



## **Uma literatura militante: sobre a correlação de movimento indígena e literatura indígena brasileira contemporânea**

### ***A Militant Literature: On the Correlation of Indian Movement and Contemporary Brazilian Indian Literature***

Leno Francisco Danner

Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, Rondônia / Brasil

FAPERO/CAPES

lenofranciscodanner@gmail.com

Julie Dorrico

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre,

Rio Grande do Sul / Brasil

CNPq

juliedorrico@gmail.com

Fernando Danner

Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, Rondônia / Brasil

FAPERO

fernando.danner@gmail.com

**Resumo:** Desde fins de 1970, lideranças, intelectuais e comunidades indígenas organizaram-se em torno do movimento indígena, que congregou povos tradicionais do Brasil e da região amazônica (Venezuela, Equador, Peru, Colômbia, Bolívia), unificando e politizando sua luta, dando-lhe alcance internacional. Nesse contexto, emerge gradativamente a literatura indígena como arena e instrumento de defesa, promoção e publicização desse movimento, e como forma de autoexpressão e autoafirmação, através do relato da condição de exclusão, marginalização e violência sofridas por esses povos. Neste artigo, argumentaremos que a literatura produzida por eles alia-se diretamente ao movimento indígena, de modo a constituir um eu-nós lírico-político ativista, militante e engajado que funda e dinamiza uma voz-práxis política-politizante,

carnal e vinculada, que parte da tradição ancestral, comunitária e xamânica e chega à crítica do presente, consolidando a figura do intelectual indígena como sujeito político que publiciza o próprio movimento indígena.

**Palavras-chave:** literatura indígena; movimento indígena; crítica do presente; xamanismo; David Kopenawa Yanomani; militância.

**Abstract:** Since the 1970s, indigenous leaders, scholars, and communities organized movements which brought together native peoples from Brazil and Amazonia (Venezuela, Ecuador, Peru, Colombia, Bolivia), who sought to politicize their struggles. This article demonstrates how the activist, militant literature of the indigenous peoples advances their fight for empowerment. By reviving the ancestral, communitarian, and shamanic tradition in their writings, the authors publicize and politicize their movement.

**Keywords:** native American literature; indigenous movement; critic of the present; shamanism; David Kopenawa Yanomani; militancy.

Desde os primeiros administradores da Colônia que chegaram aqui, a única coisa que esse poder do Estado fez foi demarcar sesmarias, entregar glebas para senhores feudais, capitães, implantar pátios e colégios como este daqui de São Paulo, fortes como aquele lá de Itanhaém. Nossa esperança é que o desenvolvimento das nossas relações ainda possa nos ajudar a ir criando formas de representação, formas de cooperação, formas de gerenciamento das nossas relações entre nossas sociedades, onde essas instituições se tornem mais educadas; é uma questão de educação.<sup>1</sup>

## Considerações iniciais

O movimento indígena brasileiro (e latino-americano) emerge desde fins da década de 1970 com o objetivo correlato de emancipar e integrar os povos originários dentro de uma estratégia de auto-organização e de resistência político-cultural contra perspectivas burocráticas, colonialistas, paternalistas e assimilacionistas de instituições públicas (como o Serviço de Proteção aos Índios – SPI e, depois, a Fundação Nacional do Índio – FUNAI), de missões religiosas católicas (Salesiana e Consolata) e evangélicas (Novas Tribos do Brasil e Missão Evangélica da Amazônia), e, finalmente, de ONGs nacionais e internacionais. Percebendo a impossibilidade da representação efetiva de sua condição e de seus interesses por tais instituições – no mais das vezes dependentes e fomentadoras de interesses político-partidários, econômicos e religiosos

---

<sup>1</sup> KRENAK. *Encontros*, p. 167.

alheios (e opostos) à própria causa-condição indígena –, lideranças indígenas brasileiras como Alvaro Tukano, Mário Juruna, Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Gersem Baniwa, para citar apenas alguns exemplos, fundaram e articularam organizações de povos nativos, como a União das Nações Indígenas – UNI, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN e a Aliança dos Povos da Floresta.

Na verdade, essas lideranças chegaram mesmo à intersecção com as de outros povos da América Latina, como é o caso da fundação e dinamização da Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica – COICA, composta por povos do Brasil, da Bolívia, do Peru, do Equador e da Colômbia. Em ambos os casos, o objetivo central foi, exatamente, o protagonismo, a autoexpressão e a autoafirmação dos indígenas enquanto sujeitos (na correlação de pluralidade e singularidade) público-políticos inultrapassáveis da questão indígena, em uma postura de ativismo, militância e engajamento desses povos por si mesmos e desde sua condição, e sob a forma de recusa ao silenciamento, à invisibilização, à exclusão e à marginalização impostos por aquelas instituições, como reação à destruição simbólica e material às quais estavam sendo submetidos.

Ora, esse movimento se fortalece ao longo dos anos 1980, ao ponto de levar à visibilização da situação dos povos nativos no país, enraizando seus intelectuais como sujeitos público-políticos. Como consequência, o movimento solidifica a questão indígena como um problema coletivo, do povo brasileiro e de nossa história nacional, transformando-a em um tema e em um desafio fundamentais para nossa esfera público-política democrática. Nesse contexto, já na década de 1990, emerge e se consolida, gradativamente, a literatura produzida por escritores indígenas, que buscam, por meio das letras, publicizar sua causa e sua condição, servindo de suporte a esse movimento fundado e dinamizado desde a década de 1970, e assumindo a politização oriunda dele como seu núcleo e mote norteadores, impulsionadores.

Nesse sentido, a literatura indígena associa-se direta e pungentemente ao movimento indígena, uma vez que ela: (a) busca a publicização e politização da causa e da condição dos povos originários, de modo a superar a invisibilização, o silenciamento e o privatismo a eles impostos; (b) parte da autoafirmação e da autoexpressão desses povos por si mesmos e desde si mesmos e transforma-se, a partir disso, em crítica social, resistência cultural, luta política e práxis pedagógica, ou seja,

vai da tradição ancestral, comunitária e xamânica à crítica do presente; (c) funda uma voz-práxis<sup>2</sup> ativista, militante e engajada, que adentra a esfera público-política como sujeito público-político<sup>3</sup> que promove e fomenta as tradições, as práticas e os valores próprios aos povos indígenas, ao mesmo tempo em que denuncia e combate as situações de marginalização, exclusão e violência vividas e sofridas por eles; e (d) institui e promove um eu-nós lírico-político<sup>4</sup> carnal, vinculado e político-politizante, que intersecciona de modo fundamental a comunidade e o indivíduo enquanto polos imbricados e interdependentes não apenas da própria causa-condição indígena, mas também de sua manifestação e atuação como sujeito público-político.

Nossa intenção neste texto, portanto, consiste em desenvolver essa correlação de literatura e movimento indígena, de modo a explicitar a politização dessa voz-práxis estético-literária e sua utilização como instrumento normativo de promoção da cultura e de denúncia da causa-condição indígena por parte desses povos e de seus escritores-intelectuais, situação que procura fazer jus ao próprio mote do seu movimento, a saber, a autoafirmação e autoexpressão com e como crítica do presente.

---

<sup>2</sup> Por *voz-práxis* (e seu correlato, *obra-práxis*) entendemos e queremos explicitar o fato de que, a partir da escrita literária, os intelectuais indígenas socializam sua palavra através de um exercício crítico-criativo marcado pela catarse e pela reflexão de sua condição como minorias políticas. Ou seja, o ato de escrever e de publicizar suas obras, que contêm as singularidades e os dramas vividos por eles, permite-lhes uma postura de crítica, de reflexão e de politização de tais singularidades e de sua situação de marginalização, o que implica na literatura indígena ser uma práxis de emancipação, de autoafirmação e de enfrentamento. É uma voz que se torna práxis e uma práxis que se constitui pela manifestação da própria voz na esfera pública. É uma literatura politizada e uma política feita e dinamizada literariamente.

<sup>3</sup> Com o termo *sujeito público-político* nos referimos ao fato de que os escritores indígenas produzem suas obras a partir de um profundo compromisso com o movimento indígena, o que significa que o escritor é um sujeito que ocupa a esfera pública e assume como compromisso um protagonismo político – ele é um escritor ativista, defensor e promotor da causa-condição indígena.

<sup>4</sup> Com o conceito de *eu-nós lírico-político* damos conta do fato de que o escritor indígena correlaciona, imbrica umbilicalmente comunidade e indivíduo, assumindo sua vinculação a um povo e direcionando sua obra em termos de crítica social, resistência cultural e luta política em defesa de seu grupo de origem.

## **Literatura indígena e o movimento indígena: politização, ativismo, militância e engajamento**

A ideia que melhor expressa e justifica a emergência, a consolidação e a atuação, desde fins da década de 1970 até hoje, do movimento indígena brasileiro (e latino-americano), enquanto união de povos e intelectuais indígenas em torno de sua causa-questão, é a *politização e a publicização* dessa causa, a partir do enraizamento social do referido movimento, que passa a assumir protagonismo sempre que está em jogo um processo de modernização periférica e de expansão econômico-cultural de caráter colonial que colocam em xeque a integridade e a existência dos povos originários. Desde seu início, portanto, a politização e a publicização do movimento indígena representaram, correlatamente, um gesto de autoafirmação e de autoexpressão étnico-identitária e uma práxis de resistência e de luta político-cultural contra a exclusão, a marginalização e a violência vividas e sofridas pelos povos indígenas enquanto minoria política no duplo sentido do termo: como construção político-normativa negativa por parte de nossa modernização periférica e de seus sujeitos epistemológico-políticos e socioculturais basilares – como o senhor de engenho, o bandeirante, o dono de escravos, o militar, o missionário, o latifundiário, o político profissional e o burocrata de Estado –, e como resultado de um processo político de violência material em que a domesticação e, mais ainda, a destruição do indígena eram a meta central. Aqui, a denúncia desse processo excludente e destruidor e, ao mesmo tempo, a retomada da própria especificidade étnico-cultural (que esteve no cerne da violência colonial e etnocida) levaram exatamente à percepção de que somente a organização política dos povos indígenas e de seus intelectuais como movimento, arena, causa-condição e sujeito público-políticos poderia dar-lhes um mínimo de força política e de publicidade, possibilitando-lhes algum sucesso.

Nesse sentido, o movimento indígena, ao levar à politização e à publicização da causa-condição indígena, permitiu e permite a superação do silenciamento, da invisibilização e da exclusão a que esses povos foram e são submetidos, por meio da constituição de uma voz-práxis ativista, militante e engajada que tem como marca central dar a palavra ao próprio indígena, devolver-lhe a iniciativa, rompendo com mediações tecnocráticas, institucionalistas e cientificistas em relação a ele e consolidando esse mesmo movimento como sujeito político

crítico e atuante.<sup>5</sup> É para buscar, é para ter autonomia e autoexpressão, para se autoafirmar que os intelectuais indígenas fundam o movimento indígena, articulando e aglutinando diferentes povos de todo o Brasil e, depois, da América Latina, dando-lhe, com isso, alcance nacional e internacional. Álvaro Tukano, liderança e intelectual indígena, fundador do movimento de fins da década de 1970 (ele foi um dos idealizadores da UNI, da FOIRN e da COICA), nos conta que, juntamente com outras lideranças-intelectuais indígenas, se deu conta de que os povos originários e suas lideranças somente poderiam enfrentar e superar a condição de exclusão, de marginalização e de violência vivida por eles no momento em que construíssem uma voz-práxis ativa, militante e engajada de caráter autônomo, alternativa ao institucionalismo forte de órgãos públicos federais como o SPI e a FUNAI, de missões religiosas católicas e evangélicas e de ONGs nacionais e internacionais.

A razão de ser do movimento indígena, por conseguinte, consistiu em aglutinar povos e lideranças-intelectuais (as lideranças indígenas têm um papel destacado, em suas diferentes culturas, em termos de organização, orientação e politização-publicização das comunidades que representam) enquanto um movimento coeso, com voz e protagonismo próprios, que pudesse expressar a condição do indígena desde a fala e a atuação autorais diretas na esfera pública. Aqui, não mais o político profissional, o burocrata de Estado, o missionário cristão e o militar nacionalista (e, certamente, nem o antropólogo paternalista) falariam e agiriam em nome dos indígenas, encampando publicamente sua causa: os próprios indígenas assumiriam essa tarefa política fundamental. É nessa busca por autonomia desde uma perspectiva política-politizante engajada, ativista e militante, assumida pelos próprios indígenas desde suas próprias especificidades, que eles se organizam em torno do movimento indígena enquanto sujeito, práxis e questão socialmente vinculantes. Sobre isso, uma passagem de Álvaro Tukano pode nos dar ideia do contexto em que emerge e se consolida o movimento. Ele diz, sobre o processo de colonização da região do Rio Negro, na Amazônia brasileira, experienciado por ele e por seu povo:

---

<sup>5</sup> Cf. TUKANO. *Álvaro Tukano*, p. 14-15; KRENAK. *Ailton Krenak*, p. 37-52; MUNDURUKU. *O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)*, p. 15-19; WERÁ. *Kaká Werá*, p. 53-66; BANIWA. *O índio brasileiro*, p. 56-85.

Tem muitas histórias de militares que nós podemos ler nas crônicas de como foi a expansão colonial na região Norte. E os missionários sempre estiveram ao lado deles. O missionário é aquele que faz o voto de castidade, o voto de pobreza, mas tem suas falhas. Eu sou crítico à falta de ética dos missionários. Eles fazem voto de castidade, voto de pobreza, mas são humanos, erram. Então essa é a confusão que *nós podemos enxergar melhor*. E os missionários possuem os seus aliados. Aliados dos missionários: onde estão? Eu, como simples observador, *onde tem um general, tem um cardeal, um ministro*. Isso não foi diferente no Rio Negro. Os inimigos são esses... E eu não vi general matar índio com uma espingarda não, mas houve uma aliança entre a Igreja e o Estado para poder nos aculturar. Aculturar é introduzir a educação para o índio falar português, deixar de ser índio.<sup>6</sup>

Note-se a ênfase, na citação acima, no “*nós podemos enxergar melhor*”; isto é, os povos indígenas, na atuação política de suas lideranças e intelectuais, podem explicitar de modo mais vívido, pungente e intenso tanto a sua singularidade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política, quanto a sua condição de exclusão, de marginalização e violência. Isso significa que a politização-publicização de sua voz-práxis, via organização e atuação no e do movimento indígena, devolve a esses povos o direito de dizerem a sua palavra, de exprimirem a sua causa, a sua condição, a sua singularidade. No caso, o movimento indígena emergente a partir de fins da década de 1970 adquire consciência da necessidade de que os povos rompam com as mediações institucionalistas, burocráticas e paternalistas às quais estavam submetidos, como condição para seu fortalecimento e para sua resistência como minoria político-cultural em vias de, para utilizar os próprios termos de Álvaro Tukano, aculturação, de perda de identidade e de destruição, levadas a efeito pelas diferentes formas de colonização (política, cultural, religiosa, econômica, simbólica etc.). A resistência contra a desagregação e a destruição gradativas advém da autoafirmação, da autoexpressão e do ativismo na esfera pública que somente a autonomia da voz-práxis indígena pode dar e viabilizar.

---

<sup>6</sup> TUKANO. *Álvaro Tukano*, p. 16-17, grifos nossos.

Se a tutela fosse uma salvação de fato, eu bateria palmas. Mas tem limitado a minha voz, tem atado as minhas mãos e de outros líderes também. Então, o que estou falando é para desatar esse pano que tem vendado as vozes das lideranças, as mãos das lideranças. Acho que o público *tem de ouvir diretamente* o que os verdadeiros líderes pensam, falam e defendem sobre a questão indígena.<sup>7</sup>

Ora, a autonomia, a autoafirmação e a autoexpressão dos povos indígenas desde si mesmos e por si mesmos, em termos do relato nu, cru, carnal, pungente e direto, sem mediações, de sua singularidade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política e de sua condição de exclusão, marginalização e violência, encontram sentido exatamente nessa percepção – que passa a se tornar comum nos grupos e em suas lideranças-intelectuais nessa época – de que os próprios indígenas precisam ser os protagonistas de sua causa, assumindo-se como sujeitos, arenas, práticas e valores enraizados e atuantes público-politicamente. Para essa nova postura desses povos e dessas lideranças-intelectuais indígenas, a atuação das instituições e dos agentes públicos e privados em torno à sua causa-questão, fazendo mediação entre eles e a sociedade civil brasileira de um modo mais geral, deveria ser contrabalançada e enquadrada pela própria afirmação dos indígenas e suas lideranças-intelectuais como interlocutores privilegiados de todo e qualquer debate, de toda e qualquer práxis público-política envolvendo seus interesses, seu presente e futuro. O ativismo público-político indígena, portanto, passou para o primeiro plano em termos de sobrevivência, de resistência e de reconstrução desses povos por si mesmos e desde si mesmos, demarcando e dinamizando a constituição e a vinculação social do movimento indígena, como movimento indígena.

Ailton Krenak, grande liderança e intelectual indígena, que passa a ganhar e assumir protagonismo desde essa época e contribui para a fundação do movimento indígena brasileiro (tornando-se um dos líderes da UNI), expõe bem essa *nova mentalidade* dos indígenas em termos da necessidade de seu ativismo, de sua militância e de seu engajamento com o objetivo de superar a mediação tecnicista e institucionalista de sua condição político-cultural assumida por instituições públicas e privadas em nome desses povos. É uma nova mentalidade no sentido

---

<sup>7</sup> TUKANO. *Álvaro Tukano*, p. 26, grifos nossos. Cf. também CLASTRES. *Arqueologia da violência*, p. 52-62; VALENTE. *Os fuzis e as flechas*, p. 47-61.

de que os povos e as lideranças e intelectuais indígenas reconhecem que há que se acostumar com os novos tempos, em que a esfera pública e o ativismo político-cultural tornam-se centrais como base da hegemonia e da resistência (em particular no caso das minorias). Isto é, que já não é mais possível aos povos originários esconderem-se nas regiões remotas e inacessíveis do país e muito menos aceitarem a destruição cultural e o paternalismo institucional, tornando-se imperioso e fundamental que eles possam se assumir como agentes de sua história, de seu destino, politizando-se e publicizando-se. Ailton Krenak diz, acerca de sua experiência como liderança-intelectual vinculada ao movimento indígena:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500 e, depois, uma descoberta do Brasil pelos índios nas décadas de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter que fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão do mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e de viver.<sup>8</sup>

Nessa passagem, nós podemos perceber uma das correlações centrais para a qual estamos chamando a atenção no texto, a saber, a interdependência e a associação entre movimento indígena e autoafirmação, autoexpressão e autoconstrução, no sentido de que é fundamental que os próprios indígenas se tornem protagonistas de sua história, de sua causa, de sua condição, se quisermos pensar em crítica, libertação e justiça, o que significa, em consequência, a necessidade de politização, publicização e ativismo relativamente à sua causa-condição. Esse ponto, conforme podemos perceber nos posicionamentos público-políticos de lideranças e de intelectuais que fundaram e dinamizaram o movimento indígena brasileiro, é absolutamente claro, afirmado como a base epistemológica, política e normativa da práxis indígena de crítica, resistência e luta em termos culturais.<sup>9</sup> E o que tem a ver a literatura

---

<sup>8</sup> KRENAK. *Encontros*, p. 248.

<sup>9</sup> Cf. MUNDURUKU. *O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)*, p. 23-42; KOPENAWA; ALBERT. *A queda do céu*, p. 75; KRENAK. *Ailton Krenak*, p. 83-94; WERÁ. *Kaká Werá*, p. 75-78; POTIGUARA. *Metade cara, metade máscara*, p. 23-40; BANIWA. *O índio brasileiro*, p. 86-127.

indígena produzida desde a década de 1990 com isso? Como ela se alinha ao movimento indígena? Ora, o ponto mais central da literatura indígena veiculada a partir desse período está em que os escritores indígenas assumem em cheio essa necessidade de falar por si mesmos e desde si mesmos, em uma postura de autonomia e de protagonismo epistemológico, político, cultural e normativo, buscando consolidar-se na esfera pública como protagonistas políticos de sua situação.

Com isso, a literatura indígena insere-se no e alinha-se ao movimento indígena exatamente no sentido de constituir-se como voz-práxis ativista, militante e engajada em torno à causa-condição indígena, a partir da publicização do próprio relato, da singularidade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política e da condição de marginalização, de exclusão e de violência vividas e sofridas cotidianamente pelos povos nativos enquanto minorias, enquanto vítimas de nossa modernização periférica.<sup>10</sup> Nesse diapasão, conforme argumenta Ailton Krenak, essa postura de engajamento, de politização e de publicização da causa-condição indígena por parte da voz-práxis estético-literária traz a diferença-alteridade-diversidade para o centro da vida pública, como desnaturalização da normalidade do colonialismo, da negação, da violência para com essas mesmas diferenças (não só relativamente aos povos indígenas, mas também em termos de raça, gênero, sexualidade, cultura, religião, economia etc.). Diz Ailton Krenak:

Se continuarmos sendo vistos como os que estão para serem descobertos e virmos também as cidades e os grandes centros e as tecnologias que são desenvolvidas somente como alguma coisa que nos ameaça e exclui, o encontro continua sendo protelado. Tem um esforço comum que nós podemos fazer que é o de difundir mais essa visão de que tem importância sim a nossa história, que tem importância sim esse nosso encontro, e o que cada um desses povos traz de herança, de riqueza na sua tradição, tem importância sim. Quase não existe literatura indígena publicada no Brasil. Até parece que a única língua no Brasil é o português e aquela escrita que existe é a escrita feita pelos brancos. É

---

<sup>10</sup> Veja-se, acerca disso, a afirmação de Daniel Munduruku: “Nesse sentido, o momento histórico da literatura nativa brasileira se confunde com o surgimento do movimento político que mobilizou mentes e corações em torno da sobrevivência física e espiritual de nossa gente. Foi, no entanto, na década de 1990 que ela ganhou as dimensões que hoje ocupa no cenário literário nacional” (MUNDURUKU. *Mundurukando II*, p. 122).

muito importante garantir o lugar da diversidade, e isso significa assegurar que mesmo uma pequena tribo ou uma pequena aldeia Guarani, que está aqui, perto de vocês, no Rio de Janeiro, na Serra do Mar, tenha a mesma oportunidade de *ocupar esses espaços culturais*, fazendo exposição da sua arte, mostrando sua criação e pensamento, mesmo que essa arte, essa criação e esse pensamento não coincidam com a sua ideia de obra de arte contemporânea, de obra de arte acabada, diante da sua visão estética, porque senão você vai achar bonito só o que você faz ou o que você enxerga.<sup>11</sup>

“Ocupar espaços culturais”, assumir-se como sujeito, causa e condição políticos – eis os motes fundamentais e fundantes da voz-práxis estético-literária indígena, que lhe permitem alinhar-se de modo pungente ao movimento indígena e promovê-lo em termos normativos. Na literatura indígena, por conseguinte, temos um eu-nós lírico-político engajado, ativista e militante em torno à causa-condição indígena, que funda e dinamiza uma voz-práxis política-politizante, carnal e vinculada, que se processa como relato autobiográfico-testemunhal autônomo, crítico e publicizado da própria condição de marginalização, de exclusão e de violência, rompendo, como estamos argumentando, com o silenciamento, a invisibilização e o privatismo imposto aos povos originários. É uma voz-práxis direta, aguda, dramática, que nos conta do extermínio indígena, que nos explicita as dores e as angústias advenientes da condição de vítimas de nossa modernização periférica, de “inimigos” do progresso e do desenvolvimento, de párias no grande processo civilizador da cultura, da religião e do modelo integrativo eurocêntricos, copiado de modo caricato por nossa sociedade colonial. Ao mesmo tempo, a literatura indígena nos apresenta a alteridade-diferença em toda a sua pujança, com sua singularidade, seu simbolismo, suas práticas e seus valores, alteridade-diferença que quer dar-se a conhecer, interagir e dialogar com essa sociedade moderna-modernizante em busca de equilíbrio, de paridade, de justiça.

Aqui, o indígena torna-se o protagonista de sua causa e sujeito epistemológico-político crítico e transformador dessa sua condição. Sem essa vinculação direta ao movimento indígena, sem esse sentido ativista, militante e engajado da voz-práxis estético-literária, não conseguiríamos captar o próprio núcleo constitutivo da literatura indígena e seu enraizamento político. Diz Daniel Munduruku acerca disso:

---

<sup>11</sup> KRENAK. *Encontros*, p. 166, grifos nossos.

A literatura é, para nós, uma forma de atualizar nossos conhecimentos antigos. Por intermédio dela, pretendemos desconstruir a imagem negativa que fizeram de nós e mostrar que somos parte da aventura de ser brasileiros, ainda que tenhamos diferenças em nossa compreensão de humanidade. Isso pouco importa para nós. *Desde sempre, entendemos que nosso pensar é construído de maneira diferente.* Aliás, nosso pensamento, nossa filosofia, nossa teologia, nossa cosmologia, nossa cosmogonia são nossa maneira de questionar o padrão ocidental de atuar no mundo. Esse pensamento que resiste ao “canto da sereia” do consumismo ocidental é que representa nosso diferencial perante o mundo. É isso que procuramos manter vivo nos livros que escrevemos, nos filmes que produzimos, nas músicas que compomos, nos cantos que dançamos, nas universidades que frequentamos. Atualizar nossos saberes ancestrais usando os equipamentos que a sociedade, dita civilizada, criou é nossa maneira de mostrar que não somos seres do passado, muito menos do futuro. Essa atualização mostra que estamos na Terra para ficar e queremos ensinar nossa maneira de manter o planeta vivo, queremos gritar para o mundo todo que somos parte e que ainda dá tempo de reverter o quadro vermelho de sangue que foi pintado ao longo de nossa história. Ainda dá tempo.<sup>12</sup>

Esse pensamento-práxis próprio à diferença-alteridade é o que permite, uma vez publicizado, a politização da vida cotidiana, das instituições, dos sujeitos sociopolíticos, das relações, das práticas e dos valores normalizados e, por isso, despolitizados assumidos no dia a dia. A publicização da diferença, por meio de sua voz-práxis dita em primeira pessoa, sem mediações, como relato direto, carnal e pungente da própria singularidade e, por causa dela, da condição de vítima, é o que viabiliza a crítica social, a resistência cultural, a transformação política e o aprendizado moral de qualquer sociedade, de seus grupos, relações, práticas e valores. É nesse sentido que a literatura indígena vincula-se à esfera pública e assume-se como questão política, colocando o indígena como sujeito político (e estético), a saber, apresentando o relato autobiográfico e testemunhal da exclusão e da marginalização, rompendo com silenciamentos, invisibilizações e naturalizações acerca de paradigmas, instituições e sujeitos totalizantes, unidimensionais e

---

<sup>12</sup> MUNDURUKU. *Memórias de índio*, p 192-193, grifos nossos.

massificadores. Aqui, no caso da literatura indígena, da voz-práxis desses povos por si mesmos e desde si mesmos, a manifestação política assume-se de maneira contundente como crítica do presente, como um movimento que vai da autoafirmação e da autoexpressão antropológicas à crítica do presente e como crítica do presente, como politização e publicização radicais da singularidade e da causa-condição indígenas.

### **Literatura indígena da tradição ancestral à crítica do presente: motivos**

A literatura indígena, como já pôde ser percebido na seção anterior deste texto, possui quatro características fundamentais que embasam, orientam e dinamizam sua constituição, seu estilo e sua vinculação na sociedade civil, a saber: (a) confere autonomia e protagonismo à voz-práxis do indígena por si mesmo e desde si mesmo, levando-o à construção de um relato autobiográfico, mnemônico e testemunhal, em que ele nos apresenta sua singularidade e nos conta de sua situação de marginalização, de exclusão e de violência, correlacionando arte, verdade, crítica e politização, e levando o indígena a assumir-se como sujeito, movimento e causa-condição políticos; (b) parte da autoafirmação e da autoexpressão étnico-antropológicas, da tradição ancestral, xamânica e comunitária e torna-se crítica do presente; (c) funda e dinamiza uma voz-práxis ativista, militante e engajada, vinculada ao e comprometida com o movimento indígena, profundamente enraizada em termos públicos, culturais e normativos; e (d) intersecciona sujeito histórico e condição antropológico-comunitária, indivíduo e comunidade-grupo, instituindo um eu-nós lírico-político, carnal e vinculado, em que a condição de vítima da comunidade ou do grupo passa para o primeiro plano em termos de elaboração simbólica, de produção estético-literária.

Neste segundo tópico, procuraremos desenvolver nosso argumento de que a literatura indígena possui como núcleo e dinâmica epistemológico-políticas e estético-literárias fundamentais esse movimento que vai da tradição à crítica do presente e como crítica do presente, em que a singularidade antropológica (xamanismo, tradição, ancestralidade) é o próprio substrato normativo da crítica social, da resistência cultural e do ativismo político dos indígenas por si mesmos e desde si mesmos, via literatura. Com isso, argumentaremos, no que se segue, que a literatura indígena possui um sentido altamente político-politizante, somente podendo ser compreendida nessa correlação de

arte, verdade, crítica e politização do eu-nós lírico-político, o que significa que o escritor indígena não se desvincula de sua pertença étnico-antropológica, senão que, de fato, a utiliza como substrato para sua vinculação e para seu engajamento na sociedade civil.

Com efeito, é possível perceber, nas produções estético-literárias de diferentes escritores-intelectuais indígenas (tais como Álvaro Tukano, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa, Eliane Potiguara, Kaká Werá, entre outros) esse trânsito fluido e espontâneo entre tradição ancestral, comunitária e xamânica *e/como* crítica do presente, assim como a correlata intersecção de destino pessoal e condição coletiva, indivíduo e comunidade, história pessoal e história coletiva-comunitária. Aqui, conforme estamos argumentando, o autor não está desligado do próprio grupo nem é sobreposto a ele ou à própria comunidade de que faz parte, senão que assume de modo direto e pungente a condição étnico-antropológica como base ontogenética e mote político-normativo para sua produção como escritor, para a vinculação público-política da literatura que produz, que oferta à sociedade de um modo geral. Por isso mesmo, o xamanismo e a tradição ancestral e comunitária representam o ponto de partida da voz-práxis estético-literária indígena em termos de autoafirmação, de autoexpressão e de autorreconstrução do sentido e da história do povo em questão, bem como o mote normativo da obra-práxis produzida sob a forma de ativismo, militância e engajamento do escritor.

Em verdade, na própria reconstrução da história coletiva-pessoal a partir do xamanismo está presente, de modo explícito e pungente, a correlação indissociável de comunidade e indivíduo que funda esse eu-nós lírico-político que estabelecemos como a base da autoria na e da literatura indígena, como o mote da constituição e da dinamização dessa mesma literatura indígena, o que potencializa o seu movimento que vai da tradição à crítica do presente e como crítica do presente.<sup>13</sup> Sobre isso, podemos perceber e analisar algumas passagens da obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, escrita por Davi Kopenawa Yanomami em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert. Nela, o xamanismo como crítica do presente e como correlação de condição coletiva e história pessoal define a construção e a politização da voz-práxis indígena e o relato autobiográfico e testemunhal dali resultante:

---

<sup>13</sup> Cf. KRENAK. *Ailton Krenak*, p. 78; WERÁ. *O trovão e o vento*, p. 27-50.

*Omama* era o único a conhecer os *xapiri* e os deu ao filho porque, se morresse sem ter ensinado suas palavras, jamais teria havido xamãs na floresta. Não queria que os humanos ficassem sem nada e causassem dó. Por isso, fez de seu filho o primeiro xamã. Deixou-lhe o caminho dos *xapiri* antes de desaparecer. Foi o que ele quis. Disse a ele estas palavras: “Com estes espíritos, você também protegerá os humanos e seus filhos, por mais numerosos que sejam. Não deixe que os seres maléficos e as onças venham devorá-los. Impeça as cobras e os escorpiões de picá-los. Afaste deles as fumaças de epidemia *xawara*. Proteja também a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeça as águas dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua. Afaste o tempo encoberto e a escuridão. Segure o céu, para que não desabe. Não deixe os raios caírem na terra e acalme a gritaria dos trovões! Impeça o ser tatu-canastra Wakari de cortar as raízes das árvores e o ser do vendaval Yariporari de vir flechá-las e derrubá-las”. Essas foram as palavras que *Omama* deu ao seu filho. Por isso, até hoje os xamãs continuam defendendo os seus e a floresta. Mas também protegem os brancos, apesar de serem outra gente, e todas as terras, até as mais imensas e distantes.<sup>14</sup>

Primeiramente, podemos perceber que o xamanismo concebe a vida enquanto um todo interligado, de modo que natureza, cultura e metafísica-religião formam um horizonte imbricado e mutuamente interdependente, *fundamentalmente normativo, simbólico*. Nesse sentido, o xamanismo revela o sentido moral, normativo, político dessa correlação, explicitando, em verdade, a própria interdependência da vida como um todo, situação que a razão tecnicista da modernidade já não consegue mais fundar e dinamizar. Por isso, o xamanismo, se por um lado permite a autoafirmação, a autoexpressão e a autorreconstrução do indígena por si mesmo e desde si mesmo, apresentando-nos a sua singularidade étnico-antropológica, por outro e correlatamente viabiliza a perspectiva crítico-emancipatória, a crítica à modernidade-modernização enquanto uma das intenções mais basilares do pensamento-práxis indígena, da literatura indígena. É por isso que seus escritores-intelectuais, em nosso caso agora Davi Kopenawa, buscam a publicização e a politização de sua obra como uma contribuição, inclusive, para os não indígenas, para

---

<sup>14</sup> KOPENAWA; ALBERT. *A queda do céu*, p. 85-86. Cf. também JECUPÉ. *Oré Awé Roiru'a Ma*, p. 34-40.

a própria modernidade, ou seja, exatamente por considerarem que a proteção da natureza – ela que constitui esse todo vital e normativo no qual nos inserimos, esse todo que é a condição da própria vida humana e de seu desenvolvimento ao longo do tempo – é *conditio sine qua non* para o bem-estar humano que eles escrevem aos brancos, no sentido de dialogar e interagir com eles.

Ao fazerem isso, ao explicitarem o sentido xamânico do mundo, os escritores indígenas podem, ao mesmo tempo, fomentar publicamente sua tradição, sua cultura, e assumir uma perspectiva de crítica à modernidade-modernização que propõe o esforço conjunto – entre indígenas e não indígenas – de refreamento da modernização, de cuidado e de proteção à natureza, algo do qual os povos indígenas são os melhores professores. Em segundo lugar, portanto, é por meio da recuperação, da afirmação, do uso e da publicização desse arcabouço cultural, comunitário e xamânico que a voz-práxis estético-literária indígena vincula-se intersubjetivamente, conclamando ao diálogo em torno às questões ambientais. Essa, de todo modo, é a intenção de Davi Kopenawa com a publicação de seu relato autobiográfico e testemunhal da história e da condição yanomami a partir da centralidade do xamanismo como núcleo antropológico-normativo e epistemológico-político para a compreensão da condição humana em geral, não apenas dos próprios povos indígenas.

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os yanomami são gente diferente de nós e, no entanto, suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles foram criados ali e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que os da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!”.

Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri* que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e as filhas deles entendam nossas palavras e fiquem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque, se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. Descendo desses habitantes das terras das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras deles, e as dos *xapiri*, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer aqui aos brancos. Nossos antepassados as possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou a minha vez de me tornar xamã, a imagem de *Omama* as colocou em meu peito. Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim. Assim é. Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vindas dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria.<sup>15</sup>

A utilização do xamanismo (a) como base para a autoafirmação, a autoexpressão e a autorreconstrução étnico-antropológica via voz-práxis estético-literária, (b) como fundamento do diálogo-práxis intercultural e, aqui, como crítica à modernidade e, finalmente, (c) como intersecção de história pessoal e destino e condição coletivos do eu-nós lírico-político permite a Davi Kopenawa marcar seu lugar e vincular seu discurso em termos de esfera pública, a partir do próprio relato autobiográfico e testemunhal de sua singularidade e da situação de marginalização-exclusão-violência vivida enquanto minoria. Assim, o eu-nós lírico-político assume, funda e performa intersubjetivamente uma voz-práxis política-politizante, carnal e engajada que é diretamente ativista e militante, e que tem como mote e dinâmica a utilização da tradição ancestral, comunitária e xamânica *como crítica do presente*, em um movimento que vai da autoafirmação, autoexpressão e autorreconstrução étnico-antropológicas à crítica do presente, em uma atitude de profunda politização do movimento indígena, de sua condição e de sua causa. À guisa de conclusão, esse é o relato, o apelo e a projeção do movimento indígena dados por Eliane Potiguara, como exemplificação dessa literatura

---

<sup>15</sup> KOPENAWA; ALBERT. *A queda do céu*, p. 64-65.

engajada, militante e ativista, como relato autobiográfico e testemunhal nu e cru, em primeira pessoa, por parte do eu-nós lírico-político:

Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!/ Mas caio da vida e da morte/ E range o armamento contra nós./ Mas enquanto eu tiver o coração aceso/ Não morre a indígena em mim/ E nem tampouco o compromisso que assumi/ Perante os mortos/ De caminhar com minha gente passo a passo/ E firme, em direção ao sol./ Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro/ Carrego o peso da família espoliada/ Desacreditada, humilhada/ Sem forma, sem brilho, sem fama.<sup>16</sup>

Como dissemos acima, sem a consideração desse relato autobiográfico e testemunhal da exclusão-marginalização-opressão por parte do eu-nós lírico-político, não apenas não conseguiremos captar o sentido, o estilo e a vinculação políticos da literatura indígena, senão que também não conseguiremos pensar em crítica social, resistência cultural, luta política e práxis pedagógica. Por outras palavras, mais do que uma questão de técnica literária, o que está em jogo, na literatura de minorais, de um modo geral, e na literatura indígena, em particular, é a própria emancipação, a própria justiça, que somente a alteridade pode politizar, desnaturalizar, uma vez saída da invisibilização, uma vez superado o silenciamento e o privatismo apolíticos e despolitizados que lhe são impostos. O relato autobiográfico e testemunhal em primeira mão, em primeira pessoa, por parte das minorias, por parte dos indígenas, é a condição da própria efetividade da democracia, de sua capacidade de autocrítica e de autocorreção. Sem ele, regredimos para o totalitarismo. Essa é outra lição fundamental do movimento indígena e dos escritores a ele ligados e dele promotores.

## Referências

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

---

<sup>16</sup> POTIGUARA. *Metade cara, metade máscara*, p. 102-103.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

JECUPÉ, Kaká Werá. *Oré Awé Roiru 'a Ma: todas as vezes que dissemos adeus*. São Paulo: TRIOM, 2002.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ailton Krenak*. Organização de Sergio Cohn e Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

KRENAK, Ailton. *Encontros*. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. *Memórias de índio: uma quase autobiografia*. Porto Alegre: EDELBRA, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando II: roda de conversa com educadores*. Lorena: UK'A Editorial, 2017.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

TUKANO, Álvaro. *Álvaro Tukano*. Organização de Sergio Cohn e Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

WERÁ, Kaká. *Kaká Werá*. Organização de Sergio Cohn e Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

WERÁ, Kaká. *O trovão e o vento: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani*. São Paulo: Polar, 2016.

Recebido em: 5 de abril de 2018.

Aprovado em: 5 de junho de 2018.