



NARRATIVA DE ORIGEM DO POVO INDÍGENA BALATIPONÉ-UMUTINA – RESSIGNIFICAÇÃO E TRAÇOS DE HIBRIDISMO

ORIGIN NARRATIVE OF THE BALATIPONÉ-UMUTINA INDIGENOUS PEOPLE – RESIGNIFICATION AND HYBRIDITY TRACES

Marcio Monzilar Corezomae¹

Recebimento do texto: 07/09/2017

Data de aceite: 12/10/2017

RESUMO: Este artigo analisa e reflete sobre o processo de contato do povo indígena Balatiponé-Umutina, do município de Barra do Bugres/MT, com a sociedade nacional brasileira, bem como compara as duas versões de sua narrativa de origem registradas pelo etnógrafo Harald Schultz, entre os anos de 1943 e 1945. Além disso, através das teorias de Néstor Garcia Canclini, Edward W. Said, Homi K. Bhabha, os quais discutem os processos de hibridização cultural e comparatismo literário, buscamos apontar alguns traços de hibridismo presentes em uma das narrativas. Também tratamos sobre a ressignificação das narrativas em questão, assim como a contextualização dessas narrativas na atualidade, tendo em vista o contato permanente da etnia com a sociedade envolvente², mediante o contato de práticas culturais distintas.

PALAVRAS-CHAVES: Literatura e narrativa; história e cultura; hibridismo e ressignificação.

ABSTRACT: This article analyzes and reflects the contact process of the Balatiponé-Umutina indigenous people, from Barra do Bugres/MT city, with the Brazilian national society, as well as comparing the two versions of the origin narrative recorded by Harald Schultz ethnographer, from 1943 to 1945. Besides that, by Néstor Garcia Canclini, Edward W. Said and Homi K. Bhabha theories, who discuss the cultural hybridization and literary comparatist processes, we try to point out some hybridity traces present in one of the narratives. We are also on the resignification of the narratives in question, as well as the contextualization of these narratives in the present time, in view of the permanent contact of the ethnic group with the surrounding society, through the different cultural practices contact.

KEYWORDS: Literature and narrative; history and culture; hybridity and resignification.

¹ Professor efetivo da rede estadual de ensino de Mato Grosso, atua na Escola Estadual de Educação Indígena Julá Pará, município de Barra do Bugres. Especialista em Educação Escolar Indígena. Mestrando em Estudos Literários, pela Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, sob a orientação do Prof. Dr. Agnaldo Rodrigues da Silva.

² Sociedade envolvente – população do município, do estado e do país.



Considerações iniciais

O Brasil é um dos poucos países no mundo que pode orgulhar-se por ser constituído de um território de proporções continentais, e regiões tão diferentes entre si. Soma-se a isso uma população constituída de diversos povos sendo, portanto, um país plurilíngue, multiétnico e pluricultural. No passado teve-se a presença de milhares de etnias indígenas mas, com o processo da colonização o número de etnias diminuiu drasticamente não obstante, ainda temos em nosso país a presença de 210 povos indígenas, falando 180 línguas.

Nesse contexto da presença de várias etnias indígenas presentes no território brasileiro, é que se encontram os Umutina, um povo forte e guerreiro, que em meios às lutas de sobrevivência permanecem vivos buscando a autoafirmação cultural e linguística em seu território. (TANHUARE, 2015, p.14).

O povo indígena Balatiponé-Umutina localiza-se no Município de Barra do Bugres, região Médio Norte do estado de Mato Grosso – Brasil. Autodenominam-se “*Balatiponé*”, que quer dizer povo novo/atual; para os antepassados, é usado o termo *Boloriê*. Contam atualmente com uma população aproximada de 570 pessoas e um território com extensão de 28.126 hectares em uma faixa de transição entre a Amazônia e o Pantanal.

As Primeiras notícias históricas da existência do povo Umutina datam de 1797, e apontam que as aldeias estavam localizadas na foz do rio Sepotuba. De acordo com Schultz (1961, p.76), “os atuais Umutina afirmavam frequentemente que ‘antigamente’, moravam as margens do rio



Septotuba (*kêpó*), afluente do médio rio Paraguai, tendo muitas aldeias e extensos roçados”. A população nessa época era de aproximadamente mil indígenas. O seu território tradicional compreendia o vale do rio Paraguai e Bugres. Sua mitologia indica que chegavam até a região onde hoje compreende o município de Cuiabá.

Com o avanço da exploração da região que era rica em seringais nativos, madeiras, poaia, ipeca ou ipecacuanha, caça e outras riquezas, esse território foi gradativamente invadido, obrigando o povo a recuar-se cada vez mais rio Paraguai acima. De acordo com o relato dos próprios Umutinas antigos, eles mudavam tão apressadamente que perderam muitas mudas e sementes tradicionais, sem contar as sangrentas batalhas acontecidas nesses períodos, diminuindo enormemente a população. Localizaram, então suas aldeias na foz e nas margens do rio dos Bugres (*Helatino-pó-páre*), afluente do alto rio Paraguai (SCHULTZ, 1960, p.77).

Em 1911, deu-se o contato definitivo e permanente dos Umutina com os não-índios, ocasião em que estavam sendo instalados as Linhas Telegráficas do Mato Grosso que eram chefiadas pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon; estas passavam pelo seu território e a presença dos mesmos tornou-se um entrave à realização desse empreendimento. A medida tomada foi “pacificá-los”. Conforme Schultz,

A pacificação dos Umutina foi realizada em diversas etapas. O início foi feito em 1910, quando o então Coronel Rondon mandou instalar um posto de atração. Depois dos primeiros contatos pacíficos deram-se novos desentendimentos nas relações entre índios e o pessoal do S.P.I. motivados pela interferência pouco hábil de terceiros, principalmente seringueiros e poaieiros. Depois disto, o paulistano Helmano dos Santos Mascarenhas conseguiu a pacificação, que se pode





chamar de definitiva, sendo conforme consta dos relatórios, o primeiro a entrar numa aldeia Umutina (SHULTZ, 1961, p. 85).

Conforme Arruda (2013, p.28) “é preciso fazer um recuo ao século XIX, quando as práticas disciplinadoras em relação aos índios migram do âmbito religioso para o âmbito político e econômico de forma mais incisiva”. Arald Schultz, etnógrafo do SPI (Serviço de Proteção aos Índios, órgão indigenista do Governo Federal anterior à Funai), esteve entre os índios entre os anos de 1943 e 1945. Nessa ocasião, restavam apenas 23 “Umutinas independentes” vivendo na mata, onde recolheu material sobre o povo e sua cultura. Praticamente, todas as narrativas míticas Umutina foram contadas pelos senhores Pedro Kupodonepá e Antonio Bacalana Ariabô, ambos já falecidos; depois, foram registrados por Schultz. No passado, as narrativas míticas eram contadas pelas mulheres mais idosas às crianças, conforme podemos ver no registro feito por Schultz, no livro *23 Vinte e três índios resistem à civilização*:

Hodotó é sempre quem pede a Matarepatá, sua tia, para que conte histórias para a criançada. Hoje lá está ela sentada numa esteira, ao pé da velha, a melhor contadora de histórias da aldeia [...] Matarepatá, então, começa a contar uma das muitas lendas da tribo. Certamente pela centésima vez (SCHULTZ, 1961, p. 30-31).

Na aldeia Umutina, restam apenas dois anciões, os senhores Joaquim Kupodonepá e Antonio Apodonepá, que ainda guardam um pouco dos mitos em suas memórias. A partir das décadas de 1980 e 90, iniciou-se o trabalho de revitalização e ressignificação da cultura Umutina, sendo importante a atuação dos professores e alunos da escola da aldeia que





buscaram inserir os anciões e toda a comunidade nesse processo, ao qual tem continuidade até os dias atuais.

As narrativas míticas de origem do povo Balatiponé-Umutina bem como todos os elementos de sua cultura, tem fundamental importância, pois todo esse conjunto de conhecimentos passou a ser disponibilizado, reconhecido e (re) significado pelas novas gerações. Como fala Said em *Cultura e imperialismo*, citando Conrad: “[...] se somos mentiras, seremos mentiras de nossa própria autoria (1995, p.328). Da mesma forma Benjamin Abdala Jr. (2009, p.264) afirma: “São interações que levam à consideração de um complexo cultural híbrido, interativo, onde a cultura brasileira, por exemplo é multifacética e se alimenta produtivamente de pedaços de muitas culturas[...]”. Nessa mesma linha de pensamento também Bhabha (1988, p.21) nos coloca: “A articulação social da diferença, da perspectiva da minoria, é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica”. E, finalmente, como nos ensina Silvano Santiago (2000, p.17): “Falar, escrever, significa: falar contra, escrever contra”. Pois, para os povos indígenas brasileiros, a colonização representou sempre um processo de perdas: territoriais, culturais, sociais e linguísticas, quando não, a própria extinção física. Muitos povos, entre eles os Balatiponé-Umutina tiveram que (re) significar a sua própria vida, a sua própria existência, enquanto povo culturalmente diferenciado, detentor de saberes e cosmologias milenares.



As narrativas indígenas orais e a literatura

Nas sociedades indígenas e não indígenas mais tradicionais ou aquelas distanciadas dos grandes centros urbanos, se observarmos com profundidade, vamos conseguir enxergar o quanto é importante o uso da voz, da fala, da palavra.

As sociedades indígenas são movidas pela poesia dos mitos – palavras que encantam e dão direção, provocam e evocam os acontecimentos dos primeiros tempos, quando, somente ela, a Palavra, existia. [...] Mesmo vivendo numa época em que a tecnologia impera e coloca a Palavra – aqui como sinônimo de Verdade – em segundo plano, percebemos que ainda há esperança, pois ela vivifica a poesia dos mistérios [...] (MUDURUKU, 2005, p.7).

Pois é através dela, a palavra, que o conjunto de conhecimentos é transmitido de geração para geração. Assim, as narrativas míticas, principalmente às de origem estão intimamente ligadas ao universo simbólico dessas sociedades. Para Geertz (2008, p.4) a cultura é “uma teia de significações; cuja teia o próprio homem teceu e como tal o homem está amarrado, preso a esse universo simbólico.” Que foi construído ao longo dos tempos e, portanto, só entendível e interpretado com coerência pelos indivíduos que fazem parte desse sistema. “[...] cada cultura ordenou a seu modo o mundo que o circunscreve e que esta ordenação dá um sentido cultural a aparente confusão das coisas” (LARRAIA, 2001, p.95). O estudo de uma cultura, portanto, consiste na interpretação das simbologias que são compartilhados pelos membros de determinada sociedade. Estudos que porventura, durante séculos, tomaram como referências válidas a cultural ocidental e que serviram como pretexto para que povos e nações fossem



colonizadas, escravizadas e exterminadas, ou seja, algumas culturas eram consideradas mais válidas, superiores que outras. No entanto, também nos fala o escritor indígena brasileiro Daniel Munduruku:

[...] cultura é a capacidade humana de buscar respostas criativas às perguntas que nós fazemos. Não existe é claro uma única resposta, razão pela qual existem muitas culturas. Ou se preferirem, há muitas culturas porque existem diferentes respostas. Nesse sentido, não existem culturas superiores, apenas diferentes (MUNDURUKU, 2008, p. 8).

Falar, narrar, contar, descrever, rememorar, são atos tão importantes como a ação de respirar e se alimentar. Fazem parte das culturas humanas desde os primórdios dos tempos, como afirma Barthes:

“[...] a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há em parte alguma povo algum sem narrativa; todas as classes, todos os grupos humanos tem suas narrativas , e frequentemente estas narrativas são apreciadas em comum por homens de culturas diferentes , e mesmo opostas; a narrativa ridiculariza a boa e a má leitura; internacional, trans-histórica, transcultural; a narrativa está aí como a vida (BARTHES, 2008, p.19).

Se compararmos as narrativas orais com as narrativas escritas, esta última pode ser considerada de invenção muito recente na história da humanidade pois,

certamente o ato de narrar foi uma das primeiras manifestações sociais e uma das primeiras variantes da comunicação oral, empregada esta inicialmente apenas para comunicar necessidades: ao lado das perguntas e respostas , o relato de eventos, reais – depois fictícios -, primeiro de maneira objetiva e enxuta, depois de maneira avaliatória, opinativa e florida ou fantasiosa; primeiro com o real e imaginário separados, depois



com a costura deles, deve ter sido a trajetória da arte narrativa [...] (URBANO, 2000, p.36).

Dessa forma, podemos afirmar que o nascimento da literatura veio das narrativas orais, ou seja da literatura oral e nos dias de hoje quando temos um aparato tecnológico imenso, principalmente àqueles ligados à comunicação, observamos o declínio dessas literaturas orais que estão ligadas sempre às populações mais afastadas dos grandes centros urbanos, pois narrar é um ato artesanal. Por isso, para alguns autores as narrativas das sociedades estão em via de extinção, conforme Benjamin (1985, p. 20):

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto houve a história. Quanto mais o ouvinte esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta a história de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das mais antigas formas manuais.

Entretanto, ainda em nossos dias, podemos encontrar populações onde a arte de narrar está presente, ou seja, onde os conhecimentos, as experiências, a poesia ainda são repassados de geração em geração por meio das literaturas orais:

Visto deste modo a literatura aparece claramente como manifestação universal de todos os homens em todos os tempos. Não há povo e não há homem que possa viver sem ela, isto é, sem entrar em contato com alguma espécie de fabulação (CANDIDO, 2011, p. 176).





Pois, usufruir da literatura oral ou escrita como afirma Antônio Candido, é um direito de todo ser humano, tendo em vista a sua função humanizadora, e também tendo em vista as especificidades culturais de cada sociedade.

E durante a vigília a criação ficcional ou poética, que é a mola da literatura em todos os seus níveis e modalidades, está presente em cada um de nós, analfabeto ou erudito, como anedota, caso, história em quadrinhos, noticiário policial, canção popular, moda de viola, samba carnavalesco. Ela se manifesta desde o devaneio amoroso ou econômico no ônibus até a atenção fixada na novela de televisão ou na leitura seguida de um romance (CANDIDO, 2011, p.177).

Nesse sentido, todos os grupos humanos ao longo do tempo, de acordo com a sua cosmologia, região geográfica, maneiras de ver, sentir e pensar o mundo elaboraram suas narrativas de origem. Dessa forma, o povo Balatiponé-Umutina redefiniram e (re) significaram a sua narrativa de origem, de acordo com o seu histórico de contato com a sociedade envolvente. Dentro dos processos de mudanças que ocorrem na atualidade, a narrativa de origem também sofre alterações, ganhando novas interpretações e novos significados.

A narrativa de origem Balatiponé-umutina

O termo usado na língua umutina para designar fala, palavra, narrativa é “*matáre*”. Uma “boa narrativa” é designada pela frase “*Matare pitukwá*”. No passado as mulheres tinham a responsabilidade de dar continuidade às histórias de origem, bem como aos contos e fábulas. Eram contadas em momentos de descanso como forma de descontração às crianças que sempre ouviam atentamente a origem do povo, assim como a



origem dos alimentos, dos rios, das doenças, entre outras narrativas importantes. Para uma narrativa mítica ser executada há sempre um ritual, que está expresso no tempo, no lugar, o que, para quem e por que se conta. Há sempre, portanto, um sentido pedagógico no ato de narrar.

Nas sociedades indígenas, embora todas as pessoas adultas conheçam as narrativas míticas, são poucas às que detém o dom da arte da palavra, de contar histórias, de ser um bom narrador. É um processo que exige tempo de aprendizado. O bom contador de histórias é aquele que prende a atenção dos expectadores. Onde na sua voz, esteja presente a música, a poesia, os sons da natureza e dos animais. O corpo acompanha a narrativa com os gestos, a dança, a mímica. E só há contador de histórias porque tem quem ouve, quem observa, quem responde ao narrador, quem o acompanha na viagem do ato de narrar.

Entre os Balatiponé-Umutina na época do amadurecimento do milho, por exemplo, era realizado o *Adoê* ou *Aloê*, um “Ritual do Culto aos Mortos”. Compunha-se de dezessete cerimoniais, de duração variada” (SCHULTZ, 1961, p.258). Durante os rituais, eram também homenageados os espíritos dos falecidos, dos antepassados, bem como os espíritos da floresta; além disso, era homenageado *Hapukú*, divindade considerada o criador do povo, quando era vivificada toda sua mitologia.

As informações e registros das narrativas míticas feitas por Harald Schultz, presenciaram um momento quando a etnia vivia uma situação dramática, pois restavam apenas vinte três pessoas entre homens, mulheres e crianças, pelo fato de não se renderem ao sistema imposto na aldeia construída pelo SPI. Na localidade onde é a atual aldeia Umutina já não



eram praticados os costumes tradicionais, devido ao autoritarismo do órgão indigenista.

A seguir, as duas versões do mito de origem recolhidas por Schultz. A primeira versão foi narrada pelo senhor Pedro kupodonepá, e a segunda pelo senhor Antonio Bakalana.

Primeira versão:

Primeiro não tinha povo e Haipukú andava triste, sozinho. Ele foi pensando na vida, foi inventar e experimentar juntar fruta de bacaba do campo. E juntava fruta macho e fruta fêmea. Foi juntando, juntando, emendando até ter dois pés de comprimento aí deixa de lado. Quando chegou de noite ele ficou assustado com conversa. Foi ver e era gente que as frutas viraram. E ele ficou satisfeito com os companheiro. Eles ficaram com ele e fez família logo. Foi indo, foi indo, experimentou juntar fruta de figueira de folha larga. Juntou e botou debaixo da esteira. De noite assustou de conversa de gente. Aí foi ver que virou gente outra vez e ficou satisfeito que já tinha muita gente para companheiros dele. Depois de algum tempo achou que era pouco e experimentou juntar fruta de bacaba do mato. Juntou até um palmo de comprimento e saiu tudo gente de cabelo comprido, dois homens e duas mulheres, dois casais. Experimentou com mel de tata e também saiu um casal com a cabeça mais pelada. Quando já tinha bastante povo dele, criou barriga de perna por dois lados. Haipukú ficou apurado com a dor de criança, procurou um pé de figueira. Aí racharam as duas pernas e nasceram quatro crianças: dois meninos e duas meninas.

Da perna direita saíram doi Habusé, índio e índia, e do lado esquerdo saíram os pais dos civilizados. Mas as crianças não quiseram ficar morando na casa do pai. Ele, quando teve os dois casais de crianças foi em casa dizer a mulher e a mulher disse: - Por que não trouxe as crianças? Haipukú respondeu: - As crianças não querem vir! Aí ele mandou fazer dois ametá (saías) para as meninas e dois arcos para os meninos. A menina civilizada não ajeitou com a saíha, mas a Habusé ajeitou. O menino civilizado também não ajeitou com o arco, mas o Habusé ajeitou! Haipukú falou para eles ir com ele em casa dele. Mas eles não queriam. Queriam ir embora. Ele então perguntou: - Para onde vocês vão? Eles falaram: - Os civilizados para mando do Paraguai para baixo, e os Habusé para mando do rio dos Bugres para cima. Haipukú disse que





podia ficar com ele, que ele teve o trabalho de carregar bruto de barriga de perna, e assim mesmo eles iam se esparramar no mundo. Mas não há notícias destes índios, que dizem parece se acabou. Ficaram só os filhos de fruteira junto com ele mesmo (SHULTZ, 1961, p. 227-228).

Segunda versão:

Haipukú é o criador do mundo! Quando estava Haipukú não tinha mundo nem coisa alguma. Os civilizados nasceram da barriga da perna, um rapaz e uma menina, um de cada lado da perna esquerda. Da perna direita saíram Habusé, índia e índio. Quando Haipukú ficou apurado com a dor de criança. Procurou um pé de figueira. Aí racharam as duas pernas e nasceram os pais dos civilizados e dos índios Habusé. As crianças não queriam ficar morando na casa do pai. Aí ele mandou fazer duas ametá e dois arcos, e foi levá-los no tronco da figueira para as crianças. Mas as crianças tinham saído, foram para o lado esquerdo do rio Paraguai os civilizados, e os índios para o lado direito. Mas não há notícia destes índios, que disse parece que acabou! Haipukú juntou fruta de figueira e a fruta virou gente, para companheiro deles. Ele não tinha nem companheiros. Ele foi estudar e aí juntou tudo que é fruta, também macava do campo, daí também saiu gente. Aí juntou também fruta de macava do mato e também virou gente. Aí pegou mel de tatá e virou gente! E fez cidades grandes no mundo inteiro. Ele emendou fruta junto, até atingir dois pés, aí deixa longe dele um tempo. Depois foi ver, aí virou companheiro dele.

Nos primeiros tempos apanhavam nas brigas os civilizados, pois não tinham armas, só porrete, facão e jogavam frutas de jenipapo nos Barbados. Eles tinham arcos e flechas e espadas de 'siriva' e davam nos civilizados. Depois os civilizados inventaram as armas de fogo. Aí nas primeiras lutas com os Barbados mataram tudo quanto é índio, pois estes não sabiam o que estalava, pensando que eram faíscas. Em lutas seguidas mataram todos menos um Barbado, um homem e uma mulher. Este que é o pai dos Umutina de hoje, chamado Tumóniepá. Aí acabaram os filhos de Haipukú e as fruteiras. Tumóniepá escapou e a outra mulher procurou até achar este homem, e casou e aí tiveram filhas e filhos. Aí o pai mandou eles casar com as próprias irmãs para aumentar a casa, e aí fez mais e mais malocas e muitas aldeias dos Umutina (SCHULTZ, p. 228-229).





Somente em anos recentes, o povo teve acesso à boa parte do material colhido e registrado pelo etnógrafo, pois estes, na atualidade, encontram-se em museus do Rio de Janeiro, São Paulo e outros países. No entanto, a comunidade escolar sempre procurou os anciões para obterem deles informações a respeito das narrativas míticas, uma vez que nesse período, vários estudantes começaram a realizar pesquisas dentro dessa temática. E portanto, várias versões do mito de origem foram coletados nessa época, bem como outros mitos. Foi importante a contribuição do senhor Julá Paré, o último ancião que falava a língua indígena fluentemente, e que também tinha grande conhecimento das narrativas orais. Anos mais tarde, a comunidade teve acesso ao material produzido por Schultz, vindo a contribuir ainda mais com os trabalhos de documentação, revitalização e ressignificação feito pelo povo.

Narrativa de origem do povo Balatiponé-Umutina – Ambiguidades, diferenças e hibridismo

O povo indígena Balatiponé-Umutina, tem como ambiente geográfico os vales dos rios Bugres e Paraguai, ambos fazendo parte da importante Bacia Platina. O seu ambiente natural é constituído na maior parte de densa floresta. Sua economia é baseada tradicionalmente na agricultura, pesca e caça, de acordo com Campbell:

Há duas espécies totalmente diferentes de mitologia. Há a mitologia que relaciona você com sua própria natureza e com o mundo natural, de que você é parte. E há a mitologia estritamente sociológica, que liga você a uma sociedade particular (CAMPBELL, 2004, p. 34).





As religiões cristãs estariam situadas nas mitologias socialmente orientadas, enquanto que as mitologias indígenas, como o mito de origem Balatiponé-Umutina, situar-se-iam nas mitologias orientadas à natureza. O autor ainda comenta sobre o desligamento do homem com a natureza, já que nas sociedades indígenas todos os seus elementos apresentam suas deidades, ou seja, é a própria religião indígena. Nessa perspectiva, os elementos apresentados nas duas versões do mito Balatiponé-Umutina, tais como: os frutos da figueira, os frutos da bacaba, o mel são importantes elementos dentro da cultura do povo. Bem como são elementos que estão presentes em outros mitos, de modo que “[...] só podemos entender fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente integra” (CANDIDO, 2006, p.13).

As duas versões apresentadas neste trabalho, em grande parte, elas apresentam o mesmo conteúdo, pois como fala Nitrini (2000, p.161), citando Kristeva que por sua vez cita Bakhtin: “Todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro”. Ainda, Nitrini comenta: “A noção de texto em Kristeva é ampla. Torna-se sinônimo de “sistemas de signos” quer se trate de obras literárias, de linguagens orais, de sistemas simbólicos, sociais ou inconscientes” (Ibidem, p.161). Nesse sentido, as duas versões trazem como personagem principal Haipukú, considerado o criador do povo, assim também como criou os outros povos indígenas e os brancos. Com algumas diferenças da ordem narrativa, tal como os fatos acontecem, pois segundo Januário (2006, p. 24) “a verdade está na versão oferecida pelo narrador que é o soberano para revelar ou ocultar casos, situações e pessoas”. Contudo o que chama a nossa



atenção e que via de regra, também é o objeto do presente artigo, é a mudança da narrativa na segunda versão, situada nos quarto, quinto e sexto parágrafos. Há, nessa passagem, uma ruptura entre a primeira versão e a segunda. Há introdução de novos elementos e novas ações na narrativa. Januário, citando Guimarães, diz:

[...] ao tecer considerações sobre a utilização de fontes orais na construção do tempo histórico, explica que se deve “...levar em conta o relato oral como um texto onde se inscrevem desejos, reproduzem modelos, apreendem-se fugas; em síntese, um texto passível de ser lido e interpretado e, da mesma forma, um texto articulador de discursos (JANUÁRIO, 2006, p. 25).

Nas narrativas míticas, situadas na literatura oral da comunidade em questão, devemos considerar também a afirmação de Candido (2011, p.177), em que o crítico considera que “cada sociedade cria suas manifestações ficcionais, poéticas e dramáticas, de acordo com os seus impulsos, as suas crenças, os seus sentimentos, as suas normas.”

A articulação do discurso do narrador nas narrativas citadas, situam-se no “hibridismo Cultural”, de que fala Garcia Canclini, como sendo a interação entre as culturas e os elementos culturais. Nesse aspecto, o tradicional funde-se com o moderno, o culto com o popular, e as representações identitárias também sofrem alterações:

Passamos de sociedades dispersas em milhares de comunidades rurais com culturas tradicionais, locais e homogêneas, em algumas regiões com fortes raízes indígenas, com pouca comunicação com o resto de cada nação, a uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea renovada por uma constante





interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação (CANCLINI, 2003, p.285).

Edward W. Said (1995, p. 336) também discute a questão, afirmando que “a história de todas as culturas é a história dos empréstimos culturais. As culturas não são impermeáveis”. Por conseguinte, Benjamin Abdala Junior em seu artigo “*Administração da Diferença, preservação da hegemonia*” considera que “[...] o mundo atual é de fronteiras múltiplas e identidades plurais, seja numa perspectiva individual, nacional ou dos agrupamentos sociais” (2009, p.264).

Todas as afirmativas acima mostram como é possível unir elementos novos na narrativa de origem do povo Balatiponé-Umutina. “A única maneira de conservar uma velha tradição é renová-la em função das circunstâncias da época”, afirma Campbell (1991, p.32), para que a narrativa inclua os processos de mudança que até então estavam e continuam ocorrendo:

Nos primeiros tempos apanhavam nas brigas os civilizados, pois não tinham armas, só porrete, facão e jogavam frutas de jenipapo nos Barbados. Eles tinham arcos e flechas e espadas de ‘siriva’ e davam nos civilizados (SHULTZ, 1961, p. 228-229).

Nesse trecho da narrativa, alguns objetos dos brancos aparecem, tais como: armas, facão, estabelecendo contraste com os objetos dos índios: porrete, frutas de jenipapo, arcos, flechas, espada de seriva. Portanto, verifica-se que para a entrada desses novos objetos culturais o narrador é tomado por um certo etnocentrismo, algo natural em se tratando do encontro de duas sociedades completamente diferentes. Mais adiante temos o trecho:





Depois os civilizados inventaram as armas de fogo. Aí nas primeiras lutas com os Barbados (como os não índios denominavam os Umutina no passado) mataram tudo quanto é índio, pois estes não sabiam o que estalava, pensando que eram faíscas (SHULTZ, 1961, p.228-229).

O narrador inclui no mito o que aconteceu de fato com os Umutina-Balatiponé, bem como todas as etnias indígenas brasileiras, desde o período da colonização do Brasil.

O ideal da construção de nações e de identidades nacionais culturalmente ‘civilizadas’, através da dissolução da diferença, norteou o trabalho dos políticos e administradores dos índios no Brasil ao longo de todo o período imperial e nas primeiras décadas do período republicano (MATTOS, 2011, p. 164).

Há ainda na segunda versão do mito a introdução de uma nova personagem, “Tumóniepá”, que segundo essa versão é considerado o pai dos Umutina, considerado portanto, um herói, o salvador. Que não tendo como gerar descendentes, casa com as próprias irmãs.

Esse processo de hibridização verificado na narrativa do povo indígena Balatiponé-Umutina é resultado do processo histórico, fruto do contato desse povo com os primeiros bandeirantes que adentraram em seu território. “A identidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói segundo às situações. Ela está sem cessar em movimento; cada mudança social levá-la a se reformular de modo diferente” (CUCHE, 1999, p. 198).

Entram também em questão o contato amistoso e de guerra com outras etnias indígenas e, mais adiante, com o Marechal Rondon e seus funcionários, constituindo um processo que continua até os dias atuais. Como fala Said sobre a mensagem deixada no final do livro de Fanon: “[...]”





devemos forçosamente escrever nossas histórias e culturas de uma nova maneira; partilhamos a mesma história, ainda que essa história tenha escravizado alguns de nós” (SAID, 1995, p.396).

Considerações finais

No período de 1918 a 1919, o povo Balatiponé-Umutina esteve a margem da extinção física e cultural, situação causada por epidemias de doenças. Um dos motivos foi a falta de imunidade contra essas doenças, também por conta da política do governo brasileiro voltada aos povos indígenas que não supria essa deficiência. Em 1945, restavam apenas vinte e três bravos guerreiros resguardando suas práticas culturais; mas um dia foram obrigados a ceder, não como sinal de fraqueza, mas antes de tudo como estratégia, pois o confronto entre duas culturas e dois sistemas é sempre feito por meio de resistências. A resistência maior, nesse caso, foi o silenciamento da própria cultura, a fim de preservá-la.

Na atualidade, a maior parte da população da etnia é constituída por crianças e jovens que podem desfrutar da ressignificação dos conhecimentos tradicionais, verificadas nas narrativas orais, pois muitas daquelas que foram registradas, hoje estão vivas no espaço da comunidade e da escola da aldeia, nas práticas culturais, na sua maneira de ver e entender o mundo. Nesse processo, várias versões podem ser encontradas, mas todas são válidas, uma vez que elas contribuem para contar aquilo que diferencia este povo dos demais povos indígenas, bem como dos não indígenas; portanto, essas narrativas também podem contribuir para o enriquecimento cultural do país e do mundo.





A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e de unidade e de pureza: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz (SANTIAGO, 2000, p.16).

A hibridez cultural do Povo Balatiponé é de certa forma inevitável uma vez que, o seu território situa-se muito próximo à cidade de Barra do Bugres e poucas horas da capital, Cuiabá. Soma-se a isso, o acesso às tecnologias e bens da sociedade envolvente, não obstante a valorização, fortalecimento e divulgação da cultura, que tem sido o principal objetivo da etnia.

Referências

- ABDALA JR., Benjamin. **Administração da diferença, preservação da hegemonia.** In: MORUS – Utopia e Renascimento, N.6, 2009.
- ARRUDA, Lucybeth Camargo de. **Posto Fraternidade Indígena: Estratégias de civilização e tática de resistência 1913-1945.** Dissertação de Mestrado em História. UFMT, 2013.
- BARTHES, Roland. **Introdução à Análise Estrutural da Narrativa.** In: **Análise estrutural da narrativa.** Vários autores. Tradução de Maria Zélia Barbosa Pinto; introdução à edição por Milton José Pinto. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política.** Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. Brasiliense: São Paulo, 1985.



-
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução vários autores. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1988.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do Mito**. 22. ed. São Paulo: Palas Athena, 2004.
- CANDIDO, Antonio. **Direito à Literatura**. 5 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2011.
- _____. **Literatura e Sociedade**. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.
- CANCLINI, Néstor. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da Modernidade**; tradução de Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.
- CUCHE, Dennys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008
- JANUÁRIO, Elias Renato da Silva. **Memórias do Beira-Rio: História de Vida de uma moradora Ribeirinha**. Editora Unemat: Cáceres, 2006.
- LARRAIA, Roque de Barros. **Cultura um conceito antropológico**. 14 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MATTOS, Izabel Missagia de. **O indigenismo na transição para a república: fundamentos do SPILTIN**. In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (org.). **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-19 67)**: Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2011.



MUNDURUKU, Daniel. **Outras tantas histórias indígenas de origem das coisas e do Universo**. Ilustração de Mauricio Negro. São Paulo: Global, 2008.

_____. **Contos indígenas brasileiros**. Ilustrações de Rogério Borges. 2.ed. São Paulo: Global, 2005.

NITRINI, Sandra. **Literatura Comparada: história, teoria e crítica**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**; tradução Denise Bottiman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SCHULTZ, Harald. **Etnografia do povo Umutna**. Revista do Museu Paulista. Nova Série, 1961.

_____. **Vinte e três índios resistem à civilização**. Melhoramentos, 1953.

TANHUARE, Ducinéia. **Léxico remanescente Umutina: repertório linguístico de seus lembrantes**. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado de Mato Grosso. Programa de Pós-graduação em Linguística. Cáceres/MT: UNEMAT, 2015.

URBANO, Hudinilson. **Oralidade na literatura: o caso Rubem Fonseca**. São Paulo: Cortez, 2000.