

ENTRE A DOMINAÇÃO E O REVIDE: A RESPOSTA DO COLONIZADO EM *APENAS UM CURUMIM* DE WERNER ZOTZ

BETWEEN DOMINATION AND RESISTANCE: THE ANSWER OF THE COLONIZED IN WERNER ZOTZ'S *APENAS UM CURUMIM*

Marta Yumi Ando^{1*}, Thomas Bonnici¹

^{1*} Autor para contato: Universidade Estadual de Maringá - UEM, Programa de Pós-Graduação em Letras, Maringá, PR, Brasil; (44) 3229-0021;
e-mail: andomayumi@hotmail.com

Recebido para publicação em 21/12/2004

Aceito para publicação em 16/03/2005

Índio não quer a terra pra dizer que tem coisas, a terra pro índio é mãe, é liberdade de poder andar, de poder nadar, de poder caçar, de poder viver em paz.

Werner Zotz

RESUMO

A pesquisa empreendida apresenta um estudo sobre a obra infanto-juvenil brasileira *Apenas um curumim* do escritor catarinense Werner Zotz, sob o viés dos estudos pós-coloniais. Diante do encontro que se estabelece entre colonizador e colonizado, examinamos as estratégias de dominação empregadas pelo branco, bem como as de revide observadas no índio.

Palavras-chave: crítica pós-colonial, índio, dominação, resistência

ABSTRACT

This research analyzes the Brazilian children's book *Apenas um curumim*, written by Werner Zotz, a writer who was born in Santa Catarina-Brazil. In compliance with the post-colonial criticism, we analyzed the strategies of domination and resistance used, respectively, by the white man and by the Amerindian.

Key words: post-colonial criticism, Amerindian, domination, resistance

Considerações iniciais

Um dos escritores que merecidamente se destaca na vertente emancipatória da literatura infanto-juvenil brasileira é o catarinense Werner Zotz (1947-). Seus livros, dedicados predominantemente ao público adolescente e pré-adolescente, têm alcançado êxito tanto no âmbito da crítica especializada como entre seus jovens leitores. Suas obras já venderam mais de 1 milhão de exemplares e receberam importantes prêmios nacionais e internacionais, entre os quais podem ser mencionados dois da UNESCO: *Mirlos Blancos* (Itália) e *Biblioteca da Infância e Juventude* (Munique), como melhores publicações do ano na América Latina e no Mundo para *Rio Liberdade* e *Apenas um Curumim*.

O presente estudo se debruça justamente sobre o livro *Apenas um curumim*, publicado em 1979. Pontilhado de muita poeticidade e lirismo, tal obra coloca em relevo a voz do índio brasileiro em seu grito contra a opressão imposta pelo branco. Diante da incorruptível subjetividade do nativo, corporificada pela voz de um pajé, que, nos últimos momentos da sua vida, luta por preservar a cultura de seu povo através da transmissão de ensinamentos a um curumim, suscitam-se algumas perguntas: Quais as estratégias de dominação do homem branco? Quais as estratégias de resistência do pajé? Na tentativa de responder a estas questões, nosso objetivo é examinar as estratégias de dominação e de revide que podem ser recuperadas não apenas, mas, preponderantemente, por meio da voz do pajé.

Nas linhas que seguem, propomo-nos a discorrer inicialmente sobre alguns conceitos disseminados pelos estudos pós-coloniais, principalmente as relações de poder em que se verificam, de um lado, estratégias de dominação/colonização e, de outro, estratégias de resistência/revide. Para tanto, tomaremos como alicerce a produção crítico-teórica de autores como Bhabha, Bonnici, Bosi, Figueiredo, Said, Souza e Todorov. Uma vez munidos desse arcabouço teórico, pretendemos realizar sua aplicação em uma leitura possível da obra selecionada como *corpus*, a partir da focalização da voz do oprimido.

1. A crítica pós-colonial

A crítica pós-colonial consiste em uma abordagem que visa compreender o imperialismo e suas influências, sendo alvos de sua preocupação

a preservação e documentação da literatura produzida pelos povos degradados como ‘selvagens’, ‘primitivos’ e ‘incultos’ pelo imperialismo; a recuperação das fontes alternativas da força cultural de povos colonizados; o reconhecimento das distorções produzidas pelo imperialismo e ainda mantidas pelo sistema capitalista atual. (Bonnici, 1998, p. 10)

Nessa perspectiva, o que tal vertente crítica almeja é, como diz Souza (1996), “jogar lama no ventilador”, ou seja, dispersar o que foi fixado pelo discurso imperial, de forma a descentralizar e questionar as práticas de dominação. Como bem afirma esse crítico, é preciso opor-se, através da prática contra-discursiva, ao que Harris chama de “analfabetismo imaginativo”, que consiste na univocidade na leitura que impede a transformação.

Portanto, tal perspectiva tem como papel central perturbar a estabilidade dos significados, mexendo e remexendo nos substratos dos textos, pois, conforme Souza (1986, p. 102), “o crítico deve analisar não apenas o que o texto pode dizer, mas também o que o texto omite ou se recusa a dizer”. Souza (1986) propõe uma abordagem que desnude as bases ideológicas subjacentes ao texto, já que, segundo Althusser, a ideologia se compõe de omissões, aparecendo de forma mascarada. Nesse sentido, a crítica pós-colonial deve amparar-se em uma metodologia que seja capaz de revelar o consciente, isto é, o que está explícito, e o inconsciente do texto, vale dizer, a sua construção ideológica.

2. Estratégias de dominação

Um dos focos de estudo dessa vertente crítica diz respeito ao exame das noções de sujeito e objeto,

e de como as relações entre esse par dicotômico podem configurar-se na obra literária. Partindo da idéia de que o sujeito é o ser autônomo que tem controle de si, e o objeto é o que depende de outro, não sendo capaz de domar as rédeas da própria vida, é possível afirmar que o problema para o objeto é recuperar seu lugar como sujeito, como detentor de voz própria.

Bonnici (2000, p. 53), apoiando-se em Achcroft *et al.* e Loomba, observa que o desenvolvimento da teoria do sujeito, desde Descartes até Sartre, limita-se à construção do outro como diferente e inferior. Sendo assim, ocorre objetificação quando se considera o outro diferente e, por ser diferente, é tido como inferior, e, por ser inferior, deve ser domesticado ou exterminado.

Nessa medida, a objetificação implica sempre uma relação hierárquica. Como assinalam Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1998, p. 36),

The gradual establishment of an empire depended upon a stable hierarchical relationship in which the colonized existed as the *other* of the colonizing culture. Thus the idea of savage could occur only if there was a concept of the civilized to oppose it. In this way a geography of difference was constructed, in which differences were mapped and laid out in a metaphorical landscape that represented not geographical fixity, but the fixity of power.¹

De fato, nas sociedades pós-coloniais, sujeito e objeto integram uma hierarquia em que o oprimido é fixado pela pretensa superioridade moral do opressor. Nessa ordem de idéias, “não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial” (Bhabha, 1998, p. 76). Para diluir tal distância e hierarquia, é imprescindível que o sujeito reconheça o outro também como sujeito, pois, segundo Figueiredo (1998), o homem só é humano quando reconhecido pelo outro. A esse respeito, é importante lembrar que, como

demonstrou Todorov (1999, p. 128), “se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração; ao ‘tomar’, o saber será subordinado ao poder”.

Nas palavras de Souza (1986), o colonizador, ao se defrontar com uma “realidade alienígena”, poderia, teoricamente, optar pela identidade ou pela diferença: se optasse pela identidade, não perceberia as diferenças e julgaria o outro em conformidade com os próprios valores, mas se optasse pela diferença, perceberia as diferenças e evitaria julgar o outro de acordo com os próprios parâmetros, de modo a respeitar a diversidade. Acontece, porém, que o colonizador optou pela identidade, o que gerou o maniqueísmo da ideologia da diferença. Com efeito, o europeu era pouco inclinado a estabelecer com o outro uma relação sujeito-sujeito; pelo contrário, sempre o considerou subalterno apenas porque diferente.

Comentando Frantz Fanon, afirma Figueiredo (1998) que, assim como o negro constitui fabricação do branco, o sujeito colonial constitui fabricação do colonizador, na medida em que tanto as imagens estereotipadas que atravessam o negro como aquelas que moldam o colonizado são artefatos da ideologia eu-rocêntrica. E, se o sujeito colonial não passa de uma fabricação, engendra-se toda uma crise identitária que decorre da negação dos valores humanos e culturais. Nessa medida, “The question of the subject and subjectivity directly affects colonized peoples’ perceptions of their identities and their capacities to resist the conditions of their domination, their ‘subjection’”² (Ashcroft; Griffiths; Tiffin, 1998, p. 219).

3. Estratégias de resistência

Se, no âmbito da teoria, a crítica pós-colonial tem por intuito desvelar os substratos ideológicos atra-

¹ O estabelecimento gradual de um império dependeu de uma relação hierárquica estável em que o colonizado existia como o outro da cultura colonial. Portanto, a idéia de selvagem somente pôde ocorrer se houvesse um conceito de um ser civilizado para contrapô-lo. Desse modo, uma geografia da diferença foi construída, em que as diferenças foram mapeadas e expostas em uma paisagem metafórica que representou não a fixação geográfica, mas a fixação do poder. (Tradução livre da autora deste trabalho)

² A questão do sujeito e da subjetividade afeta diretamente as percepções de povos colonizados em relação a suas identidades e suas capacidades de resistir às condições de sua dominação, de sua sujeição. (Tradução livre da autora deste trabalho)

vés da prática contra-discursiva, há, evidentemente, no âmbito da literatura que lhe precede, textos que revelam esta natureza engajada. São textos que, contrapondo-se ao discurso hegemônico disseminado pela ideologia eurocêntrica, buscam desestabilizar significados estereotipados, ao colocar em cena personagens subjugadas pelo poder colonial, mas que, não aceitando a própria situação degradante, rebelam-se mediante estratégias de resistência. Isso se reflete particularmente em textos cujos autores colocam em primeiro plano a identidade e a subjetividade do sujeito colonial que, antes silenciado pelo colonizador, conquista voz e luta em defesa da preservação da própria cultura por meio do resgate de suas raízes.

Discorrendo sobre a *descolonização das mentes*, Bonnici (2000) sublinha que, na crítica pós-colonial, não se discute apenas a função da literatura ocidental sob o viés da perspectiva imperialista, mas também o papel da literatura nacional para o povo colonizado. Segundo esse crítico, nessa literatura, em que o oprimido investe-se de armas para responder à metrópole, detectam-se *grosso modo* três fases: 1) fase de assimilação, em que o nativo, através da imitação dos temas e de formas literárias do poder colonizador, mostra ter incorporado a cultura européia; 2) fase cultural nacionalista, em que o nativo reage contra a dominação do império, mas sua reação não obtém êxito visível por prevalecer ainda o ponto de vista do europeu; e 3) fase revolucionária e nacionalista, em que o nativo realmente toma contato com as realidades da opressão colonial, e luta em prol de uma democratização da conscientização, bem como da expressão cultural e literária.

A ênfase sobre a cor local consiste em uma estratégia de revide diante da negação da cultura nativa pelo poder colonial. Em outras palavras, trata-se, no entender de Bonnici (2000), de uma reafirmação cultural da verdadeira tradição nativa, mediante a abrogação do poder restritivo e da apropriação da linguagem e da escrita do colonizador com o propósito de desnudar as estratégias de colonização e de retrucar ao Outro com os mesmos métodos pelos quais os colonizados foram reduzidos à alteridade. A esse respeito, tal crítico, citando Frantz Fanon, afirma que “o

soerguimento das glórias do passado em textos literários constitui um mecanismo de defesa utilizado pelos intelectuais nativos para ‘se afastarem da cultura ocidental na qual todos sentem o risco de serem mergulhados’” (Bonnici, 2000, p. 28).

Sendo assim, descolonizar significa, no parecer de Souza (1996), oferecer resistência à dominação através do desmascaramento e da desmistificação da autoridade colonizadora e de suas normas, visando à recuperação ou criação de identidades ou normas próprias. Para tanto, encontram-se envolvidas a estratégia re-visionária de *releitura* de obras do cânone imperial para desvelar as ideologias a elas subjacentes, bem como a de *reescrita*, que se refere à retomada de obras canônicas a fim de questionar os pressupostos eurocêntricos sobre os quais estão edificadas. São estratégias que, segundo Souza (1994b, p. 65), se propõem a “re-ver” o que sempre se tomou por pressuposto, no intuito de “descobrir brechas e falhas, para vislumbrar algo novo que surgirá [...] das incertezas da psique”.

Por outro lado, conforme Bhabha (1991, p. 184), um discurso anti-colonial nunca deve ser ‘lido’ tendo como base apenas sua oposição às estratégias do colonizador, pois tal discurso “requer um elenco alternativo de perguntas, técnicas e estratégias no sentido de construí-lo”. Nesse sentido, o discurso anti-colonial não existe isolada e independentemente do discurso colonial, pois, segundo Souza (1994a, 1994b), para Bhabha, a alteridade colonial consiste na “sombra amarrada” do sujeito, visto que a existência do colonizador implica necessariamente a existência do colonizado e vice-versa. Em outras palavras, colonizador e colonizado constituem duas faces da mesma moeda, na medida em que ambos se constituem dialogicamente.

Além disso, como afirmam Ashcroft, Griffiths e Tiffin (1998, p. 14),

Paradoxically, anti-colonialist movements often expressed themselves in the appropriation and subversion of forms borrowed from the institutions of the colonizer and turned back on them. Thus the struggle was often articulated in terms of a discourse of anti-colonial ‘nationalism’ in which the form of the modern European nation-state was

taken over and employed as a sign of resistance³.

Em suma, descolonizar não significa apenas libertar-se do jugo do poder imperial, mas também buscar alternativas não repressivas ao discurso por ele engendrado. Em outros termos, como bem afirma Souza (1994a, p. 565), o que se almeja não é substituir a força do discurso colonial por um discurso anti-colonial mais forte, mas sim, “instaurar um processo agnóstico onde a autoridade e as certezas aparentes do discurso colonial são subvertidas, questionadas e desestabilizadas”.

4. Aculturação

A obra *Apenas um curumim*, ainda antes de ser publicada, foi laureada com o prêmio Fernando Chinaglia de Literatura Infantil comemorativo do Ano Internacional da Criança (1979) e depois de publicado, recebeu mais dois prêmios: o prêmio Monteiro Lobato (1980), conferido pela UBE (União Brasileira de Escritores) e o prêmio Brasília de Literatura (1981), outorgado pela Fundação Cultural do Distrito Federal. Tendo sido sucessivamente reeditada, já passou da marca dos 500 mil exemplares vendidos desde seu lançamento, o que prova o grande sucesso de público que a obra tem alcançado.

Revestido de densa brasilidade, o livro nos conta a história dos dois únicos sobreviventes de uma tribo quarup que, através de um devastador processo de aculturação, havia sido dizimada pelos brancos. Na busca de um povo irmão, retornam à selva onde procuram resgatar as próprias raízes e a possibilidade de uma vida plena, ainda não contaminada pelos vícios do caraíba, como é chamado o homem branco.

Em termos de estrutura narrativa, a obra mostra-se inovadora, na medida em que é construída a partir do movimento de contraponto de vozes, em que se confrontam o velho e o novo, a experiência e a ingenuidade, como nota Coelho (1983). Mediante o em-

prego dessa técnica, o autor, sem impor a intermediação autoritária de um narrador onisciente, coloca em evidência a interioridade de dois narradores em 1.^a pessoa – um velho pajé, Tamã, e um curumim, Jari, cujas digressões se intercalam, mostrando ao leitor o que cada um pensa e sente pelo outro. Isso se reflete, em nível gráfico, na própria escolha dos caracteres: fonte normal para marcar a voz do pajé e em itálico para marcar a voz do indiozinho.

Conforme Sandroni (1982), através da escolha de tais personagens, Zotz mostra acentuada preocupação com a transmissão de valores humanos, pois o velho, símbolo da sabedoria indígena, abre-se ao menino, contando-lhe seus segredos, estabelecendo pontes entre passado e presente e colocando no futuro (personificado pelo curumim) toda sua esperança de um mundo melhor; o menino, por sua vez, a princípio desconfiado e dividido entre a ideologia do pajé e a do branco, deixa-se, aos poucos, encantar pela fala do velho, tornando-se gradativamente permeável às lições que suas palavras encerram.

Em relação ao referido processo de aculturação, o livro, como observa Abramovich (1982, p. 10), nos conta “como o índio foi se esquecendo de como era ser índio... Do que foi feito com todo um povo, uma civilização, uma cultura”. Trata-se, assim, de “uma história brasileira (porque de índios brasileiros), mas universal (porque de tentativa de extermínio de um povo, de uma fé, de uma forma de crer e estar no mundo)” (Abramovich, 1982, p. 10-11). Essa aculturação, que reduz o ameríndio à alteridade e à objetificação, instaura-se a partir de várias estratégias impostas pelo empreendimento colonizador. Que estratégias seriam essas? Como se deu esse processo de aculturação?

5. A dominação

Do ponto de vista do processo de dominação do caraíba, podemos afirmar, como bem sintetiza Abramovich (1982, p. 9-10), que a história do livro é

³ Paradoxalmente, movimentos anti-colonialistas frequentemente se expressaram através da apropriação e subversão de formas emprestadas das instituições colonizadoras e a elas devolvidas. Portanto, a luta foi frequentemente articulada em termos de um discurso do “nacionalismo” anti-colonial em que a forma do moderno Estado europeu foi assumido e empregado como um sinal de resistência. (Tradução livre da autora deste trabalho)

uma história

de como o branco compra os índios, de como se apossou de suas terras, de como eles acreditaram na conversa do homem branco, de como não perceberam (porque não sabiam o que era) as suas mentiras. E de como o índio foi ficando com vergonha de ser índio e começou a trabalhar para o branco. E aí, como a terra e a mãe natureza foram ficando tristes e sentidas com tudo isso e começaram a morrer, junto com a água, a caça e o próprio índio. E de como uma tribo chamada de povo do riso foi morrendo de tristeza pura. De como este povo, onde ninguém nunca abusou do trabalho do outro, que tinha a liberdade de folgar de só trabalhar pelo puro gosto, foi tendo de deixar tudo isto para trás.

Na narrativa, tudo isso é resgatado através da voz do pajé Tamã que, ao lembrar o passado, relembra o processo de escravização imposta pelo caraíba. Contudo, a escravização não ocorre de forma direta, na medida em que a sedução, a conquista e a falsa amizade a precedem: “[o caraíba] trouxe muitos presentes: panos coloridos, miçangas” (Zotz, 1982, p. 19). O que seriam esses “panos coloridos”? Certamente, tais panos traduzem a imposição do hábito da vestimenta, que pode ser encarada como metonímia da cultura européia. Por extensão, a imposição da vestimenta implica a imposição da cultura ocidental. Como sabemos, desde Pero Vaz de Caminha, os europeus taxavam a nudez como sendo um costume errado, ao passo que consideravam a própria vestimenta um hábito correto. No entanto, a nudez, para os indígenas, não tinha nada de errado; assim, o que ocorre, na verdade, é que, na visão eurocêntrica, *o diferente* consistia em sinônimo de errado.

Por sua vez, as miçangas, que valiam ainda menos que as mais baratas das roupas, deviam ser trocadas pelas mais finas iguarias da terra. Se é verdade que o texto não deixa isto explicitado em sua superfície, isso pode ser deduzido pela estrutura profunda do texto ou mesmo pelo próprio conhecimento que temos internalizado a respeito da prática exploratória empreendida por colonos que aportaram às terras brasileiras. Basta conferir crônicas de viagem como as Pero Vaz de Caminha, Jean de Léry, Hans Staden, Pero Magalhães Gandavo, Gabriel Soares de Souza e André

de Thévet, para constatarmos o teor fraudulento de tais trocas.

O pajé também recupera as mentiras e as falsas promessas impingidas pelo branco, cujo intuito era unicamente possuir e explorar a terra:

caraiabas disseram que a terra não era do nosso povo, disseram que a terra era de caraíba muito forte, branco como dia claro, morando numa tribo ainda mais forte, bem pro norte. E contaram tantas coisas. Disseram que iam plantar roça e que em bem pouco tempo teria fartura e que a vida seria melhor. (Zotz, 1982, p. 19)

O europeu, através da manipulação sistemática da linguagem, inverte as relações de posse da terra: esta, que até então constituía morada e a própria vida da cultura indígena, passa a pertencer ao caraíba por ser este “muito forte” e por ser de uma “tribo ainda mais forte”. Como diz o jovem índio, ao lembrar a fala de Tamã, “*branco quer a terra pra ter coisas, ficar rico, ficar forte. Parece que, no mundo dos brancos, quem tem mais, manda mais. E por isso matam, roubam, exploram os mais pobres*” (Zotz, 1982, p. 52). Logo, as relações de poder e de força ficam patentes no domínio da terra; assim, em consonância com a “lei da selva”, vence não aquele que merece, e sim aquele que está investido de força maior. Trata-se, como bem observa Said (1990, p. 17), de “uma relação de poder, de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia”.

Entretanto, a visão de Zotz não é maniqueísta no sentido de colocar em cena o que Bhabha (1998), recuperando Fanon, chamou de “sonho de inversão”, pois, além de Tamã reconhecer a ingenuidade e a estupidéz do próprio povo que caiu nas armadilhas do outro sem impor resistências, reconhece a existência de caraibas amigos:

Nosso povo foi burro. Não por não saber das coisas. Mas por acreditar na conversa de caraíba. E como não ia acreditar? Na língua dos antepassados não existia essa palavra que agora a gente conhece, que se chama mentira. (Zotz, 1982, p. 20)

Tamã contou que, há muitas luas atrás, dois homens brancos vieram visitar nosso povo. Ele

disse que eram caraíbas diferentes dos outros, que eram brancos e que também eram irmãos. Eles falaram que pro sul tem grande pedaço de terra onde homem branco, caraíba mau, não podia pisar. [...] Terra onde índio continua sendo índio, sendo gente, sendo povo. (Zotz, 1982, p. 35)

Como nota Coelho (1983, p. 919), “[Zotz] argutamente [...] detecta, no próprio meio indígena, a responsabilidade pela desagregação de sua cultura, devido à aceitação dos costumes e valores dos brancos”. Há que se lembrar, porém, que, como justifica o próprio pajé, não se conhecia em seu meio o significado da palavra mentira.

A lembrança relativa aos caraíbas irmãos é recuperada pela voz do jovem índio, ao relembrar a fala do velho. É interessante notar que a terra referida por tais caraíbas afigura-se como uma espécie de paraíso perdido, de terra prometida, posto que ainda não maculada pelas mãos do branco. Nessa terra edênica, para onde ambos os personagens se dirigiam em busca das raízes perdidas, o índio podia voltar a *ser índio* e *ser gente*. Aqui podemos inferir que, na morada anterior, após a invasão caraíba, não se podia mais ser índio, não se podia mais ser gente, já que aí o índio havia deixado de ser sujeito, para ser sido reduzido à degradante condição de objeto.

Outra passagem que revela a manipulação do branco por intermédio do poder e da mentira calculada é quando o pajé lembra que os caraíbas “tinham coisas, tinham roupas, tinham armas que matam com barulho, tinham comida fácil, tinham machadinhas, tinham barcos que andavam sozinhos [...]”. E o branco disse que tudo isso podia ser conseguido com trabalho” (Zotz, 1982, p. 20). Para o branco, o *ter* prevalece em detrimento do *ser*, pois é através da ostentação de objetos mundanos e fáceis que cria o desejo no nativo de obter esses mesmos objetos. Assim como a mais eficaz persuasão exercida por propagandas comerciais, tal desejo não é autêntico, mas é *construído* no nativo. Uma vez construído esse desejo, o branco promete a obtenção de tais objetos através do trabalho e, assim, arditamente, realiza seu intuito: o uso da mão-de-obra escrava indígena, sem que os próprios índios percebessem que estavam sendo manipulados e escravizados. E por que os próprios índios não se da-

vam conta de sua sujeição? Isto se deve à sua ingenuidade e inocência, pois, como medita o velho, “índio é como criança pequena, mesmo quando grande, parece não ter crescido” (Zotz, 1982, p. 20).

Foi através desse ardid, engenhosamente arquitetado, que o “índio começou a trabalhar pra branco”, mas “depois de muitas luas, não tinha conseguido nem arma, nem comida fácil. Nem a vida tinha melhorado, nem a terra tinha sido boa mãe” (Zotz, 1982, p. 20). Por conseguinte, as promessas do caraíba revelam-se falsas somente depois de o índio ter sido submetido ao trabalho escravo e, com esse trabalho, exaurido a terra, que deixou então de produzir. Esta passagem nos remete às grandes economias de *plantation*, voltadas não ao cultivo e sim à exploração maciça da terra cujos lucros deveriam enriquecer não a própria colônia, mas somente o centro. De fato, em toda a história da colonização a cobiça nunca permitiu a partilha; como diz Jari, o branco “*nunca deu nada pra índio, homem branco, até hoje, só trocou ou roubou, e também a troca teve preço muito alto*” (Zotz, 1982, p. 42).

Dominada a terra e subjugados seus verdadeiros donos, os caraíbas realmente exaurem o poder procriador do solo até que este, tornando-se estéril, não produzisse mais frutos. E esta destruição não é localizada, na medida em que atinge todo o ecossistema. Como mostra o texto, por onde passa a mão do branco, ceifa-se a vida: “As árvores foram derrubadas. E grande fogueira queimou por muitas luas, a terra ficou preta e pobre, a caça fugiu ou morreu queimada. E os peixes também, que o rio ficou cada sol mais podre” (Zotz, 1982, p. 20). Esse poder destruidor se torna ainda mais visível quando contrastado com a natureza existente antes da exploração: “A mata era grande, verde, com muita caça. Os rios eram claros e limpos. Os peixes rebojavam em todos os remansos. A terra era mãe boa e sempre havia mandioca pra farinha e milho pro cauim” (Zotz, 1982, p. 26).

Além do contraponto entre a vida antes e depois da exploração, o pajé, a todo momento, contrapõe a índole indígena, destituída de interesses mundanos, com a inesgotável sede de poder do branco:

O povo dos antepassados também era rico: tinha o necessário. [...] Não havia ricos nem pobres, porque nunca se explorou ninguém, nunca se abusou do trabalho do outro.

A autoridade era conquistada pelo saber, pela experiência, pela coragem. Nunca ninguém foi chefe por vaidade ou pra explorar o mais fraco. Os chefes eram os guias e os juizes, porque tinham provado seu saber. (Zotz, 1982, p. 27)

Explicitamente, há aí apenas a descrição do povo indígena antes do contato com o branco. Mas o que podemos ler nas entrelinhas? Podemos ler o que o texto não diz: não diz *apenas* que o povo indígena não explorava, nem abusava do trabalho alheio, nem que os chefes não exploravam os fracos. Diz, sub-repticiamente, que o branco faz tudo isso. As afirmações em relação aos antepassados pressupõem, portanto, a contrapartida em relação aos brancos, que exploram os mais fracos, abusam do trabalho dos outros e que exercem autoridade por vaidade e não por sabedoria.

É importante notar que o velho mostra-se uma figura dissonante dos demais índios: enquanto os outros nativos são inocentes e ingênuos e deixam-se levar facilmente pela conversa do caraíba, Tamã tem plena consciência das artimanhas do branco, das suas mentiras, da sua falsa amizade, do seu projeto colonizador e do lugar roubado ao índio. Da mesma forma, enquanto “todos os índios queriam ser caraibas” e sentiam “vergonha da pele” e passaram o esconder o corpo “em roupas de brancos”, Tamã sente orgulho da própria pele “boa, bonita, que protegia contra o sol”, sente orgulho do corpo indígena “liso e lustroso, cheio de músculos de muito remar e correr” (Zotz, 1982, p. 20).

Nessa medida, ao mesmo tempo em que se constata a subjetividade do pajé e a permanência de sua inabalável identidade, verifica-se um movimento inverso em relação aos seus conterrâneos. Estes, ao imitarem o branco e sentirem vergonha da própria pele, negam sua identidade, suas raízes são enfraquecidas, aniquiladas. Como afirma Bhabha (1991, p. 198), a cor passa a ser vista “como sinal cultural/político da inferioridade e da degeneração, a pele como sua ‘identidade’ natural”. Figueiredo (1998, p. 66), citando Memmi, observa que, ao agir dessa forma, o colonizado acaba sendo ‘mistificado pelo discurso do outro, confrontado a uma imagem negativa de si próprio’, de modo que ele ‘não sabe mais o que ele é’ e ‘essa representação imaginária e degradante acaba sendo adotada pelo colonizado’. Fazendo referência a *Pele ne-*

gra, máscaras brancas de Frantz Fanon, Figueiredo (1998, p. 66) observa que, diante da própria anulação, “o colonizado busca a assimilação, ou seja, tenta trocar de pele, adotando aquela que lhe parece cheia de atrativos: a figura do colonizador”. De acordo com Figueiredo (1998), para fazer isso, o colonizado renega sua família, seus valores, suas tradições culturais e abraça aqueles do colonizador. O resultado disso é a fragmentação do sujeito. No texto em estudo, fica explícita a renegação sofrida por Tamã e que abarca toda a tradição que este simboliza e traz consigo: “*Tamã dizia que índio é bobo e vai atrás de conversa de caraíba e que caraíba só traz maldade pro nosso povo. Mas quase ninguém mais escutava o velho, porque achavam que a cabeça dele não andava mais direito*” (Zotz, 1982, p. 16).

Diante dessa situação, suscita-se a pergunta: como o colonizado, vestindo máscaras brancas, renegou o pajé? O texto mostra que essa renegação é engendrada pelo caraíba, que associou o ritual do pajé a práticas demoníacas, ao transformar suas conversas com espíritos ancestrais em conversas com espíritos malignos. Isso se explica pelo fato de que “como o regime do encontro foi, desde o início, a dominação, as cerimônias indígenas de relação com os mortos foram vistas [...] como sintomas de barbárie e, mais comumente, caíram sob a suspeita de demonização” (Bosi, 1993, p. 73). Por conseguinte, esta demonização é algo que também foi *construído* pela ideologia eurocêntrica: “*E caraibas diziam que Tamã falava com espíritos maus, acho que até o nome que davam era assim parecido com demônios. E daí meu povo ficou com medo de Tamã e evitava conversar com ele*” (Zotz, 1982, p. 16).

Diante disso, é possível inferir a terrível lógica do colonizador: se Tamã consistia em uma figura dotada de força que destoava do resto do grupo por manter inabaláveis suas crenças e se ele exercia grande influência como guia espiritual da tribo, então nada mais sensato (para o empreendimento capitalista) do que jogar toda a tribo contra Tamã. Eliminava-se, assim, um empecilho que poderia pôr por terra o projeto colonizador. Há que se lembrar, porém, que o discurso eurocêntrico, construído a partir de uma sobreposição de mentiras, trata-se de uma invenção friamente calculada, ou seja, como bem afirma Said (1990), não se

trata de uma simples “coleção de mentiras” ou de uma “fantasia avoadá” da Europa e sim de um *sistema de idéias* e, como tal, constitui algo que vai se arraigando lentamente nas mentalidades.

Essa demonização não se evidencia apenas no que diz respeito à renegação impingida ao pajé, mas também na renegação do próprio costume indígena de escutar a voz interior, isto é, a voz da consciência que orienta e diz o que é certo e errado:

Antes, todos sabiam falar com espíritos, sabiam escutar e depois fazer o certo. Quando homem branco veio, disse que índios falavam com espíritos maus e índio deixou de escutar a voz de dentro. Caraíba disse ainda que só ciência era boa, que voz de dentro era coisa ruim, coisa de gente atrasada. (Zotz, 1982, p. 38)

O colonizador, mais uma vez, mostra suas garras, pois sua lógica capitalista entra novamente em ação: se falar com a voz interior era falar com a própria consciência que orientava o que era certo e errado, então nada mais natural (para o colonizador) do que demonizar essa prática, pois incutir-se-ia o medo no índio e este, sem mais ouvir a voz da consciência, não perceberia o próprio equívoco de confiar no inimigo. Além disso, esta passagem mostra a tentativa de imposição dos valores ocidentais, pretensamente superiores: de um lado, a ciência, o progresso e a tecnologia como algo positivo; de outro, a espiritualidade e a intuição como “coisa de gente atrasada”. A consequência desse inculcamento é a lesão da integridade espiritual e a transformação de homens em máquinas propulsoras do progresso material.

Além de renegar o pajé e o costume de ouvir a voz interior, o índio também renega outros costumes: “O cauim foi esquecido. A bebida dos grandes quarups, das festas lembrando os feitos de guerra e caça, ao redor de grandes fogueiras quentes, desapareceu” (Zotz, 1982, p. 21). Mais uma vez, este “esquecimento” é algo *construído* pelo branco: “eram coisa suja, diziam os brancos” (Zotz, 1982, p. 21). No entanto, Tamã, que tem total consciência da manipulação do caraíba, lembra do forte vínculo do cauim com o amor que unia homens e mulheres: “[o cauim] era feito de milho mastigado pelas mulheres. Mas branco também nunca disse que era bebida de amor, só bebida em

festas e feita pelas mulheres para seus homens. Meu povo trocou cauim por cachaça. E virou bêbado, fraco e triste” (Zotz, 1982, p. 21).

A bebida do amor é trocada pela bebida da tristeza e o índio provoca a própria deterioração. Figueiredo (1998), ao falar sobre a psicopatologia do negro, explica que o negro é concebido como um construto do branco e essa situação neurotizante acaba por provocar a angústia que, por sua vez, pode manifestar-se em forma de atos de violência contra si próprio. No texto em análise, também o índio acaba se tornando uma fabricação do caraíba, na medida em que as imagens que passaram a moldar o índio e seus costumes consistem em artefatos da ideologia eurocêntrica. E, se o sujeito colonial não passa de uma fabricação, engendra-se toda uma crise identitária que decorre da negação dos valores humanos e culturais. A entrega passiva para a cachaça e, conseqüentemente, para a fraqueza e a tristeza revelam essa crise. Perante a degradante situação de *colonização*, cabe perguntar: como se deu o processo de *descolonização*?

6. O revide

Sob a ótica das estratégias de resistência do pajé, podemos novamente nos valer de Abramovich (1982, p. 10) quando diz, resumidamente, que a história do livro é também uma história que conta

do velho pajé, do qual todos tinham medo. De como ele reeduca o único menino que sobrou para ser índio outra vez. Mas que para isso deixa-o ir tentando sozinho, para ver se ele aprende sem ter de ser ensinado. Tanto que ele percebe que enxergar outro caminho não é vergonha, é procura e é crescimento! Que procurar a paz não quer dizer humilhação calada, muito menos fazer de conta que os problemas não são nossos. E que se pode morrer feliz e satisfeito, quando se faz o que se devia nessa terra.

Uma das principais estratégias de resistência do pajé é justamente essa re-educação do menino Jari. Como uma transmissão de tochas entre gerações, o velho, em seus últimos momentos de vida, transmite

sua experiência ao jovem, de modo que este pudesse preservar os costumes quarups quando descobrisse a terra onde ainda viviam índios irmãos. O indiozinho, a princípio mais adepto aos costumes e vícios que aprendera com os pais e que estes aprenderam com o caraíba, aos poucos, por influência do pajé, muda sua forma de pensar e de ver o mundo. Essa transformação é gradativa: no início Jari não consegue entender as atitudes do velho, mas, por meio da convivência, vai internalizando os ensinamentos de Tamã e começa a refletir sobre a injustiça e as relações hierárquicas entre os indivíduos:

Lá de onde a gente veio era assim. Tinha os fortes e tinha os fracos. Os fortes tinham coisas e os fracos não tinham nada. Não eram todos iguais, assim como no meio dos índios, no dizer do pajé. E quem mais trabalhava, não eram os donos da terra, eram os outros, os pobres. Isso também é estranho, porque devia ser diferente. Quem trabalha devia ter mais coisas do que quem não trabalha. E não é assim, no povo caraíba. Por que não fazem nada pra mudar essa coisa errada? (Zotz, 1982, p. 52)

Assim, mesmo com a morte do pajé, a resistência deste ao domínio do caraíba permanece através de Jari que, tendo se tornado seguro e autoconfiante, já não mais teme o fato de ter que persistir, sozinho, na caminhada em busca de seu povo: “*Tamã partiu. Antes, ia ficar com medo de estar sozinho. Agora, não*” (Zotz, 1982, p. 57). A coragem do pajé se transfere para o indiozinho, antes tão inseguro e perdido. Mais que isso: o menino, por intermédio do velho, reencontra a identidade perdida: “*Sei que vou encontrar meu povo e vou ter muitos irmãos [...] O pajé disse que ser livre é o mais belo jeito de se viver... deve ser... então vou pra junto do povo ainda livre, vou pra casa*” (Zotz, 1982, p. 57). O desejo de ir para casa, para junto do próprio povo reflete o resgate da identidade.

Muitas outras formas de resistência podem ser encontradas no livro em análise, e uma das estratégias que aparece reiteradamente é a preservação dos costumes quarups, seja no simples preparo da comida, na cerimônia de um ritual funerário ou na construção de

um barco. Em relação ao preparo da comida, mesmo havendo as facilidades de prepará-la “à moda caraíba”, com panelas e temperos, Tamã faz questão de preservar o costume de seus ancestrais:

Até essa comida que ele faz... sem sal, sem panela, assim sem nada. Nem limpar o peixe, limpou. Só bateu na cabeça do tucunaré com a faca e pôs ele, assim fresquinho mesmo, no meio do fogo. Do fogo mesmo, não, que primeiro ele afastou a lenha, deixou só um pouco de cinza, depois cobriu com brasa bem vermelha. Disse que aquilo era comida, da melhor. [...] A comida da mãe era diferente, feita em panela. Tamã fala que isso é maneira de branco preparar comida. (Zotz, 1982, p. 23)

Quanto à cerimônia de um ritual funerário, o pajé, mais uma vez, a realiza de acordo com os costumes quarups, acompanhada de cantos, de objetos culturalmente significativos para os índios e de crenças religiosas ancestrais:

Quando morre alguém dos caraíbas, eles enterram enleado num pano ou então num caixão de madeira. Só isso. Pajé fez tudo diferente. Primeiro cantou muitos cantos. Depois enterrou nossa gente num buraco estreito e fundo. [...] Pajé colocou junto louça de barro, arco, flecha, tacape e muita comida. Disse que iam precisar até que chegassem nos grandes campos com muita caça e muita árvore e muito rio e muito peixe. (Zotz, 1982, p. 16)

No que se refere à construção do barco, o pajé, mesmo conhecendo instrumentos inventados pelo branco que facilitariam a feitura do mesmo, não tem a menor dúvida em construí-lo exatamente da mesma forma como seus pais e os pais de seus pais o fizeram. Ao contrário do caraíba que, dotado de visão mercantilista e imbuído da perspectiva de lucro rápido, derruba centenas e centenas de árvores, Tamã emite cantos tristes para a árvore a ser derrubada: “*Sentou na frente da árvore grande, os pés cruzados. E ficou ali cantando, muito tempo, coisas tristes, que nem conseguiu entender*” (Zotz, 1982, p. 29).

Com a ubá pronta, a resistência do pajé ao domínio do branco se solidifica, uma vez que a ubá é o

veículo que os conduziria à liberdade não mais encontrada em seu meio original. Como bem lembra Sandroni (1982), o barco é o símbolo dessa liberdade tão ardentemente desejada e buscada pelo pajé. É interessante observar que a busca de liberdade e salvação lembra o episódio da arca de Noé, pois, como afirma o índiozinho, muitos animais, ao fugirem da destruição causada pelo caraíba, fizeram a travessia do rio com a ubá: “*O que fugiu de bicho, de um lado do rio pro outro, foi coisa de assustar. Passarinho voando e os outros nadando pelo rio, até cruzando com a ubá da gente, que era preciso cuidar se não ia tudo pro fundo da água*” (Zotz, 1982, p. 46).

Apesar de a construção do barco ter sido bastante demorada, Tamãï nem cogita a possibilidade de construí-lo como os brancos constroem seus barcos, ou seja, em uma produção serial, utilitarista, sem amor, sem identificação entre criatura e criador:

Demorou fazer ubá. Com machadinha e facão ia mais depressa. Mas por que pressa? Coisa bonita se faz devagar, com carinho, assim a ubá fica sendo nossa e a gente fica sendo da ubá, uma coisa só.

Caraíbas tem muitas canoas, e grandes. Mas caraíbas não fazem suas canoas, poucos fazem suas canoas. Canoas de caraíbas são feitas sem amor, sem afago das mãos, sem calor dos olhos. Caraíbas usam canoas, podem até pensar que têm canoas, mas caraíbas estão enganados. O que não é feito com as mãos da gente, com o amor da gente, não é da gente. (Zotz, 1982, p. 33)

O costume de agradecer à mãe natureza também é uma forma de resistência, já que se trata de um costume antigo que nasceu com seus mais remotos antepassados e que, mesmo com a invasão, a exploração e a aculturação praticadas pelo caraíba, não foi esquecido pelo velho pajé: “Antes de partir, Tamãï precisa cantar agradecendo o rio, o céu, o sol por dias bons passados ali” (Zotz, 1982, p. 33).

Em determinado momento da narrativa, em meio à jornada-aprendizagem em busca de um povo irmão, o pajé e o curumim, quando param em uma praia para o pouso, deparam-se com arames farpados (símbolos da opressão) que Tamãï destrói (gesto simbólico de resistência), e com um homem branco que, ao avistar

os índios, grita, enfurecido: “*raspem-se daqui, índios sujos, esta terra tem dono...*” (Zotz, 1982, p. 46).

Através dessa frase, constituída de poucas palavras, mas que traduzem uma imensa carga depreciativa, é possível perceber que, como se não bastasse usurpar a terra dos índios, o homem branco os relega à alteridade, enxotando-os como se enxotam bichos repulsivos. A adjetivação “índios sujos”, além de extremamente degradante, massifica os índios, pois, como observa Figueiredo (1998, p. 66), a referência feita “em bloco, no plural”, faz do colonizado um ser “desumanizado, inferiorizado” que “não existe em sua individualidade”. Enfim, trata-se, no dizer de Souza (1986, p. 104), de fazer com que o colonizado seja percebido como “um ser genérico” passível de ser substituído por qualquer outro colonizado. Isso ocorre porque, como explica Bhabha (1991, p. 184), o discurso colonial tem por objetivo “construir o colonizado como população de tipo degenerado, tendo como base uma origem racial para justificar a conquista e estabelecer sistemas administrativos e culturais”.

Porém, o pajé, diante dessa situação aviltante, não se mantém passivo. O revide é imediato: “*O branco quis brigar com ele, levantou o rifle como se fosse tacape pra bater na cabeça do velho, mas Tamãï foi mais rápido que cobra no bote, bateu nele, segurou ele e depois amarrou ele na árvore*” (Zotz, 1982, p. 47).

É importante observar que Tamãï não agiu por vingança (sentimento inerente à índole do branco), mas reagiu por autodefesa e, sobretudo, para que fosse feita a antiga justiça dos índios:

Tamãï soltou homem branco, sem roupas e sem armas, e acredita ter feito justiça, seu coração está tranqüilo. Homens brancos falam muito em justiça, fazem pouca justiça. [...] Se Tamãï tivesse matado caraíba [...], estaria agindo com vingança. Se Tamãï tivesse devolvido armas e deixasse caraíba ir sem sofrer, estaria dizendo pra ele fazer tudo de novo, porque não teria castigo. [...] Assim, nem vingança, nem caridade, justiça de índio, antiga como antepassados. (Zotz, 1982, p. 49-50)

Por fim, é interessante observar que, mesmo em seu leito de morte, Tamãï resiste, mais uma vez, à assi-

milação da cultura caraíba e morre feliz, como felizes morreram seus antepassados: “Os brancos morrem tristes porque não podem, nem sabem escolher a hora de partir, e também não têm a certeza de que viveram bem aqui, e porque não sabem como será a vida no grande campo de caça. Índio morre feliz e cantando. Tamã sabe ter vivido uma boa vida” (Zotz, 1982, p. 55).

7. Retorno às origens?

Diante da discussão empreendida, em que focalizamos as estratégias de dominação do caraíba e as de revide do ameríndio, suscitam-se ainda algumas perguntas: O retorno à situação pré-colonial almejada pelo pajé seria realmente válido? Qual a relação entre essa volta às origens e a descolonização?

Autores pós-coloniais falam desse retorno à situação pré-colonial como uma forma de resistência, havendo, assim, uma relação direta entre essa volta e a descolonização, uma vez que se trata de reafirmar a cultura e a tradição nativas através da ab-rogação do poder imperialista. No entanto, será que negar totalmente a cultura branca, em uma relação antitética, seria o melhor caminho? Será que, agindo dessa forma, não se estará caindo em alguma forma de nativismo essencialista?

Figueiredo (1998), ao comentar o conceito de negritude em Aimé Césaire, observa que este poeta, por ser negro, se solidarizava com os demais negros, mas isso não implicava uma rejeição à contribuição dos brancos, sem os quais não poderia ter descoberto a literatura africana. Para Césaire, a descolonização revelava-se extremamente importante, mas não no sentido de voltar-se contra os europeus e sim no de resgatar as próprias raízes, mediante o resgate da identidade e da memória de seu povo. Ao comentar a descolonização em Césaire, Figueiredo (1998, p. 56-57) afirma que

Para um ser dilacerado por três séculos de aviltamento, o conhecimento de seu continente original restabelece sua dignidade, oferecendo-lhe uma ancestralidade que lhe fora confiscada. O poeta

antilhano descobre um pai negro [a África] que o restabelece e o legitima, em oposição ao pai branco [a Europa] que ignora seus bastardos.

Da mesma forma, no texto em análise, podemos afirmar que, embora a luta do pajé em prol da preservação das suas raízes se revele relevante para o resgate da identidade indígena, fragmentada pelo processo de colonização, por outro lado, o indianismo como antítese do eurocentrismo talvez não seja a solução mais adequada, se o que se almeja é o reinado da paz e da justiça. Se, nos termos sartreanos, em um momento inicial houve a *tese* colonialista de inferiorização do nativo e supremacia do branco, e se em um segundo momento, surgia a *antítese* através da valorização das tradições culturais e da negação dos valores eurocêntricos, faz-se necessário que, em um terceiro momento, essa antítese seja superada pela *síntese*, mediante a realização de uma sociedade sem raças. No dizer de Figueiredo (1998), Edouard Glissant, Wole Soyinka, Edward Said e René Depestre são autores pós-coloniais que realizam esse momento de síntese, ao assinarem que a volta às fontes ancestrais acabava criando um novo essencialismo.

Tais autores recusam toda e qualquer essencialização, visto que esta tem o poder de instaurar a discórdia entre os seres humanos. Segundo Figueiredo (1998), para Glissant e Said, a negritude (e o mesmo podemos dizer em relação ao indianismo) é um momento de luta que passa, assim que cumpre seu papel de contestar e afirmar uma identidade; contudo, essa etapa chamada por Said de “nativista”, embora seja, de acordo com Glissant, um “desvio necessário”, deve ser superada. Dito isto, cabe perguntar: como superar o nativismo?

Afirma Figueiredo (1998, p. 59), que, no entender de Said, superar o nativismo significa: 1) ‘descobrir um mundo que não seja construído a partir de essências em conflito’; 2) ‘a possibilidade de um universalismo [no sentido de pluralismo] que não seja limitado nem coercitivo, coisa que ele é ao acreditar que todo povo tem uma única identidade’; 3) ‘pensar a identidade local como algo que não esgota a identidade do indivíduo ou do povo, e, portanto, não ansiar por se restringir à sua própria esfera’.

Como observam Ashcroft, Griffiths e Tiffin

(1998, p. 63), “Decolonization is the process of revealing and dismantling colonialist power in all its forms”⁴. Por outro lado, tais autores lembram que

It is important, though, not to assume that these cultures remained untouched [...] reflect an energetic engagement with dominant practices. Only the most extreme forms of decolonization would suggest that pre-colonial cultures can be recovered in a pristine form by programmes of decolonization⁵. (p. 65)

Transportados esses debates para o terreno ficcional de *Apenas um curumim*, podemos afirmar que, apesar de o essencialismo do pajé Tamãí opor-se, em grande medida, ao universalismo de que fala Edward Said, o seu nativismo corporificado na inflamada defesa da cultura quarup, tem como saldo um balanço positivo. Isto porque, do ponto de vista psicológico e cultural, a necessidade de reivindicar os laços identitários desfeitos pela ideologia eurocêntrica basta para justificar a sua luta. Sob esse prisma, para que nasça uma autêntica comunicação entre caraíbas e quarups, à consciência identitária deve somar-se a consciência política e social, expressa através da busca de ideais igualitários.

Considerações finais

Diante do exposto, constata-se que a obra analisada apresenta uma visão crítica em relação à situação do índio reduzido à condição de subalterno. Por outro lado, apresenta também, por intermédio de uma personagem dotada de grande força e coragem, o revide à própria situação de subalternância. As estratégias de dominação e de resistência mostram-se eficazes em ambos os lados: se o branco consegue levar a um termo bem-sucedido seu empreendimento mercantilista, o pajé, ao revelar-se uma figura dissonante em seu meio, não se deixa domar pela astúcia do ca-

raíba e consegue não apenas preservar intacta a própria identidade, mas também resgatar a identidade fragmentária do curumim.

Entretanto, se o retorno às origens ambicionado pelo pajé representa o resgate da identidade e da memória indígenas que estavam sendo dizimadas pelo caraíba, por outro lado, consiste em apenas uma efervescente etapa de luta e de afirmação para que o ideal igualitário seja alcançado em uma etapa subsequente. A inversão da alegoria maniqueísta, que continua colocando colonizador e colonizado como pares dicotômicos, deve ser superada, para que o essencialismo ceda espaço ao pluralismo.

A título de sugestão, acreditamos que seriam bastante produtivos trabalhos que se propusessem a realizar um estudo da obra a partir dos modos como se dá o processo de subjetificação do curumim, vale dizer, os modos como ele, antes reduzido à condição de objeto, porque imbuído dos valores propagados pela ideologia dominante, liberta-se paulatinamente das amarras que o atavam ao modo de pensar do caraíba até a completa ruptura, mediante o resgate da identidade perdida.

REFERÊNCIAS

1. ABRAMOVICH, F. Uma história de índio. Simples e apaixonante. In: ZOTZ, W. **Apenas um curumim**. II. Jubal Sérgio Dohms. 12.ed. Rio de Janeiro: Nórdica, 1982. p. 9-11.
2. ASHCROFT, R.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. **Key Concepts in Post-Colonial Studies**. London: Routledge, 1998.
3. BHABHA, H. K. A questão do outro: diferença, discriminação e discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, H. B. de (org). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 177-203.
4. BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
5. BONNICI, T. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**. Bauru, v. 19. n. 1, p. 7-23, 1998.
6. BONNICI, T. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2000.

¹ Descolonização é o processo de desmascarar e dismantlar o poder colonizador em todas suas formas. (Tradução livre da autora deste trabalho)

² É importante, entretanto, não assumir que estas culturas, mantidas intocadas [...], refletem um engajamento enérgico contra as práticas dominantes. Apenas as formas mais extremas de descolonização sugeririam que as culturas pré-coloniais podem ser recuperadas em sua forma primitiva por programas de descolonização. (Tradução livre da autora deste trabalho)

7. BOSI, A. **Dialética da colonização**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
8. COELHO, N. N. Werner Zotz. In: COELHO, N. N. **Dicionário crítico da literatura infantil e juvenil brasileira (1882-1982)**. São Paulo: Quíron, 1983. p. 917-921.
9. FIGUEIREDO, E. **Construções de identidades pós-coloniais na literatura antilhana**. Niterói: Eduff, 1998.
10. SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
11. SANDRONI, L. C. O índio como protagonista de uma história com sabor brasileiro. *O Globo*. Rio de Janeiro, 06.04.1980. In: ZOTZ, W. **Apenas um curumim**. Il. Jubal Sérgio Dohms. Rio de Janeiro: Nórdica, 1982.
12. SOUZA, L. M. T. M. de. As literaturas do terceiro mundo e o ensino. **Anais... II Seminário Integrado de Ensino de Língua e Literatura: Novas metodologias para o ensino de línguas e literatura na escola**. Porto Alegre: PUC-RS/Yázigi, 1986. p. 99-106.
13. SOUZA, L. M. T. M. de. Identidade e subversão: o discurso crítico-literário pós-colonial de Homi Bhabha. In: **Literatura e Diferença**. Anais do IV Congresso da ABRALIC. São Paulo, 1994a. p. 561-565.
14. SOUZA, L. M. T. M. de. O rato de ruço: o discurso crítico-literário pós-colonial como suplemento. **Crop**. São Paulo, n. 1, p. 60-66, 1994b.
15. SOUZA, L. M. T. M. de. De versões mutantes à lama no ventilador: a questão da história na literatura pós-colonial. **Caderno de Estudos Lingüísticos**. Unicamp. Campinas-SP, v. 30, 1996. p. 43-56.
16. TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro**. Trad. Beatriz Perrone Moisés. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
17. ZOTZ, W. **Apenas um curumim**. Il. Jubal Sérgio Dohms. 12.ed. Rio de Janeiro: Nórdica, 1982.