
terra roxa

e outras terras

Revista de Estudos Literários

ATO DE LEITURA: QUANDO O POVO KOTIRIA NOS CONTA

Patrick Rezende¹ (PUC-Rio)
e Lillian DePaula² (UFES)

RESUMO: A partir do conceito de linguagem como ato performativo, proposto por John L. Austin em 1962, este trabalho busca expandir tal concepção também para a leitura, entendendo-a não como atividade passiva, mas que age sobre os indivíduos e em toda a cadeia discursiva. Desconstruindo a dicotomia fala/escrita à luz de Derrida em seu *A farmácia de Platão*, refletir-se-á sobre a importância de se recuperar as narrativas indígenas e promover leituras a partir delas como formas de reparação, isto é, como forma de levar adiante uma prática social que o povo Canela chama de *to mpey*. O presente trabalho se apresenta como um ato de leitura dos processos de reencontro do povo Kotiria, indígenas situados na fronteira entre Brasil e Colômbia, com suas histórias, e também como forma de agir a partir da leitura de tais narrativas, convidando os leitores a conhecerem mais sobre esse povo e buscar modos apaziguar os séculos de silenciamento de toda uma cultura.

PALAVRAS-CHAVE: ato de leitura; indígenas; narrativas; Kotiria.

Até que os leões tenham seus próprios historiadores,
as histórias de caçadas continuarão glorificando o caçador.
Provérbio Africano

1. A LEITURA COMO ATO

Em 1955, John Langshaw Austin apresenta uma série de doze conferências em Harvard que viriam a se tornar sua obra mais célebre, *How to do things with words*. Publicado postumamente em 1962, traduzido no Brasil em 1990, o livro apresenta quicá a principal tese do filósofo inglês: a linguagem como forma de ação e não como

1 <http://lattes.cnpq.br/2160251766620192> - patrickrezende@hotmail.com

2 <http://lattes.cnpq.br/8312167340804724> - ldepaula_77@yahoo.com

representação da realidade. Austin se posiciona contra a tradição filosófica ocidental que dava à linguagem o papel descritivo, ou seja, a função de dizer o estado das coisas. Muitas asserções, segundo ele, realizariam ações e não poderiam ser classificadas como verdadeiras ou falsas, pois nada constatariam e tampouco descreveriam algo. Um exemplo é quando um juiz profere a clássica frase “eu vos declaro marido e esposa”, as palavras pronunciadas não relatam ou examinam a situação, mas agem ao casar dois indivíduos.

Inúmeras são as ações que realizamos por meio das palavras: apostamos, ordenamos, juramos, pedimos, decretamos etc. Austin chamará esses enunciados que agem ao serem proferidos de performativos, diferenciando-os dos constativos. O nome é proveniente do “verbo inglês *to perform*, verbo correlato do substantivo ‘ação’, e indica que ao se emitir o proferimento está-se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente a dizer algo” (Austin 1990: 25).

Deste modo, seria possível dividir os enunciados em constativos – aqueles que descrevem algo, sendo possível verificar sua veracidade ou falsidade – e os performativos – que não podem ser classificados como verdadeiros ou falsos, mas nos quais se quanto à possibilidade de sucesso, ou seja, se a partir do pronunciamento do enunciado algo foi realizado. Austin, contudo, retoma a sua divisão e postula que, em verdade, qualquer enunciado é sempre performativo, uma vez que ao ser emitido, efetua-se algum tipo de ação.

A performatividade entrelaça três atos: o locucionário, o ilocucionário e perlocucionário. Assim, retomando o exemplo “eu vos declaro marido e esposa”, vemos as três forças agindo concomitantemente. O ato locucionário se trata da emissão dos elementos linguísticos que compõem a frase. É literalmente a ação de dizê-la, o pronunciamento. A realização do ato descrito na frase é ilocucionário, pois realiza o casamento na linguagem. O perlocucionário, então, é como determinado ato age sobre as pessoas por meio da locução. Em outras palavras, é o efeito que se dá pela linguagem (Austin 1990: 95). No exemplo, pode-se entender os noivos se assumindo como casados.

A partir desta perspectiva performativa, Austin nos convida a perceber que a linguagem produz implicações que inúmeras vezes nem nos damos conta. Até mesmo quando pensamos em nos valermos dela apenas para descrever determinada coisa ou circunstância, estamos possibilitando a constituição de determinada crença sobre aquilo, ainda que não tenha sido nossa intenção *a priori*. Com isto, quando afirmamos algo sobre alguém, uma coisa ou mesmo um conceito abstrato, não estamos apenas exercitando nossa capacidade descritiva, mas produzindo uma rede de significações que acaba por dar materialidade àquilo que pensaríamos se tratar apenas de descrição.

Para pensarmos tal performatividade, podemos nos valer da questão trazida por Walter Mignolo em seu artigo “Misunderstanding and Colonization: The reconfiguration of Memory and Space” (1993). O autor, ao revisitar questões relativas ao processo de colonização da América, pontua que a Europa, no domínio das práticas discursivas

sivas, foi capaz de transformar um continente já povoado e com uma ampla história em um mundo novo à espera da grandiosidade europeia para povoá-lo, colonizá-lo e, assim, produzir uma *história oficial*. De tal forma, por meio da reflexão de Mignolo, podemos perceber historicamente que o dizer assume uma materialidade que não apenas determina quem tem o poder de enunciação, mas também impõe uma margem de silêncio ao outro, que muitas vezes é impedido de produzir sua própria discursividade e admite para si os efeitos da performatividade.

A partir da breve retomada da teoria austiniana, gostaríamos, então, de ampliar a reflexão e nos movermos do *dizer* para o *ler*, entendendo também a leitura como ato. Para isto, é válido retomar a questão da escrita, uma vez que ler e escrever são atividades entrelaçadas, não dicotômicas.

Na tentativa de pensar esse par ler-escrever, nos afastaremos da perspectiva saussureana que rebaixa a escrita em relação à fala. O linguista genebrino no *Curso de Linguística Geral* (1916) pontua que a “língua e escrita são dois sistemas distintos de signos; a única razão de ser do segundo é representar o primeiro” (Saussure 2011: 34). De tal modo, a escrita é tida como representação da representação, ou seja, Saussure acaba promovendo uma hierarquia ao tomar a escrita como sujeitada à fala.

Como forma de desconstruir esse rebaixamento da escrita, cabe trazer para este trabalho a reflexão derridiana na obra *A farmácia de Platão* (1972). Ao retomar o diálogo platônico *Fedro*, Jacques Derrida revisita os clássicos para realçar o fato de que, desde a antiguidade, foi relegado à escrita um papel coadjuvante em relação à fala e, de tal modo, cabe entendermos este processo histórico para buscar, assim, uma tentativa de desconstruir a própria questão da representação.

Entre inúmeros aspectos abordados na obra de Platão, Derrida se interessa particularmente quando Sócrates e Fedro exploram a invenção da escrita por meio do mito egípcio de Theuth (também Thoth) e Thamous. Na alegoria, a escrita é entendida como um *phármakon*, palavra grega que em português engloba minimamente duas significações a princípio opostas: remédio e veneno.

Theuth era um deus do panteão egípcio que deu ao homem diversas invenções, sendo todas apresentadas ao deus-rei Thamous e por ele louvadas, à exceção de uma: os caracteres escritos. Ao apresentar sua invenção, Theuth diz a Thamous: “Eis aqui, oh, Rei, um conhecimento que (*tò máthema*) terá por efeito tornar os Egípcios mais instruídos e mais aptos para se remorar (*sophotérous kai mnemonikotérous*): memória e instrução encontraram remédio (*phármakon*)” (Derrida 2005: 21). Para Theuth, sua invenção reduziria a necessidade de memorizar, logo um remédio para a memória. Entretanto, Thamous não compartilha da mesma opinião e considera tal invenção como abominável, justamente pela qualidade apresentada por Theuth. Inverte-se, desse modo, a perspectiva sobre a escrita. Thamous aponta que os caracteres escritos trariam apenas uma recordação, o que não seria bom para a memória efetiva. Graças à escrita, não haveria razão para as pessoas forçarem suas memórias, o que poderia levar à morte da fala viva. Assim, a alegoria platônica expõe a escrita como um *phármakon*, remédio e veneno sobrepostos em um único termo.

A recusa de Thamous está relacionada ao fato de a escrita dispensar a presença de um autor, de uma boca que produz a discursividade. Para ele, a escrita não passa de uma simples representação da fala composta de signos mortos. Por outro lado, a fala é viva, pois ela não se apresenta sem a presença de quem a produz.

Platão, por meio da obra *Fedro*, nos induz a receber a escrita como um artefato que exige desconfiança, uma vez que, por não possuir quem fala – o sujeito responsável por tal produção – e ser capaz de se apresentar sozinha, a escrita aos olhos do filósofo grego pode até mesmo assumir o papel de assassina, uma vez que mata o autor do discurso e permite transformar as supostas intenções desse sujeito. Por outro lado, pode-se entender o texto como estático e que só tomará vida graças ao leitor, que poderá dar aos caracteres escritos inúmeras direções, inclusive divergentes das que estariam no *desejo original* do discurso.

A recusa de Thamous é lida por Derrida como um gesto de marcar a clássica dicotomia ocidental entre a fala e a escrita, a primeira tida como discurso vivo enquanto a outra como rememoração. Para Derrida, isto está intimamente relacionado ao logocentrismo e à valorização da presença do autor: “[i]dentificamos o logocentrismo e a metafísica da presença como o desejo exigente, potente, sistemático e irreprimível, de um tal significado” (Derrida 2011: 60). Contra essa oposição entre fala e escrita, Derrida assinala que não há qualquer domínio que possa prender o sentido de um texto que esteja fora dele próprio; de tal modo, pode-se pensar que Derrida vai contra a centralização da palavra no tempo a partir de uma suposta exterioridade. Ele enfatiza que não há um fora do texto, ou seja, cabe desconstruir a ideia de significado preestabelecido e romper com a presença ou a ausência da presença.

Derrida estima a escrita justamente por ela não se sujeitar a uma autoridade produtora e por considerá-la um *phármakon*, ou seja, que não se fixa em nenhum dos polos, sendo a ambiguidade um fator constitutivo que expõe que não há um sem que haja o outro. De acordo com Derrida (2005: 46-47), a escrita é uma dolorosa fruição, ligada tanto à doença quanto ao apaziguamento, é um *phármakon* em si. Ela participa ao mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável. Ou, antes, é no seu elemento que se desenham essas oposições.

Tanto a escrita quanto a leitura podem ser a saída para as oposições metafísicas, uma vez que em suas constituições elas escapam ao enquadre de certo/errado, bem/mal, vida/morte, remédio/veneno etc., possibilitando a explicitação do excesso polisêmico que em certo momento toma uma respectiva forma, sempre fugaz, não na presença, mas através das interações sociais e históricas.

Partindo da desconstrução da hierarquia entre fala e escrita ao abandonar a ideia de significado estável, indivisível e unívoco, Grigoletto se questiona o que seria ler e aponta que “ler é inscrever uma escritura que é única a cada novo ato, pois que se recorta a partir da polissemia de múltiplos significantes, dos quais um é eleito e se instaura [...] como significado” (2003: 35).

A própria leitura que Derrida faz de Platão é por si um exemplo de ato, pois o filósofo busca, acima de tudo, proferir um novo discurso a partir de um anterior. Isto

Ato de leitura: quando o povo Kotiria nos conta

desconstrói a velha tradição que se tem sobre leitura como movimento interpretativo neutro e desfaz a noção de ler como uma incansável busca pelo sentido do texto, entendido como único. No seu próprio ato de leitura, Derrida apresenta a questão da significação como algo a ser constantemente elaborado, já que o sentido é deslocado a cada nova leitura.

É importante sinalizar que a desconstrução da tradicional visão de leitura não implica um vale-tudo; portanto, não se trata de tomar qualquer leitura como aceitável, mas perceber que as palavras são polissêmicas e, a cada recorte, um dos inúmeros significantes toma maior destaque e se estabelece, mesmo que efemeramente. O ato de leitura provoca efeitos, até certo ponto, mensuráveis dentro de determinado contexto, aqui não entendido como uma entidade estável, tampouco apartado da relação de comunicação.

Contra a tradição logocêntrica, ou seja, a privilegiar o sentido depositado na letra, Derrida se direciona, como supracitado, para uma compreensão de linguagem que não a toma como exterior a ela própria, inalterável e sem qualquer relação com o tempo. Ao ler, cada sujeito traz para si o texto já encharcado de infinitas vozes e o contamina com as outras inúmeras que partem de suas vivências. A cada movimento dos olhos sobre as letras, ou dos dedos sobre o braile, um sentido ganhará mais destaque em relação a tantos outros, mas isto não significa que um significado seja mais importante que outro e sim que somos sujeitos sobredeterminados por uma multiplicidade de fatores heterogêneos que nos levam a produzir uma nova combinação a cada leitura.

2. CONTAR, ESCREVER E TRADUZIR PARA SOBREVIVER: QUANDO GREGOS E KOTIRIA SE ENCONTRAM

In Lak'ech Ala K'in³
Tradição Maia

Há muitos séculos antes de Cristo, dois extensos poemas já percorriam, em vozes helênicas, o Peloponeso, o sul dos Bálcãs e os mares Egeu e Jônico. *A Ilíada* e *A Odisseia* fazem parte dos discursos fundadores não apenas da Grécia, mas do que entendemos hoje como mundo ocidental. As duas volumosas obras têm origem misteriosa e atribui-se a Homero suas autorias. Emergidas possivelmente para serem transmitidas oralmente, ambas possuem sonoridade que leva ao canto, uma possível tática para facilitar a rememoração.

Os poemas homéricos se tornaram modelos, não apenas de poesia épica, copiada por tantos autores como Virgílio, mas influenciaram intensamente o que é tido na contemporaneidade como cultura clássica.

3 Cumprimento maia que teria o equivalente a eu sou você, e você é eu; em interpretação mais contemporânea poderia ser traduzido por eu sou outro você.

Acredita-se que as obras só tenham sido compiladas muito tempo depois, o que pode ter levado às incontáveis versões de uma *mesma* história de *múltiplas* histórias. Ambos os poemas que fazem parte do cânone ocidental têm suas raízes tão rizomáticas que não se pode chegar às sementes que deram origem a tais obras, o que desmantela toda essa discursividade ocidental que insiste por um significado em presença. *A Ilíada* e *A Odisseia* expõem que a própria história do Ocidente é um original sem origem, textos que vão sendo tecidos a cada leitura, a cada tradução, a cada reescrita e ilustram bem essa desobediência da significação, que não se deixa enclausurar em um solitário sema. Jorge Luis Borges dirá que “o conceito de texto *definitivo* não corresponde senão à religião ou ao cansaço⁴” (1989: 239, grifo do autor).

Pela voz de Ulisses, a Grécia contou sua história não apenas para afastar a morte, mas dominá-la. Como se lê em Foucault (1963): “[e]screver para não morrer, como dizia Blanchot, ou talvez mesmo falar para não morrer é uma tarefa sem dúvida tão antiga quanto a fala” (2001: 44). Ao encarar a morte como direção imperativa, a linguagem se torna o desvio que produz comunicação em um contínuo gesto inexorável de um duelo que garanta sua permanência e afaste a morte. A partir da leitura do texto de Foucault, podemos entender que Ulisses canta suas adversidades para apartar o destino que lhe parece insistir, o que nos faz lembrar as palavras de Carlos Drummond de Andrade (1968) que diz que “a hora mesma da morte é a hora de nascer” (2015: 15).

De tal modo, a necessidade de sobrevivência produz linguagem, e sua repetição, bem como sua tradução, tornam-se movimentos necessários na produção discursiva. Cabe aqui retomar os conceitos derridianos (1990) de iterabilidade – a repetição na alteração – e citacionalidade – a possibilidade do signo de ser deslocado de um contexto dito *original* e realocado em outro.

Ulisses se fez repetível e submetido à alteridade e, com isto, foi reproduzido por outras incontáveis vozes que, na transformação do contar e do traduzir, foram repetindo suas histórias, possibilitando sua sobrevivência e o surgimento de outras tantas. Borges (1989) chega a dizer que quatro são as histórias que contamos e que quando se fala de Ulisses, fala-se de Abel, de Luis de León, do jardineiro de Voltaire, do judeu na câmara de gás, de você, de mim, de nós.

Em *continuum*, “a poesia retorna como a aurora e o acaso⁵” (Borges 1989: 843) e repete a experiência helênica por entre rios e florestas tropicais. No Alto do Rio Negro, bem lá onde o Equador separa e junta sul e norte, no meio da densa selva amazônica, entre Brasil e Colômbia, um grupo indígena de língua da família Tukano, o povo Kotiria (Wanano), resiste, como Ulisses, ao apagamento. Assim como o rei de Ítaca desejava voltar para casa após navegar por mares e lutar na Guerra de Troia, os indígenas buscam as vozes do passado na tentativa de recuperar suas raízes e assim afastarem-se da morte.

A resistência Kotiria se apresenta em um sofisticado processo de recuperação de narrativas que contam sobre uma tradição que vem sendo silenciada. Cabe neste

4 El concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio.

5 La poesía vuelve como la aurora y el acaso.

Ato de leitura: quando o povo Kotiria nos conta

momento recuperar o conceito *to mpey*, do grupo indígena Canela (Timbira), que em português pode significar algo como modos de reparação (DePaula & Filgueiras 2015). Crocker, em sua página em linha “Smithsonian Research”⁶, explica que “esta expressão *to mpey* (fazer o bem) pode se referir a fazer algo bonito, a resolver um problema ou a reparar algo”⁷.

Para compreender melhor esse conceito que talvez seja o mais importante para o povo Canela, retomemos mais detalhadamente o relato em linha do antropólogo William Crocker. Em conversa com Steve Schecter – com quem vinha colaborando na documentação visual dos Canela desde a década de 1970 – Crocker é questionado a respeito daquilo que seria o valor maior da etnia Canela, o que seria central para aquela sociedade e que os distinguiam de outros grupos. Crocker rapidamente respondeu que seria o conceito *to mpey*, resposta já muito clara para ele. Mas o que significa *to mpey*? Para Crocker, é a capacidade de compartilhar a comida, o corpo e a vida uns com os outros. No documentário realizado, compreendemos que o conceito social de apaziguar está intimamente ligado à capacidade que o canela tem de se entregar ao outro. O modo de ser, que o contato com o “mundo” acabou em certa medida apagando, é, pelos escritos e documentários criado por Crocker e sua esposa, Jean, retomado hoje como forma de resistir aos apagamentos realizados quando sepultamos línguas.

Cabe encontrar maneiras de apaziguar os problemas, de lidar com os efeitos causados e, assim, entender que o gesto do povo Kotiria é uma forma de proporcionar mais entendimento, não apenas sobre eles, mas sobre todos nós. Afinal, ao retomar Borges, lembramos que “um só homem nasceu, um só homem morreu na terra. Afirmar o contrário é mera estatística, é uma adição impossível”⁸ (1989: 1113).

Nos últimos cinco séculos, o Ocidente invadiu as Américas e fez prevalecer sua voz sobre aquelas comunidades que aqui já se encontravam. Orlandi (2008: 26-27) afirma que o impacto causado produziu uma ampla margem de silêncio que foi “produzida pelo dominador e empunhada pelo dominado” e, nesse conflito, os invasores buscavam submergir as diferenças, reproduzindo os habitantes das Américas como “cópia em seus imaginários, cópias malfeitas a serem passadas a limpo; enquanto, do outro lado, assumindo a condição de simulacros – imagens rebeldes e avessas a qualquer representação –,” os povos submetidos a este processo de invasão acabam muitas vezes consentindo com tais representações. Todavia, é preciso ter em mente que, nesse embate, as línguas se cruzaram, se contaminaram e foram transformadas. Ninguém saiu ileso. É possível encontrar sinais da resistência dos indígenas, não apenas na nossa língua, mas na arquitetura, na culinária, na estética, nas formas de encarar o mundo e, sobretudo, marcada nas nossas peles.

Assim, em uma tentativa de não consentir nas formas de representação do Ocidente, o povo Kotiria busca não se esquecer da própria história ao retomar as narra-

6 <https://anthropology.si.edu/canela/mendingways.htm>

7 This expression *to mpey* (make good) could pertain to making something beautiful, making a problem whole, or fixing something.

8 Un solo hombre ha nacido, un solo hombre ha muerto en la tierra. Afirmar lo contrario es mera estadística, es una adición imposible.

Ato de leitura: quando o povo Kotiria nos conta

tivas dos seus antepassados, evocando toda a performatividade presente na linguagem. O exemplo que ora apresentamos captura o eco que quase já não se escutava e injeta força na possibilidade de sociedades indígenas se autorrepresentarem. A boca de Ulisses encontra a de um indígena que, ao invés de ter sua boca silenciada com o beijo roubado, subverte-o contaminando a tradição ocidental com as vozes das Américas.

3. SÉRIE KOTIRIA: QUANDO OS INDÍGENAS CONTAM

Arrancaron nuestros frutos,
cortaron nuestras ramas,
quemaron nuestro tronco,
pero lo que no pudieron matar
fueron nuestras raíces⁹
Poema Náhuatl anônimo

Na década de 1970, Janet Chernela, antropóloga estadunidense, realizava suas pesquisas de doutoramento na região do Alto do Rio Negro, no Amazonas, quando foi abordada por indígenas mais velhos, autoridades entre o povo Kotiria, que a perguntaram se ela possuía um gravador. Sinalizando positivamente, a pesquisadora e, hoje, professora da Universidade de Maryland, questionou o motivo de tal pergunta. Esses indígenas, percebendo que os mais novos estavam perdendo contato com as narrativas dos seus antepassados e temendo que em breve elas fossem esquecidas, queriam gravá-las para que fossem mantidas para as próximas gerações em caso de esquecimento. Dezenas de gravações foram feitas por Chernela, englobando narrativas que nos contam sobre as crenças, as formas de organização desse povo e seus costumes. As gravações foram levadas para a Universidade do Texas, onde foram compiladas sob o título de *Tucanoan Languages Collection*.

Eis que, décadas depois, indígenas que eram adolescentes à época que Chernela realizava suas pesquisas, relataram à antropóloga que aquilo que seus antecedentes temiam havia acontecido. Desse modo, essa geração, que se via em uma situação de perda em relação à sua própria história e cultura, recorre à pesquisadora com o intuito de recuperar tais narrativas. Numa tentativa de resistir ao apagamento, em um modo de reparação, indígenas se uniram a pesquisadores, poetas e tradutores para, em um movimento de escuta das vozes do passado, produzir um complexo trabalho de forma a dar os primeiros passos para que o povo Kotiria tivesse acesso às suas tradições e pudesse recontar as histórias por eles próprios para as futuras gerações.

Dos primeiros esforços em possibilitar que os indígenas, tão silenciados pelo ocidente, pudessem falar sobre si, a Série Kotiria foi criada e quatro narrativas foram publicadas (Chernela 2014a, 2014b, 2015a, 2015b): ‘*Waí Duhi Ta’ri Hire/ De Pássaro Para Peixe*, ‘*Ña’pichoã / As Estrelas de Chuva*, *Numia Parena Numia/ Mulheres do Início* e *Koti-*

⁹ Arrancaram nosso frutos/cortaram nossas ramas/ queimaram nosso tronco/ mas o que não puderam matar foram nossas raízes.

Ato de leitura: quando o povo Kotiria nos conta

ria *Bhahuariro/A História da Origem dos Kotiria*. É importante mencionar que as obras foram narradas, transcritas, traduzidas e ilustradas com a ativa participação dos indígenas, em um processo que envolveu muitas reuniões da coordenadora do projeto com a equipe que ela reuniu, incluindo Miguel Cabral, Mateus Cabral e Miguel Junior, todos do povo Kotiria.

As narrativas são apresentadas em kotiria, português e inglês, o que permite que suas vozes alcem maior repercussão e que mais leitores tenham acesso a tais formas de compreender o mundo. Além disto, as três línguas possibilitam a muitos leitores cotejar as diferentes formas de significação. “Ato capaz de promover encontros que evidenciem que as linguagens verbais ou não, assim como os homens, se cruzam e se contaminam” (Rezende & DePaula 2015: 334). Assim, a tradução tem um papel fundamental nas narrativas, pois permite ao povo Kotiria contar ao “mundo suas histórias, de negociar os significados ao traduzir na sua própria língua e na língua do outro, de mostrar suas artes por meio de suas traduções intersemióticas e sobretudo de utilizá-las como ferramenta que permite sobrevida à sua cultura” (Rezende & DePaula 2015: 334).

A retomada das narrativas indígenas nos faz perceber que, apesar de nossa compulsão por uma leitura transcendente – sobre isto Derrida (1992) aponta que “uma literatura que proibisse a transcendência anularia a si mesma” (2014: 66) – percebermos tais textos como *fatós móveis* que resistem ao nosso desejo por *transcendência*:

Há tipos de textos, momentos numa obra, que resistem a essa leitura transcendente mais do que outros, e isso vale não apenas para literatura no sentido moderno. Em poesia ou na epopeia pré-literária (na *Odisseia*, tanto quanto em *Ulysses*), essa referência ou essa intencionalidade irreduzível pode também suspender a crença *tética* e ingênua no sentido ou no referente. (Derrida 2014: 66)

Ler produções indígenas nos desestabiliza, pois o referente é suspenso e, ao buscar experiências em nossos acervos, a falta se apresenta. Entretanto, em um gesto psicanalítico no qual admitimos que somos sujeitos da falta, cria-se então o desejo pelo outro, de preenchimento de uma carência e, de tal modo, procura-se na alteridade o anseio de se fazer completo, mesmo que seja apenas ilusório. É essa vontade de ler o outro que nos faz cruzar *A Ilíada* e *A Odisseia* com as narrativas Kotiria. Borges escreve no conto *Un escolio* que “Homero não ignorava que as coisas devem ser ditas de maneira indireta. Tampouco o ignoravam seus gregos, cuja linguagem natural era o mito”¹⁰ (1989: 176). Assim, o povo Kotiria nos ensina, de forma muito próxima, que somos seres míticos e que nos constituímos ao produzir, inventar e a nos depararmos com a linguagem ou mesmo com sua falta. Não apenas quem fala e escreve é quem produz, mas também quem ouve e lê. A performatividade “exige a mesma responsabilidade por parte dos leitores. Um leitor não é um consumidor, um especta-

10 “Homero no ignoraba que las cosas deben decirse de manera indirecta. Tampoco lo ignoraban sus griegos, cuyo lenguaje natural era el mito”.

Ato de leitura: quando o povo Kotiria nos conta

dor, um visitante, nem tampouco um ‘receptor’” (Derrida 2014: 76), mas está agindo sobre, a partir do e com o texto.

Deste modo, para terminar o presente trabalho, apresentamos um ato que nos mostra que a boa leitura é aquela que produz uma invenção, uma operação inventiva a partir das vozes, nesse caso, indígenas. Retomemos, assim, um pequeno trecho de uma transcrição poética realizada a partir da leitura da narrativa *Wa’i Duhi Ta’ri Hire* pelo poeta Aldisio Filgueiras e traduzido por Lillian DePaula, que nos ilustra a leitura como um ato capaz de trazer o de *lá* para *cá* e o *daqui* para *acolá*:

No tempo em que não havia fim,
todo começo
era antes,
durante
e depois.

When time had no end
every beginning was
before
during
and after.

OBRAS CITADAS

ANDRADE, C. D. *A Falta que Ama*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

AUSTIN, J. L. *Quando Dizer é Fazer*. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BORGES, J. L. *Obras Completas*. Barcelona: Emecé, 1989.

CHERNELA, J. Tucanoan Languages Collection. The Archive of the Indigenous Languages of Latin America — Media: audio, text, image. University of Texas, Austin, Texas. Disponível (acesso restrito) em <<http://www.ailla.utexas.org>>.

— (org.). *Wa’i Duhi Ta’ri Hire/ De pássaro para Peixe: como os pássaros descem do céu e se transformam em peixes*. Manaus: Reggo Edições, 2014a.

— (org.). *Ñã’pichoã/ As Estrelas de Chuva: o ciclo anual de chuvas e enchentes*. Manaus: Reggo Edições, 2014b.

— (org.). *Numia Parena Numia/ Mulheres do Início*. Manaus: Reggo Edições, 2015a.

— (org.). *Kotiria Bhahuariro/A História da Origem dos Kotiria*. Manaus: Reggo Edições, 2015b.

DEPAULA, Lillian & Márcio Filgueiras. “The Canela m’ypé: ‘mending ways’ or modos de reparação, the splendour and misery (need there be?) of presenting new social

Ato de leitura: quando o povo Kotiria nos conta

categories through translation”. *The Journal of Specialised Translation* (London), n. 24, p. 150-161, 2015. Disponível em http://www.jostrans.org/issue24/art_depaula.pdf. Acesso em 10 ago. 2017.

DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Tradução Rogério da Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

———. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Tradução de Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

———. *Gramatologia*. Tradução Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FOUCAULT, M. “A Linguagem ao Infinito”. *Ditos e Escritos III*. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 47-59.

GRIGOLETTO, M. “A desconstrução do signo e a ilusão da trama”. R. Arrojo, (org.). *O signo desconstruído: implicações para a tradução, a leitura e o ensino*. Campinas, SP: Pontes, 2003, p. 31-34.

MIGNOLO, W. D. “Misunderstanding and Colonization: The reconfiguration of Memory and Space”. *The South Atlantic Quarterly* (Durham), n. 92, p. 209-260, 1993.

ORLANDI, E. *Terra à vista. Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

REZENDE, P. & Lillian DePaula. “A tradução como um ato performativo: as narrativas indígenas, do descritivo ao tornar-se”. Elena Godoy. *E-book dos Anais do II Workshop Internacional de Pragmática*. Curitiba: Setor de Ciência Humanas, 2015. p.324-336. Disponível em: <<http://www.wip-ufpr.org/anais-do-evento/>>. Acesso em: 11 de dez. de 2015.

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes & Isadoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2011.

ACT OF READING: WHEN THE KOTIRIA TELL US

ABSTRACT: Considering language as a performative utterance (John L. Austin 1962), this paper aims to expand such conception to the reading process, understanding it not as a passive activity, but which acts, not only on individuals, but on all the discursive chain. Deconstructing the speech/writing dichotomy in Derrida’s *Plato’s Pharmacy* (1972), we reflect on the importance of recovering the indigenous narratives and promoting readings from them as mending ways, that is, as a way to carry out a social practice that the indigenous Canela people call to *mpey*. The present work can be seen as a reading act of the processes of reencounter between the Kotiria people, indigenous group located on the borders between Brazil and Colombia, and their histories and stories. Besides, this paper also aims to be a way of acting from the process of reading such narratives, inviting readers to know more about this people and find ways to appease centuries of silence of an entire culture.

KEYWORDS: reading utterance; indigenous; narratives; Kotiria.

Recebido em 22 de agosto de 2017; aprovado em 20 de novembro de 2017.