

A voz-práxis das minorias entre literatura e política: algumas notas desde a recente produção da literatura indígena brasileira*

Leno Francisco Danner**

Julie Dorrico***

Fernando Danner****

Resumo

Argumentamos que a literatura indígena brasileira contemporânea tem como dinâmica constitutiva fundamental a correlação de autoconstrução e autoafirmação com e como criticismo social e ativismo político, a partir da centralidade, nela, da voz-práxis xamânica, calcada na e dependente da constituição antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política do indígena por ele mesmo, para si mesmo, a partir de si mesmo e, depois, como contraponto à modernização. Intelectuais indígenas como Davi Kopenawa, Eliane Potiguara e Daniel Munduruku fundam e dinamizam seus textos literários exatamente nessa voz-práxis xamânica em que tradição, resistência e luta imbricam-se e sustentam-se mutuamente, constituindo um *eu-nós lírico-político* profundamente ativista, militante e engajado em torno ao Movimento Indígena, que tem na tradição ancestral a matéria para a formulação teórico-política e na condição de marginalização como minoria o núcleo normativo de sua voz-práxis público-política. Aqui, a promoção das culturas e dos saberes indígenas e a crítica social, a resistência cultural e a luta política imbricam-se de modo fundamental, definindo a superação do privatismo, a recusa do silenciamento e da invisibilização e a consolidação público-política dos povos indígenas, o que leva a uma profunda correlação de literatura e Movimento Indígena.

Palavras-chave: Literatura indígena; autoafirmação; resistência; luta política; xamanismo.

Abstract

We argue that Brazilian Indian literature has as fundamental constitutive dynamics the correlation of self-construction and self-affirmation with and as social criticism and political activism, from the centrality of the shamanic voice-praxis, based on and dependent of anthropological-ontological, social-cultural and epistemological-political constitution of the Indian by himself, for himself, from himself and, then, as counterpoint to modernization. Indian intellectuals, such as Davi Kopenawa, Eliane Potiguara and Daniel Munduruku, ground and streamline their literary texts exactly on this shamanic voice-praxis in which tradition, resistance and struggle are imbricated and sustain themselves mutually, constituting a lyrical-political I-We that is profoundly activist, militant and engaged in the Indian Movement, which has in the ancestral tradition the matter for the theoretical-political construction and in the condition of marginalization as minority the core of its public-political voice-praxis. Here, the promotion of Indian cultures and knowledge and the social criticism, cultural resistance and political struggle imbricate themselves in a fundamental way, defining the overcoming of privatism, the refusal of silencing and invisibilization, and the public-political consolidation of the Indian peoples, which leads to the profound correlation of Indian Movement and literature.

Keywords: Indian literature; self-affirmation; resistance; political struggle; shamanism.

* Artigo recebido em 28/01/2018 e aprovado em 15/04/2018.

** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor de Filosofia e de Sociologia na Fundação Universidade Federal de Rondônia.

*** Doutoranda em Teoria Literária no Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre em Estudos Literários e Licenciada em Português e suas respectivas literaturas pela Universidade Federal de Rondônia.

**** Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Professor de Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia.

Considerações iniciais

No texto, definiremos a *voz-práxis* estético-literária como o lugar e o caminho por excelência para a autoafirmação, autoexpressão, resistência e luta das minorias político-culturais por si mesmas, uma vez que, por seu sentido anti-paradigmático, anti-cientificista, anti-institucionalista e anti-formalista, ela constitui-se em termos de um eu-nós lírico-político que é totalmente carnal, vinculado e político-politizante, e que somente pode ser efetivo na medida em que assume essa e processa-se desde essa carnalidade, politicidade e vinculação. Aqui, a literatura é aberta, inclusiva, participativa e espontânea, servindo em cheio para uma *práxis* anti-sistêmica por parte das minorias, dos grupos marginalizados, uma vez que supera o cientificismo e o institucionalismo, isto é, a necessidade de uma metodologia e de um sujeito epistemológico-político imparciais, impessoais, neutros e formais como condição da construção objetiva do conhecimento e da fundamentação intersubjetiva da ação prático-moral. Na literatura de minorias, a *fa-la-práxis* é direta, sem mediações técnicas, cientificistas e institucionalistas, constituindo-se em relato nu, cru e pungente do eu-nós lírico-político desses grupos excluídos.

Nesse sentido, a *voz-práxis* das minorias, dinamizada e constituída em termos estético-políticos, no nosso caso via literatura, possibilita que essas minorias correlatamente utilizem e partam de sua condição antropológico-ontológica e sociocultural como fundamento epistemológico-político para sua crítica e resistência sociais contra a negação, a exclusão e a violência sofridas, o que lhes permite auto-libertação por meio da expressão pessoal e comunitária do eu-nós lírico em sua luta contra a marginalização e a exclusão – um eu-nós lírico-político que é, que se afirma e que luta como minoria, a partir dessa condição. Nesse diapasão, partindo do exemplo da literatura indígena brasileira hodierna, nós argumentaremos que a *voz-práxis* indígena, ao constituir-se e dinamizar-se em termos estético-literários, é construída por meio da correlação de tradição ancestral e de resistência sociocultural e luta política, a tradição ancestral como condição da resistência e da luta, a tradição ancestral como contraposição à modernização econômico-cultural totalizante e unidimensional.

Aqui, uma minoria político-cultural marginalizada expressa-se e reconstrói-se desde suas próprias bases estético-literárias, afirmando sua tradição ancestral como fundamento não apenas para sua compreensão como diferença, como singularidade, como minoria, mas também para sua luta contra a opressão e a marginalização. Com isso, os indígenas tornam-se sujeitos epistemológico-políticos fundamentais seja do debate aca-

dêmico sobre fundamentação paradigmática e aplicação sociopolítica desses mesmos paradigmas, seja da construção e da implantação dos projetos políticos institucionalizados em termos de desenvolvimento e de integração. E, assim, a literatura de minorais de um modo geral e, para nosso caso aqui, a literatura indígena em particular apontam para o fato de que essas mesmas minorias passam a constituir, por meio exatamente da literatura, uma *voz-práxis* política e politizante, carnal e vinculada que se processa sob a forma de ativismo, militância e engajamento diretos e pungentes na e como esfera público-política, como sujeitos radicalmente público-políticos, superando o privatismo, o silenciamento e a invisibilização a que são submetidas e, desse modo, correlacionando de modo umbilical Movimento Indígena e literatura, *voz e práxis* estético-literária como crítica social, resistência cultural e luta política. Nosso texto está dividido em duas seções: na primeira, refletimos sobre a correlação de *voz-práxis* das minorias e/como manifestação estético-literária carnal, política-politizante e vinculada, anti-formalista, anti-cientificista e anti-institucionalista, dita e exercida de modo direto, sem mediações científicas e institucionalistas; na segunda, a partir de menções a Davi Kopenawa, Eliane Potiguara e Daniel Munduruku, pensaremos o lugar e o sentido da literatura indígena brasileira como *voz-práxis* dos marginalizados por si mesmos e desde si mesmos que, por meio da afirmação e da utilização de sua tradição xamânica ancestral e da expressão de sua condição de marginalização, de exclusão e da violência sofridas e vividas, fundam e dinamizam processos de crítica social, de resistência cultural, de luta política e de pedagogia libertária relativamente aos projetos de modernização impostos tecnocraticamente, de sentido e de alcance unidimensionais e totalizantes.

A *voz-práxis* das minorias político-culturais como literatura: prólogo ao lugar e ao *status* da literatura indígena brasileira como crítica social e ativismo político

As diferenças e, nesse caso, as minorias político-culturais representam e são o grande núcleo paradigmático nas ciências humanas e sociais contemporâneas, porque elas representam e são, em primeiro lugar, a base antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política da vida cotidiana hodierna, que não poderia ser entendida e dinamizada em absoluto sem a centralidade, nela, dessas mesmas minorias, dessas mesmas diferenças. Em qualquer esfera da vida sociocultural e, para o nosso caso, em qualquer área das ciências humanas e sociais, partindo-se da sociologia e da antropologia, passando-se pela educação, pela filosofia e pela história e chegando-se à literatura e

à linguística, elas representam um fecundo eixo teórico-político que permite pensar-se tanto a construção paradigmático-normativa quanto a *práxis* social, política e cultural, bem como a imbricação de ambas. As minorias – utilizaremos, a partir de agora, esse termo para designar e para significar as diferenças socioculturais e antropológico-ontológicas de um modo geral – lançam, por conseguinte, esse correlato desafio da construção paradigmático-normativa e de sua aplicação em termos de *práxis*, o que significa, como conseqüência, que elas no mais das vezes implodem perspectivas teórico-políticas totalizantes, problematizando-as completamente, bem como desvelam, politizam, desnaturalizam e, assim, retiram do silenciamento e da invisibilização sujeitos, relações, valores e práticas massificadores ou marginalizados-violentados – seu aparecimento da esfera pública, como sujeitos público-políticos, visibiliza, publiciza a marginalização, a exclusão e a violência, com os sujeitos, as relações, os valores e as práticas que as sustentam.

Mas por que essas mesmas minorias, uma vez ativas sócio-culturalmente e propositivas em termos político-normativos, põem em xeque bases paradigmáticas, socioculturais e político-normativas institucionalizadas e, por isso, hegemônicas e vinculantes para dada sociedade-cultura e às vezes mais além? No mesmo sentido, o que isso significa para a correlação de construção paradigmática e *práxis* político-normativa? Em que sentido as minorias desvelam e publicizam a invisibilização, o silenciamento, a exclusão e a marginalização presentes, latentes, subjacentes em dada sociedade, nas relações, nas práticas e nos valores socialmente vinculantes? Como elas desnaturalizam e, assim, politizam a sociedade, seus sujeitos, suas relações, seus valores e suas práticas? Finalmente, o que isso tem a ver com a literatura e, no nosso caso, com a expressão estético-política, literário-política das minorias por elas mesmas e a partir de si mesmas?

Em primeiro lugar, as minorias permitem perceber-se a irracionalidade de qualquer posição paradigmática-societal-cultural totalizante e unidimensional que, se por um lado, castra, silencia, invisibiliza e deslegitima a diferença como diferença (diferença, portanto, com um sentido eminentemente negativo, para uma perspectiva totalizante), por outro, a partir de processos simbólico-normativos (institucionalizados ou não) de deslegitimação e de negação e, depois, por meio da violência material (institucionalizada ou não) nua e crua, destrói essa mesma diferença, condena-a ao privatismo, estabelece-lhe o silenciamento e a invisibilização.

A minoria é produto político-normativo de uma base paradigmática-societal-cultural totalizante e unidimensional no duplo sentido do termo, como construção simbólico-normativa negadora e negada e como processo político-material de violência e de destruição desse pecado original que é a manifestação da diferença como diferença, em sua singularidade inassimilável. Calegari (2012, p. 32), no que diz respeito a isso, argumenta que a exclusão dessas minorias da vida política “é condição para que não figurem como agentes nos rumos da história”, e por conseguinte, na literatura. Elas precisam ser permanentemente deslegitimadas, silenciadas e invisibilizadas, afastadas da esfera público-política, negadas como sujeitos público-políticos, caso contrário põem em xeque a naturalização e, com isso, a despolitização das instituições, dos sujeitos, dos valores e das práticas sociais hegemônicas – o que significa que devem ser excluídas, marginalizadas, invisibilizadas e silenciadas epistemológica, institucional e politicamente. Por isso mesmo, a autoexpressão das minorias como produto da irracionalidade de um paradigma epistemológico-político-normativo e de uma base societal-cultural-institucional totalizantes e unidimensionais possibilita a explicitação da própria construção e da efetiva dinamização interna desse mesmo paradigma e dessa mesma base material massificadores. E, desse modo, a autoconstrução das minorias como minorias – sua interpretação do mundo, de si mesmas e dos outros, sua *voz-práxis* político-normativa sobre si mesmas, sobre o mundo e relativamente aos outros – é o caminho por excelência, em termos teórico-políticos, tanto para sua reflexividade e emancipação quanto para sua resistência e luta contra-hegemônicas, por assim dizer. A partir daqui, é possível desvelar-se os valores, as práticas e os mecanismos da opressão sofrida pelas minorias, bem como fundar-se uma *práxis* político-normativa de resistência, de contraposição e, quem sabe, de emancipação, porque elas, como minorias, dizem sua palavra e participam efetivamente da e como *práxis*.

De antemão, portanto, as minorias, como construção simbólica e como resultado da violência material de modelos paradigmáticos-sociais-culturais totalizantes e unidimensionais, estão fadadas à destruição simbólico-material como que irremediável. Ou se integram, deixando de ser minorias, ou viverão sempre às margens, permanentemente ameaçadas pelo perigo da negação e da morte. Por um lado, o integrar-se é, no melhor dos casos, contraditório: há certos “empecilhos” óbvios para uma integração total, como o gênero, a sexualidade, a cor da pele, a cultura e a religião de origem, o estilo de vida, a roupa que se veste (ou que falta), a riqueza material etc. – nunca será uma integração

total, e até nisso um modelo paradigmático-societal-cultural hegemônico, totalizante e unidimensional manterá seu aguilhão exclusivo-excludente e negador-destrutivo. Por outro, ao integrar-se, modera-se a violência pungente e direta, embora não muito, ao preço da minimização e gradualmente do abandono de valores, práticas, ritos e visões de mundo alternativas, diferentes àquilo que é maioria, por assim dizer, o que leva, nesse caso, ao silenciamento, à negação e à invisibilização da própria minoria. Nessa integração forçada pela maioria (e, no caso das minorias, como estratégia de sobrevivência), as minorias são assimiladas e enquadradas dentro do contexto e do turbilhão totalizantes e unidimensionais do paradigma e da cultura-sociedade hegemônicos, sendo exatamente tachadas como minorias que, às margens do sistema prevalente, vivem, de um modo geral, o ostracismo e a exclusão, o abandono e a negação sempre corriqueiros, buscando uma estratégia de sobrevivência que assume exatamente a invisibilidade sociocultural e político-normativa como mote e como prática cotidianos.

De todo modo, esse fato sempre presente da deslegitimação, da exclusão e da violência, como dissemos, se é verdade que ameaça contínua e pungentemente a existência das minorias, se é verdade que as transforma permanentemente em minorias (por meio da negação, da exclusão e da violência), também coloca, como consequência, a necessidade inelutável de, gradativamente, essas mesmas minorias assumirem e realizarem uma *práxis* político-normativa autoafirmativa, autoconstrutiva, de ressignificação de si mesmas, de resistência e de luta contra a negação e contra a destruição, de superação do silenciamento, da invisibilização e do privatismo aos quais são submetidas, de sua consolidação como sujeitos, relações, práticas e valores público-políticos. Essa, com efeito, acaba sendo, no fim das contas, a única e última *práxis* que podem realizar com vistas a reconstituírem-se e a resistirem como minorias, porque, nos dois casos acima descritos em termos de modernização – ou euronorcentrização – totalizante e unidimensional, isto é, a negação simbólica e a consequente destruição material diretas, ou a integração forçada e estratégica na modernização, sua deslegitimação e seu apagamento são um fato concreto. A autorreconstrução de sua constituição antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política, das minorias por si mesmas e para si mesmas em primeiro lugar, e para sua resistência e sua luta contra a negação e a violência em segundo lugar, é, portanto, para essas mesmas minorias, questão de vida e de morte, o ponto fundante e definidor de sua sobrevivência como minorias, posto que lhes permite a correlação de afirmação e de oposição, abrindo brechas tanto no paradigma

normativo da modernização (racionalização epistemológica, cultural e econômica) quanto na sua base material (a mercantilização e a objetificação da vida sociocultural e do horizonte natural-ecológico), expondo suas falhas e suas contradições, seu sentido totalizante e unidimensional (FANON, 1968; SPIVAK, 2010; BHABHA, 1998; MIGNOLO, 2003).

Em segundo lugar, e aqui estaria a especificidade da literatura indígena brasileira contemporânea, a autorreconstrução normativa e a manifestação público-política de sua voz-*práxis* são feitas, embasadas, dinamizadas e aplicadas desde sua constituição antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política e a partir de sua situação de negação, de violência e de dor, que nenhum sujeito epistemológico-político extemporâneo ao próprio indígena marginalizado (ou, de modo mais geral, às próprias minorias político-culturais violentadas e negadas) pode assumir, significar e performatizar com tanta pungência e veemência (KOPENAWA & ALBERT, 2015; POTIGUARA, 2004; BANIWA, 2006). Aqui, nós podemos perceber três pontos teórico-políticos fundamentais da literatura indígena como crítica social, resistência cultural e *práxis* política das minorias por si mesmas, dos indígenas por si mesmos, a saber: (a) sua base antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política é o ponto fundante para sua autorreconstrução, autocompreensão e autoafirmação como minorias, *sendo suficiente* também para o ativismo político de sua voz-*práxis* como minoria consciente de si mesma e de sua negação, engajada em não se deixar destruir sem resistência; (b) contra o paradigma normativo da modernidade (racionalização epistemológico-política imparcial, neutra, impessoal e formal, de cunho lógico-técnico, apolítico e despolitizado) e sua base material, a modernização cultural-econômica, a literatura indígena enquanto autoafirmação e crítica apresenta o contraponto da pluralidade simbólico-normativa e sociocultural, isto é, nesse caso, o fato de que existem outros paradigmas normativos e projetos sociais-culturais alternativos, assim como outros e plurais sujeitos epistemológico-políticos, e não apenas a modernização como o ápice em termos paradigmáticos e materiais, ou o sujeito epistemológico-político moderno como modelo de ativismo e de fundamentação por excelência – como as teorias da modernidade euronocêntricas¹ defen-

¹ Utilizamos o qualificativo “euronocêntrico” para significar aquelas teorias da modernidade ocidental (Weber, Habermas e Giddens, por exemplo) que concebem o padrão de desenvolvimento da Europa ocidental e da América do Norte como o critério paradigmático em termos antropológicos, sociais, culturais e epistemológico-políticos para se pensar as questões de integração, de desenvolvimento e de crítica, excluindo-apagando e silenciando sobre o colonialismo, sobre o outro da modernidade, sobre a relação entre modernização central e modernização periférica em termos de colonialismo.

dem de modo direto (WEBER, 1984; HABERMAS, 2012; GIDDENS, 1996); e (c), com isso, o xamanismo expresso via *voz-práxis* estético-literária coloca-se para os movimentos indígenas como o lugar epistemológico-político-paradigmático por excelência para sua reconstrução, para sua afirmação, para sua luta-resistência e para sua publicização (lembrando que esse não é o único papel do xamanismo, obviamente).

Ora, por que a literatura, e não a filosofia e a sociologia, por exemplo, torna-se o campo e o modo efetivos de autoconstituição, autoafirmação, resistência e luta público-políticas da *voz-práxis* das minorias por elas mesmas? Por que a literatura, e não a filosofia e a sociologia, nesse sentido, torna-se a *voz-práxis* das diferenças, assumindo-se diretamente como criticismo social por meio do ativismo, do engajamento e da militância políticos? Conforme acreditamos, por dois motivos centrais. O primeiro deles está em que a autoexpressão das minorias político-culturais por si mesmas não pode ser enquadrada e nem representada de modo efetivo a não ser como *voz-práxis* das minorias por elas mesmas, no sentido de que o marginalizado exprime sua própria condição e luta contra sua situação de exclusão e de violência – não se pode substituir a *voz-práxis* dos marginalizados, nem tecnicizá-la, de modo que ela deve ser explicitada diretamente, pungentemente, em primeira pessoa (no caso das minorias, o eu-nós lírico-político). Isso significa, obviamente, de que um indígena, um negro, uma mulher e um homossexual violentados e negados podem nos dizer de modo pungente e concreto de sua dor, de sua negação com mais consistência do que o observador extemporâneo, imparcial, neutro, formal e impessoal próprio de perspectivas científicas e institucionalistas. Aqui, a descrição objetiva (porque neutra, imparcial, impessoal e formal, institucionalizada) por parte desse sujeito epistemológico-político extemporâneo nunca terá a mesma consistência e a mesma força de significação do que a própria expressão do oprimido, do que a própria *voz-práxis* das minorias político-culturais por elas mesmas. Elas, em termos de construção paradigmática, de criticismo social e de *práxis* política, *são insubstituíveis e irrepresentáveis* por parte de sujeitos epistemológico-políticos e de paradigmas normativos alienígenas às próprias minorias político-culturais – aqui, as instituições e os sujeitos jurídicos, políticos e científicos podem, quando muito e secundariamente, mediar a condição e a *práxis* público-políticas dessas mesmas minorias, assumindo apenas um papel secundário (esse da mediação). O máximo que estes podem fazer é publicizar a situação de opressão e os sujeitos epistemológico-políticos oprimidos, mas desde a distância e com a limitação (e com o reconhecimento dessa distância e

dessa limitação!) que o papel de não-vítimas, *que o papel de técnicos institucionalizados* pode permitir-possibilitar, uma vez que, aqui, a imparcialidade, a neutralidade, a formalidade e a impessoalidade definem a constituição e a dinamização metodológico-programáticas da correlação de instituição, cientificismo e técnica. A *voz-práxis* das minorias por si mesmas, desde si mesmas, é o caminho-*práxis* fundamental para a crítica social e para a emancipação política frente a situações de totalização unidimensional, como é o caso, para nós aqui, em termos de ativismo indígena via literatura, da crítica, do refreamento e da correção da modernização cultural-econômica. As minorias político-culturais necessitam de falar e agir em termos de esfera público-política, como esfera público-política, buscando, para além da negação e da violência dominantes, abrir brechas epistemológico-políticas e desconstruir posições socioculturais hegemônicas, inserindo-se e consolidando-se nelas, rompendo com seu silenciamento, com sua invisibilização e com seu privatismo. Aqui, somente sua *voz-práxis* por si mesmas pode significar e explicitar a opressão – ninguém pode fazer isso de modo tão efetivo por elas, o que implica em que, no máximo, qualquer análise científica *objetiva* delas e sobre elas é secundária e complementar à própria *voz-práxis* das minorias por si mesmas que, por isso mesmo, deve tornar-se radicalmente público-política, engajada, militante e ativista.

No mesmo sentido, a *voz-práxis* das diferenças por si mesmas como autêntico criticismo social e *práxis* política desveladores e publicizadores de sua situação de marginalização, de negação e de violência, e da pungência dessa marginalização, negação e violência, assim como desconstrutores da totalização unidimensional em termos paradigmático-normativos e político-materiais, significa a utilização do próprio arcabouço antropológico-ontológico, sociocultural e epistemológico-político – com a correlata tematização das experiências de negação simbólico-material – constituinte e definidor das diferenças como diferenças, das minorias como minorias. Com efeito, conforme argumentado acima, são minorias porque sua base antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política é negada simbolicamente e destruída materialmente pela totalização unidimensional, o que também significa que as minorias são constructo político de maiorias no duplo aspecto do termo, como produção simbólica exclusiva e excludente e como processo material de destruição, de morte, conduzidos via imposição política, institucional e técnica de uma situação de silenciamento-invisibilização-privatismo e, quando necessário, de extermínio material. Ora, aqui, a utilização do próprio arcabouço antropológico-ontológico, sociocultural e epistemológico-político das

minorias por si mesmas permite-lhes, como vimos dizendo ao longo do texto, sua autoafirmação e sua autorreconstrução *como singularidades irreduzíveis*, não-enquadráveis e não-homogeneizáveis desde uma posição paradigmático-material totalizante e unidimensional. Para viverem, resistirem e lutarem como diferenças (e o próprio viver das diferenças como diferenças, assim como sua expressão como diferenças, já é um ato de resistência!), elas precisam partir de sua especificidade-singularidade, afirmando-a e usando-a crítica, epistemológica e politicamente, afinal são minorias *por causa de sua singularidade, são violentadas por causa de sua singularidade*, o que significa que a autoafirmação e a autorreconstrução desta mesma singularidade possibilita às minorias sua autoconsciência, seu fortalecimento, assim como a publicização dessa singularidade leva à politização, à desnaturalização e à crítica social aguda às situações, aos sujeitos, aos valores e às práticas de marginalização, de exclusão e de violência social e institucionalmente vinculantes.

E isso também significa que a voz-*práxis* das diferenças possui *sentidos vários e múltiplos e válidos* relativamente à unidimensionalidade e à totalização paradigmático-material. Com efeito, aqui, o fato de que as minorias partem de sua própria base antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política para sua autorreconstrução e autoafirmação e, a partir daqui, para sua crítica social e resistência e luta políticas implica em que elas não precisem ser adequadas e enquadradas e nem adequar-se e enquadrar-se em paradigmas e em projetos integrativos totalizantes e unidimensionais como condição de sua visibilização-publicização existenciais, de sua crítica e de seu ativismo políticos, ou de seu desenvolvimento sociocultural. No mesmo sentido, elas não precisam assumir uma voz-*práxis* técnica, imparcial, impessoal, neutra e formal como condição da legitimidade de sua luta e de suas reivindicações, como base de sua postura público-política. Elas podem e devem ser si mesmas, isto é, agirem em primeira pessoa e desde sua especificidade e, a partir daqui, significarem sua existência, sua resistência e sua luta, porque é sendo si mesmas que conseguem expressar e desvelar sua situação e singularidade como minorias, a dor que sentem, a violência, a negação e a destruição que sofrem cotidianamente – certamente não seria o paradigma e nem o projeto integrativo do colonizador que lhes possibilitaria essa perspectiva crítico-emancipatória. Nesse sentido, é interessante de se perceber que a literatura indígena como criticismo social e ativismo político dos indígenas por si mesmos e desde si mesmos contrapõe-se, conforme pensamos, ao paradigma normativo da modernidade, de

cunho cientificista, técnico e institucionalista, e com constituição apolítica (sob a forma da impessoalidade, da imparcialidade, da neutralidade e da formalidade metodológico-programáticas e epistemológico-políticas, o que leva à centralidade das instituições, de seus sujeitos, práticas e valores procedimentais) – daí nosso argumento de que a literatura, e não a filosofia e a sociologia (que legitimam e utilizam de modo direto o paradigma normativo da modernidade), é a *voz-práxis* das minorias por si mesmas, permite essa *voz-práxis* das minorias por si mesmas.

Ora, o paradigma normativo da modernidade, tal como desenvolvido pela filosofia e pela sociologia contemporâneas (Max Weber, Jürgen Habermas, John Rawls e Anthony Giddens serão nossos exemplos epistemológico-políticos fundamentais em termos de significação desse mesmo paradigma normativo da modernidade) não apenas parte da oposição e da diferenciação entre modernidade e tradicionalismo em geral, com a afirmação da superioridade epistemológico-política e sociocultural da primeira em relação ao segundo, com a correlação de modernização, racionalização e universalismo, e de tradicionalismo em geral, dogmatismo e particularismo, senão que concebe (a) a modernidade-modernização como guarda-chuva normativo das diferenças, como o autêntico universalismo epistemológico-político, bem como (b) a possibilidade do criticismo social, da *práxis* política emancipatória e do diálogo intercultural a partir da exigência de formalismo, imparcialidade, neutralidade e impessoalidade metodológico-programáticas e epistemológico-políticas. Nesse caso, o ponto de vista epistemológico-político universal, objetivo, é dado exatamente pela racionalização dos sujeitos epistemológico-políticos da *práxis* e dessa mesma *práxis* político-normativa. No paradigma normativo da modernidade, por conseguinte, é necessário, como dinâmica programático-metodológica e como forma de crítica social, de ativismo político e de diálogo intercultural, que os sujeitos da *práxis* – todos eles, indistintamente, em particular as diferenças e as minorias (por sua não-universalidade, ao contrário do sujeito epistemológico-político moderno, altamente universalista) – dispam-se de sua carnalidade e de sua politicidade como condição da validação intersubjetiva dos conteúdos e dos valores vinculantes sócio-culturalmente e político-institucionalmente, para não se falar da própria descrição objetiva da opressão simbólico-material e das patologias psicossociais dali resultantes. Além disso, o paradigma normativo da modernidade, ao centrar sua constituição, sua definição e sua dinâmica na racionalização como formalização, neutralidade, impessoalidade e imparcialidade, recusa concomitantemente a utilização e a

aplicação de posições antropológico-ontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas alternativas como base da crítica social, da *práxis* política e do diálogo intercultural, na medida em que, no caso do tradicionalismo em geral (e somente haveria modernidade-modernização e tradicionalismo em geral, no paradigma normativo da modernidade e para ele), sua constituição-dinamização concretista, totalmente ligada à carnalidade-politicidade própria do contextualismo, impede a objetividade e a universalização epistemológico-política, na medida em que impossibilita e até destrói a racionalização em termos de formalidade-formalização, imparcialidade, impessoalidade e neutralidade metodológico-axiológicas (WEBER, 1984, p. 11-24; HABERMAS, 2012, p. 94-142; HABERMAS, 2002, p. 7-119; RAWLS, 2003, p. 20-25; GIDDENS, 1996, p. 95-175).

Nesse sentido, o paradigma normativo da modernidade, ao enfatizar a sublimação e a formalização referentemente à carnalidade-politicidade dos sujeitos epistemológico-políticos e de sua base-condição antropológico-ontológica e sociocultural como condição da objetividade epistemológico-política, leva não à objetividade enquanto impessoalidade, imparcialidade e neutralidade axiológicas, mas à despolitização e à apoliticidade paradigmáticas, o que significa, de modo direto: à negação das diferenças como diferenças, das minorias como minorias, à deslegitimação de sua voz-*práxis* que, desde sua singularidade antropológica, ontológica e existencial e a partir da expressão-publicização-desvelamento de sua dor, de sua negação, de sua opressão, podem efetivamente fundar a crítica social, a *práxis* política emancipatória e o diálogo intercultural. No mesmo sentido, ele leva a uma forma de institucionalismo forte, cientificista e técnico, que centraliza e monopoliza seja a construção objetiva do conhecimento, seja sua aplicação político-normativa na sociedade civil, definindo construção cognitiva e sua aplicação prático-política como questões técnicas, assumidas pelos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados em sua utilização de práticas, critérios e valores imparciais, neutros, formais e impessoais, o que significa que as instituições e os sujeitos técnicos assumem a mediação entre instituições e pessoas comuns, definindo o que é e o que não é justificado epistemológica, política e normativamente. Por isso mesmo, as minorias devem cair fora do paradigma normativo da modernidade, recusando sua base procedimental em termos de formalismo, neutralidade, imparcialidade e impessoalidade, recusando seu cientificismo apolítico e sem carnalidade, recusando, por fim, seu institucionalismo forte, apolítico e despolitizado, lógico-técnico e cientificista. Aqui, a

estratégia metodológico-programática e epistemológico-política das minorias consiste exatamente em partir da reconstrução de sua constituição particular, singular, fundando sua própria *voz-práxis* e dinamizando, como consequência, seu ativismo político como crítica social, resistência e enfrentamento políticos da totalização unidimensional.

É nesse sentido que a literatura, que não se enquadra em absoluto naquele paradigma normativo da modernidade, assumida pelas minorias, constitui-se na autêntica e efetiva *voz-práxis* delas, por elas e para elas, permitindo-lhes a autorreconstrução, a auto-significação e a autoexpressão como minorias, assim como o desvelamento e a publicização de sua dor e de sua opressão, e tornando-se, assim, diretamente crítica social e ativismo político das minorias por si mesmas e para si mesmas por parte de um eu-nós lírico-político que é engajado, militante e ativista, que não abandona sua politicidade, sua carnalidade, sua vinculação e sua pertença – e que, pelo contrário, as utiliza como forma de superação do silenciamento, da invisibilização e da exclusão a que foram e são submetidos, como base para a crítica social, a resistência cultural e a luta política agora publicizadas. Esse, de todo modo, é o caso da literatura indígena brasileira contemporânea.

Da tradição ancestral, comunitária e xamânica à crítica social e ao ativismo político: sobre a literatura indígena brasileira contemporânea

O ativismo indígena de um modo geral e sua expressão artístico-literária em particular representam, hoje, neste século XXI, sem sombra de dúvidas, um dos fenômenos epistemológico-políticos e normativo-culturais mais importantes e decisivos para a sociedade e a academia brasileiras, inclusive e porque, em primeiro lugar, são uma *práxis* basilar dos próprios povos indígenas e de seus intelectuais por si mesmos e sobre si mesmos. No mesmo diapasão, a *voz-práxis* indígena como criticismo social e ativismo político está – e podemos falar isso com muito orgulho – totalmente consolidada e presente na esfera público-política, utilizando-se das diferentes mídias, desde a editoração-publicação de obras impressas até a presença e a participação permanentes em meios digitais, para manifestar-se sobre si mesma, para integrar os povos indígenas entre si e para denunciar-publicizar sempre e de modo pungente a violência cometida contra esses mesmos povos indígenas (WERÁ, 2017, p. 3-4; KRENAK, 2015, p. 174-196; MUNDURUKU, 2016, p. 189-193; DORRICO, 2017, p. 65-92). Albert (1995, p. 4) afirma, nesse seguimento, que o discurso indígena e, em particular, o Yanomami souberam superar o fracasso político e a invisibilização quando perceberam que não poderiam per-

manecer no âmbito exclusivo da cosmologia, escapando, com isso, do solipsismo cultural, bem como que não poderiam se limitar à retórica das categorias brancas. A articulação entre os dois mundos, *discurso político à luz da cosmologia, crítica do presente a partir da afirmação da tradição ancestral, comunitária e xamânica*, possibilitou e possibilita o trânsito necessário para reafirmar a alteridade e as reivindicações políticas, econômicas e sociais dos povos indígenas. Em outras palavras, as minorias têm se valido de ferramentas de empoderamento várias, nos espaços institucionais e alternativos, antes quase que exclusivamente do “branco”, para sua luta e resistência. Apenas a título de exemplo, Davi Kopenawa, que utilizaremos adiante em nosso texto, é voz-práxis indígena presente, marcante e atuante em termos público-políticos, *tanto nacionais quanto internacionais* – seu livro *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, escrito em parceria com o antropólogo francês Bruce Albert, foi publicado na França em 2010, nos Estados Unidos em 2013 e, finalmente, em 2015, no Brasil.

Ora, por que o movimento e o ativismo indígenas e, no nosso caso aqui, a sua expressão artístico-literária, por meio da arte-literatura, representam e são a *práxis* político-normativa mais importante da sociedade e da academia brasileiras hodiernas? Conforme pensamos, por dois motivos basilares. Primeiramente, os povos-culturas indígenas são concebidos em geral como povos de voz-práxis oral, não-escrita e xamânica, não-racionalizáveis e não-enquadráveis cognitivo-formalisticamente. Aqui, a apropriação da escrita e a utilização de ferramentas midiáticas várias, se por um lado poderia, em um juízo apressado, levar exatamente à descaracterização e, ao fim e ao cabo, ao abandono da oralidade e de sua ligação com o xamanismo – o que significaria, em verdade, nesse caso, a assunção, dos próprios indígenas por si mesmos, da formalização e da racionalização como fundamento de sua autoconstrução, de sua autoafirmação e de sua autossignificação –, por outro levou, incrivelmente, a uma dinamização da oralidade e do papel do xamanismo tanto na autoconstituição do próprio indígena quanto em seu ativismo político como crítica social, como crítica à modernização. A literatura indígena, nesse caso, levou à promoção do xamanismo e da oralidade como bases da própria voz-práxis indígena, como o núcleo constitutivo e o eixo diretivo da vinculação público-política dos intelectuais indígenas em particular, do Movimento Indígena de um modo mais geral. Por outras palavras, a voz-práxis indígena como arte-literatura e em termos epistemológico-políticos, por meio de sua veiculação e enunciação midiáticas, publicizadas, políticas e politizantes, *fortaleceu, ressaltou, renovou e dinamizou* a centra-

lidade e o papel da oralidade, da ancestralidade e do xamanismo como fundamento da compreensão do indígena para si mesmo e por si mesmo, e como legitimação de sua postura de crítica social e de ativismo político. A oralidade-ancestralidade, calcada no xamanismo, não é em absoluto solapada ou destruída em termos de escrita normativa, senão que exatamente enfatizada e tornada pungente em sua carnalidade-politicidade-literariedade (ALMEIDA, 2009, p. 69-92).

Em segundo lugar, os povos-culturas indígenas, como minorias naquele duplo sentido desenvolvido na primeira parte de nosso texto, contrariamente, por exemplo, aos grupos feministas e LGBTTs, têm de autoconstruir-se, autoafirmar-se, resistir e lutar desde uma perspectiva anti-modernizante. Com efeito, se os grupos feministas e LGBTTs necessitam *apenas* (como se isso, de todo modo, fosse pouco!) assumir em cheio o próprio paradigma normativo da modernidade, pelo menos no que tange à racionalização dos valores, dos sujeitos epistemológico-políticos e da *práxis* política-cultural-normativa, aos indígenas esse exercício racionalizador colocaria em xeque e minaria sua própria singularidade antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política, que reside exatamente no xamanismo como *voz-práxis* de autoafirmação, de resistência e de luta contra a modernização unidimensional, ou seja, no próprio sentido étnico de sua singularidade, de sua exclusão e, assim, de sua luta emancipatória (REINAGA, 1969, p. 44-45). A racionalização própria ao paradigma normativo da modernidade destruiria o xamanismo e, por consequência, a própria *voz-práxis* indígena em sua singularidade-especificidade-dinamicidade, porque parte de modo direto *da inferioridade, da incapacidade e até da impossibilidade, em termos sociais-culturais e epistemológico-políticos, de o xamanismo falar objetiva, crítica e politicamente*, o que significaria exatamente a necessidade de assumir-se o paradigma normativo da modernidade, em suas características de racionalização cognitiva-política-cultural e de formalização, neutralidade, impessoalidade e imparcialidade metodológico-programáticas, como *voz-práxis* das minorias, como guarda-chuva normativo das minorias. Nesse sentido, se a *voz-práxis* feminista e LGBTT podem racionalizar a opressão do macho e do falo e da heterossexualidade, o indígena tem de insistir exatamente na impossibilidade de autoexpressar-se, defender-se e sustentar-se em abandonando sua perspectiva xamânica, porque é ela que lhe permite lembrar-se da própria singularidade e, mais ainda, da própria colonização que o objetificou, que o reduziu. De todo modo, a opressão – inclusive dos grupos feministas e LGBTTs – dificilmente pode ser racionalizada em sentido estrito, uma vez

que exige o relato em primeira pessoa, pungente, carnal e vinculado, daquele e daquela que sofreram e sofrem a violência, a exclusão e a marginalização, o que significa que sua *voz-práxis* é direta e abertamente política, constituída, expressa e publicizada como vítima, como aquele e aquela que sofreram na carne a violência em questão.

Aqui, de todo modo, está o sentido de nossa afirmação acima, de que a *voz-práxis* indígena, afirmadora do e embasada no xamanismo, e vinculando-se profundamente em termos público-políticos (a partir da utilização da escrita formal, das ferramentas tecnológicas e do espaço midiático), é, hoje, no Brasil, o mais estrondoso movimento político, cultural e literário de uma minoria por si mesma e para si mesma. Como argumenta Daniel Munduruku (2017, p. 121-122) sobre esse movimento político, cultural e literário, a literatura passou a ser um instrumento de atualização da Memória como ferramenta preferencial para a transmissão dos saberes tradicionais. Nesse sentido, a constituição dessa expressão fundada na compreensão cultural de cada povo liga-se a todas as esferas sociais enquanto mutuamente dependentes, assumindo-se como interlocutor político qualificado quando se trata da questão indígena, quando nos referimos a uma crítica à modernidade desde os e por parte dos povos indígenas, eles que têm uma experiência violenta e excludente relativamente a essa mesma modernidade. Ora, se o Norte (mais em termos metafóricos que geográficos, no sentido de povo-cultura indígena e Amazônia) geralmente foi considerado, nos projetos político-econômicos desenvolvimentistas e colonizatórios do Brasil contemporâneo como a última fronteira a ser vencida, hoje ele é, por meio dos indígenas (ainda em sentido metafórico, porque os povos-culturas indígenas estão em todos os estados brasileiros), a primeira barreira antropológico-política contra um processo de modernização econômica, cultural e epistemológica totalizante imposto de maneira tecnocrática e instrumental, e seu ativismo-militância-engajamento constitui-se, hodiernamente, em base para a reconfiguração e o aperfeiçoamento da democracia brasileira, em especial no modo como as instituições, os sujeitos, as relações, as práticas e os valores socioculturais concebem e tratam as minorias.

Em primeiro lugar, observe-se a dinâmica da construção da *voz-práxis* indígena em termos artístico-literários e epistemológico-políticos: da autoafirmação e autorreconstrução xamânicas à crítica social e ao ativismo político relativamente à modernidade-modernização. Note-se, aqui, que a autoafirmação e a autorreconstrução por meio do xamanismo e como xamanismo são a condição fundante para a própria compreensão e

valorização do indígena por si mesmo e, depois, como consequência, para a dinamização e veiculação de sua voz-práxis de resistência e de luta contra a negação e a destruição, de modo que os intelectuais indígenas se valem direta e abertamente da tradição ancestral tanto como forma de autoafirmação, de autoexpressão e de autorreconstrução identitárias, comunitárias, enquanto singularidade étnica-cultural-antropológica, quanto como base para uma voz-práxis ativista, militante e engajada que está alinhada ao Movimento Indígena, e direcionada à crítica social, à resistência cultural e à luta política, que supera o privatismo, o silenciamento e a invisibilização a que os povos indígenas foram e são submetidos. Vejamos, acerca disso, importante passagem d'A queda do céu: palavras de um xamã yanomami, por Davi Kopenawa, que exemplifica esse argumento, que explicita esse trânsito livre, aberto e direto entre tradição ancestral, comunitária e xamânica e/como crítica do presente, entre xamanismo e/como denúncia política:

Os xamãs, como eu disse, não dormem como os demais homens. De dia, bebem o pó de *yákoana* e fazem dançar seus espíritos diante de todos. À noite, porém, os *xapiri* continuam dando-lhes a ouvir seus cantos no tempo do sonho. Saciados de *yákoana*, não param nunca de se deslocar e seus pais, em estado de fantasma, viajam por intermédio deles. É desse modo que os xamãs conseguem sonhar com as terras devastadas que cercam a nossa floresta e com a ebulição das fumaças de epidemia que surgem delas. Só os *xapiri* nos tornam realmente sabidos, porque, quando dançam para nós, suas imagens ampliam nosso pensamento. *De modo que, se eu não tivesse me tornado xamã, jamais saberia como fazer para defender a floresta.* Gente comum não pensa nessas coisas. Quando vê chegar garimpeiros ou outros brancos, seu espírito permanece vazio. Contenta-se, então, em sorrir, pedindo comida ou mercadorias. Não se pergunta: “O que devo pensar desses brancos? O que eles vêm fazer na floresta? Serão perigosos? Devo defender minha terra e expulsá-los?”. Não, seu pensamento fica plantado em seus pés, sem poder avançar. Só consegue dizer a si mesma: “Para que se preocupar? A floresta é muito grande e não pode ser destruída. Vou é tentar conseguir roupas e cartuchos!”. Quando o pensamento dos nossos fica assim confuso, é como uma trilha ruim na floresta. A gente segue por ela com dificuldade no meio da vegetação emaranhada e sombria, tropeçando, e acaba por cair num buraco ou num igarapé, tem os olhos furados por espinhos ou é mordido por uma cobra. Eu, ao contrário, quis tomar um caminho livre, cuja claridade se abre ao longe diante de mim. *Esse caminho é o de nossas palavras para defender a floresta* (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 332-333; grifos nossos).

Veja-se, nessa passagem, três pontos epistemológico-políticos basilares da voz-práxis indígena via literatura como autoafirmação existencial, criticismo social e ativismo político: o xamanismo é a base fundante da compreensão e da afirmação do indígena sobre si mesmo e por si mesmo, o que significa, como também afirma Álvaro Tukano, que a razão de ser, a tarefa e o futuro dos povos, dos intelectuais e dos movimentos indígenas consiste exatamente na recuperação, na afirmação e do fomento de sua tradição ancestral, de suas “histórias de nossa humanidade”, para que a identidade indígena não seja perdida e até solapada, para que ela vivifique e se consolide política, cul-

tural e normativamente (TUKANO, 2017, p. 15); o xamanismo, a tradição ancestral-comunitária-étnica é a condição da crítica e da reflexividade sobre si e sobre seu contexto, evidentemente também sobre a modernização; o xamanismo, a tradição ancestral-comunitária-étnica possibilita ao indígena de um modo geral e ao xamã yanomami em particular perceber a *essência do mundo* que nos subsume, isto é, seu profundo enraizamento e constituição vivos, espiritualizados, *totalmente normativos*, que não permitem uma objetificação e uma instrumentalização diretas dele, o que significa que é exatamente o xamanismo que, por conceber normativamente a natureza (e nós dentro dela), possibilita a perspectiva crítico-emancipatória em relação à modernização, para além do institucionalismo cientificista e lógico-técnico do paradigma normativo da modernidade (a natureza como questão-objeto técnico, como *res extensa*; a fundamentação paradigmática como apoliticidade-despolitização, impessoalidade, neutralidade, imparcialidade, isto é, mais uma vez, como uma perspectiva lógico-técnica). Se nós, os indígenas e os modernos estamos em umbilical e intrínseca ligação uns com os outros e com esse mundo ao mesmo tempo espiritualizado e naturalizado, se nós somos beneficiados por ela (essa ligação-dependência) e podemos nos utilizar dela para percebermos alternativas, práticas, valores e até sujeitos emancipatórios, isso somente é possível de ser desvelado pelo xamanismo, como xamanismo.

No caso de Davi Kopenawa, portanto, esse mesmo xamanismo, se de modo primigênio lhe permitiu reafirmar-se e autoafirmar-se como indígena, se lhe permitiu embasar e dinamizar sua autocompreensão e narrar sua história, sua origem, pertença e singularidade, em segundo lugar e como consequência lhe possibilita e lhe inspira-conclama a dirigir-se aos modernos para entabular um diálogo-*práxis* que possa efetivamente ser uma interação profícua entre diferenças, sem abandonar essa politicidade, carnalidade, vinculação e pertença como diferença – até porque, como estamos afirmando, é sua singularidade antropológica, fundada no e explicitada pelo xamanismo, que embasa sua condição de diferença por um lado e, por outro, sua construção política como minoria (em sentido negativo, como imposição da marginalização, da exclusão e da violência, que não é apenas material, mas, antes de tudo, política, normativa, simbólica). Entregando suas palavras xamânicas a Bruce Albert, insta-lhe para que as faça chegar aos brancos, para que efetivamente conheçam os yanomami como estes se veem e, com isso, para que também conheçam como veem-concebem a própria floresta (e, claro, o próprio branco em sua atuação frente ao indígena, em relação a ele). Aqui, co-

mo dissemos acima, Davi Kopenawa parte do xamanismo para a crítica do presente, para o diálogo-*práxis* intercultural com uma naturalidade assombrosa, o que, mais uma vez, justifica nosso argumento de que a literatura indígena tem como núcleo e movimento basilares a autoexpressão xamânica, ancestral e comunitária como crítica do presente, da tradição para a crítica do presente:

Como eu, você ficou mais experiente com a idade. Você desenhou e fixou essas palavras em peles de papel, como pedi. Elas partiram, afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e se espalhem bem longe, para serem realmente ouvidas. Eu lhe ensinei essas coisas para que você as transmita aos seus; aos seus mais anciãos, aos seus pais e sogros, aos seus irmãos e cunhados, às mulheres que você chama de esposas, aos rapazes que irão chamá-lo de sogro. Se lhe perguntarem: “Como você aprendeu essas coisas?”, você responderá: “Morei muito tempo nas casas dos Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que, aos poucos, sua língua pegou em mim. Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito”.

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

Gostaria que os brancos parassem de pensar que a 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 tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 64-65).

Mais uma vez, essa voz-*práxis* indígena calcada no e dinamizada pelo xamanismo, expressa via literatura, permite a Davi Kopenawa em particular, mas também aos intelectuais indígenas de um modo geral, construir essa *correlação* de autoafirmação e autovalorização com e como criticismo social e ativismo político. Isso significa que o horizonte antropológico-ontológico, sociocultural e epistemológico-político do indígena

é a sua base e a sua *práxis*, a origem e o mote de sua autocompreensão, de sua resistência e de sua luta. Como diz Eliane Potiguara, em seu livro *Metade cara, metade máscara*, é ficando os pés na própria condição indígena como singularidade antropológica e existencial e em sua condição política e histórica como sujeito violentado-negado pela colonização, embasando sua *voz-práxis* na própria tradição ancestral e como “exercício de expressão da própria dor” (MUNDURUKU, 2004, p. 15), que os povos indígenas se reconstruirão, resistirão e sobreviverão tanto à imposição unidimensional e paradigmática de formas de vida por sujeitos epistemológico-políticos extemporâneos a eles quanto à aniquilação material que se abate sobre eles. Ora, para isso, a literatura como *voz-práxis* política-politizante, engajada e militante, e como lugar epistemológico-político-normativo das minorias por si mesmas, uma vez assumida e utilizada pelos próprios indígenas, torna-se uma instância marcada pela e diretamente promotora da crítica social e do ativismo político desde a própria condição e situação dos indígenas por si mesmos, de modo que estes podem assumir-se como eu-nós lírico-político público e publicizado, dinamizadores de uma crítica do presente que encontra na correlação de tradição e pertença ancestrais e comunitárias e de denúncia-desvelamento da marginalização, da exclusão e da violência vividas e sofridas o mote para a sua consolidação como sujeitos e movimento público-políticos, o mote para seu aparecimento e vinculação na esfera público-política.

Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!/Mas caio da vida e da morte/E range o armamento contra nós./Mas enquanto eu tiver o coração aceso/Não morre a indígena em mim/ E nem tampouco o compromisso que assumi/Perante os mortos/De caminhar com minha gente passo a passo/E firme, em direção ao sol./Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro/Carrego o peso da família espoliada/Desacreditada, humilhada/Sem forma, sem brilho, sem fama (POTIGUARA, 2004, p. 102-103).

É interessante, aqui, percebermos, afirmarmos e desenvolvermos aquelas que consideramos as três características estilísticas, epistemológicas e políticas da literatura indígena contemporânea, tal como elas se expressam nos intelectuais indígenas acima elencados e mesmo em outros, que, por razões de espaço, não poderemos tratar de modo detalhado aqui. São elas: (a) a correlação de tradição ancestral, xamânica e comunitária com/como crítica do presente, de modo que a afirmação da singularidade antropológica caminha *pari passu* com a denúncia da condição de exclusão, de marginalização e de violência como minoria política e historicamente construída, conforme já expresso ao longo do texto; (b) a íntima ligação e dependência entre autor-obra e comunidade-contexto, indivíduo e grupo-minoria, o que gera o eu-nós lírico-político que estamos

discutindo e utilizando no texto, isto é, uma obra autoral que é individual e comunitária ao mesmo tempo e sem qualquer problema de coerência-sentido, uma obra que depende, que se funda e que parte das histórias da humanidade dos e pelos povos indígenas e que as promove, defende e utiliza como agulhão crítico-normativo; e (c) a íntima associação de literatura e Movimento Indígena, sob a forma de um eu-nós lírico-político que constrói e dinamiza uma *voz-práxis* ativista, militante e engajada que rompe com o silenciamento, a invisibilização e o privatismo da condição indígena, servindo também como instrumento de promoção cultural e de educação humanística para a sociedade civil em geral, uma vez que se constitui na própria *voz-práxis* carnal, pungente e política-politizante dos indígenas por si mesmos, dita de modo direto, sem mediações, como relato cru e direto, nessa correlação umbilical, ontogenética de indivíduo e comunidade, de primeira pessoa do singular e terceira pessoa do plural. Por outras palavras, os intelectuais indígenas fazem literatura para promover a causa indígena, para vincular-se aos povos indígenas, para denunciar sua condição, para dar-se a conhecer como povo, como minoria, pública, política e culturalmente. Essa, de todo modo, é a intenção central do trabalho e da produção literários de Daniel Munduruku, como ele mesmo afirma em sua obra recente, *Memórias de índio: uma quase autobiografia*:

A literatura é, para nós, uma forma de atualizar nossos conhecimentos antigos. Por intermédio dela, pretendemos desconstruir a imagem negativa que fizeram de nós e mostrar que somos parte da aventura de ser brasileiros, ainda que tenhamos diferenças em nossa compreensão de humanidade. Isso pouco importa para nós. Desde sempre, entendemos que nosso pensar é construído de maneira diferente. Aliás, nosso pensamento, nossa filosofia, nossa cosmologia, nossa cosmogonia são nossa maneira de questionar o padrão ocidental de atuar no mundo. Esse pensamento que resiste ao “canto da sereia” do consumismo ocidental é que representa nosso diferencial perante o mundo. É isso que procuramos manter vivo nos livros que escrevemos, nos filmes que produzimos, nas músicas que compomos, nos cantos que dançamos, nas universidades que frequentamos. Atualizar nossos sabres ancestrais usando os equipamentos que a sociedade, dita civilizada, criou é nossa maneira de mostrar que não somos seres do passado, muito menos do futuro. Essa atualização mostra que estamos na Terra para ficar e queremos ensinar nossa maneira de manter o planeta vivo, queremos gritar para o mundo todo que somos parte e que ainda dá tempo de reverter o quadro vermelho de sangue que foi pintado ao longo de nossa história. Ainda dá tempo (MUNDURUKU, 2016, p. 192-193)².

² Veja-se também esta outra afirmação de Daniel Munduruku: “O fato é que a literatura apareceu como uma aliada à altura. Sem pretensão, ela foi fazendo parte de minha vida e eu, como sempre, deixei-me levar acreditando que também ali havia as mãos dos ancestrais. Foi assim que virei escritor. Mas também não me parecia completo. Nascido numa sociedade em que o coletivo é sempre mais importante que o individual, achei que precisava coletivizar essa ação para não parecer que a literatura seria para mim apenas um ganha-pão. Nunca pensei assim e, por isso, passei a organizar os encontros de escritores e artistas indígenas. A ideia era fundar um núcleo capaz de atuar para influenciar a sociedade brasileira. Com isso, cumpriria minha função social com o Brasil e com o meu povo indígena” (MUNDURUKU, 2016, p. 190).

Note-se, nessa passagem, a presença dos três pontos qualificativos da constituição, da estilística e da vinculação público-política da literatura indígena brasileira hodierna, que é, conforme enfatizamos no texto, uma literatura feita pelos próprios indígenas, desde sua singularidade, denunciando sua condição de exclusão e de marginalização como minoria política e historicamente (des)construída, bem como resistindo e consolidando-se em termos público-políticas como Movimento Indígena, como *voz-práxis* ativista, militante e engajada. Ora, trata-se de uma *voz-práxis* que recusa a impessoalidade, a neutralidade, a imparcialidade e a formalidade, substituindo-a pelo relato em primeira pessoa, pela denúncia do eu-nós lírico-político, em toda a sua pungência, carnalidade, vinculação e pertença, em toda a sua politicidade. O eu-nós lírico-político, portanto, não ficcionaliza, não fantasia acerca de sua condição, senão que torna literárias a exclusão, a marginalização e a violência vividas e sofridas como minorias, a partir de seu relato nu e cru, a partir da contação de suas experiências como singularidade e como vítima-minoria. É por isso que enfatizamos, ao longo do texto, o sentido anti-paradigmático, anti-cientificista e anti-institucionalista da literatura de minorias de um modo geral e da literatura indígena em particular, uma vez que elas assumem-se como relato dramático da própria dor, da própria exclusão, a partir de uma ruptura com o silenciamento, a invisibilização e o privatismo a elas impostos por maiorias hegemônicas.

A literatura de minorias de um modo geral e a literatura indígena em particular, desse modo, têm um compromisso direto e profundo com a verdade e a justiça e, de fato, ligam esses valores *ao próprio relato contado, explicitado, publicizado* pelas próprias vítimas, o que implica em que elas não possam ser substituídas e/ou mediadas institucionalmente, tecnicamente. Como Daniel Munduruku insiste de modo muito enfático, a crítica social, a resistência cultural e a luta política emancipatórias acontecem por causa do engajamento, do ativismo e da militância de um eu-nós lírico-político que, como vítima, vem à luz do dia, à esfera público-política, assumindo-se como interlocutor em termos políticos e culturais. Aqui, a impessoalidade, a imparcialidade, a neutralidade e o formalismo não apenas desfigurariam as vítimas, as minorias em sua condição de marginalização, de exclusão e de violência, senão que também as calariam, reforçando o seu silenciamento e a sua invisibilização pela ênfase no institucionalismo, no especialista e na tecnicização enquanto a arena, o sujeito, a prática e o valor científico-político basilar para a construção da objetividade e para a validação e aplicação dela na *práxis*. Esse, de todo modo, não é o caminho da *voz-práxis* estético-literária das minori-

as, que, por isso mesmo, se constitui em ativismo, militância e engajamento pungentes, político-politizantes, carnavais e vinculados, partindo do grupo étnico-cultural e de sua tradição ancestral e xamânica e transformando-se em crítica do presente. Diz Daniel Munduruku acerca dessa percepção que, no caso das minorias, o institucionalismo, o cientificismo e o tecnicismo, em termos de imparcialidade, impessoalidade, neutralidade e formalidade, não são suficientes e nem efetivos para a construção de uma perspectiva crítico-emancipatória, sendo necessários, em contrapartida, o ativismo, a militância e o engajamento da *voz-práxis* das minorias:

O mestrado, que iniciei em 1992, não consegui concluir. Minhas idas constantes à aldeia de meus antepassados me envolveram mais do que deveriam e as leituras e disciplinas foram sendo deixadas para trás. Mais ainda os textos que deveria escrever para compor a dissertação à qual me propusera.

A teoria não estava me interessando mais que a prática e o comprometimento com os destinos de meu povo. Preferia ficar lá procurando junto com a comunidade maneiras de nos livrar dos garimpeiros que invadiam nosso território tradicional atrás de ouro. Faziam isso à revelia da lei nacional que nos protegia. Queriam arrancar nosso ouro, mas não ligavam se para isso estavam destruindo nosso *habitat* natural e ancestral. Não respeitavam a terra ou os rios; nossos territórios simbólicos (tinha aprendido isso na antropologia); nossos sítios e cemitérios; nossos espaços sagrados que serviam de referência para a construção de nossa memória ancestral. Como poderia presenciar isso sem me compadecer? Como poderia ver a violência acontecendo e tomar o partido da ciência que me dizia que eu deveria ser um observador imparcial e objetivo? Eu não conseguia. Havia uma dor aguda apertando meu peito e uma dúvida que me prendia a respiração (MUNDURUKU, 2016, p. 165-166).

Ora, é essa dor aguda, a dor da exclusão, da marginalização e da violência vividas e sofridas pelas minorias, pelos povos indígenas e, no caso, por Daniel Munduruku, que impulsiona ao correlato e concomitante exercício de autoafirmação, autoexpressão e autorreconstrução da própria tradição comunitária, étnica e xamânica, bem como à sua utilização como fundamento da crítica do presente, da *práxis* política de luta contra essa condição negativa política e historicamente como minoria. É isso que leva os intelectuais indígenas, em nosso caso, à esfera público-política, como sujeitos público-políticos; é isso que lhes impulsiona a recusarem e a superarem o silenciamento, a invisibilização, o privatismo e a exclusão que os povos indígenas sofrem em termos de esfera público-política. Para as minorias, não lhes resta outra opção: necessitam, como condição de sua sobrevivência, que implica na permanente resistência e autopromoção como sujeitos público-políticos, como causa público-política, o engajamento, a militância e o ativismo pungentes, inclusivos, participativos, a denúncia da marginalização e da exclusão e, em tudo isso, o relato em primeira pessoa, a contação dramática das experiências – de todas as experiências – que vivem como vítimas de um processo de modernização colonial

incansável e quase imparável. Para isso, a literatura de minorias de um modo geral e a literatura indígena em particular, sob a forma de um eu-nós lírico-político que dinamiza uma voz-práxis público-política vinculada, carnal e militante, apresenta-se como arena e instrumento fecundos em termos de autoexpressão espontânea (não-formalista), inclusiva, participativa e política-politizante (não-institucionalista e não-tecnicista). Ela é a voz-práxis das vítimas por si mesmas e desde si mesmas, consolidada público-politicamente; ela é o relato ou a contação direta, dramática da exclusão, feita em primeira pessoa; e ela se processa em um movimento que é concomitantemente autoexpressão comunitária, grupal, xamânica e crítica do presente – a crítica do presente feita, aliás, pela própria vítima, que conecta esse mesmo presente com o passado, dando-lhe explicação e sentido, e que, por fazer isso, também abre a possibilidade de construção de um futuro renovado, da emancipação, da utopia (por isso, todo o ceticismo em relação à verdade acaba, é destruído pelo relato em primeira pessoa das vítimas por si mesmas e desde si mesmas).

Referências

- ALBERT, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”, p. 1-33. In: *Série Antropologia*, Brasília, n. 174, 1995.
- ALMEIDA, Maria Inês de. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- 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.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- CALLEGARI, Lizandro. “O cânone literário e as expressões de minorias: implicações e significações históricas”, *Revista de Estudos Literários da UEMS*, ano 3, v. 2, n. 5, p. 29-44, 2012.
- DORRICO, Julie. “A mídia e a literatura como ferramenta de re-existência dos povos indígenas na contemporaneidade”, p. 65-92. In: CEI, Vitor; DANNER, Leno Francisco; OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier de; BORGES, Davi G. (Orgs.). *O que resta das jornadas de junho*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.
- FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita: o futuro da política radical*. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa* (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

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

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

MIGNOLO, Valter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

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

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

_____. “Visões de ontem, hoje e amanhã: é hora de ler as palavras”, p. 15-16. In: POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

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

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REINAGA, Fausto. *La revolución india*. La Paz: s.e., 1969.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

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

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión* (T. I). Madrid: Taurus, 1984.

WERÁ, Kaká. “Apresentação à Coleção Tembetá”, p. 3-4. In: TUKANO, Álvaro. *Álvaro Tukano*. Organização por Sergio Cohn e Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.