

DOI: 10.21057/10.21057/repamv11n3.2017.26152

Recebido: 16-06-2017

Aprovado: 11-12-2017

Literatura Indígena e seus Intelectuais no Brasil: da autoafirmação e da autoexpressão como minoria à resistência e à luta político-culturais¹

Julie Stefane Dorrigo Peres²

Resumo

A literatura indígena na contemporaneidade tem, em suas expressões, não somente a figura do escritor que publiciza a cultura, as práticas e os valores comunitário-tradicionais, mas também o protagonismo do intelectual indígena que defende os direitos dos povos indígenas, atuando no cenário nacional e internacional. É na literatura indígena que esses escritores e intelectuais encontram espaço para uma expressão e uma autoafirmação étnicas que também significam e apontam para a resistência e a luta como minorias. Nesse sentido, com o objetivo de defender este argumento em torno à constituição da literatura indígena brasileira, o texto se divide em três eixos: o primeiro trata da produção literária realizada por essas lideranças indígenas; o segundo tematiza o conceito de literatura utilizado para se pensar essas respectivas obras; e, por fim, o terceiro reflete como esse conceito e essa publicização favorecem a expressão indígena dentro e fora do país, de modo que, aqui, a literatura indígena contribui de modo muito consistente para a consolidação na esfera público-política da causa indígena, fortalecendo o movimento indígena brasileiro.

Palavras-Chave: Intelectuais Indígenas; Literatura Indígena; Autobiografia Extrospectiva; Autoafirmação; Resistência.

Indigenous Literature and its Intellectuals in Brazil: from self-affirmation and self-expression as minorities to political-cultural resistance and struggle

Abstract

contemporary Indigenous literature manifest itself in several forms, not only in the role of the writer, but also in the posture of the intellectual who defends Indian rights, acting as such nationally and internationally. It is in Indigenous literature that these writers and intellectuals find a field for ethnic expression and self-affirmation, to which they give meaning, and also points to their resistance and

struggle as minorities. In this sense, with the aim of defending the argument of the establishment of Brazilian Indigenous literature, the paper is divided into three parts: the first part reflects on the production of literature by these Indigenous intellectuals; the second part examines the concept of literature used for thinking about these works; and the third part looks at how this concept and publicity of Indigenous intellectuals favor Indigenous expression both national and internationally, so that, here, Indigenous literature contributes in a very consistent way to the publicization of the Indigenous cause, thereby strengthening the Brazilian Indigenous movement.

Key-Words: Indigenous Intellectuals; Indigenous Literature; Extrospective Autobiography; Self-Affirmation; Resistance.

Literatura Indígena y sus Intelectuales en Brasil: de la auto-afirmación y auto-expresión como minoria a la resistencia y lucha político-culturales

Resumen

La literatura indígena en la contemporaneidad tiene, en sus expresiones, no sólo la figura del escritor, sino también la figura del intelectual indígena que defiende los derechos de los pueblos indígenas, actuando dentro y fuera del escenario nacional. Es en la literatura indígena que esos escritores e intelectuales encuentran espacio para una expresión y una auto-afirmación étnicas que también significan y apuntan a la resistencia y la lucha como minorías. En ese sentido, con el objetivo de defender este argumento en torno a la constitución de la literatura indígena brasileña, el texto se divide en tres ejes: el primero trata de la producción literaria realizada por esos líderes indígenas; El segundo tematiza el concepto de literatura utilizado para pensar esas respectivas obras; y, por último, el tercero refleja cómo ese concepto y esa publicidad favorecen la expresión indígena dentro y fuera del país, de modo que aquí la literatura indígena contribuye de modo muy consistente a la publicidad de la causa indígena, fortaleciendo el movimiento indígena brasileño.

Palavras-Clave: Intelectuales Indígenas; Literatura Indígena; Auto-Biografía Extrospectiva; Auto-Afirmación; Resistência.

Considerações Iniciais

A literatura indígena na contemporaneidade tem em sua ação não somente a figura do escritor/autor que reflete sobre os saberes e as práticas ancestrais, mas também a presença e o protagonismo do intelectual indígena que defende os direitos próprios aos povos

¹ Essa pesquisa é financiada pelo CNPq.

² Doutoranda em Teoria da Literatura no Programa de Pós-Graduação em Letras na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Contato: juliedorrigo@gmail.com

indígenas (existência, demarcação territorial, proteção às tradições, respeito étnico etc.) dentro e fora do cenário nacional. Com efeito, os intelectuais indígenas também encontram no campo literário a possibilidade para apresentar uma *voz-práxis* que é, ao mesmo tempo, *estética e política*: é na autoafirmação, autoexpressão e autovalorização desde a literatura – e de uma literatura escrita de modo autobiográfico, mesclando o eu-nós lírico, cultural, comunitário e político – que os escritores e intelectuais indígenas reafirmam sua existência, re-existência e resistência falando por si mesmos e desde si mesmos num movimento umbilical de afirmação de alteridade e de busca por direitos e garantias próprios e necessários aos povos indígenas. Desse modo, a literatura é o lugar que recepiona a *voz-práxis* indígena enquanto diferença e a promove em suas singularidades ameríndias no duplo ato estético-político.

Autores como Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Ailton Krenak e Eliane Potiguara são citados como exemplo, aqui, para mostrar que a literatura indígena colabora para a reafirmação e para a militância indígena no cenário nacional e internacional. Esse conjunto restrito de autores não resume a atuação de outros escritores no país, afinal, hoje, se conta mais ou menos quarenta escritores indígenas publicando literatura indígena desde suas tradições. Vale lembrar, ainda, que convencionalmente a definição dominante de literatura circunscrevia um espaço privilegiado de expressão (“branco” e moderno) e que este mesmo espaço de produção de discurso

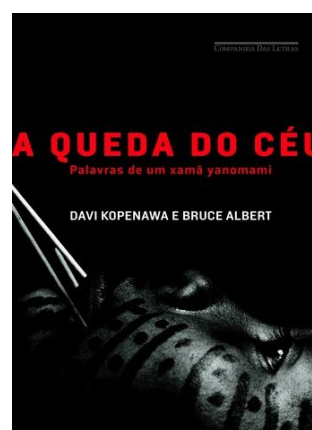
quase sempre é constituído por quem circula nos meios acadêmicos e jornalísticos, de modo que é fundamental ressaltar esse *boom* de publicações de produções literárias indígenas, sob a forma de obras impressas e audiovisuais com participação direta de professores e estudantes indígenas, ocorrido a partir da segunda metade do século XX, que põe em xeque tanto a definição dominante de literatura quanto aqueles que tradicionalmente produzem os discursos e, ainda, para quem eles os produzem. Ora, se por um lado a produção literária indígena põe em xeque o próprio estatuto literário quando constitui seus saberes alinhados ao conceito de literatura próprio aos povos indígenas (a correlação estreita entre sujeito mítico e sujeito histórico, a centralidade do *eu-nós* lírico comunitário, da *voz-práxis* xamânica), por outro lado é a partir dessas produções e dessas publicações que os escritores/intelectuais indígenas se valem para falar desde si mesmos e para dar seu testemunho em eventos, seja dentro ou fora da academia, e solidificar a resistência indígena relativamente à exclusão, à deslegitimação e à violência sofridas. Ou seja, a literatura indígena suscita a reflexão em relação às formas convencionais do conceito literário enquanto privilégio de poucos (e naquela associação branco-moderno), ao mesmo tempo em que desconstrói estereótipos formulados e consolidados sobre o imaginário indígena quando falam por si mesmos e reafirmam, via literatura, sua contemporaneidade.

Por isso, neste texto, gostaria de trabalhar com três aspectos que, em minha compreensão,

são fundamentais para justificar a relação intelectual indígena e literária. O primeiro aspecto se refere à produção literária realizada por essas lideranças indígenas e a fala desde si mesma e por si mesma como projeção concomitantemente estética e política. Nesse conjunto reúnem-se: *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015); *Memórias de índio: uma quase autobiografia*, de Daniel Munduruku (2016); *Ailton Krenak*, livro organizado por Sérgio Cohn (2015); e *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara (2004). O segundo aspecto trata do conceito de literatura indígena utilizado para a reflexão dos aspectos literários e políticos nesse conjunto de obras, como, por exemplo, a autobiografia indígena e a correlação entre sujeito histórico e sujeito mítico, bem como a centralidade do eu-nós. E, por fim, em terceiro lugar, refletirei sobre como essa produção e esse conceito colaboram para o fortalecimento e a publicização do movimento indígena, via literatura, no cenário nacional e internacional. O argumento central do artigo consiste em que, por meio da literatura indígena, enquanto correlação de eu-nós lírico-político, de sujeito histórico e sujeito mítico, os intelectuais indígenas podem assumir uma perspectiva crítico-criativa em que reelaboram e reafirmam suas tradições e vinculações, realizando, a partir daqui, uma postura política de ativismo frente à sociedade civil de um modo mais geral, publicizando sua condição e denunciando a violência sofrida. Nesse sentido, a literatura indígena é elemento

fundamental em termos de autoexpressão e de luta por parte dos povos indígenas e desde seus intelectuais. Nela e por meio dela, os povos indígenas, na *voz-práxis* de seus intelectuais, falam por si mesmos e desde si mesmos, sem mediações e prescindindo do cientificismo. Como critério norteador deste meu trabalho, utilizo o conceito de *eu-nós lírico-político* para significar a expressão pública desses intelectuais/escritores indígenas, entendendo por ele o fato de que, com sua *voz-práxis* ativista e militante que reúne correlata e concomitantemente o sujeito histórico e o sujeito mítico nos relatos de autobiografia extrospectiva, esses indígenas produzem uma literatura engajada, carnal, vinculada e politizante, em que a comunidade étnica em particular e a causa indígena de modo mais geral são centrais, ganham protagonismo e são promovidas.

Intelectuais Indígenas no Brasil: resistência política via literatura



Fonte: Livraria Cultura (Online)

A queda do céu: palavras de um xamã yanomami é uma obra que assinala autoria entre o

xamã yanomami Davi Kopenawa e o etnólogo francês Bruce Albert, com tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Ela chegou às prateleiras das livrarias brasileiras no ano de 2015, publicada pela Companhia das Letras, mas foi primeiramente lançada em francês, sob o título *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*, em 2010; teve, ainda, uma segunda publicação em inglês, nos Estados Unidos, pela Harvard University Press, sob o título de *The falling sky: words of a yanomami shaman*, no ano de 2013. Estas recentes publicações em diferentes países mostram que o pedido do xamã Davi Kopenawa fora atendido: o pedido para o antropólogo francês Bruce Albert registrar suas palavras em peles de papel³, palavras xamânicas que são, em verdade, palavras de *Omama*⁴ e dos *xapiri*⁵, e levá-las para bem longe, “*para serem ouvidas*” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 64). A preocupação do xamã yanomami em ser ouvido encontra na literatura lugar para sua expressão, pois, para “além de estilos ou escolhas repertoriais, o que está em jogo é a possibilidade de dizer sobre si e sobre o mundo, de se fazer visível dentro dele” (Dalcastagné, 2012, p. 7). Desde o seu lugar de fala, Davi Kopenawa, enquanto indígena, xamã yanomami, minoria, a

partir de sua representação que é uma condição *sine qua non* à sua alteridade, pode falar a partir de si e desde sua visão de mundo, articulando e direcionando sua voz-práxis à defesa do respeito à natureza (e da integridade/dignidade de seu povo, que andam *pari passu*), que faz parte de seu mundo cosmogônico, como também reafirmando sua ancestralidade:

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 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 da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de *Omama*. São as palavras dele, 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 tornam mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem de sabedoria (Kopenawa & Albert, 2015, p. 65).

As palavras do xamã yanomami fissuram um discurso centralizado nos moldes modernos, isto é, cientificista, imparcial e impessoal, pois, graças ao seu caráter antiparadigmático e anticientificista, questionam o controle do discurso no campo da literatura. A fala em defesa da natureza, a reafirmação do próprio horizonte antropológico-ontológico, a valorização dos seres

³ C.f.: Kopenawa & Albert, 2015, p. 610. A expressão “peles de papel” na língua yanomami traduz-se como *papeo siki*, que se refere à escrita no papel. De modo mais geral, segundo Albert, os yanomami chamam as páginas escritas e os documentos impressos contendo ilustrações, seja revista, livros ou jornais, de *utupa siki*, que significa “peles de imagens”.

⁴ C.f.: Kopenawa & Albert, 2015, p. 610. *Omama* é o demiurgo Yanomami.

⁵ C.f.: Kopenawa & Albert, 2015, p. 610. *Xapiri* são os espíritos que auxiliam o xamã.

sagrados, os saberes passados de geração em geração e a crítica ao “branco” reafirmam um posicionamento protagonista, ação essa que permite o exercício da *voz-práxis* como um ato político em defesa do seu povo enquanto coletivo e de si mesmo enquanto sujeito histórico, e tudo isso em primeira pessoa, sem a mediação de paradigmas e de sujeitos epistêmicos alheios e alienígenas às próprias vítimas e minorias. E, aqui, Davi Kopenawa se expressa desde si mesmo e a partir de sua visão de mundo, utilizando-a e à sua experiência de contato como base de sua crítica e de resistência à modernidade. Segundo Dalcastagné (2012, p. 20), “expropriado na vida econômica e social, ao integrante do grupo marginalizado lhe é roubada, ainda, a possibilidade de falar de si e do mundo ao seu redor. E a literatura, amparada em seus códigos, pode servir para referendar essa prática, excluindo e marginalizando”. A *voz-práxis* artística e política indígena, em contrapartida, encontra na literatura o lugar para sua expressão, ao mesmo tempo em que reformula as convenções tradicionais, renovando-as e abrindo possibilidades ao resgate de expressões excluídas e marginalizadas na literatura e na sociedade. Esse é o caso, como venho afirmando, da obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, que em sua especificidade política oportuniza um olhar aos saberes ancestrais e às reivindicações contemporâneas do povo yanomami; destaca-se também sua especificidade e sua importância estéticas, pois, ao apresentar uma autoria centrada no sujeito histórico e no sujeito mítico, assim

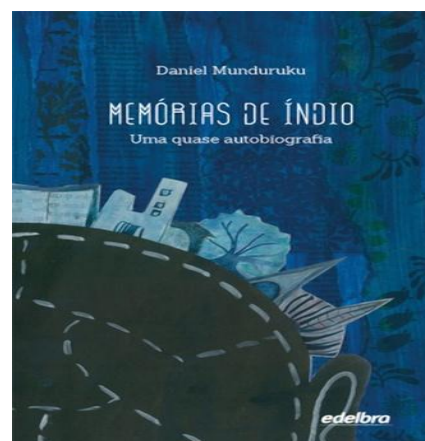
como na voz autobiográfica eu-nós, questiona e renova o conceito de autoria, autor e autoridade da literatura ocidentalizada. Portanto, a literatura indígena, num ato de resistência, na contemporaneidade, manifesta seu pensamento, sua epistemologia e sua estética que passam a ser lidos nos meios acadêmicos e jornalísticos⁶.

A *voz-práxis* xamânica permite à liderança intelectual articular a sua autoexpressão, a sua condição de minoria marginalizada e negada e seus anseios como minoria, dentro e fora do país. De acordo com Sáez (2006), as análises em torno da figura do xamã distanciaram-se de fórmulas que representavam o xamã de modo romântico como um índio guerreiro ou defensor do equilíbrio natural, uma vez que o xamanismo visto como instituição guardiã de “saberes possibilita uma aliança simultânea com as ONGs internacionais e com setores nacionais interessados na defesa do patrimônio” (Sáez, 2006, p. 194) – patrimônio esse em sentido físico e memorial. Desse modo, Davi Kopenawa, no posto de liderança intelectual e xamã, transita entre os cenários nacional, internacional e o da sua aldeia. Sua militância tem um histórico de mais ou menos quarenta anos e nela registram-se encontros com representantes

⁶ Entrevistas foram solicitadas a Davi Kopenawa depois do lançamento no Brasil de *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami: Em “A queda do céu”, Davi Kopenawa e Bruce Albert apresentam o pensamento yanomami: Parceria entre líder indígena e etnógrafo francês, obra impactou a antropologia com interlocução entre sistemas cosmopolíticos.* Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/em-queda-do-ceu-davi-kopenawa-bruce-albert-apresentam-pensamento-yanomami-17264840>

oficiais, palestras e conferências ministradas por ele mesmo. Entre os países que já esteve militando a causa indígena listam-se Inglaterra, França e Estados Unidos. No Brasil, já esteve várias vezes no Congresso Nacional reivindicando direitos ao seu povo, em diálogo direto com os presidentes José Sarney, Fernando Collor e Lula. Graças ao seu ativismo, conseguiu que, no ano de 1992, fossem demarcadas as terras yanomami, pelo então presidente Fernando Collor de Mello⁷. O xamã yanomami é considerado o maior intelectual indígena no país, mas até o ano de 2015 poucas pessoas o conheciam e o circuito que ele frequentava era mais restrito. Após a publicação de *A queda do céu*, pudemos acompanhar uma difusão da imagem do xamã, da obra e da valorização da figura intelectual, que tornou-se referência e passou a ser reconhecida no cenário nacional; em razão disso, o Prêmio Itá Cultural contemplou Davi Kopenawa, no ano de 2017, na categoria “mobilizar”⁸. Esse reconhecimento mostra como a presença e a voz do intelectual indígena e a sua expressiva atuação, por meio de *A queda do céu*, o que, aqui, compreendo via literatura, colabora para uma

promoção da alteridade e para uma crítica aos paradigmas moderno-ocidentais, pois, como bem lembra Viveiros de Castro (Kopenawa e Albert, 2015, p. 34) no prefácio da mesma obra: “o que conta é o que Davi Kopenawa tem a dizer, a quem souber ouvir, sobre os Brancos, sobre o mundo e sobre o futuro”.



Fonte: Livraria Cultura (Online)

Daniel Munduruku é outro escritor que podemos apontar como intelectual indígena no país. Com mais de cinquenta obras publicadas, entre nacionais e estrangeiras⁹, ele atua no movimento indígena desde meados dos anos 1990. Devido à sua vasta produção, para fins de apresentação neste texto, optei por selecionar sua última publicação que, em forma de autobiografia – ou quase-autobiografia, como ele mesmo assinala na capa da obra –, narra em primeira

⁷Entre sua comunidade e o ativismo internacional, Davi Kopenawa, xamã e militante, é uma das mais importantes lideranças indígenas do país. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/entre-sua-comunidade-e-o-ativismo-internacional-davi-kopenawa-xama-e-militante-e-uma-das-mais-importantes-liderancas-indigenas-pais/#gs.6uDLF0Q>

⁸Completando 30 anos, Itá Cultural premia artistas, ativistas e educadores. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/06/1892455-completando-30-anos-ita-cultural-premia-artistas-ativista-e-educadores.shtml>

⁹ Segundo consta o catálogo *Daniel Munduruku* (2017, p. 14) realizado pela UK'A Editorial, pelo mundo foram publicados: *Amazônia – Indigenous Tales from Brazil* (2013) nos Estados Unidos e Canadá; *Cosas de Índio* (2005) no México; *Native Brazilians* (2013) em todos os países de língua inglesa; *Cose da Índio* (2012) na Itália; *Tales os the Amazon* (2000) nos Estados Unidos e Canadá; *El Niño y el Gorrión* (2008) no México e na Coreia do Sul; e *Indianerlegenden aus Brasilien* (2015) na Áustria.

peessoa sua vida desde menino à celebração de vinte anos na esfera literária. Em *Memórias de índio: uma quase autobiografia* (2016), o escritor indígena rememora sua vida e sua militância em favor dos povos indígenas, na íntima relação com a literatura como lugar de e para resistência. A forma do livro inscreve-se em textos curtos e de pequenas crônicas que têm mais ou menos oitocentas palavras. A vida representada pelo próprio Daniel Munduruku, no entanto, não é descrita de forma linear-cronológica-histórica, mas num movimento circular cuja referência está sempre na ancestralidade.

Daniel Munduruku parte, nessa obra, desde si mesmo para expressar suas experiências, enquanto sujeito histórico no papel de autor-protagonista, não apagando/negando/anulando a sua coletividade munduruku, mas para ressaltar na sua autobiografia o sujeito mítico e suas lutas políticas através da literatura. Por exemplo, a vida pessoal do sujeito autobiográfico é entrecortada pelas memórias construídas sob o signo do coletivo, mas partindo de seu protagonismo enquanto sujeito fora da aldeia que não deixa de pertencer a uma etnia e nem de assumir uma memória étnica. A assinatura de Daniel Munduruku, no gênero de autobiografia indígena no Brasil, pode associar-se erroneamente ao gênero autobiográfico ocidental, por assinar um nome próprio que pode aparentemente se remeter à individualidade introspectiva. A autobiografia indígena dele, e de outros autores indígenas, no entanto, possui características que a destacam em suas especificidades: nas narrativas coletivas é

possível identificar entrecortes pessoal, como na obra *Coisas de índio* (2010); e nas narrativas individuais é possível ver o profundo enraizamento das expressões coletivas, como em *Memórias de índio*. Nesse sentido, a recepção em relação às narrativas coletivas desvia-se da leitura histórica de que essas mesmas narrativas só podem ser lidas sob o signo da comunidade e do coletivo, ao ponto de se negar a existência de uma possibilidade de autoria entre povos de tradição oral ou que provém da oralidade; de igual modo, deve ser repensada, na contemporaneidade, a recepção em relação aos escritores indígenas que assinam nome individual, uma vez que estes devem ser vistos em seu contexto e em suas propostas literárias e extraliterárias, pois se percebe uma abertura à criação ficcional, ao mesmo tempo em que práticas e saberes de seus povos de origem são valorizados por eles.

Costa (2014), ao estudar a autobiografia indígena, observa que as narrativas quase sempre são analisadas no coletivo, na assinatura “povo”, sem autorizar-se uma análise de um sujeito histórico. A autobiografia indígena de Daniel Munduruku difere do conceito pressuposto por Costa (2014, p. 68), que parte de uma análise do sujeito mítico para o sujeito histórico, mas, conforme estou argumentando, ainda segue a linha do pensamento autobiográfico indígena. Se para ela as autobiografias sem nome próprio narrativizam o coletivo entrecortado pelo nome singular e as autobiografias extrospectivas narram o eu mítico/histórico e não o eu-íntimo, em contrapartida a autoria autobiográfica de Daniel

Munduruku assina um nome próprio, que, no entanto, não nega e nem se distancia do seu contexto e do seu lugar de fala, senão que sua história singular está intimamente correlacionada às histórias ancestrais de seu povo. O escritor estabelece seu protagonismo que não fica sob o nome do coletivo munduruku, mas o enfatiza ao mesmo tempo em que se situa enquanto sujeito histórico capaz de falar, de autoafirmar-se, de reivindicar direitos à sua alteridade que foram violentados pela colonização e que em grande medida ainda são nos dias de hoje.

Daniel inicia sua autobiografia rememorando um episódio de infância. Essa memória de infância, no entanto, não vem isolada em sentido introspectivo, senão que é logo relacionada à memória dos velhos (de sua aldeia) contando histórias antigas, fazendo referência, portanto, à terceira pessoa do plural, ao “nós”, à memória ancestral/mítica:

À noite, os velhos contavam histórias antigas que traziam fenômenos semelhantes: tremores de terra. Nas histórias, diziam que era a fúria dos ancestrais. Eles estavam tristes com os seres humanos, e por isso faziam a terra tremer para que as pessoas tomassem juízo. Eu ouvia tudo aquilo sempre agarrado à saia de minha mamãe. Estava com medo de que os ancestrais quisessem me pegar por eu ter feito alguma coisa ruim (Munduruku, 2016, p. 16).

De acordo com Graúna (2013), a maior preocupação de Daniel Munduruku se centra na transmissão do pensamento ancestral e contemporâneo indígena, em vez de seguir uma obediência cega aos pressupostos do cânone literário ocidental. Isso quer dizer que o estilo que o autor indígena imprime às suas produções

dialoga com a política, a religião, a educação, com temas e gêneros que perpassam o cotidiano dos povos indígenas. Em seu texto, disponível na *internet*, *A milenar arte de educar dos povos indígenas*¹⁰, Daniel Munduruku reitera a importância dos saberes ancestrais. Ele conta que tanto as crianças quanto os jovens são instruídos, na etnia Munduruku e por parte desta, a serem plenos. Por isso, não se pergunta a elas “o que elas querem ser quando crescer”. O ensinamento é passado a elas e a toda a comunidade pelas histórias que os velhos contam, de modo que, por meio dessas narrativas ancestrais, as crianças e os jovens percebem que fazem parte de uma grande teia que se une ao infinito:

Para ela é apresentado o desafio de viver plenamente seu ser infantil para que depois, quando estiver vivendo outra fase da vida, não se sinta vazia de infância. A ela são oferecidas atividades educativas para que aprenda enquanto brinca e brinque enquanto aprende num processo contínuo que irá fazê-la perceber que tudo faz parte de uma grande teia que se une ao infinito. Num mesmo movimento, ela vai sendo introduzida no universo espiritual. Embalada pelas histórias contadas pelos velhos da aldeia, a criança e o jovem passam a perceber que em seu corpo moram os sentidos da existência. Este sentido é oferecido pela memória ancestral concentrada nos velhos contadores de histórias. São eles que atualizam o passado e o fazem se encontrar com o presente mostrando à comunidade a presença do saber imemorial capaz de dar sentido ao estar no mundo (Munduruku, 2015, *retirado de blog*).

Dessa forma, o papel dos mais velhos e a sabedoria ancestral são constantemente resgatados na narrativa de Daniel Munduruku

¹⁰Disponível em: <http://www.pensarcontemporaneo.com/educacao-indigena/> Acesso 01/06/2017.

para uma autoafirmação e autoexpressão de modo consciente na luta pela desconstrução de estereótipos que anulam a voz indígena nos dias de hoje, bem como na luta pela representatividade em todas as esferas sociais, com a ajuda do terceiro setor¹¹. Sáez (2006) afirma que a promoção de autobiografias é uma resposta indispensável “cada vez que um agente do movimento indígena quer se firmar perante os meios de comunicação e os aliados do terceiro setor” (SÁEZ, 2006, p. 193), isto é, a apresentação autobiográfica é um importante elemento para a consolidação de representantes indígenas. Um impulso que favorece a politicidade, a vinculação e a carnalidade/pungência de representantes indígenas e a sua consequente visibilidade se trata da publicação de livros; aqui se defende a publicação de livros de literatura indígena, pois é a partir dessas publicações que podemos perceber um adentramento nas esferas institucionais que recebem primeiro a obra, depois a figura que representa essa obra. Os livros de Daniel Munduruku são, por exemplo, adotados em escolas de rede pública e privada, e esta prática leva a que o escritor seja convidado para diálogos, participação em feiras de livros, palestras, etc. É a partir de seus livros que Daniel dá-se a conhecer; como consequência, ele reafirma sua alteridade no movimento de desconstrução de paradigmas e estereótipos

construídos de maneira negativa ao longo da história relativamente a ele e ao seu povo, bem como a todos os povos indígenas de modo mais geral.

A busca por um espaço em que se possa falar e ser ouvido desvia-se de canais midiáticos centralizados no país. Desse modo, o escritor encontra, nos meios alternativos, lugar para expressar e defender sua causa e sua literatura. Citamos, aqui, seu canal intitulado *Daniel Munduruku* no Youtube¹² e a militância indígena nas redes sociais, que não revelam somente o lado político da causa indígena, mas também apresentam o “lado b” do escritor, segundo ele mesmo, o de ser também alguém que tem vida e práticas cotidianas como marido, pai, escritor, amigo, mas que nem por isso deixa de pertencer a uma etnia. Essa autoconsciência chama a atenção para a desconstrução de estereótipos ligados ao indígena no país, sobretudo àquele que impossibilita qualquer exercício de dimensão artística que eles possam querer e intentar realizar, desde tornar-se escritor até músico rapper. Essa autoconsciência, de falar por si mesmo, é importante para o autor, que reconhece a necessidade de que os diversos indígenas também falem por eles mesmos:

Fui aperfeiçoando minha maneira de contar histórias. Lia mais livros com a temática indígena, participava de eventos literários, nos quais havia indígenas envolvidos. *Sentia necessidade de ouvir da boca deles seus principais temas, dificuldades, desejos.*

¹¹Terceiro Setor é um termo sociológico utilizado para definir organizações de iniciativa privada, sem fins lucrativos e que prestam serviços de caráter público.

¹² Disponível em: <https://www.youtube.com/user/dmunduruku> Acesso em 01/06/2017.

Procurava anotar para depois não esquecer. Minha militância no movimento indígena cresceu. Participava com mais conhecimento de causa e usava o aprendizado acadêmico para procurar debater temas relevantes e que exigiam maior intervenção teórica. Enquanto isso tudo acontecia, ia procurando convencer as editoras a publicarem os novos textos que estava fazendo. Dizia que eles seriam muito bem recebidos por trazerem um tema nas escolas, a exemplo de meu primeiro livro (Munduruku, 2016, p. 176, grifos meus).

O uso de ferramentas como a escrita e a mídia, como forma de resistência, têm se mostrado eficaz na luta pela construção, pela conquista e pela consolidação de um espaço de expressão e manifestação literário-político que seja público e publicizado. Daniel, na passagem acima, articula discurso acadêmico, editoras e ausência de representatividade indígena nas escolas públicas num movimento de promoção, afirmação e valorização ameríndia. O alheamento ao tema indígena nas escolas e a distância para com os povos indígenas reduz-se quando as escolas começam a recepcionar e adaptar os livros de escritores indígenas para um ensino plural, étnico e literário nas salas de aula. Com a prática da adoção dos livros de Daniel Munduruku, possibilita-se também a desconstrução da estereotipia em torno dos ameríndios no país: desde os chavões construídos no século XVI até o uso de recursos eletrônicos e midiáticos do século XXI. Portanto, a autobiografia indígena de que o autor se vale enquanto escritor literário permite-lhe reafirmar seu espaço para uma fala de cunho político-literário que enfatiza sua militância indígena e, sobretudo, sua estética nos seus mais de cinquenta livros publicados.

As palavras de Daniel Munduruku sobre a escrita de literatura reconhecem a necessidade de que os próprios indígenas falem e escrevam por si mesmos. Segundo ele, a história de seu povo e as histórias de muitos outros povos indígenas foi registrada por antigos viajantes e pesquisadores que possuíam, assumiam e defendiam um olhar eurocêntrico e colonizador em relação aos povos indígenas. Sua fala e sua escrita, desse modo, são um ato de resistência e de promoção oriunda desde o lugar étnico, cujo intuito fundante consiste em valorizar, fomentar e proteger sua tradição expressa seja como produção estética, seja como resistência política. A busca pela carreira de escritor levou Daniel Munduruku a conhecer editoras e pesquisar livros sobre o tema indígena. Os livros sobre povos indígenas que ele encontrara configuravam as prateleiras das livrarias em classificações de folclore, e não havia nenhum que houvesse sido escrito por um indígena ou pesquisado por um indígena, de modo que todos eles eram sempre oriundos da visão do pesquisador não-indígena. Diz Daniel Munduruku sobre estas obras encontradas que tematizavam os indígenas:

[...] a maioria, no entanto, repetia a visão estereotipada e excludente, fazendo os leitores acreditar que os povos indígenas eram coisa do passado. Eu tinha que procurar reverter esse quadro. Não era justo que nossos povos figurassem como folclore nas prateleiras, como se fossem personagens de um passado que não existia mais (Munduruku, 2016, p. 173).

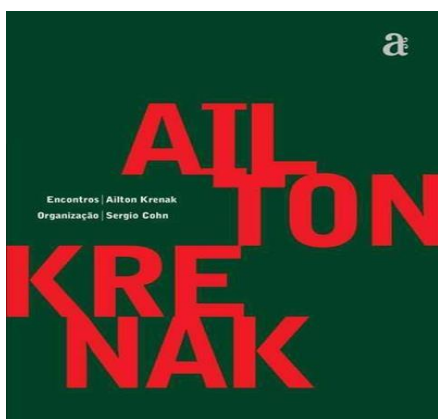
A violência epistemológica, nesse caso, consiste na construção de estereótipos que solapam a alteridade de grupos considerados

minoritários por um cânone e instituições/pesquisadores/editoras/mídia/leitores que criam um imaginário sobre esses grupos de modo a deslegitimar sua voz e sua ação no mundo, substituindo a expressão dos indígenas por si mesmos pela própria descrição e pela compreensão extemporâneas, em muitos casos caricatos. No caso da literatura indígena, só a partir do interesse de Daniel Munduruku nesse sistema ao qual ele não era protagonista, mas objeto de uma descrição externa e alienígena, é que podemos perceber a violência imposta sutilmente nos meios de produção de saberes (e podemos dizer que esta forma de violência epistêmica ainda se impõe quando ela não dá espaço e não promove a autoafirmação dos povos indígenas nesses veículos citados) até recentemente. Quando Daniel começa a escrever e a falar por si mesmo, leva, numa luta constante, à desconstrução do preconceito e da visão atrasada erigida em torno dos povos indígenas. E ele faz isso *porque tem voz e publiciza essa voz*. Nesse sentido, o escritor reformula essa estereotipia, via literatura, mostrando não só que os povos podem falar por si próprios, como também que eles têm direito à memória (cf.: Achugar, 2012) e a modos de vida próprios. Os munduruku têm suas tradições ancestrais, assim como têm os maxakali, os guarani, os kaingang e, como apresenta o Instituto Socioambiental – ISA, responsável por construir um breve panorama e situação dos povos indígenas no Brasil, os

duzentos e cinquenta e quatro povos desse nosso país¹³.

Esse espaço para reafirmar suas tradições e saberes e que também enfatiza o próprio sujeito histórico encontra lugar na literatura para sua efetivação. Daniel Munduruku concorda que a literatura possibilita levar sua mensagem a um maior número de pessoas e culturas. Suas assertivas colaboram para a promoção dupla, da literatura contemporânea e da literatura indígena: “Descobri na literatura uma grande aliada, uma grande companheira” e, continua ele, “O fato é que a literatura apareceu como uma aliada à altura” (Munduruku, 2016, p. 189-190). Essa promoção é também, ao mesmo tempo, uma constante luta para a desconstrução de séculos de história edificada e imposta desde fora para esses povos (e sobre eles), que agora falam e resistem em suas literaturas, em suas ações políticas e por meio da valorização dos saberes ancestrais. Daniel Munduruku afirma que o papel da literatura consiste em atualizar os conhecimentos antigos – a literatura enquanto tendo como foco a publicização e a promoção da memória comunitária, coletiva, ancestral. Essa ferramenta tem sido o veículo para desconstruir a imagem negativa e, por meio dela, para afirmar os saberes ameríndios, desde seu pensamento, sua filosofia, sua cosmologia e sua cosmogonia, que questionam o padrão ocidental de ser, estar e agir no mundo.

¹³ C.f.: Instituto Socioambiental: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>



Fonte: Livraria Cultura (Online)

Ailton Krenak é uma das principais lideranças políticas e um dos principais intelectuais indígenas do Brasil, desde os anos 1970. Sua autoconsciência, autovalorização e autoafirmação possibilitaram que ele conquistasse, junto a outras lideranças e em nome dos povos indígenas, o *Capítulo dos índios* na Constituição Federal de 1988, que garante a esses mesmos povos indígenas o direito à diferença e à terra. Precisou defrontar, ainda, uma causa na justiça para utilizar o sobrenome Krenak, nome do povo/etnia a que pertence e que se localiza no vale do Rio Doce, divisa de Espírito Santo com Minas Gerais. A obra escolhida aqui, para fins de exemplo e de argumentação, se intitula *Ailton Krenak* e foi organizada por Sérgio Cohn (2015). Esta obra reúne uma série de entrevistas dadas por Ailton Krenak, compilando suas memórias, testemunhos, depoimentos, em uma visão do que se passou entre 1979 e 2013. Para Viveiros de Castro (2015, p. 13), a obra é “testemunho vivo da emergência dos índios como atores políticos nacionais e, sobretudo, internacionais”. As palavras da liderança indígena articulam uma crítica àquelas estruturas e práticas sócio-políticas

que solapam a alteridade indígena e que não se reduzem apenas à violência física. De modo que, quando Ailton Krenak registra sua militância em favor dos povos indígenas, ele exerce sua crítica e defende sua diferença categoricamente:

Meu trabalho junto à União das Nações Indígenas (UNI) é a minha vida. Porque minha vida só terá sentido na medida em que eu puder resgatar uma identidade. O que é isso? É afirmar a existência e o direito à existência dos índios no Brasil. É construir um Brasil onde todos possam ter direitos garantidos na prática e não só no papel.

Eu não consigo me imaginar vivendo passivo diante de crimes como esses que a gente está vendo acontecer a toda hora: assassinatos, invasões de aldeias, repressão armada. E, diante de uma brutalidade dessas, mesmo trabalhando para uma consciência, muitas vezes eu tenho a sensação de que, se eu fosse 300, ainda era pouco (Krenak, 2015, p. 22).

Ailton Krenak, em seu depoimento, publicado originalmente na revista *Lua Nova* em junho de 1984, fala de sua atuação junto à União das Nações Indígenas (UNI), organização que foi fundamental na luta para a garantia de direitos na Constituição, ainda nos anos 1980, e na organização de lideranças tradicionais em busca de valorização étnico-social e na demarcação de terra. A organização UNI deu lugar atualmente ao Movimento Indígena que, preocupado com os problemas dos povos indígenas em geral, democratiza em suas especificidades cada etnia, valorizando desse modo os mais de duzentos povos existentes no país, dando voz e vez a cada um deles em suas singularidades. O resgate da identidade, no texto citado acima e trecho desse depoimento, refere-se à afirmação da existência e do direito à existência dos índios no Brasil. Mas o

autor reconhece que, para garantir esse direito, deve-se passar, obrigatoriamente, pelo Estado. Isso quer dizer que, para que haja uma efetiva conquista em favor dos povos indígenas, é necessário também haver uma representação dos indígenas junto às instituições, uma vez que o problema do governo brasileiro em relação aos povos indígenas é também um problema histórico, pois, segundo Krenak, para eles o problema resolve-se quando se ignora o direito à existência dos índios. Isso se repete, conforme argumenta este intelectual, no ensino de história, pois, após Cabral chegar ao Brasil e perceber que ele era habitado por índios, logo se fecham as cortinas ao tema e pronto: “Não há mais índios” (Krenak *apud* Cohn, 2015, p. 23). Com base nessa percepção do silenciamento e da invisibilidade dos indígenas é que o movimento indígena se promove, resiste e encontra o seu norte político. Para Krenak, a fundação de uma identidade nacional só terá sucesso quando houver o reconhecimento das identidades particulares dos diferentes grupos (indígenas, negros e etc.). Isto é, para que essa mudança positiva se efetive, é necessário respeitar as diferenças e as reivindicações dos mais de duzentos povos no país. “A União das Forças Indígenas é uma forma institucional de representação, que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades” (Krenak *apud* Cohn, 2015, p. 26). Essa primeira articulação, ainda nos idos dos anos 1970, mostra que as lideranças indígenas – cito aqui alguns

nomes como Ailton Krenak, Marçal Guarani (assassinado em 1983), Angelo Pankararé, Angelo Kretã, Domingos Terena e outros intelectuais e lideranças dos povos Tikuna, Tukano, Miranha – precisaram num primeiro momento mobilizar-se para que os atentados (assassinato, invasão, repressão armada) fossem denunciados e tidos como injustiça sofrida pelos povos indígenas, que, mesmo tendo tutores (Estado, Funai), não eram salvaguardados em sua integridade e em suas diferenças.

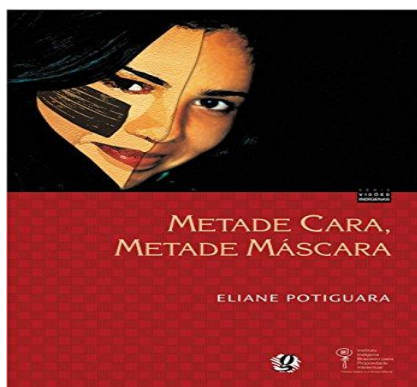
Em outra entrevista publicada, *O rio da memória*, publicizada originalmente no site *Museu da Pessoa*, em 14 de março de 2008, podemos ver a atuação política de Krenak em suas próprias palavras. A rememoração de sua infância justifica, segundo ele, muitas das decisões tomadas a nível político; por outras palavras, a experiência de viver na floresta, de ter aprendido a ser ferreiro com o pai, as simples práticas de caça e pesca vividas na infância são ferramentas de resistência e autoafirmação. Krenak nos conta que sua memória o auxilia na resolução de problemas desde os mais simples aos mais complexos, como os de caráter político:

Às vezes eu estou, sei lá, numa reunião, numa situação diferente na política, uma situação que eu tenho que representar a minha família, o meu povo, ou o movimento social que eu estou engajado, ou um interesse de um empreendimento que estou envolvido. E eu tenho que discutir com um camarada, um executivo de uma empresa, ou com um ministro, com um camarada do governo, seja quem for, mas ele tem um ponto de vista que é diferente do meu. Ali naquele momento que eu estou confrontando aquela situação o menino vem e me dá a mão. O menininho do balaio, da peneira, está lá. É aquele menininho sabido, que chega e fala: “Oh,

passa a peneira assim, entendeu? Vira o balaio pra lá. Dá um pulo para trás. Cai de cabeça”. Eu tenho certeza que esses momentos que a gente pôde viver a verdadeira liberdade, onde a gente corria o risco, inclusive de se matar, porque eu falei com vocês que alguns dos meninos morreram, foram importantes. Mas o maravilhoso disso é que a gente estava tão pleno de vida que tudo quanto injeção que a gente pegou da vida ali potencializou a gente, pra gente viver em qualquer lugar do mundo. Eu já fui pro Japão, eu já fui pra Europa, para os EUA, já andei pela América Latina, já entrei em lugares que só doidão, que só guerrilha mesmo é que anda, já fui em reunião do Banco Mundial, no Congresso Americano, na ONU, na CIA, na KGB. Já andei nesses lugares todos e para mim não tem importância nenhuma, porque o lugar mais bacana do mundo que eu já fui mesmo foi dentro daqueles córregos, passando peneira, enfiando balaio, andando em balaio no lombo de burro (Krenak *apud* Cohn, 2015, p. 192-193).

Nesse trecho dado por Ailton vemos que a sua atuação está consolidada no cenário nacional e que ela se estende ao nível internacional. Segundo Gersem Baniwa (2006), tradicionalmente a atuação das lideranças indígenas ficava restrita às aldeias, nas figuras dos caciques ou tuxauas, cuja função “era de organizar, articular e representar a aldeia ou o povo diante de outros povos” (Baniwa, 2006, p. 65). As organizações indígenas modificaram a configuração dos espaços de poder exercido nas comunidades; por exemplo, o dirigente de organizações indígenas, os professores, os agentes indígenas de saúde, outros profissionais indígenas passam a ter funções importantes na vida coletiva. Para além da representação política na comunidade, estão as lideranças indígenas, também chamadas de lideranças políticas ou “novas lideranças”, e elas recebem tarefas

próprias para atuar nas relações com as sociedades não-indígenas. As lideranças políticas, segundo o autor, exercem funções específicas, seja como dirigentes de organização indígena, intermediários ou interlocutores entre as comunidades indígenas e a sociedade regional, nacional e internacional, a partir de uma opção pelo modelo institucional ocidental, branco. Essa interlocução da aldeia-para-o-mundo tem como objetivo pensar estratégias políticas que possam salvaguardar os interesses coletivos, em defesa dos costumes, dos saberes, da terra, ou da vida. Essa atuação das lideranças indígenas tem nos intelectuais uma projeção favorável às suas lutas e suas requisições, pois podem aliar-se a ONGs e organizações, captar auxílio financeiro, prestar esclarecimento político sobre os povos indígenas, conquistar subsídios para reassentamentos em terras demarcadas e apoio político para a demarcação de territórios. A atuação política de Ailton Krenak estende-se desde a década dos anos 1970. Mas podemos assinalar que a sua presença dentro e fora da academia tem na publicação de seus livros uma força para uma maior recepção mais uma vez dentro e fora da academia no que se refere às políticas e ao movimento em favor dos povos indígenas.



Fonte: Livraria Cultura (Online)

Eliane Potiguara também pode ser apontada como uma intelectual indígena que atua nacional e internacionalmente em favor dos povos indígenas. No campo da literatura escrita por mulheres, seu nome se destaca. Com um longo currículo, podemos notar sua expressiva militância na política e na literatura. Na literatura, com a publicação da obra *Metade cara, metade máscara* (2004), identifica-se não só a militância em defesa dos povos no país, senão que também estende um apelo às mulheres indígenas. Eliane é escritora, formada em Educação e Letras, conselheira da Fundação Palmares¹⁴ e integrante da organização internacional ASHOKA¹⁵; também participa da Rede de Comunicação Indígena sobre Gêneros e Direitos, antiga GRUMIM, que, segundo Graúna (2013), é a primeira organização de mulheres indígenas no

país, voltada para a educação e a integração da mulher indígena nos processos sociais, políticos e econômicos. Eliane Potiguara também participou, assim como Ailton Krenak, da elaboração da Constituição Brasileira voltada aos índios do país. Eliane tem outros livros publicados, mas, a título de exemplo, escolhi a obra *Metade cara, metade máscara* pelo seu duplo teor: a homenagem às mulheres; e sua forma que mescla depoimento, testemunho, autobiografia e poesia. Graúna (2013), teórica indígena que também faz parte da etnia potiguara, elenca três trabalhos de Eliane que merecem destaque: a primeira é *A terra é a mãe do índio* (1989), premiado pelo PEN CLUB da Inglaterra, no ano de 1992. Essa obra fomentou uma discussão em torno da “ecocrítica e do ecofeminismo” (Graúna, 2013, p. 97). A segunda é uma obra que se chama *Akajutibiró: terra do índio potiguara* (1994), que tinha como objetivo dar suporte à alfabetização de crianças e adultos. Esta obra contou com apoio da UNESCO, órgão das Nações Unidas para a Educação. O terceiro trabalho de Eliane é um conjunto de textos disponibilizados primeiramente na *internet* no *Jornal do GRUMIN*, que tratam do tema da mulher e que mais tarde se transformariam no livro *Metade cara, metade máscara*.

Segundo Graúna (2013), a obra em comento é um espaço de plurissignificação que apresenta uma estreita relação entre poesia e história, entre o real e o imaginário, o individual e o coletivo e entre o sagrado e o profano. A forma da obra alterna-se em depoimentos como, por

¹⁴ Fundação Cultural Palmares. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=95

¹⁵ A organização ASHOKA-Ashoka Empreendedores Sociais trata-se de uma organização internacional sem fins lucrativos, com foco em empreendedorismo social. Esta organização atua desde 1987 no Brasil. A página que mostra Eliane Potiguara como integrante e apoiadora da causa indígena está disponível em: <https://www.ashoka.org/en/fellow/eliane-lima-dos-santos-eliane-potiguara#intro>

exemplo, os efeitos da colonização nos povos indígenas aludidos já no início da obra:

Muitas famílias indígenas foram separadas pelas invasões estrangeiras. Invasões do passado, invasões do presente, invasões do futuro. No passado, as frentes de expansão econômica, as frentes missionárias, as frentes de atração eram as causas das transformações sociais das populações indígenas. A varicela, escarlatina, varíola, sarampo, gripe e tuberculose, em 1763, fizeram 7.414 vítimas!

Durante o processo de escravidão indígena, muitos pais e famílias realizavam o suicídio em massa contra essa forma de opressão. Despernavam dos penhascos. Isso era um ato de resistência. Então, percebemos que muitas famílias sofreram a separação, e é a esse enfoque que nos reportaremos. Entre as causas da separação das famílias estão a violência aos territórios imemoriais dos povos indígenas e a migração compulsória. Isso provocou insegurança familiar, distúrbios, medo e pânico, causando loucura, violências interpessoais, suicídios, alcoolismo, timidez e a baixa autoestima diante do mundo. Tudo isso motivado pelo racismo contra povos indígenas e em prol da colonização europeia

(Potiguara, 2004, p. 23).

Essa autoconsciência revela que a autora reconhece seu lugar de fala e, por isso, reivindica direitos, da mesma forma como também critica o discurso moderno e sua violenta colonização, tal como podemos ver no trecho acima. Enquanto minoria, Eliane, bem como os demais autores citados, se vale de sua representatividade-carnalidade para que sua *voz-práxis* atue em outros espaços, que tradicionalmente são privilegiados na produção de discursos. Por isso, ao falar desde si mesma, e todos os demais escritores/autores aqui citados, há uma subversão relativamente às vozes colonizadoras que os

diminuem por causa de suas diferenças. Segundo Dalcastagné (2012):

O problema da *representatividade*, portanto, não se resume à honestidade na busca pelo olhar do outro ou ao respeito por suas peculiaridades. Está em questão a diversidade de percepções do mundo, que depende do acesso à voz e não é suprida pela boa vontade daqueles que monopolizam os lugares de fala (Dalcastagné, 2012, p. 18).

Na contramão do silêncio, vemos que a denúncia de Eliane Potiguara tem um duplo significado: ela afirma sua condição de expropriada – em razão dos ataques dos colonizadores aos povos indígenas –, para dessa experiência exercer a resistência contra a colonização. Nesse sentido, na sua voz, o feminino tem um lugar para autoafirmar-se e para valorizar tanto o sujeito histórico indígena na figura da mulher quanto para fomentar a preservação dos saberes imemoriais de que as mulheres fazem parte e promovem. Por isso, em seu poema *O segredo das mulheres*, dedicado à sua tia Severina, índia Potyguara e grande anciã guerreira, ela exalta o prestígio e a influência das mulheres como pilar fundamental da sabedoria ancestral:

No passado, nossas avós falavam forte
Elas também lutavam
Aí, chegou o homem branco mau
Matador de índio
E fez nossa avó calar
E nosso pai e nosso avô abaixarem a cabeça.
Um dia eles entenderam
Que deviam se unir e ficar fortes
E a partir daí eles lutaram
Para defender sua terra e sua cultura.
Durante séculos
As avós e mães esconderam na barriga
As histórias, as músicas, as crianças,
As tradições da casa,
O sentimento da terra onde nasceram,

As histórias dos velhos
 Que se reuniram pra fumar cachimbo.
 Foi o maior segredo das avós e das mães.
 Os homens, ao saberem do segredo,
 Ficaram mais fortes para o amor, lutaram
 E protegeram as mulheres.
 Por isso, homens e mulheres juntos
 São fortes
 E fazem fortes os seus filhos
 Para defenderem o segredo das mulheres.
 Para que nunca mais aquele homem branco
 Mate a história do índio!
 (Potiguara, 2004, p. 69).

A poesia de Eliane apresenta a mulher como parte central da sociedade indígena para que ela também seja vista como sujeito histórico, capaz de falar, capaz de autobiografar-se como sujeito, protagonista e referência. O olhar de Eliane para as mulheres e, de modo mais geral, aos povos indígenas apresenta e promove seu papel enquanto sujeito, e não objeto, de uma história em construção. Isto é, sua condição de indígena, de minoria, é motivo suficiente para que ela possa lutar, dentro e fora do país/academia, por direitos negados e sobre situações silenciadas dos povos indígenas em mais de 517 anos de violência física e simbólica realizadas em termos de colonização, e também para que ela possa se inscrever e escrever desde si mesma enquanto reconstrução da diferença via literatura indígena.

Literatura Indígena: o eu-nós na carnalidade-politicidade e na autobiografia extrospectiva

A literatura indígena contemporânea tem em sua expressão a valorização de sua cultura, dos saberes ancestrais, das tradições, isto é, encontra nas narrativas e na poesia uma intrínseca relação de alteridade que une o *eu*, enquanto

sujeito histórico, ao *nós* do sujeito mítico/coletivo. De modo que as definições aqui pensadas para analisar as publicações dos intelectuais/escritores/autores indígenas se guiam nessa perspectiva. Esta relação de alteridade pode ser vista nas narrativas publicadas a partir da década 1990 em diante, fato que consolida a autoria indígena na contemporaneidade. Barra (2014) argumenta sobre esse tema que:

Com a publicação criativa de obras impressas e audiovisuais, e a possibilidade de afirmarmos a existência de um movimento literário indígena, baseado no *boom* editorial ocorrido a partir da segunda metade do século XX, constituem-se como questões abertas, e produtivas, complexas e atualíssimas [...] (Barra, 2014, p. 62).

Esse *boom* refere-se a produções impressas e audiovisuais de autoria coletiva envolvendo professores e estudantes indígenas, assessores, linguistas, antropólogos e etc. Recorto esse marco para enfatizar o *boom* dessas publicações indígenas desde então, por, sobretudo, protagonizar a atuação dos representantes indígenas que passaram a falar e a escrever por si mesmos e desde si mesmos. A emergência dessa produção, segundo Almeida e Queiroz (2004), inscreve-se no discurso literário acadêmico como uma eclosão que logo marcará a existência de uma literatura indígena autêntica:

Assistimos atualmente a uma espécie de eclosão do que nomeio *a priori* uma literatura indígena no Brasil, que, a meu ver, configura um movimento literário, na medida em que pode ser observado nos seus aspectos coerentes e sistemáticos, como um grande texto que se dá a ler. Seus escritores representam uma população de cerca de

350.000 indivíduos, falantes de aproximadamente 180 línguas diferentes, além do português, e habitam desde a fronteira brasileira com a Venezuela até a fronteira com o Uruguai (Almeida & Queiroz, 2004, p. 195).

Apesar de, no primeiro momento, as produções indígenas atenderem a uma demanda escolar, produções que em sua maioria tinham a finalidade de auxiliar os professores indígenas na tarefa de ensinar as crianças das aldeias a ler e a escrever, gradativamente essas produções passaram também a ter como escopo a viabilização do ato de informar aos brasileiros e à sociedade em geral sobre a existência dos próprios povos indígenas, suas condições e reivindicações *contemporâneas* (os indígenas, portanto, não mais como figuras idílicas, caricatas e pertencentes ao passado, mas exatamente como sujeitos e povos *atuais, contemporâneos*) em busca de respeito e de um lugar físico e simbólico.

Partindo de uma epistemologia própria ao universo indígena, os intelectuais associam à sua produção a experiência dos massacres sofridos pelos ancestrais e a expropriação e a violência que os povos indígenas mais recentemente sofrem. De modo que, quando falam, eles o fazem em razão dessa memória e o fazem também em defesa de um saber que é inerente à sua tradição. A designação de *carnalidade-politicidade*, que estamos dando aos intelectuais indígenas e suas produções, representa, por isso, a atuação das lideranças indígenas que expressam suas memórias, vinculações e alteridade sob o

signo da resistência quando se manifestam dentro ou fora da academia, dentro ou fora do país.

Davi Kopenawa, enquanto xamã e intelectual indígena, quando fala, se vale de sua carnalidade-politicidade-vinculação para defender uma memória, denunciando, por exemplo, quão prejudicial foi a abertura da rodovia Perimetral Norte nos anos 1970 e a invasão dos garimpeiros nas terras yanomami nos anos 1980-1990. Mas também, quando fala, expressa um modo de agir muito próprio ao saber yanomami, fundado no xamanismo, que difere da razão ocidental. O xamanismo, para Viveiros de Castro (2017, p. 310-311), consiste em

Um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou, antes, certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. [...] O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso.

Em *A queda do céu*, vê-se um saber muito próprio à cultura xamânica yanomami, indo na contramão da razão cientificista, objetivista, neutral, formal, imparcial e impessoal da modernidade, mas que, para a comunidade yanomami, não se anula por não corresponder aos paradigmas da razão ocidental. Em sua especificidade, Davi Kopenawa se registra enquanto sujeito mítico, mas também como sujeito histórico. Isso quer dizer que, apesar de Davi narrar o destino coletivo (mítico) de seu povo em *A queda do céu*, ele não deixa de relatar-se em primeira pessoa, o “eu”, dando importância para si enquanto sujeito histórico capaz de falar por si próprio e, ao mesmo tempo, de reafirmar

sua alteridade. Isso nos leva à segunda designação apontada no conjunto do que compreendemos como literatura indígena: a autobiografia extrospectiva.

A autobiografia extrospectiva refere-se ao conceito desenvolvido por Costa (2014), que, por sua vez, buscou em Sáez (2006) o conceito de autobiografia indígena. Em resumo, este percebeu que o gênero autobiográfico indígena era pouquíssimo estudado no Brasil e, diferente do conceito ocidental, apresentava a característica do relato *extrospectivo* e não *introspectivo*; e aquela verificou que o gênero autobiográfico indígena traduzia-se em suas próprias especificidades, isto é, em vez de narrar uma pessoa introspectiva tal qual o modelo ocidental apresenta, a autobiografia indígena variava nas formas de narração no que se refere às pessoas do singular e plural, mostrando uma íntima conexão com as pessoas singular *eu* e plural *nós* concomitantemente. A *autobiografia extrospectiva*, desse modo, ao servir como plataforma de análise das narrativas indígenas, permite designar e representar adequadamente uma obra como *A queda do céu*, pois esta *narrativa não narra o eu-íntimo, mas o eu mítico/histórico*. A autobiografia de Davi Kopenawa, assim, enfatiza o *eu mítico*, a sabedoria coletiva-ancestral-tradicional yanomami, ao passo que apresenta a vida de Davi Kopenawa a partir dele mesmo e capaz de falar desde si mesmo, de suas experiências para se tornar um xamã, de articular em defesa de si. Por isso, o *eu* histórico desenvolve-se como sujeito

que faz parte de uma história, de sua contemporaneidade, e que age a partir dela, promovendo-a e protegendo-a. A designação *eu-nós*, portanto, descreve essa íntima relação ao mesmo tempo autobiográfica e de alteridade, pois uma pessoa (*eu* ou *nós*) para se inscrever no espaço da narrativa, não anula necessariamente a outra nas narrativas indígenas.

A carnalidade-politicidade pode ser vista também na narrativa de Daniel Munduruku, *Memórias de índio: uma quase autobiografia*. Ao relatar suas experiências e resgatar nelas a memória ancestral do povo munduruku, Daniel denuncia um estereótipo criado aos povos indígenas do país, calcado no imaginário do século XVI, que diminui sua diferença e reforça o preconceito. Sua fala, via literatura, parte de sua autobiografia enquanto sujeito histórico, mas sempre na correlação com o sujeito mítico-coletivo, ou seja, sempre nessa correlação do *eu-nós*, para desconstruir o tipo romântico ou degenerado construído no século XVI (índio selvagem, atrasado, preguiçoso) para reclamar sua contemporaneidade e os direitos por ela requeridos.

Em Ailton Krenak, a carnalidade-politicidade se destaca nas suas entrevistas, em seus depoimentos e no seu testemunho. Esse conjunto de falas, que são registradas desde 1984 até os dias atuais, mostra o caráter político e representativo que ele possui como liderança. As entrevistas dadas por Krenak compartilham muito da sua luta política em prol dos povos ancestrais, mas sempre resgatando sua alteridade na

condução dos jogos políticos na sociedade não-indígena. A autobiografia de Ailton mescla a reafirmação de sua vida em sua comunidade e a representação política no cenário nacional e internacional. Sua postura é resultado das tradições sagradas do seu povo na relação com a natureza.

O menino não pode mais botar fogo no mato, porque não tem mais mato. Acabaram com o mato todo. No meu tempo tinha mato de uma geração, duas, três gerações. Essas coisas são formadoras da identidade, da cabeça da pessoa, do ser. Mudam tanto, e eu fico olhando para quando eu era menino. [...] A liberdade de estar na natureza, de interagir, de mexer com as coisas da terra e de ter a impressão do mundo sobre eles? A natureza potente com chuva, com vento, com seca. Esse contato está sendo cada vez mais distante. E eu tenho o desejo que as crianças do mundo inteiro possam se chocar com a natureza, e não viverem separadas da natureza. Porque eu acho que, enquanto a gente puder se chocar com a natureza, nós vamos continuar tendo a memória dos antigos seres humanos, que são os nossos ancestrais (Entrevista Krenak, por Karen Worcman, 2015, p. 190).

Essa estrita relação com a cultura indígena, como argumentado, traduz na produção escrita contemporânea o que é literatura indígena. De maneira, que sob a forma de entrevista e de depoimentos, Ailton apresenta uma literatura étnica, cuja união do *eu-nós* descreve a relação de alteridade que não fica restrita ao texto escrito, mas que está também fora dele. Para além das entrevistas dadas, Ailton Krenak também participa de atividades que fomentam o apoio aos povos indígenas e que são extemporâneas à escrita alfabética. Ailton Krenak prefere, aliás, essa forma de comunicação centrada na oralidade. Por exemplo, no ano de 2017 ele deu

seu apoio à mobilização Acampamento Terra Livre¹⁶, que aconteceu entre os dias 24 a 28 de abril, em que vários povos indígenas, espalhados no país, mobilizaram-se em busca de direitos e garantias, como também pela demarcação de suas terras. Em apoio a esse movimento houve, ainda, uma sorte de atores e apoiadores da causa indígena, desde antropólogos, cantores, atrizes e atores, a personalidades políticas que participaram do vídeo que se intitula “Demarcação já”¹⁷, que apela ao direito à terra e ao direito à vida para os povos indígenas contra o genocídio, a expropriação, o preconceito e o retrocesso político e cultural. Ailton Krenak participa desse vídeo, ao lado de muitas outras personalidades indígenas, reforçando o apelo pela demarcação das terras indígenas e ao respeito às tradições e saberes indígenas.

Vemos, em Eliane Potiguara, na sua obra *Metade cara, metade máscara*, a relação do *eu-nós* presente nos testemunhos, nos depoimentos, nas poesias que se intercalam ao longo de todo o livro. A ancestralidade originária e a feminina são constantemente resgatadas para reafirmar sua condição indígena. Essa reafirmação, a promoção da carnalidade-politicidade, colabora na sua militância dentro e fora do texto escrito,

¹⁶ “Acampamento Terra Livre 2017 é a maior mobilização indígena dos últimos anos”. Disponível em: <https://mobilizaconacionalindigena.wordpress.com/2017/04/24/acampamento-terra-livre-2017-e-a-maior-mobilizacao-indigena-da-historia-no-brasil/>

¹⁷ Demarcação já. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wbMzdkaMsd0>

persistindo em toda a sua performance. De acordo com Guedes (2009),

Autobiografias pós-coloniais contemporâneas muitas vezes combinam formas literárias e artísticas variadas: poesia, ensaio, mito, lenda, fotografia, canção, sonho ou visões. Fragmentadas, porém articuladas, essas múltiplas formas desafiam a noção tradicional de uma linha narrativa unificada e linear, rompem com a noção de um sujeito autobiográfico estável e coerente, cuja vida se desenrolaria em progressiva cronologia (Guedes, 2009, p. 71).

No conjunto narrativo de Eliane Potiguara amalgamam-se gêneros que desafiam a noção tradicional, como citado acima, de uma narrativa histórica linear e unificada. A composição narrativa inova-se, oscilando entre história e autobiografia, depoimento, testemunho, reflexão e poesia. As poesias expõem a relação de alteridade entre as pessoas *eu* e *nós*, argumentando sobre os direitos à vida, os direitos às terras, os direitos às memórias. Em tom de resistência, a voz indígena de Eliane reclama a História, ao mesmo tempo em que reclama o direito à ancestralidade e a um futuro:

Mas não sou só eu
 Não somos dez, cem ou mil
 Que brilharemos no palco da História.
 Seremos milhões, unidos como cardume
 E não precisaremos mais sair pelo mundo
 Embedadados pelo sufoco do massacre
 A chorar e derramar preciosas lágrimas
 Por quem não nos tem respeito.
 (Potiguara, 2004, p. 103).

Portanto, a obra de Eliane Potiguara efetiva uma conjunção de saberes que promovem a literatura indígena. Ela, ao mesmo tempo em que protagoniza a mulher indígena e apresenta um conjunto de gêneros em sua obra, o que pode

ser chamado de estratégia autobiográfica contemporânea, atua politicamente através da sua carnalidade/representatividade na promoção do movimento indígena, da literatura indígena e de um lugar no presente aos povos indígenas.

A literatura indígena, aqui, tem em suas formas de identificação os elementos da carnalidade-politicidade e da vinculação ao contexto e à sua condição inerente (suas bases antropológicas e sua situação de marginalização por causa dessas mesmas bases), da autobiografia extrospectiva e, intimamente relacionada a elas, a associação da alteridade *eu-nós*. A literatura indígena, ressaltada-se, possui uma forte ligação à cultura indígena, de modo que sua expressão pode variar desde um livro escrito, danças, rituais, entrevistas, depoimentos, autobiografias, poesia e canto à contação de mitos ancestrais. Por isso, as obras contempladas dos intelectuais indígenas aqui citados – Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Ailton Krenak e Eliane Potiguara – são lidas sob a cifra literária, pois denotam saberes ligados à cultura indígena e valorizam tanto o sujeito mítico quanto o sujeito histórico. Uma outra característica fundamental que orienta a leitura dessas obras indígenas e que perpassa a constituição dela é exatamente a correlação de autoafirmação e autoexpressão com resistência e luta, conforme os próprios autores acima citados ressaltam permanentemente em seus textos.

Literatura e Publicação Indígenas: à guisa de conclusão

A atuação dos intelectuais indígenas dentro e fora do cenário nacional vem de longa data. A resistência na luta pela defesa da terra, da vida e na preservação de saberes está gravada na memória dos povos indígenas. A utilização de ferramentas como a escrita alfabética e o uso de veículos midiáticos impulsionou essa luta e, ao apresentar aos indígenas o campo das letras e das artes, fez com que estes encontrassem nela o lugar para sua expressão, de modo que a literatura indígena, a publicação de livros e de outros saberes e artes possibilitam que essas lideranças, os quarenta escritores atuante no país, bem como artistas plásticos como Jaider Esbell¹⁸, possam autoafirmar-se, autovalorizar-se no duplo ato: resistência e luta.

Nesse sentido, a literatura indígena, compreendida nessa ampla associação cultural, publicada sob a forma de livros e partilhando de uma publicização em várias mídias e por parte de vários intelectuais indígenas, fomenta o estímulo aos saberes indígenas apresentados por estes mesmos intelectuais e escritores indígenas, constituindo-se em uma forma de literatura que, partindo de seu lugar ancestral, desloca espaços e oportuniza saberes antes sem espaço físico e simbólico. Enfim, a publicização dessa literatura de intelectuais indígenas, que falam desde si mesmos em razão de sua ontologia, epistemologia e antropologia, veio para ficar e

constitui-se, hoje, em grande novidade epistemológica e política para nossa academia e para a sociedade de um modo mais geral, no mais das vezes fechadas ao universo simbólico e aos sujeitos indígenas. No mesmo sentido, essa condição mostra como essa produção e esse conceito de literatura indígena colaboram para o movimento indígena e o fortalecem, no cenário nacional e internacional.

Referências bibliográficas

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Tradução Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz – as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALÉ/UFMG, 2004.

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.

BARRA, Cynthia de Cássia Santos. “Literaturas de autoria indígena e revitalização das línguas indígenas”. In: BOMFIM, Anari Braz; COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da (orgs.). *Revitalização de língua indígena e educação escolar indígena inclusiva*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia/EGBA, 2014.

COSTA, Suzane Lima. “Povos indígenas e suas narrativas autobiográficas”. *Estudos Linguísticos e Literários*, n. 50, p. 65-82, jul-dez, Salvador, 2014.

DALCASTAGNÉ, Regina. *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012.

¹⁸ Jaider Esbell é um artista plástico indígena da etnia macuxi. Vencedor do Prêmio Pipa – Prêmio Prize – A janela para a arte contemporânea brasileira. Disponível em: <http://www.premiopipa.com/pag/jaider-esbell/>

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GUEDES, Peonia Viana. “Narrando o sujeito feminino de origem indígena: práticas autobiográficas na construção de identidades pessoais e culturais”, p. 68-80. In: HARRIS, Leila Assumpção (Org.). *A voz e o olhar do outro*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2009.

COHN, Sérgio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. (Coleção Encontros, 50)

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. São Paulo, 2015. (prefácio)

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

MUNDURUKU, Daniel. *Memórias de índio: uma quase autobiografia*. Ilustração Rita Carelli. Porto Alegre, RS: Edelbra, 2016.

MUNDURUKU, Daniel. *Coisas de índio: versão infantil*. São Paulo: Callis Ed., 2010.

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

SÁEZ, Oscar Calavia. “Autobiografia e sujeito histórico indígena”, *Novos Estudos (CEBRAP)*, n. 76, p. 179-195, São Paulo, 2006.

WORCMAN, Karen. O rio da memória. (Entrevista). In: COHN, Sérgio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [2002].

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo (prefácio). O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, 2015.