



# POVOS INDÍGENAS E SUAS NARRATIVAS AUTOBIOGRÁFICAS

---

INDIGENOUS PEOPLES AND THEIR  
AUTOBIOGRAPHICAL NARRATIVES

Suzane Lima Costa<sup>1</sup>

*Instituição [Fonte Palatino Lino, 15, itálico]*

**Resumo:** Dentro ou fora do âmbito acadêmico, as ideias sobre os indígenas no Brasil quase sempre excluem os seus nomes próprios para representá-los como coletividade, como povo. Falar em autobiografias ou em biografias indígenas ainda é estar diante de um assunto pouco investigado, tanto no campo das nossas Letras, quanto no campo da Etnologia indígena. Todavia, desde o início do processo de retomada das suas terras, os indígenas vêm produzindo uma série de narrativas autobiográficas, demonstrando como esse fazer textual, tradicionalmente vinculado à formação do indivíduo ocidental, pode ser constituído e reapropriado em diferentes traduções ameríndias. É na esteira desse cenário que pretendo apresentar uma discussão sobre essas produções, analisando o que dizem as suas assinaturas coletivas e como os seus nomes próprios são construídos e significam em nome do grupo.

Palavras-Chave: Povos indígenas, autobiografia, memória, identidade

---

<sup>1</sup> [suzanelimacosta@gmail.com](mailto:suzanelimacosta@gmail.com)

---

**Abstract:** *The ideas about indigenous people in Brazil almost always exclude their own names for represent them such as communities, such as a People. To talk about autobiography or indigenous biographies is still an issue rarely researched in our Letters/Liberal Arts or Ethnology. However, since the beginning of their taking back the lands that once belonged to them, the indigenous peoples have been producing autobiographical narratives, demonstrating how this text production – traditionally linked to the development of the Western individual – can be constituted and re-appropriated in different Amerindian translations. It is under this perspective that I intend to present a discussion about those productions, analyzing what their collective authorship tells, and how their proper names are constructed and signify on behalf of the group.*

Keywords: *Indigenous people; Autobiography; Memory; Identity*

## INTRODUÇÃO

Dentro ou fora do âmbito acadêmico, as ideias sobre os indígenas no Brasil quase sempre excluem os seus nomes próprios para representá-los como coletividade, como povo. Falar em autobiografias ou em biografias indígenas ainda é estar diante de um assunto pouco investigado tanto no campo das nossas Letras, quanto no campo da Etnologia Indígena. Em discussão sobre esse tema, Oscar Sáez, no artigo *Autobiografia e sujeito histórico indígena* (2006), defendeu a tese de que a autobiografia, gênero central na bibliografia escrita por ou sobre indígenas nos Estados Unidos está ausente na bibliografia equivalente no Brasil. Sáez (2006) questiona as razões desse contraste, analisando como a entrada "autobiografia" simplesmente não aparece nos repertórios bibliográficos da etnologia brasileira.

Boa parte das discussões que envolvem narrativa, *self* e indígenas colocam o mito e a história de cada povo em foco, mas, "ao que parece, nunca um indígena brasileiro decidiu-se ou foi solicitado a relatar sua vida, e não o mito ou a história do seu povo" (SÁEZ, 2006, p. 181). Na esteira da discussão provocada pelo autor, o que significa essa ausência? Significa dizer que os indígenas devem ser sempre pensados no coletivo, como se o 'eu' não tivesse um lugar nas narrativas que autorrepresentam o grupo? Ou que os discursos indígenas tendem a desmentir a ilusão individualista, ao dissolver o 'eu' na rubrica coletiva de 'Povo Tupinambá', 'Povo Tuxá', 'Povo Kuikuro', 'Povo Pataxó'?

Com essas questões em aberto, fiz, em parceria com os pesquisadores do Núcleo de Estudos das Produções Autorais Indígenas (NEAI)<sup>2</sup>, um levantamento

---

<sup>2</sup> O pesquisador Rafael Xucuru-Kariri, Mestre em Ciências Sociais e analista de política públicas no MEC, e as mestrandas Thaianne Pinheiro, Iranildes Aquino e Francielle Santos (UFBA), participam diretamente do projeto "(Auto)biografias indígenas", desenvolvido como parte das atividades do NEAI, na Universidade Federal da Bahia. O NEAI iniciou suas atividades em 2010, com o objetivo geral de produzir e fazer circular as produções

---

da produção autoral indígena, que, nos últimos quinze anos, foi publicada na internet ou no mercado editorial brasileiro. Encontrei um número significativo de narrativas indígenas assinadas coletivamente e narradas, em suas frestas, ou em primeira pessoa, ou em co-autoria com os seus editores. Essas produções aparecem em diferentes suportes e gêneros de textos, como vídeos, livros didáticos, crônicas, 'causos', poemas, *e-mails*, notas públicas, entrevistas, monografias de conclusão de curso e nas cartas escritas pelos indígenas e endereçadas ao Brasil<sup>3</sup>. Uma mostra significativa dessas práticas escritas está presente nas coleções *Índios na visão dos índios*, organizada pela Thydêwá<sup>4</sup>; *Cineastas Indígenas*, organizada pelo projeto Vídeos nas Aldeias<sup>5</sup>; e *Narradores Indígenas do Rio Negro*, produzida pela FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro<sup>6</sup>. Sem contar as mais de trinta produções autorais, que não possuem grande circulação, mas que podem ser encontradas no site do Núcleo Literaterras.<sup>7</sup>

Também destaco aqui as produções escritas por um único autor, mas voltadas, em linhas gerais, para a narrativa do mito ou da história do Povo, como os romances do Daniel Munduruku, as obras do Olívio Jecupé, Eliane

---

biográficas dos indígenas no Brasil, bem como de analisar e discutir a emergência autoral do sujeito histórico indígena na formação política/literária do Brasil, tendo também como um dos seus objetivos específicos a futura publicação da coletânea intitulada *As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil* (Projeto financiado pelo CNPQ).

<sup>3</sup> Com o projeto *As cartas dos Povos indígenas ao Brasil* (CNPQ), objetivamos construir o arquivo das cartas produzidas pelos povos indígenas no Brasil, que hoje circulam com ampla repercussão nas redes sociais e em portais de notícias dentro e fora do país, bem como das cartas que, fora do espaço virtual, foram escritas e encaminhadas ao Governo Federal e às organizações internacionais, desde a promulgação dos direitos indígenas na Constituição de 1988 até a presente data. Como um dos resultados finais desse trabalho, pretendemos publicar a coletânea intitulada *As Cartas dos Povos Indígenas ao Brasil*, bem como fomentar sua veiculação em estabelecimentos públicos de ensino fundamental e médio.

<sup>4</sup> A Thydêwá é uma organização não governamental, formalizada em 2002, que atua, principalmente, no nordeste brasileiro. Desenvolve projetos de formação de indígenas de várias etnias e nações, por meio de oficinas nas aldeias indígenas, para atuarem como pesquisadores, documentalistas, jornalistas, historiadores, antropólogos, poetas, filósofos e fotógrafos de suas próprias realidades, tendo como um de seus resultados a coletânea *Índios na visão dos índios*. Para mais informações, consultar o site: <[www.thydewa.org/work/indios-na-visao-dos-indios](http://www.thydewa.org/work/indios-na-visao-dos-indios)>. Acesso em: 15 set. 2015.

<sup>5</sup> *Vídeo nas Aldeias* é um projeto na área de produção audiovisual indígena no Brasil, criado em 1986. Desde 2000, a coletânea *Cineastas Indígenas*, resultados das oficinas de produção de vídeos nas aldeias, é gratuitamente distribuída para escolas, associações e comunidades indígenas e para escolas não indígenas de ensino médio. Para mais informações, consultar o site: <<http://www.videonasaldeias.org.br>>. Acesso em: 15 set. 2015.

<sup>6</sup> A edição é viabilizada por duas organizações indígenas, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e a União das Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima (UNIRVA), e pelo Instituto Socioambiental (ISA). Até então, foram publicados oito volumes.

<sup>7</sup> Para saber mais sobre as obras, ver Núcleo Literaterras. Disponível em: <<https://literaterras.wordpress.com/publicacoes/autoria-indigena>> Acesso em: 15 set. 2015.

---

Potiguara, Graça Graúna, dentre outros. Também ciente desse panorama, Sáez (2006) ressalta que se de uma autobiografia se espera saber, antes de mais nada, quem é o narrador em seus próprios termos, “nas narrativas indígenas temos então uma extrospecção do ‘eu’, antes que uma introspecção.” (SÁEZ, 2006, p. 187). É nesse sentido que as narrativas indígenas apresentam desafios à própria noção de gênero autobiográfico, justamente por colocar em cena a pessoa narrativa que embaralha a própria ideia do *eu*, ao se assumir plural como autor, mas sem evidenciar que assume outras ‘*personas*’ para isso. Há uma discussão longa sobre a mudança de paradigma na construção do conceito de autobiografia, impulsionada pelas novas subjetividades que fissuram o discurso sobre a construção de *selves* estáveis e unívocos, próprio dos modelos das autobiografias tradicionais, para creditar, além de uma concepção múltipla nas montagens do “eu”, as escritas de minorias políticas que narram suas histórias como modo de re-existência.

Pensando nessa discussão resolvi investigar a ideia de ausência, sugerida por Sáez (2006), para elucidar como os indígenas montam os relatos das suas vidas e, assim, propor uma pesquisa que possa apresentar, com seus nomes próprios, Mario Juruna, Galdino Hã-Hã-Hãe, Zabelé Pataxó, Marcelino Tupinambá, Quitéria Binga, Chicão Xucuru, Babau Tupinambá, Maria Pankararu, Maninha Xucuru-Kariri, Rita Potiguara e tantos outros, em suas vidas cotidianas, em seus modos de fazer, de estar, de comer, de amar, de atuar no mundo. Passei a pensar se seria o exercício de biografar suas histórias de vida um modo de fazer valer o nome próprio da pessoa indígena, sem esvaziar seu lugar coletivo de existir, mas de pensá-lo, contrariando Deleuze (2006), sem perder de vista o seu rosto. Essa inquietação ganhou duas outras perguntas: como se constitui o *quem* do sujeito singular circunscrito na rubrica coletiva ‘índio’ do Povo Kuikuro, Povo Guarani, Povo Pataxó, Povo Truká, dentre outros? Como, na traduzibilidade da pergunta sobre *quem é você*, colocar em primeiro plano os relatos da vida dessas pessoas que não tiveram seus nomes inscritos nos paralaxes da grande história?

Essas questões formataram os itinerários investigativos do projeto de pesquisa intitulado *(Auto)biografias Indígenas*, e serviram de base inicial para discutir como esses povos, ao narrarem a si mesmos, projetam uma revisão à noção de pessoa e à própria noção de autobiografia. Para tanto, considere, a partir do *corpus* levantado, três perspectivas em relação à noção de autobiografias próprias dos modos de narrar dos indígenas: 1) As autobiografias sem nome próprio, quando as narrativas são produzidas em nome do coletivo e entrecortadas pelas histórias singulares; 2) As autobiografias extrospectivas, quando a narrativa de si não narra o eu-íntimo, mas o eu-mítico/histórico; 3) As autobiografias dos encantados, quando os indígenas atribuem a autoria das suas narrativas ao espírito das matas.

Ainda que seja para apresentar reflexões preliminares de uma pesquisa em andamento, tratarei aqui de cada um desses pontos, sem a pretensão de esgotá-los ou de separá-los para aplicar a cada tipo de escrita, mas percebendo os seus imbricamentos e diferenças em algumas obras da coletânea intitulada *Índios na visão dos índios* (2008, 2003, 2012), com enfoque na narrativa dos Tupinambá, e na obra *Tradição Pankararé: a festa do Amaro* (2007).

## DAS AUTOBIOGRAFIAS COLETIVAS ÀS AUTOBIOGRAFIAS EXTROSPECTIVAS

A coletânea *Índios na visão dos índios* apresenta os diferentes povos indígenas, situados geopoliticamente na região nordeste do Brasil, narrando em cânticos, “causos”, testemunhos, fotografias e desenhos suas histórias de vida. Essas produções contam a história de cada povo, embaralhando suas narrativas de fundação com breves informações sobre suas identidades étnicas. Até então, estão disponíveis em versão impressa e virtual vinte obras que descrevem a vida dos Truká, Tumbalalá, Tupinambá, Kiriri, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Kariri-Xocó, Fulni-ô, Pataxó do Prado, Pankararu e Potiguara. As obras apresentam em cada capa o título *Índios na visão dos índios* e trazem, como subtítulo, o nome do grupo étnico que será apresentado. Nas contracapas da história de cada povo indígena vemos em destaque, mudando apenas o nome de cada grupo étnico, a seguinte assertiva: “O Povo da nação (nome do Povo) é o verdadeiro autor deste livro. Os textos, as fotografias, os desenhos e a arte-finalização foram feitos pelos próprios índios”. As seis capas em destaque abaixo são exemplos que ilustram parte desse trabalho.<sup>8</sup>



<sup>8</sup> Todas as vinte capas dos livros, bem como as obras completas estão disponíveis para *download* no site: <[www.thydewa.org/downloads1](http://www.thydewa.org/downloads1)>. Acesso em 15 set. 2015.



Fonte: Thydêwá. Disponível em: <[www.thydewa.org/downloads1](http://www.thydewa.org/downloads1)>. Acesso em: 15 set. 2015.

Nhenety Kariri-Xocó (AL), Dora Pankararu (PE), Manuel Monteiro da Luz Pankararu (PE), Nailton Pataxó (BA), Anaiá Tupinambá (BA), Antonio Cícero da Silva Truká (PE), Katu Tupinambá (BA), Antonio e Dona Lurdes Truká (PE) e Maria Pankararu (PE) são alguns dos nomes próprios que estão presentes no final de cada excerto transcrito, de cada testemunho, de cada história narrada. Também nos agradecimentos, presentes nas contracapas, aparece a nomeação de alguns membros da comunidade que colaboraram com a criação das obras<sup>9</sup>. Desse modo, a pergunta sobre o nome próprio de cada indígena é ainda mais abrangente em significados quando o eu-singular aparece na extensão da história coletiva, apresentando o seu nome próprio na sequência do *nós*, que contextualiza o seu lugar de pertencimento no grupo, a exemplo da narrativa do senhor Nailton Pataxó,

Meu nome é Nailton Muniz Pataxó, da etnia Tupinambá. Sou um dos caciques daqui da Terra Indígena Caramuru – Catarina Paraguaçu, vivo aqui com o povo PATAXÓ HÃHÃHÃE. Meu avô era Tupinambá de Olivença e eu nasci no rancho Queimado, na região do Ourinho, no município de Pau Brasil. Os funcionários do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) venderam e arrendaram o nosso território e nós começamos a sofrer muito, tendo que sair de nossas terras. Em 1975, me elegeram como uma das lideranças para trabalhar pelos parentes que estavam dentro da área indígena e também para trazer de volta aqueles que estavam fora (POVO PATAXÓ HÃHÃHÃE, 2007, p. 24).

O ponto que singulariza as coletâneas é exatamente este: o Povo, em seu nome étnico, relatando a história da comunidade e o nome próprio de cada indígena, apresentado como *flashes* da memória coletiva ou no modo como o editor, nesse caso, o antropólogo Sebastián Gerlic, configura o texto ao retirá-lo das narrativas orais, nas oficinas de criação do livro, recortando e colando a visão da comunidade, em parceria com indígenas que participam de todo o

<sup>9</sup> A coletânea *Índios na visão dos índios* é produzida nas oficinas de criação artística, coordenadas pelo antropólogo Sebastián Gerlic e por Maria Pankararu, e realizadas nas aldeias indígenas do nordeste, com ampla participação dos membros da comunidade.

---

processo de montagem da obra final entregue ao público<sup>10</sup>. Cada narrativa autobiográfica, apresentada nessas vinte obras, é também representativa da necessidade de re-existir de cada povo, através da intensificação dos processos de retomada de si e do modo de fazê-los em suas práxis autorais coletivas.

O exercício de narrar oralmente a própria história, de fotografar ou desenhar a comunidade e seus membros, faz parte de um projeto político estrategicamente configurado em nome do grupo, sem nomear um único autor e sem subordinar a autonarrativa à busca excessiva do *eu* verdadeiro de quem escreve. Desse modo, perguntar por *quem fala*, na coletânea *Índios na visão dos índios*, é estar aberto à história do narrador, que em cada obra é nomeado como o Povo da nação, e, ao mesmo tempo, às diferentes vozes individuais, que apresentam suas histórias diárias e seus modos de re-existir à sociedade de direito. A construção do sujeito autor nas narrativas se efetiva sem a necessidade de identificar a presença do eu-íntimo, próprio das biografias tradicionais, mas, sobretudo, entendendo, que todos os jogos de linguagem podem ser postos aos serviços de uma expressão autobiográfica (LEJEUNE, 2013, p. 538). Assim, as narrativas autobiográficas do grupo são construídas sem a linearidade da história de vida de cada pessoa, mas em recortes, em seus lapsos da memória, a partir da fala que cada um julgue importante dizer sobre si.

Na autobiografia dos Tupinambá<sup>11</sup>, por exemplo, encontrei desde a história de Joanilda Tupinambá, que carrega, com seu corpo franzino, trinta e dois quilos de piaçava todos os dias para vender em Olivença, Bahia, cidade mais próxima de sua aldeia, até à entrevista feita por Gilmar Tupinambá ao Genilson, da mesma etnia, sobre como ele retira a piaçava. No mesmo livro ainda aparecem o sonho do senhor Pinduca Tupinambá, a narrativa de Araponga sobre a chegada dos brancos, bem como a fala de Dona Amotara explicando como é ser a parteira da aldeia:

---

<sup>10</sup> Ressalto aqui que, mesmo considerando que todo processo autoral está relacionado às práxis socioculturais resultantes de ações coletivas, pela própria condição dialógica/ intertextual/ polifônica de qualquer texto, não há como ignorar a necessidade de um estudo crítico sobre a relação existente entre o processo de elaboração desses textos e a obra final entregue ao público. Isso vale para pensarmos quem são os indígenas que participaram do processo de elaboração da coletânea, como também vale para pensarmos o idealizador e organizador do material coletado, no sentido da crítica que produz sobre si e sobre o outro.

<sup>11</sup> Os Tupinambá de Olivença vivem no sul da Bahia, ao norte da cidade de Ilhéus. Seu território se estende da costa marítima da vila de Olivença até a Serra das Trempes e a Serra do Padeiro. A vila hoje conhecida como Olivença é o local onde, em 1680, foi fundado por missionários jesuítas um aldeamento indígena. Para saber mais, consultar Tupinambá, disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tupinamba>>. Acesso em: 15 set. 2015.

---

Eu não sou parteira diplomada, mas já veio um dom comigo. Eu tenho coragem e eu pego. Conheço se estiver atrasado e dou um jeitinho. Eu converso com tupã, peço a ele e tudo vem. Acho que já peguei bem mais de cem (TUPINAMBÁ, 2003, p. 27).

Na mesma linha da ligeira apresentação do ofício de Dona Amotara, também encontrei textos que defendem o respeito ao índio e o direito à terra, sem um nome próprio ou uma referência imagética, mas, conforme a advertência destacada em maiúsculo na contracapa de cada livro, da autoria do Povo Tupinambá. Ao final do livro dos Tupinambá, há duas cartas manuscritas, explicando sobre o que é ser índio, assinadas por Inaiá e Mboessara. Não há uma sequência temporal dos acontecimentos vividos, nem a apresentação das vozes em hierarquia. Assim, não há espaço para se defender, como outrora quis Lejeune, em seu *Le pacte autobiographique* (LEJEUNE, 1975), a autoimagem da pessoa real, do eu absoluto, posto que esse *eu* está sempre mediado, espaçado, ou mesmo implicado, no *nós* narrativo. O que há é uma complexa rede de narradores, que explicam *quem* são numa simbiose contínua entre a singularidade e a coletividade dos seus pertencimentos.

Assim, o exercício de narrar dos Tupinambá, como também acontece nas obras dos Pataxó, Kiriri e Truká, se monta em fragmentos do *eu*, em recortes das conversações coletivas, configurados a cada página, a cada oficina, a cada escolha das imagens que serão selecionadas para a obra ou em cada conversa com o editor dos textos. É como uma cartografia que essa autoimagem se formata. Uma cartografia construída para além do sentido geográfico de mapas que definem territórios, mas, retomando a ideia proposta por César (2011), como uma composição caleidoscópica de textos, em diferentes gêneros e modalidades. Assim, a cartografia pode abarcar um conjunto de interesses, procedimentos e princípios constituídos pela contingência do tempo, da linguagem e do lugar histórico/mítico do sujeito que fala.

Além das obras voltadas para a apresentação de cada povo, a coleção *Índio na visão dos índios* é constituída por grupos de etnias que rememoram o seu passado mítico e que apresentam suas autobiografias não pela introspecção do *eu*, mas pela sua extrospecção. As obras intituladas *Cultura viva* (2012), *Memória* (2012) e *Somos Patrimônio* (2011) são três das nove produções que apresentam esses relatos. Nelas, a cartografia autobiográfica é constituída em meio à rememoração das narrativas míticas e das histórias dos antepassados. Também há a intenção de apresentar as histórias dos seus ritos, cantos e danças, bem como a relação histórica dos contatos com o não índio.

As capas dessas obras, abaixo ilustradas, diferentemente do que vimos em relações às imagens anteriores, não fazem referências aos nomes de cada grupo étnico indígena como autor da narrativa. Essa indicação é feita somente em suas contracapas, em nome não de uma única comunidade, mas da costura coletiva que reuniu diferentes Povos para memorar suas histórias.





Fonte: Thydêwá. Disponível em: <[www.thydewa.org/downloads1](http://www.thydewa.org/downloads1)>. Acesso em: 15 set. 2015.

Na obra *Memória* (2012), volume 17 da coleção, os povos das etnias, Tupinambá, Kariri-xocó, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Pataxó, karapató, Xocó e Pankararu, contam essas narrativas, retomando o passado em seus modos de ler o presente na apresentação do *eu* individual ou do *nós* coletivo. A história da chegada dos portugueses e as lembranças dos Tupinambás como povos originários introduzem a obra, na voz de por Kaluanã Tupinambá. Em seguida, o eu-histórico e mítico que, segundo Kaluanã, foi escravizado e dizimado pelos portugueses, reaparece em 1930, repotencializado nas ações do indígena Marcelino Tupinambá, considerado líder indígena e defensor das terras Tupinambá, durante a Era Vargas. A narrativa da invasão portuguesa dá espaço à história da Revolta de 1930 nas terras Tupinambá, contada a partir da biografia do índio Marcelino Tupinambá, pelos indígenas Katu e Carlos Tupinambá. Intitulada *Marcelino vive em nós*, a pequena autobiografia, construída em duas vozes, apresenta quem foi Marcelino, retomando o histórico das lutas pela demarcação da terra, bem como a situação dos Tupinambá no período.

Na rememoração das biografias de outros indígenas para falar de si, ou seja, na extrospecção de si para falar dos fatos históricos do seu Povo, há um pano de fundo comum aos modos de narrar dos Tupinambá que se repete, respeitando suas devidas diferenças, nas narrativas dos demais Povos indígenas no nordeste como modo de garantir a própria existência através da reinvenção mítica e política do *nós*. Isso porque, ao final do século XIX, já não se falava mais desses povos em suas distinções étnicas, culturais e históricas, mas como *índios misturados*, assim nomeados pelas autoridades locais da época, pela população regional e por eles próprios. Nessa condição, suas festas, crenças, mitos e histórias de vida eram tidas como “tradições populares”, não como tradições indígenas (OLIVEIRA, 1998).

No texto *Uma etnologia dos índios misturados* (1998), João Pacheco de Oliveira discute os caminhos paradoxais em torno da emergência recente desses

---

“povos que são pensados, e se pensam, como originários”<sup>12</sup> (OLIVEIRA, 1998, p. 47), enfatizando como sobre essas etnias indígenas ainda recai o peso de uma identidade de “aculturados”, “misturados”, quando não totalmente “sem”: sem território, sem língua, sem contrastividade cultural (OLIVEIRA, 1998). Silenciados pelas historiografias oficiais e vistos como objeto menor pela etnografia tradicional<sup>13</sup>, esses povos passaram a ser descritos apenas pelos relatos históricos dos cronistas do século XVI e XVII ou pelos naturalistas viajantes dos séculos XVIII e XIX. Ou seja, passaram a ser pensados “apenas pelo que foram, (ou pelo que, supõe-se, eles foram) séculos atrás, mas sabe-se nada (ou muito pouco) sobre o que eles são hoje em dia” (OLIVEIRA, 1998, p. 49).

Em defesa da sua própria história e do seu território, construindo modos de garantir sua singularidade/coletividade identitária em relação aos demais grupos, os indígenas no nordeste vêm construindo respostas para reafirmar a sua etnicidade e o seu patrimônio histórico, linguístico e cultural, principalmente no âmbito da luta pela demarcação das suas terras e, conseqüentemente, pela continuidade das suas histórias de vida. Essas respostas são produzidas e colocadas em circulação pelos diferentes grupos aqui citados através da produção dessas narrativas autorrepresentativas, inscritas em defesa da identidade coletiva de cada povo, de cada língua, de cada discurso de tradição.

Os escritos autobiográficos que ratificam essas tentativas de autolegitimação, e que aqui estão sendo parcialmente apresentados, são também elucidativos da emergência étnica construída por cada povo na defesa da sua identidade como indígena<sup>14</sup>. Dessa forma, a ideia de retomada de si, como projeto da autoria coletiva de cada povo, abrange tanto a emergência de outras identidades, como a reinvenção de etnias já reconhecidas, questão

---

<sup>12</sup> Para o antropólogo, o que torna a questão ainda mais complexa são as conceituações similares à ideia de povos originários como: populações aborígenes, na Austrália, Oceania, Argentina e Canadá; “*populations autochtones*”, ideia própria da etnologia francesa; “*first nations*”, empregada por organizações indígenas nos Estados Unidos. Ver OLIVEIRA, João Pacheco. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf](http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf)> Acesso em: 15 set. 2015.

<sup>13</sup> Oliveira (1998) defende a tese de que as duas maiores vertentes dos estudos etnológicos das populações autóctones da América do Sul — o evolucionismo cultural norte-americano e o estruturalismo francês — por seus princípios teóricos e metodológicos no desenvolvimento das pesquisas na área, contribuíram decisivamente para a construção de uma avaliação negativa quanto às perspectivas de uma etnologia dos povos e culturas indígenas do nordeste. O mesmo ocorreu com o indigenismo no Brasil. Ver: OLIVEIRA, João Pacheco. Para um aprofundamento da temática, ver: <[www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131998000100003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131998000100003&script=sci_arttext)>. Acesso em: 15 set 2015.

<sup>14</sup> Em 1991, na região nordeste do Brasil, tínhamos 55.853 pessoas autodeclaradas indígenas, segundo dados do IBGE. Dados de 2010 apresentam um crescimento significativo de autodeclarações ao contabilizarem-se 208.691 indígenas na mesma região (BRASIL, 2012).

---

também fundamental para entender a importância política da formação do espaço biográfico dos indígenas no nordeste do Brasil.

Daí a necessidade de falar de si como coletivo ao reconstruir seu passado mítico e histórico. Os Kariri-Xocó<sup>15</sup> fazem isso muito bem ao descreverem a arte de pescar, a cosmovisão do grupo, bem como ao falarem do modo como seu mundo foi modificado. Diferentemente dos Tupinambá, os Kariri-Xocó, o segundo Povo que aparece no livro *Memórias* (2012), não assinam com um único nome autoral os seus textos. O *nós* está sempre inserido na narrativa mítica ou nos modos de coletivizar suas ações e seus pertencimentos, em expressões do tipo: *nós*, netos de determinado guerreiro mítico, filhos de *uma* liderança, descendentes de *um* fundador, pertencentes a esse território. A relação da pessoa com a sua comunidade étnica será conduzida pelo território de pertencimento, que passa também a ser espaço da recuperação da memória dos seus antepassados e lugar da sua ancestralidade. O *eu* se forma tanto pela confluência das vozes dos antepassados, do espírito da floresta – os encantados, da cosmovisão construída, quando pelo exercício político de existir socialmente. Nos territórios indígenas ainda não demarcados ou em processo de demarcação na região nordeste do Brasil, como é o caso dos Kariri-Xocó, escrever sobre si é também reproduzir o inventário das coisas, dando nome aos acontecimentos como forma de arquivá-los, de torná-los memória, de apreendê-los no tempo para voltar a existir na história, para voltar a ser indígena.

Oliveira (1998) apresenta modos de repensar possibilidades interpretativas para os fatos da chamada “emergência” dessas identidades, colocando em evidência a defesa de uma antropologia histórica que discuta esses processos de retomada de si, que para os povos Tupinambá, Tumbalalá, Kariri-Xocó (e tantos outros) diz de como se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (OLIVEIRA, 1998). Somo à ideia proposta por Oliveira (1998), a necessidade também de estudos etnográficos que possam refletir sobre as relações de parentesco desses grupos, não no sentido clássico da etnografia estruturalista, mas no sentido do afeto e da comunhão que unem o grupo em um nome coletivo comum, e que podem ser constituído para além do território e do legislativo constituído para o Índio angariar direitos no Brasil.

---

<sup>15</sup> Os Kariri-Xocó estão localizados na região do baixo São Francisco, no município alagoano de Porto Real do Colégio, na cidade de Propriá. São hoje a junção de vários grupos étnicos depois de séculos de aldeamento e catequese. Vale também ressaltar que as referências aos Xocó (ou Ciocó) remontam ao século XVIII. Para saber mais, consultar Kariri-Xocó, disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kariri-xoko/672>>. Acesso em: 15 set. 2015.

---

## DAS AUTOBIOGRAFIAS EXTROSPECTIVAS À AUTORIA DOS ENCANTADOS

A relação entre coletividade, mito e encantos no modo de constituir o nome próprio do indígena está relatada na obra *Tradição Pankararé: a Festa do Amaro* (2008), narrativa de autoria indígena que não faz parte da coleção *Índio na visão do Índio* (2008, 2003, 2012), mas que apresenta similitudes e diferenças com os modos de memorar anteriormente expressos. Na obra de autoria do Povo Pankararé, sua autoimagem não foi primeiramente construída pela rememoração do passado, mas pela sua invocação, isto é, através das palavras transmitidas pelos seus encantados, através da dança dos Espíritos das matas.

Na obra acima mencionada, temos a descrição da Festa do Amaro, como ritual sagrado da história desse Povo, realizada desde 1995, quando teve início na região<sup>16</sup> o processo de retomada das terras dos Pankararé. Na história, narrada na primeira pessoa do plural, os índios Pankararé, liderados pelo Cacique Afonso, se reuniram para retomar o que se chama na aldeia de “ciência dos índios”, evocando os encantados (os espíritos dos guardiões da natureza, nomeados de Praiá), para que lhes devolvessem, em forma de ‘palavra escrita’, o saber ancestral das ervas, das orações do pajé, das danças do Toré<sup>17</sup>, através da consagração da sua dança para cura e proteção da comunidade. Os Pankararé, como tradutores dos ensinamentos dos Praiá, registraram a sua história em estado de dança, com o corpo tomado pelos encantos dos espíritos das matas. A fotografia abaixo, presente na obra de autoria dos Pankararé, ilustra a passagem dos Praiá pela aldeia durante a Festa do Amaro.

---

<sup>16</sup> Os Pankararé vivem no Brejo do Burgo, aldeia localizada perto do Município de Glória-BA, na área norte da Estação Ecológica do Raso da Catarina.

<sup>17</sup> Toré é um ritual indígena que possui diferentes significações. Sua prática e sentido depende do modo de manifestação cultural de cada povo indígena que o consagra. Para saber mais, consultar: <[http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252008000400018](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400018)>. Acesso em: 16 out. 2015.



Fonte: POVO PANKARARÉ, 2008, p. 20.

Logo na introdução do texto, os Pankararé contam como os encantos das danças dos Praiá foram transmitidos pelos Pankararu para consagrar a narrativa que reza e abençoa os índios como filhos da terra. Sobre esse processo de retransmitir os saberes entre os indígenas no nordeste, Oliveira (1998) nos lembra que, mesmo que as práticas rituais tenham sido transmitidas de um Pajé para outro, cada grupo irá ressignificar essa mistura para se afirmar como uma coletividade segundo suas próprias crenças e interesses. O antropólogo faz referência à etnologia feita por José Arruti, intitulada *O Reencantamento do Mundo: trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu* (1996), para explicar como os pajés Pankararu ensinavam às comunidades de parentes de outras etnias a fazer um Praiá, sabendo que cada nova aldeia, seja do povo Pankararé, ou dos seus parentes, os Kantaruré e os Jeripancó, construirá em diferença sua própria casa dos Praiá, instituindo a sua galeria de narrativas e instaurando uma relação específica com os “encantados” mais antigos (ARRUTI, 1996).

Assim, todo último sábado do mês de outubro, os Pankararé se preparam para fazer o festejo que sai cedo do Brejo do Burgo e chega em direção ao Poró (Terreiro) do Amaro.<sup>18</sup> O ritual é iniciado com orações para invocar as vozes dos Encantados das matas. Quando os Praiá aparecem e começam a dançar, todos os indígenas que assistem à dança observam e repetem os ensinamentos. Na construção da narrativa pela dança, quem decide o que vale ou não vale como verdade para dizer quem são os Pankararé é o corpo dançante dos encantados, pois esses, para os indígenas na região

<sup>18</sup> O terreiro do Amaro fica na região do Raso da Catarina-BA.

---

nordeste, não imitam um personagem ou uma singularidade, “nada representam, é corpo-pensamento jamais é alguém: são sempre apenas símbolos” (BADIOU, 2002, p. 84). No ensaio *A dança como metáfora do pensamento*, Alan Badiou (2002) sugere, pelos pés dançarinos de Zaratustra, que a dança como metáfora do pensamento verdadeiro depende de um acontecimento antes do nome, pois o acontecimento é o que permanece indecيدido entre o ter-lugar e o não-lugar (BADIOU, 2002, p. 84). Na narrativa dos Pankararé é somente apossados da dança que os encantos aparecem, e com eles, toda a autoimagem da comunidade. Daí a importância na aldeia de afirmar que todas as suas narrativas são primeiro da autoria dos encantados:

Só falamos de nós quando festejamos as coisas invisíveis, porque quem escreve tudo e quem conta todas as histórias são os encantados, e não nós. E os encantados estão em todo lugar. Em toda parte que chamam por eles, eles estão presentes (PANKARARÉ, 2008, p.19).

A autoria das histórias do Povo só existe pela tradução da prática ritual. Há uma crença coletiva no sagrado como construtor do nome, do vínculo com a terra, do território. Desse modo, para que a história seja verdadeira, ou seja, para que se torne narrativa coletiva, é preciso escutar o que disseram os encantados sobre os Pankararé de antes do século XIX, tempo dos primeiros registros escritos sobre o Povo<sup>19</sup>. Quem escreve, quem narra, quem primeiro nomeia suas narrativas são os encantados, tidos como as vozes da ancestralidade perdida, as vozes dos seus antepassados, que pensados por essa perspectiva,

seriam “os troncos velhos” e as gerações atuais “as pontas de rama”. Isso porque quando as cadeias genealógicas foram perdidas na memória e não há mais vínculos palpáveis com os antigos aldeamentos, as novas aldeias recorrem aos “encantados” para afastar-se da condição de “mistura” em que foram colocadas. Só assim podem reconstruir para si mesmas a relação com os seus antepassados (o seu “tronco velho”), podendo vir a redescobrir-se enquanto “pontas de rama” (ARRUDI, 1996, p. 78 *apud* OLIVEIRA, 1998, p. 60 ).

Na narrativa em que o *eu* se apresenta, diluído no *nós*, nome do povo, quem escreve o texto não se define como autor dele, mas como seu dançarino, uma vez que é no gesto da dança que se afere o valor de verdade indelével para quem produz as narrativas, pondo em discussão o anonimato da pessoa e a subtração de si como resposta à pergunta *quem é o autor desse texto*. Também é

---

<sup>19</sup> Como povo que descende dos Pankararu, os documentos históricos dos Pankararé estão presentes nos registros dos Pankararu sobre a doação imperial de uma sesmaria à missão religiosa que aldeou seus antepassados durante os séculos XVIII e XIX. As notícias oficiais sobre a existência dos Pankararu diz respeito apenas à sua extinção, em 1878. Para saber mais, ver <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pankararu/880>>. Acesso em: 15 set 2015.

---

pela extrospecção do *eu*, e não pela sua introspecção, que o Povo Pankararé constrói seu nome próprio. Quando o corpo de dança dos Praiá aparece na Festa do Amaro para oferecer os ensinamentos da história da aldeia, se mata o sujeito de uma única verdade, em nome da sua tradução, da sua dança. A dançarina, para Badiou (2002, p. 90), suprime toda dança que sabe “porque dispõe de seu corpo como se ele fosse inventado” já os dançarinos da aldeia Pankararé são os tradutores da sua própria história, retomada linguística e identitariamente do espírito das matas, como extensão dos seus escritos biográficos.

## ITINERÁRIOS DA PESQUISA: CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Há muita sutileza e sofisticação nas práxis do nós-autoral ou do eu-plural da pessoa indígena, presente em outros textos literários, em entrevistas, materiais didáticos, cartas, materiais audiovisuais e em muitas produções que não listei aqui. A coletânea *Índios na visão dos índios* (2008, 2003, 2012) é uma pequena mostra que integra hoje o vasto campo das produções autonarrativas desses grupos, nas quais o *eu* se afirma pelas histórias coletivas do Povo. Daí, a importância de construir um mapeamento dessas textualidades para refletir sobre os amplos processos de formação da emergência autoral do sujeito histórico indígena, analisando como esse tipo de gênero textual, tradicionalmente vinculado à formação do indivíduo ocidental, é constituído e reapropriado em diferentes traduções ameríndias.

Seja pelo eu-coletivo, seja pelos seus encantos, as autorrepresentações dos Tupinambá ou dos Pankararé, e de tantos outros povos aqui somente referenciados, apresentam a formação de um espaço autobiográfico necessário para documentar seus modos de existir étnica e politicamente. Essas narrativas também apresentam formas de revermos as relações entre literatura, etnografia e política como saberes que precisam de circulação e sobrevivida frente ao Estado, frente aos espaços midiáticos e dentro/fora das escolas.

Outro itinerário da nossa pesquisa quando pensamos em autobiografias indígenas está em discutir a própria entrada *autobiografia*, não como gênero literário *per se*, mas também como campo do saber, como método e, nesse sentido, em suas diferenças com o fazer etnográfico, pondo em evidência os modos e os diferentes suportes escolhidos pelos sujeitos para narrativizarem as suas trajetórias de vida. Alargar essa noção significa também discutir a formação de um espaço de narrativas autorais indígenas, próximo ao que Arfuch (2002, p. 114) chama de espaço biográfico, mais dilatado que o gênero, e que abrange, não a pureza da sua significação, mas sim as interações, as inter-relações, o hibridismo das formas, de seus deslizamentos metonímicos, de sua intertextualidade.

---

A formação desse espaço também se dará com a produção de biografias individuais, ou seja, com um investimento mais largo nos nomes próprios aqui citados. Isso porque o nome próprio, o nome do índio, que muito pouco ou quase nunca se menciona, seja nas etnologias acadêmicas, seja nos discursos midiáticos ou nas escolas, contribui para a sua existência como pessoa implicada em suas singularidades diárias, nos seus conflitos humanos, nos seus modos individuais de escolher, de pertencer, de conduzir sua própria vida. Digo isso não porque acredito no indivíduo para além da sua coletividade, mas justamente para afirmar que não há coletividade unificada, essencializada e harmonicamente constituída para além dos conflitos individuais que as mobilizam e modificam.

Certamente, parte do que aqui foi apresentado como possibilidade para lermos as produções autorais indígenas como autobiográficas ainda necessita de amplos desdobramentos e análises comparativas para que se chegue à formulação de conclusões sobre a formação desse espaço. De todo modo, é possível desde já dizer que, sim, o indígena no Brasil decidiu por relatar a sua vida. As vozes íntimas/míticas, coletivas/singulares, históricas/encantadas dessas pessoas estão presentes em uma série de textualidades que relatam suas vidas, mas não necessariamente nos moldes e suportes do gênero biográfico ou autobiográfico, que tradicionalmente temos como referência. A ideia de ausência do nome próprio indígena, colocada inicialmente como pergunta-base na introdução deste artigo (e aqui eu concordo com Sáez), refere-se muito mais ao fato de ainda não ter sido criado um lugar na literatura e na história do Brasil para o estudo da sua (auto)biografia.

## REFERÊNCIAS

- ARFUCH, Leonor. *El espacio biográfico: dilemas de la subjectividad contemporânea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002.
- ARRUTI, José Maurício Andion. *O reencantamento do mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Dissertação de Mestrado, PPGAS//MN/UFRJ, 1996.
- BADIOU, Alan. *Pequeno manual de inestética*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- BRASIL. *Os indígenas no senso demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.
- CESAR, América Lúcia Silva. *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. Salvador: EDUFBA, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. R. Machado e L. Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2006.



- 
- GERLIC, Sebastián (Org.). *Índios na visão dos índios: cantando as culturas indígenas*. Salvador: Thydêwá, 2005.
- GERLIC, Sebastián (Org.). *Índios na visão dos índios: Arco Digital*. Salvador: Thydêwá, 2008.
- GERLIC, Sebastián(Org.). *Índios na visão dos índios: somos patrimônio*. Salvador: Thydêwá, 2011.
- GERLIC, Sebastián(Org.). *Índios na visão dos índios: cultura viva*. Salvador: Thydêwá, 2012.
- GERLIC, Sebastián(Org.). *Índios na visão dos índios: memória*. Salvador: Thydêwá, 2012.
- LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.
- LEJEUNE, Philippe. Da autobiografia ao diário, da Universidade à associação: itinerários de uma pesquisa. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 48, n. 4, 2013. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/view/1546015>>. Acesso em: 15 set. 2015.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131998000100003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131998000100003&script=sci_arttext)>. Acesso em: 15 set. 2015.
- POVO PANKARARÉ (Org.). *Tradição Pankararé: a festa do Amaro*. Feira de Santana: GEAP – Projeto de Gestão Etnoambiental Pankararé, 2008.
- POVO FULNI-Ô. *Índios na visão dos índios: Fulni-ô/PE*. Salvador: Thydêwá, 2001.
- POVO KARIRI-XOCÓ. *Índios na visão dos índios: Kariri-Xocó/AL*. Salvador: Thydêwá, 2001.
- POVO KIRIRI. *Índios na visão dos índios: Kiriri/BA*. Salvador: Thydêwá, 2003.
- POVO PANKARARU. *Índios na visão dos índios: Pankararú/PE*. Salvador: Thydêwá, 2001.
- POVO PATAXÓ DO PRADO. *Índios na visão dos índios: Pataxó do Prado*. Salvador: Thydêwá, 2007.
- POVO PATAXÓ HÃHÃHÃE. *Índios na visão dos índios: Pataxó Hãhãhãe*. Salvador: Thydêwá, 2007.
- POVO POTIGURA. *Índios na visão dos índios: Potiguara*. Salvador: Thydêwá, 2011.
- POVO TRUKÁ. *Índios na visão dos índios: Truká/PE*. Salvador: Thydêwá, 2003.
- POVO TUMBALALÁ. *Índios na visão dos índios: Tumbalalá/BA*. Salvador: Thydêwá, 2001.
- POVO TUPINAMBÁ. *Índios na visão dos índios: Tupinambá/BA*. Salvador: Thydêwá, 2003.
- POVO TUPINAMBÁ. *Índios na visão dos índios: Nós Tupinambá/BA*. Salvador: Thydêwá, 2008.

---

SÁEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e sujeito histórico indígena: considerações preliminares. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 76, nov. 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010133002006000300009&lng=en&nrm=is](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010133002006000300009&lng=en&nrm=is)>. Acesso em: 12 mai. 2013.