

**O mito do fogo e a (re)construção da identidade  
indígena em *The lesser blessed*, de Richard Van Camp e *Habitante  
irreal*, de Paulo Scott**

**The myth of fire and the (re)construction of indigenous  
identity in Richard Van Camp's *The Lesser Blessed* and Paulo Scott's  
*Habitante Irreal***

Rubelise da Cunha<sup>1</sup>  
Régis de Azevedo Garcia<sup>2</sup>

*Submetido em 28 de outubro e aprovado em 24 de novembro de 2016.*

**Resumo:** A comparação entre obras de autoria indígena e obras indigenistas, em especial no que se refere às comparações entre obras canadenses e brasileiras, tem se mostrado um campo profícuo para a problematização do encontro entre as culturas ocidentais e ameríndias, do qual resulta uma literatura heterogênea nos termos definidos por Antonio Cornejo Polar. Quando escritas na língua do colonizador, no caso canadense nas línguas francesa e inglesa, as obras de autoria indígena também retratam o universo heterogêneo vivenciado pelo indígena forçosamente integrado na cultura colonizadora, e apontam caminhos singulares de resgate identitário a partir da recuperação das narrativas tradicionais que circulam na oralidade. É o que observamos ao analisar como narrativas míticas sobre o fogo e a gênese humana são resgatadas nos romances *Habitante irreal* (2011), do brasileiro Paulo Scott e *The lesser blessed* (1996), do escritor canadense e *Dogrib* Richard Van Camp. Imerosos em um universo saturado de referências não indígenas, os personagens Donato e Larry ainda são capazes de desconstruir a narrativa tradicional e construir sua própria estória, ressignificando os mitos coletivos ao transformá-los em narrativas pessoais que denunciam a violência sofrida pelas populações indígenas nos centros urbanos.

**Palavras-chave:** Oralidade. Literatura Canadense. Literatura Brasileira. Pós-colonialismo. Identidade.

**Abstract:** The comparison between literary works written by indigenous and non-indigenous writers constitute a valuable field for questioning the encounter between western and indigenous cultures, from which results a heterogeneous literature as defined by Antonio Cornejo Polar. When indigenous works are written in the language of the colonizer, as is the case of literary works written in French and in English in Canada, they portray a heterogeneous reality in which indigenous people are forcefully integrated into the colonizing culture. At the same time, they point to singular possibilities to reconstruct identity by the recovery of traditional oral narratives, as we observe when we analyze the recovery of mythical narratives about fire and human genesis in the novels *Habitante irreal* (2011), by Brazilian writer Paulo Scott, and *The lesser blessed* (1996), by Indigenous Canadian writer Richard Van Camp. Although characters Donato and Larry are immersed in a reality

impregnated with non-indigenous references, they are able to deconstruct traditional narratives and construct their own story as they re-signify collective myths so that they become personal narratives that unveil the violence against indigenous peoples in urban centers.

**Keywords:** Orality. Canadian Literature. Brazilian Literature. Postcolonialism. Identity.

Em seu ensaio “O indigenismo e as literaturas heterogêneas: seu duplo estatuto sociocultural”, Antonio Cornejo Polar analisa o contexto da literatura indigenista na América Latina, sinalizando a heterogeneidade característica de obras literárias que pretendem adentrar ou representar culturas indígenas, caracterizadas por uma duplicidade ou pluralidade dos signos socioculturais do seu processo produtivo (2000, p. 162). Apesar de o autor abarcar especificamente um *corpus* literário em língua hispânica, as considerações de Cornejo Polar iluminam discussões sobre as literaturas indigenistas e indígenas nas Américas. Mesmo reconhecendo as especificidades que caracterizam os discursos indígenas e indigenistas, a comparação entre obras de autoria indígena escritas na língua do colonizador e obras indigenistas, em especial no que se refere às comparações entre obras canadenses e brasileiras, tem se mostrado um campo profícuo para a problematização do encontro entre as culturas ocidentais e ameríndias, do qual resulta uma literatura heterogênea que retrata também a heterogeneidade ou duplicidade do sujeito indígena (CUNHA, 2007). Como sinaliza Cornejo Polar, obras indigenistas mais recentes sinalizam que a realidade indígena retratada é dividida e desintegrada, portanto tal literatura é heterogênea e inscrita num universo também heterogêneo (2000, p. 170). Por serem escritas na língua do colonizador, no caso canadense nas línguas francesa e inglesa, as obras de autoria indígena também retratam o universo heterogêneo vivenciado pelo indígena forçosamente integrado na cultura colonizadora e apontam caminhos singulares de resgate identitário a partir da recuperação das narrativas tradicionais que circulam na oralidade. É o que observamos ao analisar como narrativas míticas sobre o fogo e a gênese humana são resgatadas nos romances *Habitante irreal* (2011), do brasileiro Paulo Scott e *The lesser blessed* (1996), do escritor canadense e *Dogrib* Richard Van Camp.

Mesmo que o estudo do mito não seja necessariamente o foco específico deste artigo, mas, talvez, mais propriamente a relação de leitura que um conjunto de mitos par-

ticulares e aproximados possibilita entre as narrativas apresentadas nos textos ficcionais analisados, uma das questões que suscita a escrita deste texto é justamente a ideia de que nenhuma das abordagens, categorizações ou definições tradicionais são capazes de compreender plenamente a concepção de mito ou de mitologias, especialmente pela amplitude e pela carga semântica que estas palavras carregam consigo. Neste sentido, é possível recorrer aos escritos de Mircea Eliade em *Mito e realidade* (1972), mais especificamente a um trecho bastante pontual em que o autor discorre sobre a tentativa de definição de mito: “seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não especialistas. [...] O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares” (ELIADE, 1972, p. 09). Entretanto, não seria justo sugerir que algumas destas definições não possam dar conta de uma parcela considerável do significado destes termos. Contudo, parece certo afirmar que é sempre necessário que estas definições passem pela ótica de um caleidoscópio cultural, tal como proposto por Eliade.

Dentre os estudos sobre as mitologias dos povos ameríndios mais reconhecidos, destacamos obras como *Antropologia estrutural* (1958) e *Mito e significado* (1978), de Claude Lévi-Strauss. A importância da contribuição de Lévi-Strauss no que se refere ao que ele denomina de mitologia norte-americana é inegável, já que aponta para o fato de a substância do mito encontrar-se na estória que é contada, um argumento fundamental para o estudo pretendido neste artigo, que objetiva analisar como personagens indígenas recontam narrativas míticas de suas culturas ancestrais a fim de resgatar sua história e reconstruir sua identidade. A constatação do crítico canadense J. Edward Chamberlin (2003, p. 240) de que as estórias, como o próprio lar, nosso lugar de origem, diferenciam e ao mesmo tempo aproximam as culturas dos povos, pois é o espaço habitado que determina nossas crenças, pode ser considerada o ponto-chave que propiciou reconfigurações teórico-literárias necessárias para o estudo das literaturas indígenas e indigenistas. Este foco na narrativa e no ato de contar uma estória une discursos advindos tanto da antropologia e da sociologia, quanto dos estudos literários.

Em *Comparing mythologies* (2003), Tomson Highway oferece uma definição de mitologia que se relaciona com as ideias de Lévi-Strauss sobre a relação entre linguagem,

estória e mito. Ao retomar a etimologia grega da palavra, Highway nos lembra de que “mito” é narrativa, estória, enquanto “logos” é palavra ou discurso, então mitologia é a “arte de contar estórias”. Na língua *cree*, sua primeira língua, mitologizar é uma palavra que se encontra entre “contar uma estória”, “dizer a verdade” e “dizer uma mentira”. Sendo assim, as mitologias estão no meio do caminho entre a verdade e a mentira, a não ficção e a ficção (2003, p. 22). Highway relata que mesmo antes de dominar as línguas francesa e inglesa e, desta maneira, a possibilidade de (re)conhecer os significados e o valor de “narrativa” que são aceitos por cada uma destas duas culturas, já compreendia tal termo a partir dos significados de seu povo como uma maneira de contar uma estória ou a verdade, uma maneira de contar uma mentira ou, em uma terceira instância – e é justamente esta que interessa a Highway e a este texto, uma maneira de mitologizar. Para Highway, o ponto de articulação e de intersecção entre os dois primeiros significados constitui uma terceira possibilidade, que é justamente a medida mais harmonicamente possível entre ficção e não ficção (2003, p. 22).

Mesmo que outras possibilidades de concepção da ideia de mitologia, inclusive as mais tradicionais, sejam também discutidas ao longo deste pequeno artigo, é na seguinte citação que organizamos nosso pensamento sobre a questão do mito nas narrativas que serão analisadas:

Mas sobre o que versa a mitologia que a diferencia, e a diferencia em última instância, de qualquer outro campo da atividade intelectual? As comparações, é claro, são ilimitadas, mas a sociologia, para escolher uma disciplina apenas para começarmos, conta a estória da interação humana, a maneira que pessoas, comunidades e sociedades interagem umas com as outras na sua rotina diária, semanal ou anual, a maneira como elas se comunicam, como vivem juntas ou distantes umas das outras. A geografia, para escolher outra disciplina, conta a estória da paisagem; a geografia, por assim dizer, define todas as características físicas de uma terra, desde seus rios até suas montanhas, passando por seus vales, seus campos, suas florestas, suas localidades e cidades. A história conta a estória do movimento *físico* de um povo através de suas paisagens. E a mitologia conta a estória dos movimentos *espirituais* daquele mesmo povo através daquela mesma paisagem. (...) [Assim, enquanto nas outras disciplinas olhamos as fotos, na mitologia] olhamos o negativo de uma pessoa, um raio-x, por assim dizer. Entretanto, não um que evidencia a estrutura óssea ou os órgãos internos de uma pessoa, tampouco as veias e os nervos (já que estes

também fazem parte da constituição física), mas, ao invés disso, um raio-x que delineia o sistema nervoso espiritual como se este fosse – e somente este sistema – daquela pessoa, aquele emaranhado de cabos elétricos e fiação em toda sua maravilhosa, mística e mágica complexidade<sup>3</sup> (HIGHWAY, 2003, p. 19-20)<sup>4</sup>.

Esta fotografia profunda da alma desvela o gerador primordial dos mitos, aquelas instâncias mais pessoais da relação entre o ser humano e o seu cosmos, as narrativas de um imaginário permeado pela coletividade, mas contadas e recontadas, construídas e reconstruídas por incontáveis particularidades, fazendo de cada mito uma forma única derivada de um processo de compreensão de si mesmo e do outro ao redor.

Para que a utilização do termo “estória” em relação ao termo “mito” não fique obscura, recorreu-se à percepção de Lynn Mario de Souza (2003), que oferece três principais instâncias sobre as possíveis narrativas indígenas: a estória transcrita, a história reescrita e, por fim, a estória escrita. O primeiro termo indica uma transcrição da tradição oral indígena e de suas lendas e mitos. Nesse percurso tradicionalmente adotado pelos coletores de narrativas, a voz do indígena pode ficar (e normalmente fica) soterrada na criação escrita de um novo texto que recupera o mito. O segundo termo, a história reescrita, é uma resposta didática à história percebida como oficial. A reescritura acompanha o movimento da política nova de educação indígena no Brasil. Para o autor, “a nova escrita indígena que nasce de e para a nova escola indígena aparece especialmente quando surge o desejo e a necessidade de reescrever a história indígena, e por que não, de reescrever as estórias indígenas” (SOUZA, 2003, p. 130), o que tiraria o poder de autoria apenas das mãos dos não indígenas que reescrevem a sua própria história. A terceira instância, esta que é aproximada em uso ao que este texto propõe, é de uma escrita propriamente indígena, mesmo que tal escrita parta de sujeitos que “migraram para os centros urbanos nacionais, e conviveram com a cultura dominante, escrevendo de e para a cultura dominante não indígena” (SOUZA, 2003, p. 135). Neste caso, o distanciamento das origens em termos de forma e construção pode significar também uma reapropriação de narrativas que passaram a pertencer aos não indígenas. É importante ressaltar que nos romances analisados, as personagens Donato e Larry, imersos em um universo saturado de referências não indígenas, ainda são capazes de desconstruir a narrativa tradicional e construir sua própria

estória com as ferramentas disponíveis ao seu redor, ressignificando os mitos coletivos e lhes conferindo uma aura pessoal e subjetiva.

Na obra de Paulo Scott, dividida em dois momentos, Paulo, habitante de uma Porto Alegre dos anos 80, durante uma viagem entre a cidade de Rio Grande e a capital gaúcha, encontra na beira da estrada a menina Maína, uma indígena do povo Guarani e habitante daquele entrelugar. Em virtude da chuva intensa que lavava a estrada e suas adjacências e tomado por um sentimento de culpa e de obrigação, o protagonista da primeira metade do romance decide oferecer carona para a menina que juntava papéis na margem da BR-116. A partir de uma relação conturbada na qual a violação de direitos e o abuso se sobrepõem ao viés romantizado da afetividade, Paulo e Maína geram uma criança, a qual o advogado porto-alegrense acaba por não conhecer até a segunda metade da narrativa. Maína, distanciada de Paulo por uma série de acontecimentos de ordem legal, cultural e moral, cria o bebê às margens da estrada. Contudo, um casal de pesquisadores que trabalha com a população da garota indígena acaba adotando a criança após o suicídio da menina-mãe. Donato, filho de Maína e Paulo, é criado em um contexto em que sua aparência e seus traços tipicamente indígenas são motivo de comentários dos colegas e do seu sentimento de não pertencimento. Desta maneira, o adolescente busca em sua raiz, na história de sua mãe biológica e de seus ancestrais, uma narrativa para sentir-se parte de algum (ou qualquer) lugar.

No segundo romance, *The lesser blessed*, Larry é um garoto *Dogrib* nos anos 90, que carrega no corpo as cicatrizes da sua relação conturbada com o pai agressivo. Após a morte do pai em um incêndio que o próprio menino teria começado, Larry é criado por sua mãe e, a partir de um determinado momento, pelo padrasto Jed, figura responsável por ajudar a desenvolver laços culturais entre o garoto e os *Dogrib*. Larry estuda em uma escola onde a maior parte dos alunos parece não ter encontrado qualquer referência positiva em seus contextos. Enfrentando a dura realidade do norte-canadense na pequena cidade de Fort Simmer e sem perspectiva alguma de futuro, Larry experimenta a desilusão com uma religião imposta pelo sistema de sua comunidade, o desamparo, o álcool e outras drogas, doenças sexualmente transmissíveis, uma paixão não correspondida e a nova amizade de Johnny, um garoto *Metis* que acabara de chegar na cidade e na escola.

Flutuando em meio ao universo desencantado, Larry busca nos mitos e estórias contadas por Jed uma versão particular de si mesmo e de sua existência.

Os dois mitos/estórias que serão analisados deste ponto em diante são narrativas que possuem alguma relação com o fogo e com o sol. A primeira estória, contada por Maína, é sobre uma índia de idade avançada que juntava folhas de jornais e revistas na margem da estrada até que “num dia em que foi mordida por um lagarto que usava um paletó, fez uma fogueira com todo o papel recolhido, e quando as labaredas alcançaram a altura de um homem, um que poderia abraçá-la, ela as vestiu, e por ansiar o parentesco impossível, desapareceu” (SCOTT, 2011, p. 40). A segunda estória, narrada de maneira bastante improvisada e relativamente ingênua por Larry, é sobre a relação de uma mãe com seu filho na qual o menino, vendo algo que não deveria ser visto, discute com sua progenitora. No auge do conflito, embriagada e colérica, e apesar de uma monstruosa tempestade de neve, a mãe obriga seu filho a sair de casa, o que faz com que o garoto, após andar por algum tempo, congele e morra. Em um luto profundo, a mãe para de beber e começa a reorganizar sua vida, mas passa a ser assombrada pelo fantasma do filho, que sempre aparece como uma figura de tons azuis gélidos. A mãe, completamente desolada, busca auxílio de uma curandeira, que indica que as roupas ainda guardadas como recordação do menino precisam ser queimadas em uma fogueira para que ele possa encontrar luz e calor. Ao praticar o ritual, a mãe finalmente encontra paz e envia seu filho rumo ao descanso eterno.

As duas narrativas fazem menção ao fogo como elemento de transformação. Na primeira estória, a índia velha é abraçada pelo fogo e desaparece consumida pelas chamas. Na estória contada pelo garoto *Dogrib*, o fogo surge como elemento de oposição ao gelo, ao frio, mas ainda assim como transformador, como um elemento de purificação que restaura o equilíbrio entre o mundo dos mortos e dos vivos. Talvez o mito ocidental mais conhecido sobre o fogo seja o de Prometeu, que rouba o fogo para oferecer aos seres humanos, mas é castigado e acorrentado em uma rocha por toda a eternidade. O fogo de Prometeu deveria servir como agente modificador da dinâmica da humanidade naquele momento de sofrimento. A função do fogo é aproximada nas estórias de Larry e Maína e no mito de Prometeu, mas há substancial diferença justamente na individualização da

função temática do elemento em questão. Nas culturas indígenas é possível verificar algumas outras versões de narrativas sobre o fogo e o sol.

Em *Earth under fire: humanity's survival of the ice age* (2005), Paul LaViolette explica e narra alguns mitos de culturas indígenas norte-americanas. Dentre os mitos relacionados ao fogo das nações indígenas do Canadá, o mito resgatado da cultura *Dogrib*, no qual um garoto chamado Chapewee aprisiona o sol em uma armadilha, dialoga com os demais mitos solares apresentados por outras culturas aborígenes. Nesta variação do mito do sol na armadilha, Chapewee persegue um esquilo por um longo tempo, escalando uma árvore além do firmamento até uma estrada acima das estrelas. Voltando para a Terra e deixando na estrada uma armadilha feita do cabelo de sua irmã, o garoto consegue capturar o sol deixando o universo imerso em uma intensa escuridão. Tentando consertar o seu erro, Chapewee envia uma centena de animais até o sol para libertá-lo da armadilha. Contudo, a intensidade flamejante dos raios solares destrói quase todos os animais transformando-os em cinzas, exceto pela toupeira, que ao desarmar a armadilha pelo subterrâneo da estrada além das estrelas perde sua visão pela intensidade da luz e ganha a sua típica coloração marrom-queimado.

Ainda para LaViolette, em outra versão *Dogrib* do mito do fogo e do sol, uma profunda escuridão acompanhada de uma intensa nevasca toma conta do mundo por um longo período até que os representantes humanos dos povos indígenas decidem enviar um animal representando cada um dos reinos ao universo celeste para descobrir com o Povo do Céu o motivo de tal fenômeno. Ao chegar ao reino além das estrelas, os animais visitam a casa do grande Urso Negro, que não habitava o plano terrestre até então. Na casa do urso, os animais acabam por encontrar cinco bolsas negras como o breu, cada uma contendo algo dos elementos, como vento, chuva, frio e neblina. Contudo, uma das bolsas permanecia incógnita e, desconfiando tratar-se da bolsa que escondia as estrelas, a lua e o sol, os animais enviados decidiram recuperar todas elas, liberando seus respectivos elementos sobre a Terra. Dessa maneira, a neve, que se espalhava por todo o globo, foi derretida rapidamente com a força dos raios de sol, causando um alagamento enorme, constituindo uma nova paisagem e evocando a vida de volta ao mundo.



Assim seguem sendo contados os mitos do sol e do fogo das *first nations* canadenses, incluindo versões em que o mundo é bombardeado por uma chuva de fogo ou em que qualquer um que ousasse cruzar a linha do horizonte em um período de trevas seria reduzido a pó pelo sol da beira do mundo. As versões dos indígenas do Brasil destes mitos apresentam algumas semelhanças em relação aos mitos contados e passados através de gerações pelos canadenses. Betty Mindlin, em *O fogo e as chamas dos mitos* (2002), descreve uma considerável quantidade de estórias com conotações mitológicas de diversos povos indígenas do Brasil. Para a autora, “quase todos os povos indígenas brasileiros contam preciosas histórias sobre a origem do fogo. Muitos relatam incêndios que teriam destruído a terra, assim como há histórias de inundações e dilúvios que exterminaram a humanidade” (MINDLIN, 2002, p. 149). Partindo de uma perspectiva baseada no ideário de Lévi-Strauss, Mindlin recupera alguns dos mitos de fogo e de sol (que originam mitos maiores e mais elaborados) considerando que, assim, é permitido construir uma visão ampla da mitologia e, ao mesmo tempo, mergulhar em significados metafóricos diversos dentro de cada uma das possíveis narrativas dos mitos. Todavia, a autora ressalta que “isolar mitos do fogo ou do incêndio fica mais complicado, já que pertencem a uma totalidade – o que se pode é seguir suas pistas em partes da estrutura do cristal da mente humana e da mitologia”. (MINDLIN, 2002, p. 151).

Em uma das narrativas também apresentadas por Mindlin, mas de resgate escritural de Orlando e Cláudio Villas Boas em *Xingu: os índios e seus mitos* (1975), os Kuikúro, do Alto Xingu, acreditavam que o fogo pertencia ao grande urubu-rei. Nessa versão do mito, o mundo imerso na escuridão era iluminado apenas pelo vagalume que o herói Kanassa carregava em sua mão. Após intervenção estratégica de Kanassa, que se esconde para emboscar o urubu-rei, o segredo da criação do fogo é revelado e o mundo dos humanos passa a controlar a luz, especialmente com a ajuda das cobras, que fazem a travessia das brasas por um rio. Já o mito dos Guarani – do povo da personagem Maína de Scott, é um pouco mais poético. Mindlin aponta que a mitologia Guarani é formada por “narrativas místicas, complexas, de difícil tradução, vivas e conservadas mesmo depois de 500 anos de contato”. (MINDLIN, 2002, p. 159). Neste mito bastante metafórico, deuses, sapos e corvos guardiões do fogo, batalham por uma semente ígnea numa terra pós-dilúvio, habitada por novos

seres humanos, renovada e ainda imperfeita, desprovida do calor e da luz do fogo, que não é um produto da fricção entre corpos combustíveis, fazendo com que os seres humanos não sejam capazes de produzir tal substância intencionalmente. O fogo é um elemento que já se encontra aceso dentro de determinadas madeiras e precisa ser retirado para que possa ser utilizado. Um dos deuses enviados ao mundo imperfeito dos mortais, como um virtuoso estrategista, finge-se de morto para que os corvos venham comer sua carne morta e tragam consigo o fogo. No momento em que as aves atacam seu corpo, o herói sacode-se e faz com que brasas sejam espalhadas pelo chão. O sapo, em auxílio imediato, guarda dentro de si uma dessas brasas, que mais tarde é implantada em algumas madeiras para que, pela fricção, os seres humanos possam extrair e produzir o fogo.

Daniel Munduruku (2014), em uma versão semelhante intitulada *O roubo do fogo*, contada pelo povo Guarani, narra a mesma estória com algumas pequenas particularidades distintas. Os portadores do fogo ainda são os urubus, que são as criaturas que puderam melhor se aproximar do sol, mas o mortal herói Apopocúva e seus amigos é que são os responsáveis por ludibriar as aves para que seja possível arrecadar algumas brasas. No entanto, na versão de Munduruku, “quando tudo se acalmou, Nhanderequeí chamou a todos e perguntou quantas brasas haviam conseguido. Uns olhavam para outros na tentativa de saber quem havia salvado alguma brasinha, mas qual não foi a tristeza geral ao se depararem com a realidade: ninguém”. (MUNDURUKU, 2014, p. 170).

Comparando as versões dos nativos canadenses com as versões dos nativos brasileiros de alguns conhecidos mitos do fogo e do sol, é possível encontrar determinadas semelhanças que são essenciais para a compreensão dos mitos recuperados por Maína e Larry. As trevas só podem ser vencidas e superadas com o poder que é liberado pelo fogo e pela luz. Obtendo controle e capacidade de criação do fogo, os seres humanos adquirem certo nível de maturidade antes não atingido, uma potência solar que dissolve o medo do desconhecido. A incompletude e a fragilidade acabam por tornarem-se obsoletas, dando origem a um ser autônomo e capaz de enfrentar até a maior escuridão. Na indumentária cultural das nações indígenas dos dois países, a gênese também é descrita nos mitos que envolvem o sol e o fogo. A purificação da terra com o dilúvio dos *Dogrib* só é possível a partir do derretimento da neve acumulada e, de acordo com Mindlin, os Carajá, do Mato

Grosso, relatam o fogo divino que cai do céu e reduz a aldeia ao pó e cinzas como punição por determinados atos que concernem à sexualidade daquele povo (2002, p. 162).

Em todos os casos, o fogo é, ao mesmo tempo, agente de vida e de morte, bem como elemento-objeto de contemplação pelo poder que pode proporcionar aos que lhe dominam. Mesmo assim, ressaltamos a percepção de Sébastien Joachim, que compreende que “o essencial não é, contudo, classificar mitos, mas identificá-los em nossa vida pessoal e comunitária, para detectar como eles auxiliam nossa percepção e autoreconhecimento, e finalmente para descobrir de que maneira eles são capazes de orientar nossas ações”. (JOACHIM, 2010, p. 130). Assim, os resquícios de qualquer mito ancestral, seja ele de raiz ocidental ou não, daqueles mitos formadores, os responsáveis pela explicação de nossa gênese em qualquer cultura, os compartilhados ou apenas misteriosamente reproduzidos por diferentes comunidades que se desconhecem, são encontrados em pequenas narrativas pessoais, fragmentos de um discurso maior que é resgatado, especialmente, pela oralidade.

A oralidade e o *storytelling*, próprios da cultura indígena, tanto no Brasil quanto no Canadá, são abordados por Maria Inês de Almeida em *Desocidentada* (2009). Para a autora, a literatura escrita ainda precisa percorrer um trajeto considerável para alcançar algumas das qualidades particulares e únicas da literatura de tradição oral. Ainda assim, a aproximação entre a tradição ocidental e a tradição indígena não se desfaz em uma mera tradução, mas em um diálogo que permite a revitalização destas duas instâncias. É assim com a voz de Donato, sujeito entre a sua existência tipicamente ocidentalizada e o espaço do indígena marginal das BRs, filho de Maína, que recorre ao mito de fogo para encontrar a si mesmo e suas raízes a partir de uma narrativa feita por sua mãe biológica e registrada em um estudo por seus pais adotivos. É assim que acontece com Larry, que recorre ao fogo como punhal e escudo e aos poucos vai desenvolvendo uma habilidade narrativa de contação, que se sobrepõe ao papel e caneta da escola e lhe faz perceber seu papel e sua ancestralidade em seu contexto.

Ao discorrer sobre tradição oral e história oral, Julie Cruikshank (1998) aponta que os sistemas indígenas, diferentemente do que fora proposto pelos folcloristas europeus do século XIX, por exemplo, percebem os relatos orais como algo vivo, não apenas

um relato colecionável congelado em um tempo histórico específico. Para a antropóloga, partir de uma perspectiva absolutamente acadêmica e hermética para elaborar a ideia de mito é, em vários níveis, uma forma de cristalizá-lo, desperdiçando sua qualidade vital essencial. Por outro lado, aceitar o estatuto de espiritualidade da narrativa mítica indígena a partir das tradições orais pode revelar “a capacidade dos seres humanos de pensar simbolicamente seus problemas complexos” (CRUIKSHANK, 1998, p. 153) em um universo onde nem sempre é possível resolver todos os problemas de maneira absolutamente concreta. A experiência subjetiva, que outrora podia ser concebida como uma limitação considerável pode ser “reconhecida como uma das principais virtudes da história oral: fatos pinçados aqui e ali nas histórias de vida dão ensejo a percepções de como um modo de entender o passado é construído, processado e integrado à vida de uma pessoa”. (CRUIKSHANK, 1998, p. 153). Ainda para Cruikshank, é válido lembrar que é necessário ter cautela nas tentativas de codificação da tradição oral, já que normalmente o significado que emerge da estrutura ocidental tende a sobrepujar os significados que surgem a partir dos conjuntos de estruturas indígenas.

Sobre a perspectiva ímpar da subjetividade do indígena através da construção de sua própria narrativa oral baseada em mitos primordiais, Almeida (2009, p. 25) afirma que a literatura ocidental na sua forma mais ortodoxa utiliza a paisagem como pano de fundo para a narrativa do homem, enquanto nesta outra literatura, que emerge dos professores indígenas e a partir da experiência oral, a natureza não pode ser dissociada da experiência de narrar e, sucessivamente, de existir. Deste modo, ao invés de uma literatura, uma *littera*/terra, na qual se evita a exploração e a investigação do espaço e do Outro, valorizando a singularidade de cada sujeito, desunindo para unir, aceitando a multiplicidade para a percepção de um uno que não precisa nem almeja ser integral. A partir de sua experiência na educação, Almeida aponta que é nesta *litoralidade* que a semiótica indígena se constrói, tanto na possibilidade de leituras múltiplas como no desenvolvimento de um auditório social interno, onde as noções, percepções e deduções são compartilhadas, possibilitando que cada subjetividade seja, ao mesmo tempo, lida na sua relação com outras subjetividades e respeitada como uma singularidade.

Apesar da percepção de Almeida estar baseada em uma experiência bastante particular considerando não só a oralidade como uma prática emancipatória indígena, mas também a escrita, é possível perceber a importância da gênese da contação na prática de reconhecimento de si mesmo do indígena, seja na escrita ou na tradição oral. Donato, filho de Maína e Paulo, habitante irreal de um entrelugar absoluto, decide que deve voltar ao passado, buscar sua ancestralidade. De modo quase teatral, constrói uma máscara baseada nas representações disponíveis de seu povo, veste a máscara e o resto de uma indumentária improvisada e passa a protestar contra o descaso com aquelas famílias inteiras de indígenas resistindo em meio ao caos das rodovias. Donato é articulado, tem educação formal e orientação, mas não encontra sua voz ecoando dentro de si mesmo.

Vestido de um Outro imaginário e despiando-se de um Outro imaginado para ele, o rapaz acaba por virar figura mítica, o que o faz receber alguma atenção da mídia. Recorrendo à narrativa de Maína, Donato resgata o mito do fogo, que não é o fogo do sol, da gênese de um povo, mas do fogo que queima e destrói vida, que consome a tristeza de sua mãe. O fogo relacionado ao sexual que permite a sua própria gênese. Paulo, recém-chegado em Porto Alegre, depois de muitos anos fora, assiste ao mascarado na TV:

a história que o mascarado conta é sobre uma velha índia que passava os dias na estrada juntando as folhas soltas de jornais e revistas trazidas pelo vento, e Paulo começa a tremer, tremer dos pés à cabeça, num dia, o mascarado prossegue, a índia foi mordida por um lagarto e antes de desmaiar por causa do veneno que estava circulando no seu corpo fez uma fogueira com o papel que recolheu e quando as labaredas começaram a imitar um canto sagrado do retorno, a índia as vestiu como se fossem um casaco e desapareceu. (SCOTT, 2011, p. 252).

O veneno gerou Donato e o canto sagrado das labaredas o priva (ou o salva) de sua vida às margens da estrada. Tornando sua estória particular através do relato oral de um mito pessoal e hereditário em uma história coletiva, de conhecimento das massas pela televisão, Donato concretiza o mito na sua narrativa e isto lhe concede o estatuto de si mesmo como afirmação de um imaginário que lhe assombrara por anos. É interessante perceber que a passagem da narrativa para Donato acontece através de relatos orais da própria Maína, registrados em fitas gravadas por Luiza, mãe adotiva do mascarado. Assim

que Donato aceita que pode ser reconhecido como o indígena que lhe restou e interessou ser, aceita também sua própria morte. Com a máscara colada ao rosto, no último diálogo com Paulo, confessa que pretende cometer suicídio no dia seguinte.

O mito, neste caso, funciona como um catalizador para a compreensão não só de si mesmo, mas do Outro como antagonista da própria existência e, assim, de alguma maneira, então, de si mesmo como sintoma deste Outro e como sujeito desta relação. Também é interessante a escolha de Donato para o momento da revelação do mito de sua narrativa. Para Eliade, os mitos não podem ser narrados de maneira indiferente. As histórias falsas podem ser contadas em qualquer contexto, mas, por outro lado, “os mitos não devem ser recitados senão durante um lapso de tempo sagrado” (ELIADE, 1972, p. 12), apenas para um público certo e um momento predeterminado. Donato escolhe minuciosamente o momento para fazer seu protesto, esperando o tempo necessário para ganhar atenção por sua indumentária e pela causa que busca defender.

Em *The lesser blessed*, Larry também espera pelo momento certo. Neste caso, o momento certo é aquele de maior intimidade, para o público restrito de uma pessoa: Juliet. A narrativa de Larry relata a sua própria busca por redenção. Nunca tendo contado a maneira como conseguiu suas cicatrizes forjadas pelo fogo – o mesmo elemento ígneo que consumira seu pai – para ninguém, o garoto finalmente sente que pode compartilhar seu mito de criação particular, a gênese de sua tristeza e de seus mais íntimos medos. O fogo de Larry remete ao fogo dos *Dogrib* de LaViolette, onde a neve derretida pelo calor reconstrói e recria uma nova morada para os mortais. O calor da mãe e do fogo na estória narrada por Larry são partes de uma reconstituição pessoal de um mito maior. A salvação da alma do garoto morto na neve e da alma da mãe viva e culpada são a resposta de Larry para a necessidade de reforçar seus laços com sua progenitora e, consecutivamente, com sua ancestralidade e cultura. Larry se torna um *storyteller*, um contador, justamente para Juliet, que acaba por reconhecer a estória do garoto como parte do vínculo construído entre os dois e entre Larry e o mundo: “‘Larry’, ela sussurrou, ‘isso foi lindo’. ‘Não’, eu disse, ‘essa foi a verdade’”. (VAN CAMP, 1996, p. 100-101)<sup>5</sup>.

A verdade de Larry, assim como a de Donato, não é a mesma verdade de Eliade. A estória dos dois rapazes não almeja o estatuto de história oficial. Tampouco demanda ser

o próprio mito ou ser reconhecida como tal. Denuncia, sim, a partir da reconstituição do mito, a violência do apagamento identitário, a batalha da busca por algo que nunca pareceu próprio, mas que de fato pertence. A narrativa de ambos é exatamente a mediana de Highway, aquele ponto no centro da linha percorrida entre verdade e ficção. A narrativa das duas personagens não está interessada em mais nada, exceto na recuperação da própria versão de si mesmo como parte de uma comunidade negada, seja pelo afastamento ou apagamento voluntário ou não. As estórias de Larry, Maína e Donato não tem heróis ou deuses, como o titã Prometeu, mas sim a humanidade viva do mito vivo que constitui a cada um de nós. Todos podemos encontrar em nossas raízes algumas mitologias que justificam nossa própria gênese e, a partir daí, construir uma versão de nós mesmos com a qual podemos lidar a partir do autorreconhecimento. Ainda para Eliade, “o mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente” (ELIADE, 1972, p. 19), e é justamente durante tal processo de recuperação infinita que surgimos e ressurgimos perante o nosso universo interno e externo, particular ou coletivo.

Se por um lado estas narrativas parecem fantásticas demais para assumirmos sua possibilidade, por outro lado podemos ter certeza de que elas denunciam a exatidão de um acontecimento sem necessariamente a acuidade da memória da ordem dos acontecimentos ou dos sujeitos envolvidos. Não é mentira, mas também não é a mais pura verdade. A pura verdade, por sinal, pode ser consistentemente relativizada quando assumimos que cada narrativa é constituída de uma verdade particular. Nancy Huston, em *A espécie fabuladora* (2010), discorre sobre a importância de não eliminar as ficções da vida humana, já que “elas nos são vitais, consubstanciais. Criam a nossa realidade e nos ajudam a suportá-la” (HUSTON, 2010, p. 135), da mesma maneira que a nossa condição fabuladora e criativa nos afasta e nos aproxima da realidade conforme o necessário, oferecendo a possibilidade de recriar a nossa história e a do nosso cosmos a partir da narrativa de uma nova estória a cada episódio de contação, seja ela de vida ou de morte.

Sobre a condição ou estatuto específico de cada uma das literaturas com as quais estamos lidando neste artigo – a literatura indígena canadense e a literatura indigenista brasileira, concluímos que, mesmo tratando-se de experiências distintas no processo cul-

tural de concepção do ideário indígena representado nos textos, há um fio de Ariadne que conduz o leitor ao mesmo local e à mesma experiência: a evidente violência que emerge da relação das personagens com seus contextos urbanos e com o universo não indígena. Mesmo que seja justo debater questões de autenticidade na construção das narrativas, não é injusto aproximar a literatura indigenista da indígena ao considerarmos a capacidade de hibridez de cada uma das formas mencionadas. Se por um lado Van Camp parte da experiência pessoal para construir Larry e seu universo e para legitimar a contação e a tradição oral que afloram na narrativa, por outro lado Scott busca recuperar vozes e histórias que são ouvidas através de brados silenciosos para que seja possível pensar o retorno à tradição não apenas como nuance nostálgica da representação do indígena, mas como reconhecimento das mudanças do espaço do indígena dentro e fora de si. Nas narrativas analisadas, encontramos personagens que percorrem uma espécie de diáspora rumo ao entrelugar, a uma terceira margem na qual as literaturas em questão encontram-se com a finalidade equivalente de questionar a construção da identidade indígena e a fragmentação da mesma em sistemas de pensamentos particularmente únicos. Neste sentido, mesmo considerando as experiências distintas entre as duas literaturas, os dois romances e os dois escritores, o objetivo dos autores configura uma possibilidade comparativista consistente, já que a denúncia da violência no desenvolvimento e na construção identitária do indígena urbano nos contextos brasileiro e canadense é problematizada com semelhante fulgor tanto pelo Outro quanto pelo Eu.

## Referências

- ALMEIDA, Maria Inês de. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- CHAMBERLIN, J. Edward. *If this is your land, where are your stories?: finding common ground*. Toronto: Alfred Knopf, 2003.
- CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- CUNHA, Rubelise. A duplicidade do sujeito indígena em *Maira e Kiss of the Fur Queen*. *Interfaces Brasil/Canadá*, v. 7, p. 89-107, 2007.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.



HIGHWAY, Tomson. *Comparing Mythologies*. Ottawa: University of Ottawa Press, 2003.

HUSTON, Nancy. *A espécie fabuladora*. Tradução de Ilana Heineberg. Porto Alegre: L&PM, 2010.

JOACHIM, Sébastien. *Poética do Imaginário*. Leitura do mito. Recife: Ed. Universidade da UFPE, 2010.

LAVIOLETTE, Paul. *Earth under fire: humanity's survival of the ice age*. New York: Schenectady, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Mito e significado*. Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.

MINDLIN, Betty. O fogo e as chamas dos mitos. *Estud. av.* [online]. 2002.

MUNDURUKU, Daniel. O roubo do fogo. In: SANDRONI, Laura (Org.). *Histórias para jovens de todas as idades*. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 2014.

POLAR, Antonio Cornejo. O indigenismo e as literaturas heretogêneas: seu duplo estatuto sociocultural. In: VALDÉS, Mario J. (Org.). *O condor voa: literatura e cultura latino-americanas*. Tradução de Ilka Valle de Carvalho. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

SCOTT, Paulo. *Habitante irreal*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Que história é essa? A escrita indígena no Brasil. In: SANTOS, Eloína Prati (Org.). *Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2003.

VAN CAMP, Richard. *The lesser blessed*. Vancouver: Douglas & McIntyre, 1996.

VILLAS BOAS, Cláudio; VILLAS BOAS, Orlando. *Xingu: os índios e seus mitos*. São Paulo: Edibolso, 1975.

## Notas

<sup>1</sup> Doutora em Teoria da Literatura e docente do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. rubelisecunha@furg.br. Rubelise da Cunha orientou teoricamente e revisou o artigo. Régis de Azevedo Garcia realizou a pesquisa e redigiu o texto.

<sup>2</sup> Psicólogo e Doutorando em Letras, História da Literatura pela Universidade Federal do Rio Grande – FURG. regisgarcia@gmail.com.

<sup>3</sup> Toda tradução para os textos originais em língua inglesa (Van Camp e Highway) é livre e feita pelos autores deste artigo. Citações originais são transcritas nestas notas.

- <sup>4</sup> What is it about mythology that differentiates it, and differentiates it utterly, from any other field of intellectual activity? The comparisons, of course are limitless, but sociology, to pick one other discipline just to start with, tells the story of human interaction, the way people, communities, and societies interact with one another on a day-to-day, week-to-week, year-to-year basis, how they communicate, how they live together or against each other. Geography, to pick another, tells the story of a landscape; geography, that is to say, defines all the physical features of a land from its rivers to its mountains to its valleys to its fields to its forests to its towns and its cities. History tells the story of the physical movement of a people across that landscape. And mythology tells the story of the *spiritual* movements of that people across the landscape. (...) looking at the negative of a person, an X-ray—that is to say, one, however, that outlines not the bone structure nor the internal organs of that person nor the veins nor the nerves (for these, too, are physical) but, rather, one that delineates the *spiritual* nervous system, as it were—and that system only—of that person, that tangle of electrical cords and wiring in all its wondrous, mystical, magical complexity.
- <sup>5</sup> “Larry”, she whispered, “that was beautiful.”  
“No,” I said, “that’s the truth.”