de que as sociedades originárias não possuam um arquivo⁷. Esse entendimento é fruto da lógica ocidental que instituiu uma divisão formal e limitada entre o oral e o escrito, reduzindo a oralidade à fala e a escrita a um alfabeto, o que acabou por rotular os povos ameríndios como ágrafos, como visto nos exemplos trazidos.

O primeiro objetivo do presente trabalho é desconstruir a ideia de que os povos indígenas sejam ágrafos. Segundo o *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, a palavra *ágrafo* tem origem por derivação do grego *gráphein*, que significa escrever, descrever e desenhar. Considerando que o prefixo de origem grega *a-* significa negação, tem-se o entendimento convencional dessa palavra como algo que não possui uma escrita ou que não é ou não está escrito. Dito isso, é uma grande imprecisão afirmar que os indígenas só foram ter acesso à escrita com os europeus. O que historicamente não havia, em alguns grupos ainda não há, como elemento de comunicação dos povos autóctones, é uma escrita alfabética, o

⁷ O entendimento de *arquivo* neste trabalho é a partir de Mariani (2003), que o entende não como um mero acúmulo de textos, tradicionalmente produzidos e guardados por instituições, no decorrer da história. De tal modo, o conceito de *arquivo* é concebido aqui não como uma noção discursiva relacionada à produção de sentidos a partir de diversas formas de textos que estão em um contínuo processo de inclusão. Assim, o arquivo de uma sociedade não é pré-determinado, tampouco se fecha.

que não significa que não possuíssem formas de escrita. Afinal, são incontáveis as formas de registros com intenções comunicativas, sobretudo grafismos, encontrados por antropólogos e linguistas em diversas culturas nativas das Américas. Corroborando com essa ideia, Menezes de Souza afirma que é preciso entender a escrita

[...] como uma forma de interação pela qual uma ação das mãos (com ou sem um instrumento) deixa traços numa superfície qualquer; nesse sentido, a escrita pode ser concebida como uma forma não apenas alfabética para representar ideias, valores ou eventos. Entendida assim, a escrita sempre esteve presente nas culturas indígenas no Brasil na forma de grafismos feitos em cerâmicas, tecidos, utensílios de madeira, cestaria e tatuagens. (Menezes de Souza 203)

Cabe, portanto, enfatizar que os indígenas brasileiros, antes das invasões europeias, não eram desprovidos de escrita, mas independentes de um alfabeto, de modo que suas memórias sempre estiveram guardadas e vêm sendo transmitidas a partir da oralidade e através de outras formas de escritas, como por exemplo a arte *Kusiwa*.

Representações gráficas características dos *Wajãpi*, a *Kusiwa* é uma escrita tradicionalmente feita nos corpos dos seus membros, sobretudo nos rostos, nas costas e nos membros superiores e inferiores. Não se trata de tatuagens e tampouco de desenhos típicos de algum ritual simbólico, mas de representações altamente complexas que estão atreladas aos saberes tradicionais do povo *wajãpi* e de suas formas de organização social. Trata-se, assim, de uma

[...] tradição, com valor estético e caráter criativo. Elas estão presentes no cotidiano de todos, realizadas no âmbito familiar. O significado dos desenhos remete a partes do corpo de animais ou ornamentação de objetos. Cada padrão gráfico tem uma denominação e é reconhecido por qualquer membro adulto, independente de sua aldeia. Isso ocorre

pelo significativo e dinâmico acervo criado ao longo dos anos, que constantemente conta com a inserção de novos elementos ou de novas variantes de um elemento já conhecido. (Vivas 6-7)

É indubitável que a *Kusiwa* é um dos modos que os Wajãpi tradicionalmente se valem para representar suas ideias e se comunicar. De tal modo, é importante perceber que, mesmo antes da adoção de uma escrita alfabética na contemporaneidade, já havia entre eles uma representação escrita, já que esses padrões gráficos sempre foram imersos em uma rede de produção de sentido e significado.

O exemplo trazido, dos *Wajãpi*, é somente um caso entre inúmeros outros que nos asseguram que os processos escritos ocorrem independentemente de um alfabeto. Compete, desse modo, considerar que a defesa desse entendimento de uma escrita indígena, implica desconstruir as hipotéticas fronteiras, impostas por perspectivas eurocêntricas, que dividem o oral do escrito. As produções escritas tradicionais dos indígenas foram subvalorizadas tanto como produção semiótica quanto estética, pois partiam de sociedades consideradas pelos invasores como pouco desenvolvidas, de modo que os colonizadores acabaram por denominar essas populações como ágrafas. Entretanto, acreditamos que seja necessário um importante deslocamento para os modos como entendemos esses povos, já que essa classificação parte da arrogância ocidental de entender a escrita somente enquanto alfabética, inclusive acreditando que as incontáveis formas de escrita indígena e demais manifestações semióticas são só de interesse e importância para a antropologia e a etnografia, excluindo diversos outros campos do saber, como a literatura e a própria linguística.

Entendemos, em consonância com o discutido por Souza, que no caso dos povos indígenas é necessário entendê-los como *sociedades de oralidade*. Segundo esse conceito, ao reconhecermos os autóctones a partir da sua própria materialidade e não em relação às línguas escritas alfabeticamente, percebemos que tais sociedades nunca foram ágrafas, mas que tiveram suas identidades sedimen-

tadas na e a partir da oralidade. “Trata-se de se pensar a oralidade como produto da história [...] e como lugar sócio-histórico de produção de sentidos, enfim como prática social de uma linguagem com uma materialidade específica, a oralidade” (Souza 39). Isso significa, como já explícito, que é impreciso afirmar que eles não possuíam formas de escrita.

O entendimento dos povos originários como membros de sociedades de oralidade é fruto de um olhar que se origina não na falta, mas de uma perspectiva que se constitui a partir dos modos de significação dos próprios indígenas, ou seja, que enxerga a presença de diversas formas de inscrição na oralidade. Souza afirma que

A oralidade [...] vem sustentada por diferentes formas de escritura que guardam em si a essência, ou melhor, a materialidade da própria oralidade. Por outro lado, os mitos, autênticas narrativas que atravessam o tempo e a história, não são veiculados apenas pela ‘boca e ouvido’. Têm uma inscrição que se manifesta historicamente de geração para geração; uma inscrição que se define desde o domínio da arte de contar histórias e mitos – no qual a materialidade sonora é um dos grandes recursos de preservação da identidade da própria língua – até as expressões de visibilidade traduzidas nas pinturas corporais, no artesanato, na coreografia, etc. (Souza 38)

Incontáveis são os modos nos quais a linguagem se inscreve materialmente, além disso, não se pode ignorar a porosidade das delimitações entre o verbal e o não verbal, bem como as fronteiras ilusoriamente impostas entre o oral e o escrito. São inúmeras as manifestações de linguagem produzidas pelos indígenas que impõem essas dicotomias, sejam nas narrativas orais, na cestaria, nas cerâmicas, no entalhamento da madeira, nas marcações dos passos de dança ou até mesmo na escolha dos tipos e cores das penas para os cocares. Em todas essas manifestações, encontramos efeitos de sentidos produzidos por sujeitos históricos que descrevem seus mo-

dos de vida e suas percepções sociais, ideológicas, teológicas e culturais em formas de linguagem independentes de um alfabeto. Segundo Souza, são muitas as modalidades de escritura que constituem a própria oralidade.

É nesse ponto que se desloca a dicotomia escrita/oral. Não para substituí-la pela dicotomia escritura/oralidade – isso seria trabalhar a exclusão –, e sim para buscar compreender, num só movimento, escritura e oralidade. E descrever a própria inscrição da oralidade, ou melhor, descrever as formas de escritura visíveis por toda parte: no formato da aldeia; na pintura corporal; na cestaria; no artesanato; na dança. E na própria estrutura da língua, cujos processos enunciativos nomeiam e inscrevem a realidade. (Souza 39-40).

A partir disso, podemos chegar ao entendimento de que os povos originais, independentemente da presença de um alfabeto, sempre foram capazes de constituir as memórias de seus povos por meio de complexas tecnologias discursivas. Em outras palavras, o que buscamos afirmar é que os indígenas sempre foram sujeitos históricos que se valem de uma sofisticada rede de processos semióticos que permitem a materialização de formas de memória que agem sobre o coletivo e, conseqüentemente, possibilitam a produção de seus arquivos. Enfatizamos que, para grande parte das sociedades indígenas, a textualidade não é apenas um reflexo de rituais mnemônicos, mas que está relacionada às formas de sentido anteriormente mencionadas.

Cada uma dessas peças não traz, de forma atomizada, uma linguagem cifrada, que demande uma tradução específica. Ao contrário, cada uma representa um ponto, um nó, na tessitura dos diversos sítios de significância constitutivos da Memória cuja substância é a oralidade. Sendo assim, saber ler essas formas de inscrição é considerá-las como expressões da própria oralidade e, ao mesmo tempo, buscar

entender o que essas inscrições representam no trabalho da construção da Memória. (Souza 40)

Segundo Souza, a compreensão da discursividade das sociedades de oralidade demanda o entendimento de que ela opera simultaneamente tanto nos contextos verbais quanto nos não verbais, não se fixando em nenhum desses sistemas. O arcabouço de narrativas tradicionais de cada etnia é reproduzido e passado para as gerações seguintes através de performances que partem da oralidade e estão conectadas a outros processos semióticos explicitados pelo gestual, pela música, pelos grafismos presentes nos corpos, pelos tipos de vestimenta, enfim, pelas diversas produções comunicativas que levam adiante as memórias desses povos. Dito isso, cabe reiterar que as narrativas indígenas nunca foram produções inferiorizadas, carentes de escrita ou reflexo de um povo atrasado. Sobre essa questão, Daniel Munduruku afirma:

Essa escrita, invisível aos olhos e coração do homem e da mulher urbanos, tem mantido as populações indígenas vivas em nosso imenso país. Essa escrita fantástica tem fortalecido pessoas, povos e movimentos, pois traz em si muito mais do que uma leitura do mundo conhecido...*Traz também em si todos os mundos: o mundo dos espíritos, dos seres da floresta, dos encantados, das visagens visagentas, dos desencantados. Ela é uma escrita que vai além da compreensão humana, pois é trazida dentro do homem e da mulher indígena. E nesse mundo interno, o mistério acontece com toda sua energia e força.* (Munduruku 200, grifos nossos)

Munduruku descreve essa escrita indígena que expõe sua textualidade a partir da oralidade e que é apresentada por meio das narrativas. É essa forma de inscrição, segundo o teórico indígena, que mantém uma discursividade que é capaz de preservar as produções tanto ritualística quanto histórica que operam diretamente na resistência dos povos originários. Esse tipo de escrita, que dis-

pensa um alfabeto, ocorre por meio de uma performatividade que exige não apenas uma simples dramatização, mas diferentes níveis de interações e interlocuções, além de “variações na impostação de voz, variações de entoação, o uso inesperado do silêncio e o uso da repetição” (Menezes de Souza 203). Incluímos também a importância da sonoridade das palavras para muitas línguas indígenas, tendo, em determinados casos, uma função de maior destaque do que a literalidade. Exemplificando essa questão, cabe retomar o exemplo dos *Bakairi*, trazido por Souza. Segundo a pesquisadora, os *Bakairi* mantêm a tradição de cantar suas músicas ainda que desconheçam o que cada palavra signifique. Para eles, “não importa a tradução. O que importa é o sentido que se inscreve e se reinscreve ao longo da história” (46). É possível perceber que, para os *Bakairi* e também para muitos indígenas, o sentido de uma palavra se constitui por meio da sonoridade das palavras e não necessariamente por um determinado significado depositado na letra. Souza complementa que “[a] ausência de significado não resulta na ausência de sentido, instaura-se, então, a significância, quando o sentido se institui pelos significantes, e não pela imanência do significado” (46). Pode-se, de tal modo, relacionar essa perspectiva com a compreensão de que “não há signo linguístico antes da escritura”, como afirmou Derrida em *Gramatologia* (17).

O signo se institui, nas línguas indígenas, a partir de sua oralidade e sua sonoridade, como alega Souza, mas no processo de inscrição desse signo há também o “[...] sentido inscrito num arquivo que vai desde a arte de se contar história até a coreografia, a pintura corporal, etc.” (Souza 46). Dito isso, desconstrói-se a perspectiva ocidental de que os povos autóctones só entraram na história e foram capazes de arquivá-la graças à introdução dos alfabetos europeus. Esse entendimento de que as sociedades indígenas não possuem formas de arquivos dada a suposta falta de caracteres, e que, por consequência, impediria um conhecimento metalinguístico, ou seja, formas de descrever e instrumentalizar suas línguas, também perde sustentação quando entendemos que essas sociedades se inscrevem na oralidade e que “para se entender a oralidade

é preciso se estender a noção de arquivo para além do limiar da escrita e, conseqüentemente, não atrelar à invenção da escrita o desenvolvimento dos processos metalinguísticos” (Souza 50).

É importante deslocar a visão tradicional de que a metalinguagem tem sua gênese na invenção da escrita. As sociedades de oralidade, de fato, não possuem, tradicionalmente, modos formais de reflexão sobre a linguagem, todavia, compete, primeiramente, perceber que isso é um parâmetro que se estabelece a partir da visão ocidental de linguagem. Além disso, Souza argumenta que há outras formas de discursividade que materializam os entendimentos que as sociedades de oralidade têm sobre o funcionamento tanto de suas línguas quanto das dos povos invasores, isto é, discursos metalinguísticos. Uma ilustração trazida por Souza que corrobora com essa perspectiva é o fato dos *Bakairi* apresentarem minimamente duas variações de sua própria língua, sendo uma utilizada na vida cotidiana e a outra usada pelo pajé⁸. “A metalinguagem não pode pressupor uma gramatização formal única da língua. Mesmo porque a gramatização, em si, resultaria em apagar traços da língua fluída e, obviamente, traços da oralidade” (Souza 50). De tal modo, não é porque os processos comunicativos e as relações semióticas em línguas indígenas tenham a oralidade como centralidade que não haja saberes metalinguísticos.

Outro ponto importante no entendimento de que os falantes de línguas indígenas historicamente estiveram imbricados em processos metalinguísticos é o fato de que constantemente precisavam recorrer à tradução, ou melhor, à interpretação entre os diferentes povos em contato. Traduzir demanda compreender os limites da linguagem, refletir sobre as formas de funcionamento de sua língua e da língua do outro. O Censo 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registrou a presença de 274 línguas indígenas no território nacional, sendo que antes da invasão europeia eram muito provavelmente mais de mil. Ou seja, diversos proces-

⁸ Para mais exemplos, conferir SOUZA, T.C.C.de. *Discurso e Oralidade* – um estudo em língua indígena. Tese de Doutorado: Unicamp, 1994.

sos tradutórios faziam parte do cotidiano das populações indígenas, que se viam na necessidade de negociar sentidos e, conseqüentemente, lidar com questões lexicais, morfossintáticas, pragmáticas etc. Logo, é possível assumir que a metalinguagem, minimamente no nível do contato de línguas, também esteve sempre presente.

Levando em consideração os argumentos até aqui propostos, abordaremos a *Série Kotiria* na próxima seção, tendo como foco ilustrar que para as sociedades de oralidade há outras formas de escritura além da escrita alfabética, e que suas memórias são constituídas por meio de variadas formas de linguagem, superando, de tal modo, a dicotomia escrita *versus* fala.

As reescritas do povo kotiria

A *Série Kotiria* é uma coleção trilingue com quatro livros já publicados, entre 2014 e 2015, e que trazem algumas das diversas narrativas dos *Kotiria (Wanano)*, grupo de indígenas pertencentes à família linguística *tukano* oriental (Hugh-Jones; Cabalzar), que estão atualmente concentrados na região do Alto Rio Negro.

Na década de 1970, Janet Chernela, uma antropóloga dos Estados Unidos, encontrava-se na região amazônica para investigar questões relacionadas às suas pesquisas de doutoramento, quando autoridades do povo *Kotiria* perguntaram se ela portava consigo algum aparelho de gravação. Esses indígenas lhe disseram que os mais jovens não possuíam mais tanto contato com o arcabouço de narrativas tradicionais e que, portanto, estavam temerosos com o desaparecimento delas. Logo, gostariam que esses saberes fossem gravados para evitar que fossem esquecidos e perdidos. A antropóloga, com recursos muito limitados em relação aos dias atuais, conseguiu gravar dezenas de horas de importantes narrativas desse povo, registrando, de tal modo, aspectos culturais que poderiam ter desaparecido.

As gravações, em línguas *kotiria*, *arapaso*, *baniwa* e *piratapuyo* foram organizadas, catalogadas e guardadas no *The*

Archive of Indigenous Languages of Latin America, da Universidade do Texas, com o título de *Tucanoan Languages Collection of Janet Chernela*⁹. (Rezende (a) 191-192)

Mais de três décadas após o registro dessas narrativas, indígenas, que na época das gravações eram muito jovens, comentaram com Chernela, que sempre manteve estreito relacionamento com eles, que o receio dos mais velhos havia se tornado real: as atuais gerações já não estavam mais familiarizadas com as histórias tradicionais do seu povo. Foi então que a coleção surgiu, fruto de um extenso, laborioso e complexo trabalho que contou com a participação de indígenas e não indígenas.

A equipe selecionou, das dezenas de horas de gravações, quatro narrativas para trazê-las da oralidade para uma escrita alfabética, para, então, traduzi-las para o português e o inglês. Além disso, todas as narrativas foram ilustradas por um indígena, Miguel Cabral Júnior. Dois livros ganharam também transcrições poéticas de histórias em português e inglês. Cabe aqui mencionar que as gravações realizadas por Chernela décadas atrás trazem apenas áudios, de modo que todos os recursos visuais que geralmente acompanham o contar de uma narrativa foram perdidos. Assim, as quatro narrativas que foram transformadas em livros e publicadas entre 2014 e 2015 foram:

Ña'pichoã, As Estrelas de Chuva;
Wa'i Duhi Ta'ri Hire, De Pássaros para Peixes;
Kotiria Bhahuariro, A origem dos Kotiria; e
Numia Parena Numia, Mulheres do Início

Esse projeto que resultou na *Série Kotiria* é apenas um de “uma profusão de reescritas indígenas bilíngues que têm resistido à co-

⁹ Para mais detalhes, ver: <http://islandora-ailla.lib.utexas.edu/islandora/object/ailla%3A124474>. Acesso em: 18 de setembro de 2019.

lonização linguística e que têm contribuído para uma mudança de paradigma em relação às línguas indígenas” (Rezende (a) 193). A Constituição de 1988 e os desdobramentos surgidos a partir de sua promulgação, como a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) de 1996 e o Plano Nacional de Educação de 2001, ampliaram significativamente o número de obras indígenas produzidas, em diversos meios semióticos, e publicadas em território nacional.

As narrativas indígenas poderiam continuar sendo transmitidas apenas por meios orais e a preservação das memórias dessas sociedades permaneceriam, independentemente da escrita alfabética, principalmente se considerarmos que na atualidade há diversos dispositivos tecnológicos que poderiam permitir a divulgação e preservação dessas histórias, como as gravações feitas por vídeos. Entretanto, é possível perceber, pelo volume de obras de autoria indígena – Lima, em 2012, já havia contabilizado quase 540 títulos de diferentes etnias –, que esses povos têm encontrado no alfabeto, imposto historicamente pelos invasores, uma forma de levar adiante seus modos de vida e seus saberes tradicionais, bem como de se fazer conhecê-las, a partir das suas próprias perspectivas. Nesse sentido, é possível entender que a apropriação da escrita alfabética pelas sociedades de oralidade pode ser entendida, nos termos derridianos, como um modo de suplementação. Em outras palavras, *suplemento* (*supplément*) não significa aqui uma forma de complementar algo, como se a escrita alfabética fosse um modo de se representar a fala. Suplementar refere-se à ideia de se adicionar algo que já está completo em si mesmo.

Ao tomar a escrita alfabética como forma de suplementação, os indígenas se apropriam dessa tecnologia, utilizada inúmeras vezes para desqualificá-los e silenciá-los, e a adotam para levar adiante a própria oralidade. Não se trata mais de uma escrita a partir dos moldes do desejo ocidental – rígida e instrumentalizada –, mas de um escrever multimodal, fluido e encharcado de oralidade, que tem possibili-

tado a inúmeros indígenas recuperar suas tradições e manter viva sua oralidade. (Rezende (b) 107)

Defendemos, de tal modo, que a *Série kotiria*, bem como diversas outras surgidas na mesma conjuntura, opera, nos termos derridianos, um duplo gesto: *inversão* e *deslocamento*. Derrida descreve que a lógica ocidental se apresenta “dentro de um sistema conceitual conflituoso que se sustenta na dicotomização e hierarquização do mundo” (Rezende (b) 114). Em outras palavras, pela perspectiva do Ocidente, não cabe apenas dividir as coisas em dois grupos antagônicos, é preciso também hierarquizá-las. Assim, quando entendemos que essas classificações postas, como oral *versus* escrito, são, na verdade, instituídas, “desestabilizam-se as forças que operam dentro desse sistema e provocam-se abalos que só serão estabilizados, momentaneamente, por meio da violência hierárquica” (*ibidem*).

A inversão e o deslocamento, esse duplo gesto derridiano, operam de forma a derrubar os pilares das hierarquização, ao serem quebradas essas ideias binário-opositivas, apontando-se, assim, para a alteridade. Dito de outro modo, para Derrida, ao se inverter e se deslocar, busca-se modos de se reposicionar o que historicamente esteve na posição inferior do binarismo estrutural, “mas também ao extrínseco dessa lógica dicotômica. Esse deslocamento para além da metafísica dualista evidencia que os sentidos nunca são neutros ou em si, mas instituídos” (*ibidem*).

Cabe aqui frisar que esse duplo gesto derridiano – inversão e deslocamento – não pode ser compreendido como movimentos que ocorrem cronologicamente, ou seja, um seguido do outro. Eles se sobrepõem. A inversão da hierarquia conceitual está muito mais atrelada a uma ênfase àquilo que esteve na posição subalterna, ou seja, valoriza-se e passa-se a dar importância às posições historicamente inferiorizadas ao mesmo tempo que se desloca aquilo que estava por baixo para uma posição na qual ele não será mais percebido como simulacro do seu, até então, antagônico, o que produz, portando, novas compreensões sobre esse conceito já não

mais entendido dentro do antigo binarismo. Ressalta-se que o deslocamento, para Derrida, não se refere a um apaziguamento aos moldes de uma dialética hegeliana. Ou seja, a ideia não é resolver a oposição, incorporando-a em uma terceira instância. “O movimento é o de buscar marcas que não se deixam envolver dentro da lógica binária, que não encaixam nem aqui nem acolá, mas que é ao mesmo tempo aqui e acolá” (*idem* 115). O filósofo conceitua como *indecidíveis* as unidades

que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma de dialética especulativa. (Derrida 49).

As narrativas indígenas podem, de modo geral, ser entendidas considerando esse duplo gesto, primeiramente, por desconstruírem a dicotomia fala/escrita na medida em que elas não podem ser encaixadas apenas em um dos polos e por, simultaneamente, promoverem o transbordamento entre elas. Em outras palavras, encontram-se vestígios de escrita na fala e também de fala na escrita.

Ainda que elas se apresentem tradicionalmente pelo recurso da fala, elas carregam também o estatuto da escrita, elas operam discursivamente com o intuito de demarcar uma tradição. Há a presença de uma representatividade escrita que se materializa na necessidade de guardar aquelas informações, de levar de geração em geração os saberes de cada grupo. Paralelamente a isso, há a ausência da representação alfabética, a exacerbação das repetições, a presença de recursos multimodais, como os gestos e a dança, e há também a diversidade de entoações, recursos típicos do discurso da oralidade. (Rezende (b) 115-116)

Ao considerarmos as quatro narrativas publicadas, que compõem a *Série Kotiria*, é possível perceber que a contaminação entre os meios semióticos é ainda mais singular, considerando o fato de que se trata de textos que não foram originados a partir de uma escrita alfabética gráfica. As publicações, apesar de estarem no suporte livro, não podem ser apenas encaixadas na discursividade da escrita, pois é possível encontrar marcas textuais – exemplificadas por marcadores pragmáticos e construções sintáticas mais presentes na oralidade – e paratextuais – o nome do narrador da história presente na capa do livro – que os relacionam diretamente ao discurso da oralidade. Além disso, é importante marcar que os quatro volumes estão encharcados de recursos visuais – por exemplo, os desenhos, os grafismos e as diferentes cores das fontes utilizadas em cada língua –, o que indica uma não dedicação exclusiva à letra.

Por questões de direitos autorais, espaço e escopo do presente trabalho, não reproduziremos nenhuma narrativa integralmente, tampouco imagens do livro¹⁰, mas para que o leitor possa dimensionar como a *Série Kotiria* se apresenta, criamos logo abaixo uma figura representativa do *layout*. Todos os livros foram impressos em papel *Offset* 120g/m², nos tamanhos de 21cm de altura por 21 cm de largura, em cores vivas, com as ilustrações ocupando grande parte do espaço, sendo que a narrativa é apresentada, como já mencionado, em três línguas em páginas que possuem grafismos em marca d'água. Em cores e fontes diferentes, a língua *kotiria* tem centralidade nas páginas, sendo seguida das línguas portuguesa e inglesa. A seguinte imagem representa visualmente, de modo geral, a disposição dos itens nos livros.

¹⁰ Caso o leitor se interesse para visualizar algumas imagens, conferir o artigo *A (In)visibilidade dos kotirias: a sobrevida pela tradução*, disponível em: <https://tusaaji.journals.yorku.ca/index.php/tusaaji/article/view/40316>. Último acesso, 19 de setembro de 2019.

Figura 1: representação do layout das páginas internas da *Série Kotiria*.

<p>Ilustrações criadas pelo indígena Migual Cabral Júnior.</p>	<p>ilustração</p>	<p>Fundo com grafismos em marca d'água.</p> <p>Texto em língua kotiria em destaque.</p> <p>Texto em língua portuguesa em fonte menor.</p> <p>Texto em língua inglesa em fonte menor.</p>
----------------------------------------------------------------	-------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fonte: O Autor

A importância dessas reescritas indígenas está para além do abalo que provocam na dicotomia fala/escrita, pois, ao serem apresentadas na língua original, trazem visibilidade a um idioma historicamente silenciado. Ao mesmo tempo, ao se reescrevem essas narrativas no português e no inglês, essas histórias são abertas para uma audiência muito mais ampla, já que leitores que não possuem conhecimentos da língua indígena terão acesso a elas, o que, novamente, está estritamente relacionado à questão da visibilidade. Sendo que nesse caso, não especificamente sobre a língua em si, mas sobre a narrativa.

Como exemplo da forma que se apresentam textualmente as reescritas, transcrevemos os textos da página 15, do livro *Wa'i Duhi Ta'ri Hire, De Pássaros para Peixes*:

Siripia hire (a'ri) tina muano
Taina me mahsa, borañohãri
Hire diap̃ tina dohori hire
Sewaka b̃h̃tina daaina.

Aí, vieram as andorinhas, caindo, caindo,
 Gente das Nuvens (*Me Mahsa*), caíram, foram
 virando piabas grandes e miúdas.

*Swallows – Cloud People (Me Mahsa) – came
down from the sky, fell into the river, and
turner into minnows.*

A disposição da narrativa em três línguas também permite aos leitores mais interessados e com certo nível de domínio de alguma das outras línguas o cotejo das variadas formas de significação, promovendo “encontros que evidenciem que as linguagens verbais ou não, assim como os homens, se cruzam e se contaminam” (Rezende; DePaula 334). Os processos tradutórios assumem, nas reescritas indígena, função central na sua constituição, pois possibilitam que os *Kotiria* possam levar adiante suas histórias, não apenas para as futuras gerações desse grupo, mas para toda a sociedade. Além disso, a tradução também tem permitido ao povo *kotiria* “negociar os significados ao traduzir na sua própria língua e na língua do outro, de mostrar suas artes por meio de suas traduções intersemióticas e, sobretudo, de utilizá-las como ferramenta” (Rezende; DePaula 334) que dá sobrevida a uma cultura historicamente ameaçada.

Alguns apontamentos finais

Ao iniciarmos este trabalho, trouxemos três exemplos que mostram que ainda não superamos os efeitos de sentido provocados pela discursividade ocidental da época das invasões das Américas. Essa recalitrância se dá, em grande medida, à característica performativa da linguagem, ou seja, à capacidade que ela tem de agir quando se diz algo (Austin). A repetição contínua dos discursos ocidentais sobre os povos indígenas, constantemente descritos como sujeitos de segunda classe, durante todo o processo colonial, foi capaz de materializar na nossa sociedade a crença de que esses sujeitos são atrasados, que impedem o desenvolvimento do país, estando congelados no tempo e desassociados da nossa realidade. Exemplo disso são as agressões cometidas pelo atual presidente

do Brasil em direção a esses povos, que em 1998 já dizia que “a cavalaria brasileira foi muito incompetente. Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios no passado e, hoje em dia, não tem esse problema em seu país”¹¹ e que recentemente disse que “Enquanto eu for presidente não tem demarcação de terra indígena”¹².

O objetivo das reflexões aqui trazidas foi de romper com essas visões maniqueístas e promover novos performativos, percebendo que as sociedades de oralidade têm aberto, por meio de suas reescritas, caminhos nos contextos pós-coloniais para a produção de sentido, a partir de suas próprias perspectivas; indubitavelmente sobredeterminadas por todas as questões históricas, sociais, culturais e econômicas. Além disso, é importante pontuar que as reescritas, por meio dos diferentes processos de tradução, têm visibilizado povos e línguas que sempre estiveram às margens do discurso, ainda que sejam figuras centrais no espaço-tempo do Brasil.

As reescritas indígenas, como a *Série Kotíria*, agem também de forma a desconstruir as visões historicamente impostas pelos invasores europeus, já que, ao se recuperar, reescrever e publicar essas histórias, prova-se que os povos indígenas, ao contrário do que nos foi ensinado, possuem uma vasta, rica e complexa rede de narrativas muito anterior aos europeus, contradizendo, assim, a insistente falácia de que os indígenas se tratavam de “gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquiva” (Caminha 33).

De tal modo, cabe ampliar cada vez mais os espaços para que os povos originários possam continuar reescrevendo suas histórias, que dizem muito não apenas deles, mas de todos nós. E que possamos, por meio dessas reescritas compreender, cooperar e respei-

¹¹ Para mais detalhes, verificar a reportagem, do The New York Times, publicada em 27 de agosto de 2019: <https://www.nytimes.com/2019/08/27/world/americas/bolsonaro-brazil-environment.html>. Última visualização: 20 de setembro de 2019.

¹² Para mais detalhes, verificar a reportagem, da Carta Capital, publicada em 16 de agosto de 2019: <https://www.cartacapital.com.br/politica/bolsonaro-enquanto-eu-for-presidente-nao-tem-demarcacao-de-terra-indigena/>. Última visualização: 27 de outubro de 2019.

tar povos que estão há mais de 500 anos sendo continuamente violentados, encontrando, nos processos tradutórios, tentativas de reparar os efeitos nefastos da colonização.

Referências

Alcantara, Lúcio. *Povos Indígenas no Brasil: como vivem nossos contemporâneos*. Brasília (DF): SEEP, 2000.

Austin, John L. *Quando Dizer é Fazer*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990 (1962).

Brasil. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 20 de setembro de 2019.

Brasil. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Brasília, DF, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm. Acesso em: 20 de setembro de 2019.

Brasil. *Plano Nacional de Educação*. Brasília, DF, 2001. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/L10172.pdf>. Acesso em: 20 de setembro de 2019.

Caminha, Pero Vaz de. *Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: Printer Portuguesa e Expo'98, 1997.

Cunha, Antonio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Lexikon, 2007.

Derrida, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011 (1967).

Derrida, Jacques. *Posições*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2001 (1972).

Grupioni, Luís Donisete Benzi. *Alfabetização Indígena*. Disponível em: <http://www.plataformadoletramento.org.br/alfabetizacao-indigena/#>. Acesso em: 15 de setembro de 2019.

Hugh-Jones, Stephen; Cabalzar, Aloisio. *Verbete Kotiria, Instituto Socioambiental*. 2002. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kotiria>. Acesso em: 20 de julho de 2019.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo 2010: população indígena*. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-poblacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>. Acesso em: 15 de setembro de 2019.

Instituto Socio Ambiental. *Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Perguntas_frequentes. Acesso em: 15 de setembro de 2019.

Lima, Amanda Machado Alves. *O livro indígena e suas múltiplas grafias*. Dissertação de mestrado. Programa de pós-graduação em letras: estudos literários, da FaLe, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/padrao_cms/documentos/eventos/vivavoz/o_livro_indigena_e_suas_multiplas_grafias.pdf. Acesso em : 20 de setembro de 2019.

Menezes de Souza, Lyn Mário T. “Uma outra história, a escrita indígena no Brasil”. In: Ricardo, Beto; Ricardo, Fany. *Povos indígenas no Brasil: 001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006:203- 208.

Munduruku, D. “A escrita e a autoria fortalecendo a identidade”. In: Ricardo, B.; Ricardo, F. *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

Rezende, Patrick. (a) “As reescritas indígenas como tentativas de resistência”. *PERcursos Linguísticos*. Vitória: PPGEL, v.9, n.21, p. 172-198, 2019.

Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/percursos/article/view/27267/18396>.
Acesso em: 20 de setembro de 2019.

Rezende, Patrick. (b) *Tradução como to mpey: tentativas de reparação das histórias, das identidades e das narrativas indígenas*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Letras/Estudos da Linguagem da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=catalog06910a&AN=puc.227777&lang=pt-br&site=eds-live&scope=site> > . Acesso em: 17 setembro 2019.

Rezende, Patrick; DePaula, Lillian. “A tradução como ato performativo: as narrativas indígenas, do descritivo ao tornar-se”. In: Godoy, Helena. (org.) *2º Workshop Internacional de Pragmática*. Curitiba, Setor de Ciências Humanas, 2015: 324-336.

Souza, Tania C. C. de. “Línguas indígenas: memória, arquivo e oralidade”. *Policromias - Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, 1.2 (2017): 36-55, 2017. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/policromias/article/view/7710/6228>> . Acesso em: 16 de setembro de 2019.

Vivas Caroline G. Arte Kusiwa: a inserção do patrimônio indígena no cenário nacional. *XIII Encontro de História Anpuh-Rio: Identidades* (2008), Seropédica. Anais Eletrônicos. Disponível em: http://encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1214604687_ARQUIVO_artigoAnpuh.pdf. Acesso em: 16 de setembro de 2019.

Recebido em: 31/10/2019

Aceito em: 02/12/2019

Publicado em dezembro de 2019

Patrick Rezende. E-mail: patrickrezende@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6680-9353>