



EFEITOS DE AUTORIA INDÍGENA NO ENSAIO “O BANQUETE DOS DEUSES: OU COMO SER ALIMENTO DA DIVINDADE”, DE DANIEL MUNDURUKU

Ana Carolina Bonini Menin¹

É sabido que as tradições e culturas indígenas fazem parte do imaginário da sociedade brasileira, constituída por uma mistura de vozes oriundas dos povos tradicionais, imigrantes europeus e africanos. No entanto, a historicidade das concepções de brasilidade formaram-se por meio da relação de forças entre os discursos sobre esses (nem sempre “deles”) povos, ora dando visibilidade, ora apagando movimentos de sentidos. De fato, ao longo do processo civilizatório ocidental, a sobreposição do discurso do colonizador sobre os demais estabeleceu o apagamento do acervo linguístico e cultural daqueles que foram silenciados. Em vista disso, ainda que as comunidades indígenas tenham tido influência na formação da nação brasileira, não há um reconhecimento nacional em relação ao patrimônio imaterial deixado por eles. Isso fica evidente quando se verifica que a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Indígenas nas escolas e universidades brasileiras só foi instituída com a promulgação da Lei 11.645, em 10 de março de 2008, e, mesmo assim, ainda é frequentemente abordado de forma esvaziada e medíocre.

Face a esse processo, os textos de autoria indígena começaram a circular no Brasil apenas por volta dos anos 1980, estimulados pelas teorias críticas Pós-modernas e Pós-coloniais que incentivavam movimentos de reafirmação de culturas tidas como “marginais”. Atualmente, considera-se que a literatura indígena contemporânea é um fenômeno não só cultural, mas também da ordem do político da língua, ocupando um espaço que antes era interdito. Guimarães (2017), por exemplo, considera o político como um acontecimento “próprio da divisão que afeta materialmente a linguagem” e que se estabelece de forma desigual entre a “divisão do real” e a “afirmação de pertencimento daqueles que não foram incluídos”. (GUIMARÃES, 2017, p. 20-22). Desse modo, entende-se o político como um conflito entre as relações de poder que dividem os sujeitos em sua formação social. Já Orlandi (2008), no livro *Terra à Vista*, afirma que a ordem do político é um tema que se impõe a todo pesquisador que trata da questão indígena no Brasil, pois quando o colonizador europeu, em seu primeiro contato com os povos indígenas, referiu-se a eles como “selvagens”, houve nesse instante, uma divisão entre aquele que ocupa uma posição sujeito-jurídico no mundo capitalista ocidental e aquele que ainda não está domesticado aos moldes dessa sociedade.

O objetivo geral deste trabalho, ainda em andamento, é analisar o processo de constituição, funcionamento e significação de autoria indígena por meio de dispositivos da Análise de Discurso, desenvolvidos por Eni Orlandi (2008, 2018, 2020) a partir do trabalho de Michel Pêcheux, tendo como

¹ Graduanda no curso de Licenciatura em Letras Português/Inglês do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – Câmpus Sertãozinho.

corpus o ensaio *O banquete dos deuses: Ou como ser alimento da divindade*, do livro *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira*, de Daniel Munduruku.

Com base nos livros *Terra à Vista* (ORLANDI, 2008) e em *Discurso e Leitura* (ORLANDI, 2018), propõe-se pensar as condições de produção e o funcionamento de efeitos de autoria nesse *corpus* de análise. Na visão de Orlandi (2018, p. 103), a noção de autoria se estabelece na dimensão discursiva mais determinada pela exterioridade, onde o sujeito falante é afetado tanto pelo contato social quanto pelas coerções convencionadas pela forma-sujeito histórica enquanto produtor de linguagem. Dessa forma, na constituição e no funcionamento de autoria há um movimento contraditório entre unidade e dispersão: por um lado, o trabalho de constituição de unidade por meio do trabalho simbólico da/na língua; por outro lado, uma dispersão de sentidos cuja historicidade e circulação não pode ser totalmente controladas pelo sujeito que enuncia.

Com esse gesto inicial de leitura, espera-se compreender a relação sujeito-indígena contemporâneo com a linguagem e as formas de discurso impostas pelo colonizador, buscando evidenciar as marcas de afirmação da identidade indígena constituídas, formuladas e postas em circulação frente à violência histórica exercida pelo branco colonizador e europeu. Ser autor indígena requer a apropriação de tecnologias do branco colonizador para que seja possível ressignificar o que ficou “de fora” do discurso no contato entre europeus e povos originários.

As narrativas escritas indígenas, segundo os próprios autores, objetivam difundir a cultura de suas comunidades como instrumento político, mesmo que seja nos moldes e na língua do colonizador. Para Munduruku (2018, p. 83), a utilização de novas tecnologias por autores indígenas serve para manter viva a memória “e mover-se em um tempo que a nega e que nega os povos que a afirmam. A escrita indígena é a afirmação da oralidade”.

No parágrafo inicial do ensaio, o enunciador faz uma reflexão sobre o modo como as comunidades indígenas se relacionam com a natureza:

Dizem os antigos que tudo é uma coisa só, tudo está em ligação com tudo, e que nada escapa à trama da vida. Segundo o conhecimento tradicional, cada coisa existente – seja ela uma pedra, um rio ou um ser humano – é possuidora de um espírito que a anima e a mantém viva e nada escapa disso. Dizem ainda que é preciso reverenciar a Terra como uma grande mãe que nos alimenta e acolhe e que ninguém foge ao seu destino (MUNDURUKU, 2009, p.27).

Nesse primeiro recorte, o enunciador relata a maneira como os povos originários apreendem o seu estar no mundo: como um “fio” no grande “tecido” da vida. A utilização dos termos “dizem os antigos” e “segundo os povos tradicionais” evidenciam a preocupação do enunciador em preservar sua identidade étnica, caracterizada nas comunidades indígenas, pela transmissão de saberes dos indivíduos mais velhos para as novas gerações. A relação desses povos com a natureza é evidenciada no texto quando o enunciador descreve a visão dos “antigos”, que consideram os rios, as pedras, as árvores, ou melhor dizendo, uma pluralidade de seres que coabitam com eles, como portadores de “almas” e sujeitos ao destino da “mãe Terra”. Nesse sentido, o espaço físico habitado pelas comunidades indígenas seria apreendido como um ser vivo que reage às atitudes humanas e ao comportamento de todas as outras coisas existentes. Além disso, seria o local onde os “espíritos” dos seres que coexistem se manifestam e se relacionam socialmente, de modo que, a ação de um estabeleceria reação nos outros e vice-versa.

O enunciado desse primeiro recorte indica que o sujeito indígena se inscreve em uma formação discursiva que concebe a terra como um lugar de pertencimento do qual depende sua sobrevivência. As intervenções no espaço em que vivem podem acarretar consequências, como o esgotamento de alimentos, de água e de outros elementos essenciais ao seu bem estar, gerando, dessa forma, um desequilíbrio no seu ambiente e uma ameaça à conservação de suas tradições e de sua própria existência. Esse modo de estar no mundo, difere, por exemplo, dos proprietários rurais, que se inscrevem na formação discursiva do capitalismo agrário, cuja terra é concebida como uma propriedade privada destinada à exploração de recursos naturais.

Mais adiante, percebe-se um outro movimento em um segundo recorte:

Essa relação com a Terra não é nova. Ela já atravessa milênios e alguns registros dessa sabedoria foram colhidos pelos viajantes e missionários ao longo desses quinhentos anos da história ocidental do Brasil. Ocorre-me no momento, a narrativa feita pelo missionário calvinista Jean de Léry, no século XVI. Talvez vocês já conheçam, porém acho que vale a pena resumi-la aqui para ilustrar o que eu acabei de dizer (MUNDURUKU, 2009, p. 30).

O que chama a atenção no excerto acima é o uso de um relato do viajante europeu Jean de Léry para legitimar o que foi dito no enunciado inicial. Para refletir sobre esse aspecto, será mobilizada a noção de silêncio local da Análise de Discurso, que, na visão de Orlandi (2020), pode ser entendido como censura, ou em outras palavras, como o dizível que não pode ser dito frente a uma autoridade que proíbe esse dizer. A autora enfatiza que a própria noção de censura “se alarga para compreender qualquer processo de silenciamento que limite o sujeito no percurso de sentidos” (ORLANDI, 2007, p.13). Para ilustrar alguns aspectos desse silenciamento na identidade cultural brasileira, a autora reflete:

Como o índio foi excluído da língua e da identidade nacional brasileira?

Com efeito, o índio não fala na história (nos textos que são tomados como documentos) do Brasil. Ele não fala mas é falado pelos missionários, pelos cientistas, pelos políticos.

Mesmo se eles têm boas intenções, como mediadores, eles reduzem os índios a “argumentos” da retórica colonial. Eles falam do índio para que ele não signifique fora de certos aspectos necessários para a construção de uma identidade brasileira determinada em que o índio não conta. Trata-se da construção de sentidos que servem sobretudo à instituição das nações colonialistas entre os países europeus e o Novo Mundo.

Para compreender esse silêncio, foi preciso refazer toda uma trama discursiva que foi construída pela ciência, pela política social e pela religião (catequese) ao longo de uma história de 500 anos. Por seu lado, esse silêncio pode ser compreendido como resistência do índio a toda tentativa de integração: ele não fala (do lugar em que se “espera” que ele fale). Quer se trate da dominação ou de resistência, é pela historicidade que se pode encontrar todo o processo discursivo marcado pela produção de sentidos que apagam o índio, processo que o colocou no silêncio. Nem por isso ele deixa de significar em nossa história (ORLANDI, 2007, p. 58).

Quando o autor mobiliza uma memória de arquivo (a narrativa colonial do missionário calvinista Jean de Léry) para ressignificar o discurso das “descobertas”, ele o faz para construir outros sentidos possíveis. Essa ressignificação permite que se construa um novo “jogo de enunciação” na tentativa de deslocar o lugar de onde o indígena é falado.

Jean de Léry também é citado no livro *Terra à vista*. Orlandi (2008, p. 132) ressalta que os textos produzidos pelos viajantes e missionários no século XVI, período em que o relato citado por Munduruku (2009) se situa, eram destinados aos interlocutores europeus, pois não havia leitores no Novo Mundo (os indígenas nesta ocasião não liam e nem produziam relatos). As formações discursivas inscritas nos

discursos desses viajantes estavam ligadas ao comprometimento com a religião cristã e com a relação exploratória da colônia. Os efeitos de sentido contidos nesses relatos referiam-se às impressões e interpretações do Novo Mundo pelo europeu na tentativa de traduzir, não o contexto das comunidades indígenas, mas o contexto cultural das línguas europeias, tentando tornar “palatável” esse contato com o diferente. O discurso indígena não circulou, ficou interdito. Nesse sentido, pode-se traçar um paralelo sobre o processo de silenciamento do discurso indígena aos efeitos produzidos na memória com a interdição de certos discursos na ditadura militar:

[...] eles foram silenciados, censurados, excluídos para que não haja um já dito, um já significado constituído nessa memória de tal modo que isso tornasse, a partir daí, outros sentidos possíveis. Há, assim, "furos", "buracos" na memória, que são lugares, não em que o sentido se "cava" mas, ao contrário, em que o sentido "falta" por interdição. Desaparece. Isso acontece porque toda uma região de sentidos, uma formação discursiva, é apagada, silenciada, interdita. Não há um esquecimento produzido por eles, mas sobre eles. Fica-se sem memória. E isto impede que certos sentidos hoje possam fazer (outros) sentidos. Como a memória é, ela mesma, condição do dizível, esses sentidos não podem ser lidos (ORLANDI, 1999, p.65).

Quando o enunciador dialoga com o leitor neste segundo recorte “talvez vocês já conheçam, porém acho que vale a pena resumi-la aqui para ilustrar o que eu acabei de dizer”, ele considera que os efeitos de sentidos produzidos pela retórica colonial e que circulam na sociedade brasileira já falem nesse interlocutor. Por essa razão, enquanto autor indígena, se propõe a refazer o percurso do discurso das descobertas para ressignificar o que ficou de “fora” na relação de forças entre o sujeito colonial e o sujeito indígena. Só assim consegue pontuar as tensões inerentes aos encontros coloniais e mostrar seu modo de estar no mundo, fazendo com que seja possível a circulação de outros sentidos que contribuam para o distanciamento do estereótipo eurocêntrico e a atenuação do preconceito criado ao longo dos séculos.

REFERÊNCIAS

- GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica do acontecimento** - um estudo enunciativo da designação. 4. ed. rev. Campinas: Pontes Editores, 2017.
- MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos Deuses**: conversa com a origem e a cultura brasileira. 2. ed. São Paulo: Global, 2009.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso**: princípios e procedimentos. 13. ed. Campinas: Pontes Editores, 2020.
- ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e Leitura**. São Paulo: Cortez Editora, 2018.
- ORLANDI, E. P. **Interpretação**: Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. 5. ed. Campinas: Pontes Editores, 2020.
- ORLANDI, Eni P. **Terra à vista - Discurso do confronto**: Velho e Novo Mundo. 2. ed. atual. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.