

DIÁLOGO PAN-INDÍGENA

RESUMO: Em dois momentos, esse ensaio reflete sobre o conceito *pan-indígena* elaborado por Daniel Munduruku (2012) e sua estreita vinculação com o horizonte político-estratégico do movimento indígena brasileiro. Num primeiro momento observamos a origem desse conceito e suas características. Em um segundo momento, investigamos como os traços dessa visão aparecem nas elaborações de Ailton Krenak e Davi Yanomami. Ademais, durante todo o texto, buscamos destacar como esta noção, ao mesmo tempo que proporciona uma unidade, preserva as particularidades de cada uma das comunidades desses autores. Dessa maneira, evidenciamos como essas ideias assumem características práticas no cotidiano vivenciado historicamente por estes grupos.

ABSTRACT: In two moments, this essay reflects on the *pan-indigenous* concept developed by Daniel Munduruku (2012) and its close connection with the political-strategic horizon of the Brazilian indigenous movement. At first, we observe the origin of this concept and its characteristics. In a second step, we investigate how the traces of this vision appear in the elaborations of Ailton Krenak and Davi Yanomami. Furthermore, throughout the text, we seek to highlight how this notion, while providing a unity, preserves the particularities of each of the communities of these authors. In this way, we show how these ideas take on practical characteristics in the daily lives historically experienced by these groups.

SOBRE O CONCEITO

O escopo desse ensaio é realizar um diálogo entre os autores Ailton Krenak¹, Davi Kopenawa Yanomami² e Daniel Munduruku³ a partir do uso do conceito *pan-indígena* elaborado por Munduruku (2012). A ideia citada é entendida pelo autor como o uso de um conjunto de práticas políticas estratégicas, adotadas pelo movimento social indígena. Sendo esta categoria utilizada, sobretudo, na origem do que consideram sua organização político-social. Observe, portanto, como Munduruku, conforme assinalamos, destaca essa estreita relação que a compreensão *pan-indígena* tem com o horizonte político-estratégico defendido por esses grupos:

“As primeiras reuniões foram denominadas assembleias, sendo que a primeira delas aconteceu em 1974 e reuniu apenas 17 líderes, vindos de diferentes regiões brasileiras. Posteriormente estas reuniões foram as principais fontes da criação de uma consciência pan-indígena” (MUNDURUKU, 2012, p. 52).

O termo é compreendido, então, como uma identidade de aliança adotada pelos grupos tradicionais brasileiros concomitante ao surgimento de seu arranjo no início da década de 1970. Entre características dessa consciência destacam-se: 1) o protagonismo, onde sua presença no território nacional, não mais sendo representados por outros, mas assumindo voz própria a respeito de suas necessidades e reivindicações dentro da sociedade, 2) a utilização da nomenclatura *índio* como ferramenta de aglutinação dos interesses das lideranças, que naquele momento buscavam estabelecer novas relações entre suas culturas e o restante da sociedade brasileira, 3) uma atitude *macrorregional*, onde se tem em vista o reconhecimento das diversas demandas de outros locais para além de suas próprias regiões, 4) um sentimento de *solidariedade* e *fraternidade* pelas suas diversidades vividas no país e, por fim, 5) uma postura de *unidade* para lutar por seus direitos de forma mais ampla, sem necessariamente abandonar suas diferenças (MUNDURUKU, pp. 45-52). Vale aqui enfatizar, como já apontamos, a retomada estratégica do termo *índio* como exemplo prático da expressão dessa visão *pan-indígena*. “Até o final da década de 1950, o termo *índio* era [devidamen-

te] desprezado pelos povos indígenas brasileiros” (MUNDURUKU, 2012, p. 44). Todavia,

“Naquela ocasião, cada comunidade ou cada povo procurava defender apenas seus interesses, não se dando conta de que outros povos e comunidades viviam situações semelhantes. Portanto, essa visão pan-indígena vem se manifestar com outra força, a partir da década de 1970. [...] Em outras palavras, podemos dizer que os primeiros líderes perceberam que a apropriação de códigos impostos era de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos interesses, não mais de um único povo, mas de todos os povos indígenas brasileiros.” (MUNDURUKU, 2012, p. 45).

Na prática, de acordo com Munduruku (2012), a compreensão da categoria supracitada também está fundada na relação de que estas coletividades, constituídas por diversas etnias, sofreram e ainda padecem com processos de violência e fragmentação territorial advindos da colonização e subseqüentes políticas *exterminacionistas* e *integralistas*.

O autor elabora o *paradigma exterminacionista* como a primeira política oficial dirigida a estas pessoas; tendo seu começo com a colonização e se mantendo posteriormente como projeto extraoficial, esse programa busca “a destruição em massa dos povos indígenas” (Munduruku, 2012, p. 27), como o próprio nome diz, através do extermínio. Já o *paradigma integralista*, fundado numa perspectiva *positivista*⁴, buscou uma violenta integração destes grupos ao cenário nacional, entendendo sua cultura como primitiva e inferior em oposição ao desenvolvimentismo nacionalista brasileiro, por isso buscava assim integrar estas sociedades às frentes de trabalho criadas para que eles pudessem evoluir culturalmente como sociedade.

Entendendo evolução por abandonar sua cultura e modo de vida (MUNDURUKU, 2012, p. 30). Assim, a utilização dessas políticas indigenistas, isto é, políticas de tutela formulada *para e não pelos* povos, gerou graves conseqüências; impondo uma agenda comum de desafios a serem enfrentados por eles até hoje. Esse caráter similar, todavia, não exclui o fato de que sociedades locais possuísem suas especificidades territoriais, culturais e comunitárias,

Mayara Ferreira Mendes

Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo - UFES

Contato:

<wayarasantiago@gmail.com>

Palavras-chave:

pan-indígena; prática; Krenak; Munduruku; Yanomami.

Keywords: *Pan-indigenous; practice; Krenak; Munduruku; Yanomami.*

1 O povo Krenak está presente nos estados de Minas Gerais e São Paulo. (MUNDURUKU, 2012, p. 78)

2 O povo Yanomami está presente em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela, na região do interflúvio Orinoco-Amazonas. Nos afluentes da margem direita do rio Branco e esquerda do rio Negro. (PIB, 2020)

3 O povo Munduruku está situado em regiões e territórios diferentes nos estados do Pará - sudoeste, calha e afluentes do rio Tapajós, nos municípios de Santarém, Itaituba, Jacareacanga -, Amazonas - leste, rio Canumã, município de Nova Olinda; e próximo a Transamazônica, município de Borba -, Mato Grosso - Norte, região do rio dos Peixes, município de Juara. (PIB, 2020)

3 O autor define o termo como uma teoria que “acreditava ser natural esta passagem entre o estado primitivo e a civilização” (MUNDURUKU, 2012, p. 31)

mas buscou estrategicamente fortalecer suas reivindicações a partir de uma unidade mais ampla que se fez macrorregional.

É fundamental destacarmos também que estas estratégias, dentro do contexto histórico brasileiro, são exemplos de como este movimento político pôde se organizar organicamente, de modo a afirmar suas diferenciações ao mesmo tempo em que luta para reivindicar os direitos de todos. Portanto, não eram mais tão somente os setores pertencentes à política governamental que estavam unidos em prol de pensar um projeto comum para a presença indígena no Brasil, as lideranças também estavam articuladas para lutar por seus territórios ancestrais, sua cultura, seus modos de vida e organizações sociais. São nesses sentidos – o da procura por meios que tornem possíveis atuar de forma autônoma ao se fazer oposição e resistência às investidas de extermínio e aniquilação – que irão se organizar os grupos indígenas brasileiros em torno do conceito que comentamos até aqui. É através do uso de saberes e conhecimentos que ultrapassam suas regiões, superando as barreiras linguísticas e culturais que os diferenciam entre si e também do restante da sociedade brasileira, que se destaca a resistência destas coletividades em lutar por sua existência (MUNDURUKU, 2012).

Como podemos observar, a prática do termo *pan-indígena* veio, então, com o objetivo de romper com o jeito como cada comunidade enxergava apenas sua própria situação microrregional, muitas vezes “não se dando conta de que outros povos e comunidades viviam situações semelhantes” (MUNDURUKU, 2012, p. 45). Deste modo, esta compreensão só se tornou possível dada à atitude de solidariedade frente às diversas violações semelhantes, vivenciadas historicamente, desde a chegada dos europeus até os tempos atuais. O exercício dessa ideia transmitiu-se, por isso, aglutinado a diversas estratégias que atravessaram o tempo propiciando a manutenção desse viver; diante de tantas investidas para aniquilar suas tradições e modos de vida. É partindo desse entendimento que daremos prosseguimento em evidenciar estas práticas de resistência nas obras dos autores já mencionados anteriormente. Mostrando, desta forma, o diálogo que eles tecem com nós leitores, afirmando e atualizando estas ideias, a fim de fazerem circular seus conhecimentos.

O DIÁLOGO

Em *Ideias para adiar o fim do mundo* Ailton Krenak (2019) nos convida a pensar a respeito de como a humanidade, que muitas vezes defendemos, quando se fala em direito à vida, contempla apenas aos sujeitos que possuem o poder aquisitivo para comprá-la. Com isso, ele rejeita a ideia de que o ser humano representa uma categoria *universal* e que tenha importância soberana para o planeta, além de nos questionar quais humanidades são estas as quais nos referimos. Desta forma, Krenak considera este seletivo grupo, ao qual chama de *clube da humanidade* (KRENAK, 2019, p. 8), apenas contribuindo para nos alienar sobre o verdadeiro processo de destruição: o *progresso*, onde muitos pertencem a uma única cultura global e pensam serem as únicas consideradas relevantes no planeta (KRENAK, 2019).

Nessa mesma linha de raciocínio, onde se entende que há uma produção de ser humano ideal e civilizado, ele aponta que existirão, ainda, as chamadas *sub-humanidades*; estas, por sua vez, são os “caiçaras, índios, quilombolas e aborígenes” (KRENAK, 2019, p.11), ou seja, pessoas que vivem à margem desse projeto idealizado e que não querem fazer parte dele. Muito menos, portanto, querem fazer parte do aniquilamento chamado de civilização. São organismos que se agarram à terra e não se julgam superiores a ela. Aqui, novamente destaca-se a política de *solidariedade*, já visto como um dos aspectos do conceito *pan-indígena*, para com outros grupos que sofrem com este violento processo de integração ao *desenvolvimento*. É isso que demonstra a citação dos povos quilombolas e outros grupos. Observamos também a utilização, ainda estratégica, do termo *índio* para representar a aglutinação das lutas dos povos tradicionais brasileiros. Ao falar sobre as retaliações sofridas por estes grupos, o autor chama atenção para o fato de que o fim do mundo para muitas destas sociedades é um fenômeno que tanto já ocorreu, para aqueles que não sobreviveram às guerras contra seu modo de vida, como continua sendo produzido atualmente. Por fim, ele também alerta para a necessidade de transformarmos essa energia de querer pertencer ao clube da humanidade em uma potência que torne capaz de atualizarmos novas maneiras de habitar a Terra.

Krenak resgata, por isso, o conhecimento *pan-indígena* quando explicita que as pessoas não precisam ser necessariamente iguais para lutarem por um projeto comum. Ademais, podem fazer isso através de uma unidade que tenha como guia, inclusive, suas diferenças. Com efeito, didaticamente, ele nos ensina que a maneira como as populações indígenas combateram o extermínio e atravessaram o tempo, chegando ao século XXI denunciando as barbáries já cometidas; foi, justamente, resistindo à ideia de que todos deveriam ser iguais. Por conseguinte, expandindo seus modos de habitar a Terra sem se submeter a uma única maneira de existir nela (KRENAK, 2019, p. 13). Foi apostando em táticas que afirmam outros mundos possíveis e convocam o maior número de pessoas para uma verdadeira transformação da sociedade onde nos inserimos que Krenak afirma, em entrevista concedida, que os povos indígenas produziram um novo olhar sobre suas comunidades ao assumirem o protagonismo de suas lutas:

“nós provocamos sentimentos nas pessoas quando mostramos que éramos gente de verdade. Provocamos os fazendeiros. Provocamos o Conselho de Segurança Nacional, que botou militares para nos vigiar mais de perto. Mas, em compensação, nós lembramos a milhares de pessoas que ainda estamos vivos e que queremos ser amigos dessas pessoas. E isso é solidariedade. É uma palavra que nós não conhecíamos, mas uma ideia que praticamos há milhares de anos.” (KRENAK apud MUNDURUKU, p. 49. Grifo nosso.)

Esse trecho constitui um importante aspecto do pensamento que se busca demonstrar ao longo deste texto, pois representa duas características já discutidas anteriormente, sendo elas o *protagonismo* e a *solidariedade*. A primeira é utilizada como

estratégia para chamar atenção de que as comunidades indígenas existem e não são apenas parte de um passado colonial ou folclórico distante, mas sim sujeitos e porta vozes capazes de protagonizar suas causas sem precisar de mediação. E é essa atribuição que nos convoca a olhar para o movimento indígena e a maneira como estas pessoas estão anunciando serem plenamente aptas para falar sobre suas próprias realidades e propostas de como se organizarem em um projeto que lhes seja justo. O segundo atributo que se destaca é o ato afirmativo de *solidariedade*, onde o autor declara ser uma política já conhecida há muito tempo pelas comunidades tradicionais nas suas práticas comunitárias e formas de se relacionarem entre si.

Mobilizando estas ferramentas, como capazes de transformar a realidade, que o autor demarca a presença dos povos indígenas por todo território brasileiro, o contrário do que faziam acreditar o restante da sociedade, ou seja, a falácia de que comunidades indígenas só existem na Amazônia (KRENAK apud MUNDURUKU, p. 49). O ato de solidarizar-se com outros povos dentro do país reflete também na busca por outra maneira de estabelecer relações com o restante da sociedade não indígena, produzindo sentimentos a partir de uma postura de amizade, como ele mesmo enfatiza. Essa tarefa, no entanto, nem sempre é gratificante como podemos ver, pois, impõe a estes grupos que lutem por direitos, que na prática, já deveriam lhes ser historicamente garantidos e assegurados.

Herdeiro desse arcabouço de ideias e vislumbrando a continuidade da luta que seus povos precisam manter atualizando e mantendo sua memória, Krenak convoca Davi Kopenawa Yanomami para falar em uma assembleia, como recorda Davi.

"A primeira vez que falei da floresta longe de minha casa foi durante uma assembleia na cidade de Manaus. Mas não foi diante de brancos, e sim de outros índios! Era a época em que os garimpeiros estavam começando a invadir nossas terras, nos rios Apiaú e Uaricaá. Então, Ailton Krenak e Álvaro Tukano, lideranças da União das Nações Indígenas, me convidaram a falar. Disseram-me: 'Você deve defender a floresta de seu povo conosco!'" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 385)

Nesse horizonte, Kopenawa entende o ato de ir falar diante de outros *índios* como a necessidade de mobilizar mais pessoas para lutar contra os garimpeiros que naquele momento ameaçavam invadir seus territórios e destruir comunidades inteiras. Ele lembra que foi a partir de outras lideranças do movimento indígena, onde teve contato com as assembleias para defesa da floresta; fortalecendo, dessa maneira, o caráter de unidade entre os povos. Nesse momento, Davi utiliza sua fala para romper silêncios históricos, onde sua voz está contextualizada pela sua localização territorial, falando de si e também de sua comunidade. O ato do protagonismo Yanomami dispara o fato desta característica não ser sobre indígenas falando aos não indígenas apenas, mas também, de pessoas que habitam um determinado território e o tem como ancestral falando sobre si e sua sociedade.

Semelhante a esta ideia, Davi em coautoria com

o francês Bruce Albert produz *A queda do céu, palavras de um xamã Yanomami*, onde ao relatar sua trajetória pessoal expõe também o caráter de luta que seu povo necessita ter para continuar existindo. Sua fala relata então a necessidade de fazer a sociedade não indígena compreender a urgência das consequências de suas ações, além de também mobilizar a presença indígena nacional. Ao resgatar a natureza de solidariedade da política pan-indígena, ele chama atenção para o fim do mundo como o conhecemos, não somente para os povos que vem historicamente sofrendo com o extermínio, mas para todos os povos e sociedades da Terra. Kopenawa também amplia e atualiza o uso da política de amizade ao qual Krenak apontou anteriormente, pois ele traz a conclusão sobre os efeitos da humanidade na Terra, mostrando que a conta a pagar será um prejuízo de todas as pessoas. O destaque, em um primeiro instante, remete ao convite, para todos, à uma política de solidariedade não mais pelo fato de comunidades inteiras serem exterminadas, mas pela possibilidade de destruição de seu próprio mundo. E é dessa maneira que Kopenawa, assim como Krenak, alerta sobre a marca que os seres têm imprimido na terra, deixando um rastro de destruição sem volta.

Unidade e solidariedade diante de um mundo que está morrendo se tornam, com efeito, características fundamentais para o Xamã Yanomami, sendo, além disso, um convite que se estende a todas as sociedades. Embora seja incomum pensar na profecia de um xamã sobre o fim do mundo, precisamos lembrar aqui o que o próprio Ailton Krenak apontou sobre este fim já ter ocorrido para outras tantas comunidades que não sobreviveram aos massacres e doenças advindos da ganância. A denúncia feita, no ato de "falar aos brancos" como ele mesmo o diz, (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 388) se faz pela busca por alianças que possam superar as barreiras da diferença para que seja possível transformar essas realidades. Logo, ele aponta a dificuldade encontrada nesse exercício que começa primeiro em si, quando ele se vê diante da necessidade de conhecer a linguagem dos brancos para assim os convencê-los a se juntarem à luta dos povos tradicionais e também salvarem a si mesmos. Em consequência, como os demais autores, o processo de formação pelo qual Davi Kopenawa passou também diz respeito à urgência de denunciar o genocídio que seu povo sofre. Ao relatar a realidade em que vivem cerceados, oprimidos em sua própria casa, ele demonstra como nossa suposta humanidade só se torna possível diante de tantas vidas que possam ser consideradas descartáveis.

Portanto, as palavras do xamã se unem às do professor Munduruku, trazendo para nosso campo de visão o modo como as características do termo pan-indígena se apresentam na sua execução. Tanto no caráter *macrorregional*, ao ir de encontro com outras sociedades tradicionais ao redor do país em busca de unidade, quanto no *protagonismo* de falar por si e por seu território, além da *solidariedade* vislumbrada na relação de alertar aos não indígenas sobre os perigos que todas as pessoas correm ao destruir a única casa comum que temos. E se unem também às ideias para adiar o fim do mundo que Krenak propõe, tendo em vista a lida de ambos com o fim das sociedades que seus ancestrais conheceram, sobretudo, observando a incessante marcha do

genocídio. Este e aquele, anunciam o fim do mundo como o conhecemos, se utilizando de estratégias das quais Munduruku nos traz (2019). Onde Kopenawa aponta para a queda do céu, Krenak sinaliza as ideias que possam fazer a tragédia eminente cessar, caso saibamos fazer silêncio para escutar. Dessa maneira, o diálogo sobre a prática do conceito pan-indígena permanece vivo e se atualizando diante das necessidades que se apresentam historicamente. É na insuficiência de um modelo pronto e acabado que tais ideias seguem se complementando e produzindo outros mundos possíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da concepção do termo pan-indígena como o definimos ao longo do texto, buscou-se apresentar como suas características estão incorporadas no pensamento e vida dos autores que trabalhamos. Considerando, ainda, que os três autores estão partindo de obras construídas de maneiras distintas, sendo elas transcrições de discursos orais, no caso de Krenak e Kopenawa, e uma tese, no de Munduruku, tentamos apontar o fio condutor que as une. Destacamos, com isso, o caráter histórico do diálogo estabelecido entre diversas comunidades que se uniram na formação de uma aliança que fosse capaz de atravessar o tempo lutando por seus direitos. Assim sendo, a aglutinação dessas vozes foi a semente para a organização do movimento social indígena brasileiro como o conhecemos. É nesse cenário que se ampliaram o horizonte de práticas compartilhadas para resistir à dominação e extermínio.

Ao escolhermos Ailton, Daniel e Davi, partimos também da percepção de que suas próprias vidas contam a história do enredo que aqui se apresenta. São figuras marcadas pelas características do conceito que aqui explanamos, tendo suas trajetórias contando o próprio caminho percorrido pelo movimento social até este momento. Embora a visibilidade das histórias contadas pareçam pertencer a um passado colonial distante ou esquecido, elas permanecem mais vivas do que nunca. São contadas em nosso tempo, quando o inacreditável que é a possibilidade de um rio secar devido à ação humana, passa a se tornar realidade para uma comunidade que o tinha como uma parte de si; ou a ameaça de extermínio que comunidades inteiras ainda vivem pelo garimpo e desmatamento (KRENAK, 2019). Por essas razões, atualmente, as palavras do xamã Yanomami deixam de parecer tão somente uma profecia que estamos longe de vivenciar, pois os rios estão sumindo debaixo da terra e já não somos mais tão capazes de conter as fumaças de epidemia que assola toda a humanidade (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Conseqüentemente, reconhecemos que é identificando os problemas comuns enfrentados ao longo de nossa história que irão surgir também estratégias para lutar e resistir, apontando o caminho para frear essas mazelas iminentes e transformar o mundo em que vivemos. Assim, faz-se inadiável escutarmos as vozes dos povos das florestas, que ecoam denunciando o modelo de vida que temos adotado onde tudo pode se transformar em mercadoria. É também necessária uma nova compreensão de como estar na Terra, como a habitar sem colonizá-la, para enfim mudar a nós mesmos e a nossa

relação com o mundo à nossa volta. Em função disso que ao longo do texto insistimos em resgatar o significado de atualizar a memória pan-indígena no território brasileiro (MUNDURUKU, 2012), mostrando como em sociedades distintas como as Krenak, Munduruku e Yanomami pode existir uma história semelhante de fraternidade que busca o bem viver de todos os povos. Nesse diálogo não há, todavia, ideia que se sobressaia, ou saber que tenha mais valor em detrimento de outro, pois é na singularidade de cada território e história ancestral passada adiante, que se complementa nosso enredo. Não pretendemos tornar as práticas de resistência apontadas aqui, na luta contra o genocídio, em uma história lida como romântica que tenha intencionalidade de agradar aos leitores; o que propomos diante deste diálogo é justamente a produção de incômodos diante do pensamento colonial ainda presente na historiografia oficializada brasileira e em nossa forma de pensar e acessar o mundo. Assim posto, trazemos para a reflexão a maneira como o discurso naturalizado a respeito desses povos ainda tem produzido sua morte física, simbólica e cultural.

Ao cabo, sem a pretensão de esgotar as infinitas possibilidades que se apresentam no pensamento de cada autor, apontamos neste diálogo aquilo que potencializa o caráter de união diante de uma luta comum. Nessa aliança entendemos que a contribuição de Munduruku através da palavra escrita, registrando o caráter educativo do movimento indígena brasileiro no momento de sua fundação é tão importante quanto as palavras transcritas do conhecimento transmitido oralmente pelo xamã Davi Kopenawa Yanomami e por Ailton Krenak. Todos, dentro de suas singularidades fazem parte de um continuum, isto é, um conjunto de várias partes unidas entre si para levar seus conhecimentos para frente, sem uniformizar as respectivas diferenças. Esta tarefa é a de passar adiante esses saberes para as futuras gerações que não os deixarão desaparecer no tempo. Mas é, por fim, fundamentalmente, sobre construirmos o futuro hoje, a partir de um projeto onde não seja necessário termos que lutar contra o extermínio de diversas sociedades tradicionais e contra a destruição da única casa comum que conhecemos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KRENAK, Ailton (2019). Ideias para adiar o fim do mundo. Editora Companhia das Letras.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce (2015). A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.

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

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL (PIB). <https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal>. Acessado entre 15/02 e 02/07 de 2020.



RECEBIDO EM 13 DE MARÇO DE 2020
APROVADO EM 01 DE AGOSTO DE 2020