

DOI: <http://dx.doi.org/10.19177/rcc.1501202069-81>

A POÉTICA INDÍGENA COMO RESISTÊNCIA: POR UMA ABERTURA NA LITERATURA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA THE INDIGENOUS POETICS AS RESISTANCE: FOR AN OPENING ON CONTEMPORARY BRAZILIAN LITERATURE

Ana Carolina Cernicchiaro*

Resumo: Há 500 anos, os povos indígenas r(existem) em sua pluralidade. Contra a guerra unificadora do Estado, a abertura ao múltiplo. De um lado dessa guerra, impondo uma língua única, está a pátria e sua “língua paterna”; do outro, a língua materna dos povos plurais, língua-mátria, língua-terra, língua com a qual se tem uma relação de afeto, e não de comando; de pertencimento, e não de propriedade; de cuidado, e não de mercadoria. Não se trata, no entanto, apenas de preservar a língua materna, a resistência também se faz no devir-menor que ela realiza na língua maior. Um devir que desvia a língua paterna de seus propósitos estatais homogeneizadores, de sua violência excludente. A agência da literatura ameríndia, como uma rasgadura em nossa história cultural, coloca nosso etnocentrismo e antropocentrismo em questão, abertura de nosso mundo tão fechado em si mesmo para outros mundos.

Palavras-chave: Literatura indígena. Resistência. Devir-menor. Literatura brasileira contemporânea.

Abstract: In the last 500 years, the indigenous peoples are r(existing) in their plurality. Against the State’s unifying war, the opening to the multiple. From one side of this war, imposing a unique language, is the fatherland and its “father tongue”; from the other, the mother tongue of plural peoples, an earth tongue, a tongue with which one have a relation of affect, and not charge; of belonging, and not property; of care, and not commodity. However, it is not just about preserve the mother tongue, the resistance happens in the becoming minority of the major language. A becoming that deviates the major language of its homogenizer proposes, of its violence of exclusion. The agency of Native literature as a rupture in our cultural history, calling our ethnocentrism and anthropocentrism into question, openness of our closed world to other worlds.

Keywords: Indigenous Literature. Resistance. Becoming-minor. Contemporary Brazilian Literature.

Recebido em 01/03/2020. Aprovado em 30/04/2020

Gostaria de começar com um depoimento de Ailton Krenak para a série documental *Guerras do Brasil.doc* (2018), dirigida por Luiz Bolognesi: “Estamos em guerra. O meu mundo e o seu mundo estão em guerra. A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é para a gente continuar mantendo a coisa funcionando”. Assim como em seu famoso discurso na Assembleia Nacional Constituinte em 1987 - “O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de km² do Brasil” – o que nos choca na

* Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina (Unisul). Doutora em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: anacer77@yahoo.com.br.

denúncia não é apenas o tema (um velho conhecido), mas a temporalidade dos verbos, a continuidade da ação. Os 95% dos ameríndios dizimados nos primeiros 150 anos da invasão, 1/5 da população do planeta (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 138), foram vítimas do primeiro de muitos apocalipses, do começo do fim.

O “povo da mercadoria” - para usar uma expressão de Davi Kopenawa (2015) sobre estes seres que foram tomados de um desejo desmedido por mercadorias a ponto de não enxergarem nada além delas - continua invadindo, saqueando, guerreando¹, devastando o mundo ameríndio. De forma cada vez mais violenta, pois quanto mais o Estado flerta com o fascismo, mais os ruralistas se sentem autorizados a matar. Afinal, como conclui Marco Antonio Valentim, “se o antropocentrismo constitui a ontologia fundamental do Antropoceno, o fascismo é sua política oficial” (2018, p. 290). Era o caso dos 8350 indígenas mortos durante a Ditadura Militar e é o caso do acirramento da violência contra os indígenas desde o golpe, que chega ao seu ápice sob o Governo Bolsonaro. Conforme avalia Célia Tupinambá, o atual presidente elegeu os povos indígenas como alvo número 1 (apud ROMAN, 2019), aniquilando direitos, impedindo a demarcação de terras, incentivando a liberação da mineração² e do arrendamento, flexibilizando licenciamentos ambientais, financiando o armamento no campo, desmontando políticas indigenistas, etc.

¹ Interessante perceber que este caráter bélico do branco aparece em uma série de mitologias, como a dos Desana, por exemplo. O mito de origem da Humanidade - publicado em *Antes o mundo não existia*, de Umussin Pārōkumu e Tōrāmū Kēhīri, primeiro dos oito volumes da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro – conta como cada povo (Desana, Tukano, Baniwa...) foi saindo debaixo da água com a Canoa de Transformação, como saiu por último, o branco acabou ficando sem as riquezas que o Bisneto do Mundo estava distribuindo: “A todos estes, o Bisneto do Mundo disse: - ‘Dou-lhes o bem-estar, dou-lhes as riquezas das quais vocês nasceram’. Dizendo isso, ele estava dando-lhes o poder de serem mansos, de fazerem grandes festas com danças, de se reunirem com muita gente, de conviverem bem com todos, isto é, de não fazerem guerras. Isso tanto é verdade que os nossos Antigos nenhuma vez fizeram guerras, porque o Bisneto do Mundo lhes deu esse poder. O sétimo a sair para a superfície foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo disse-lhe: - ‘Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar as riquezas dos outros. Com isso, encontrará dinheiro!’ Quando ele acabou de dizer isto, o primeiro Branco virou as costas, deu um tiro com a espingarda e seguiu para o sul. Ele baixou, entrando nas malocas, por onde ele já havia passado enquanto estava subindo na Canoa de Transformação. Entrou na 21ª. maloca, situada em São Gabriel, e aí mesmo fez a guerra. Numa pedra que existe nesse lugar, vêem-se figurinhas parecidas com soldados, com capacete e espingarda, todos ajoelhados e dando tiros. Foi assim porque o Bisneto do Mundo deu-lhe o poder de fazer a guerra! Para ele a guerra é como uma festa. Por isso é que os Brancos fazem guerras! (PĀRŌKUMU; KĒHĪRI, 1995, pp. 38 - 41).

Neste sentido, cabe lembrar também que, conforme explica Eduardo Viveiros de Castro, em algumas etnias, as palavras que se “traduzem por ‘branco’ têm vários significados descritivos, mas um dos mais comuns é ‘inimigo’” (2016, p. 3). Entre os Yanomami, por exemplo, explica ele no prefácio ao livro de Kopenawa e Bruce Albert, o termo *napë*, que era utilizado originalmente para a condição relacional de inimigo, passou a designar os brancos, enquanto “membros (de qualquer cor) daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo. O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência, é o ‘Branco’” (2015, p. 12).

² Enquanto escrevo este texto, o site do Instituto Socioambiental noticia que cerca de 20 mil garimpeiros invadiram as terras Yanomami (<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/povos-yanomami-e-yekwana-se-unem-e-exigem-fora-garimpo>). É a maior invasão desde que as terras foram demarcadas em 1992 (em tempos de Covid-19, os impactos dessa invasão são ainda mais assustadores - <https://www.foragarimpoforacovid.org/>). Além da invasão ilegal, os Yanomami e outras 160 etnias, sendo 12 delas de povos isolados, sofrem com a pressão das grandes empresas de mineração. Segundo o Instituto Socioambiental, foram feitos 4.332 pedidos de pesquisa mineral em terras indígenas na Agência Nacional da Mineração. Caso aprovadas, essas pesquisas de subsolo têm potencial de gerar danos ambientais em pelo menos 215 terras indígenas (TIs) em todo o país (30% do total) em áreas que somam o equivalente a 28

Por tudo isso é que o povo indígena é um povo guerreiro, defende Sonia Guajajara, porque está sempre em guerra: guerra para manter os direitos garantidos, guerra para sobreviver, guerra para preservar sua cultura. Sabemos com Walter Benjamin (1994) que os documentos de cultura são documentos de barbárie, na medida em que testemunham a violência dos vencedores e tentam exterminar a “cultura vencida”; que passa a ser vista como espólio de guerra, tradições mortas presas com alfinetes sob um vidro, objetos de arte como artefatos arqueológicos, línguas extintas esquecidas, imagens estereotipadas nos meios de comunicação, clichês de uma figura abstrata do índio genérico, sem etnia, sem língua, sem rosto, sem singularidade, o povo com letra minúscula, conforme a classificação de Agamben, ou seja, “a classe que, de fato, se não de direito, é excluída da política” (AGAMBEN, 2002, p. 183).

Em um ensaio sobre Alfred Jaar, Jacques Rancière (2014) defende que, ao contrário do que se costuma dizer, o problema das imagens não está em seu excesso, mas na sua escassez, ou melhor dizendo, em sua repetição incessante. Vemos sempre as mesmas imagens, imagens tornadas instrumentos de poder, desviadas de sua potência de alteridade. Conforme afirma Georges Didi-Huberman, “al utilizar la palabra *imagen* para “imagen de marca” y “imagen de sí”, nuestros contemporáneos consiguen con la mayor de las eficacias despojar a esa palabra de sus significaciones fundamentales. ¿Una imagen no comienza a ser interesante - y no comienza, sin más - solo al darse como una *imagen del otro*?” (DIDI-HUBERMAN, 2014, p.11).

Em sua leitura de *A queda do céu*, Valentim (2018) comenta que, para os Yanomami, a condição fundamental para o ser humano é ter/ser imagem, ser visto/ver³. Os humanos atuais são uma imagem transformada dos ancestrais, que já eram eminentemente metamórficos. “Os supostos modelos, aos quais se tenderia a atribuir perfeita estabilidade de forma, comportam-se como simulacros, sujeitos à mais intensa alteração” (VALENTIM, 2018, p. 224). Além disso, ser imagem, espectro de outrem, “não é ser sua cópia, fiel ou degradada, mas sim sua imagem transformada, ser outro em relação a outrem, e não semelhante em relação ao mesmo” (2018, p. 223). É assim que as relações sociais entre as diferentes espécies se dão, sem uma forma fixa original do ser; na “origem” estão perspectivas, imagens, devires.

Por outro lado, a incapacidade de “virar outro” faz dos brancos espectros. Tal “espectralidade hiperbólica” “constitui a razão ontocosmológica de sua conceitualidade objetivista, isto é, de seu pensamento ‘curto e obscuro’” (VALENTIM, 2018, p. 234). A imagem do homem branco é uma imagem fixa, estável e claramente narcísica. Segundo ele, “suas ideias são obstruídas e enfumaçadas”, pois “na cidade ouvem apenas o ruído de seus aviões, carros, rádios, televisores e máquinas”. “Seu pensamento se esfumou e

milhões de campos de futebol somente na Amazônia Legal. A terra indígena mais cobiçada, em número de processos, é a dos Yanomami, entre os estados de Roraima e Amazonas. Se os 536 requerimentos para essa área, solicitados por 58 empresas, avançarem até sua fase final, a mineração poderá impactar 42% da terra dos Yanomami, com um potencial de destruição de 4 milhões de hectares de floresta. (<https://reporterbrasil.org.br/2019/10/projeto-do-governo-de-ampliar-mineracao-ameaca-30-das-terras-indigenas-do-pais/>).

³ Bruce Albert explica que, para os Yanomami, “todo ente possui uma ‘imagem’ (*utupë a*, pl. *utuoa pë*) do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espírito auxiliar” (*xapiri a*) (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 610).

foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios”, analisa Kopenawa (2015, p. 407), acrescentando que os brancos “dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 76), ou, pior ainda, “dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390). É por isso que o “povo da mercadoria” precisa apagar, esvaziar a imagem do outro, porque não consegue ver nada além de si. Na certa assertiva de Jean-Christophe Goddard, “a introspecção é a forma mesma do etnocentrismo branco” (GODDARD apud VALENTIM, 2018, p. 235).

É incompreensível para os povos originários e sua “economia do cuidado” - segundo a bela expressão de Kaká Werá (2017, p. 87) - entender a transformação da terra e da natureza em mercadoria. Existir é sempre co-existir com pessoas de diferentes espécies, materialidades e naturezas (animais, vegetais, minerais, espíritos, acidentes geográficos), uma multiplicidade de seres com os quais os indígenas coabitam, se relacionam socialmente e dos quais a existência depende. Por isso, defende Krenak, é necessário assumirmos uma co-responsabilidade com os lugares e os seres com os quais convivemos, reconhecendo que aquele rio que está em coma é também avô dos Krenak. Conhecido por nós como Rio Doce, o rio avô dos Krenak (rio Watu) está há mais de quatro anos com 600 km de sua extensão cobertos de material tóxico por conta do rompimento da barragem de rejeitos de mineração da Samarco⁴, colocando os Krenak, cito o líder indígena, “em uma condição real de um mundo que acabou” (KRENAK, 2019, p. 42).

Neste apocalipse do contato, uma infinidade de seres, povos e culturas são reduzidos à monocultura. Conforme explica Mauro Almeida, a flecha do tempo não aponta para o positivo, e sim para o negativo, para uma “diminuição da diversidade per capita (menos linguagens, menos religiões, menos sistemas de parentesco, menos estilos estéticos, menos espécies naturais, menos animais e plantas)” (ALMEIDA apud VALENTIM, 2018, p. 1999).

Gostaria de me deter no primeiro item citado por Almeida, entre as inúmeras perdas que resultam do progresso está a perda de linguagens. Conforme lembra Didi-Huberman, das 6912 línguas faladas em nossos dias (os dados são de 2008), a metade terá desaparecido antes do fim do século XXI. De modo que, estatisticamente, a cada dez dias, uma língua desaparece no mundo (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 48). A guerra é, portanto, também uma guerra de linguagens (para usar uma expressão cara a Roland Barthes (2004)). Uma guerra tanto fora quanto dentro da aldeia; conforme denuncia Álvaro Tukano, “sofremos também com a invasão da TV Globo, porque muitas pessoas não querem mais ouvir as palavras do xamã, do curandeiro e preferem assistir à novela. Essa é uma guerra muito grande das nossas comunidades, uma guerra de poder” (TUKANO, 2016, p. 101).

⁴ A Samarco Mineração S.A. é controlada através de uma *joint-venture* entre a BHP Billiton e a Vale S.A., que em janeiro do ano passado teve mais uma barragem rompida causando uma tragédia ainda maior na região. O crime em Brumadinho matou centenas de pessoas e contaminou o rio Paraopeba, do qual os Pataxó Hã hã hã dependem.

De um lado desta guerra, impondo uma língua única, está a língua do pai - a célula originária do poder soberano, afinal, conforme vemos em Aristóteles (2001), a naturalização do poder do soberano se baseia justamente na naturalidade do comando do patriarca. Uma só língua, um só povo, um só soberano, um só poder, prega a cartilha monolíngue da pátria. Foi assim que, na segunda metade do século XVIII, Marquês de Pombal decidiu pela extinção da Língua Geral. Segundo José Bessa Freire, “a política de línguas sofreu, então, uma reviravolta marcada por interesses geopolíticos, com um discurso oficial de hegemonia que demonstrava a percepção das relações entre língua, nação e estado, semelhante ao discurso formulado pelos estados nacionais” (FREIRE, 2016, p. 372). Dali em diante, as línguas ameríndias foram cada vez mais perseguidas, numa perda vertiginosa da diversidade linguística que, analisa a linguista Bruna Franchetto, “continua sendo silenciada, com estratégias variadas, pelo Estado, por missões, meios de comunicação, escolas, em todos os níveis do chamado ‘sistema educacional’⁵. A soberania de uma única língua, a dos conquistadores que conformaram a ‘nação’, é mantida de todas as maneiras” (FRANCHETTO, 2017, 58). Lembremos com Foucault que a cartilha dos estados-nação modernos prega a unidade, é preciso que o outro seja incluído em sua exclusão, eliminado em sua diferença, de forma que o racismo, já avisava Foucault (1999), é condição *sine qua non* do Estado-Nação biopolítico⁶.

Segundo o último Censo do IBGE, de 2010, apenas 37,4% das quase 900 mil pessoas que se declararam indígenas falavam sua língua nativa⁷. O cenário é bastante desolador, principalmente se considerarmos que a média é de 250 falantes por língua e que algumas contam com menos de 10 falantes - o último falante de Apiaká, por exemplo, morreu no começo de 2012 (FRANCHETTO, 2017). Por outro lado, o Censo apresentou um “equivoco” interessante. Enquanto o número de línguas indígenas catalogadas pelo Instituto Sócio Ambiental é de 160, o IBGE constatou 274. Isso porque, o próprio ISA explica, o IBGE trabalha com o critério da autodeclaração [enquanto o ISA se baseia em dados acadêmicos]. No Censo aparecem indígenas que se declararam falantes de uma língua já considerada “extinta”, mas que conseguiram ressurgir da invisibilidade e do silêncio num movimento de resistência política absolutamente consciente.

Conforme analisa Bruna Franchetto, “em sua luta para o reconhecimento de sua existência e resistência, bem como de seus direitos territoriais, se declarar falantes de uma ‘língua’ é um corolário lógico e uma urgência política” (2017, p. 59)⁸. De forma

⁵ Daniel Munduruku conta que, nos anos 70, as escolas estavam próximas à aldeia, mas não dentro. “Não era a intenção, naquela ocasião, formar o indígena na sua própria comunidade. Ele era arrancado de lá e levado para os centros urbanos, e ali, obviamente, seria massacrado com um tipo de conteúdo e conhecimento que não era próprio dele. Ao mesmo tempo em que era proibido de falar a própria língua, proibido de praticar a sua própria cultura” (MUNDURUKU, CERNICCHIARO, 2017, p. 16).

⁶ “O racismo está ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano. A justaposição, ou melhor, o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo. E é aí, creio eu, que efetivamente ele se enraíza” (FOUCAULT, 1999, p. 309)

⁷ Isso porque, e aqui fica evidente a relação entre terra e língua, 42,3% dos indígenas já não vivem em áreas indígenas e apenas 12,7% dos que não estão em terras indígenas falam a língua de seus pais e avós.

⁸ O que aconteceria se as línguas indígenas invadissem as escolas não indígenas, as cidades, as universidades, a mídia, os congressos, os seminários, a literatura, o cinema, com boas traduções (nas duas

semelhante, o artista zapoteca Sabino Guisu defende que “la gente que habla en lenguas indígenas son el ejemplo más grande de resistencia que puede tener un país” (apud CRUZ, 2019). Daí Didi-Huberman concluir que mais do que nunca é preciso resistir na língua⁹. E, assim, do outro lado da guerra, contra a língua paterna, do pai, *pater*, pátria, está a língua materna dos povos plurais, língua-mátria, língua-terra, língua com a qual se tem uma relação de afeto, e não de comando; de pertencimento, e não de propriedade; de cuidado, e não de mercadoria. “A língua materna é a minha felicidade. Não perdemos nenhuma palavra”, comemora o cineasta Xavante Divino Tserewahú.

Mas não se trata apenas de preservar a língua materna. A guerra também se faz no devir-menor que essa língua realiza na língua maior. Um devir que desvia a língua paterna de seus propósitos estatais homogeneizadores, de sua violência excludente. É isso que tem feito a literatura indígena publicada em português desde a década de 80, quando escritores como Daniel Munduruku, Eliane Potiguara e Kaká Werá decidiram escrever eles mesmos as cosmovisões que sustentam seu pensamento. Conforme explica Kaká Werá:

Nós queríamos divulgar nossos valores, o princípio do pertencimento, de interdependência, mostrar que não é só o ente humano que é uma entidade viva, mas os animais, vegetais, minerais, o sistema de vida chamado mãe terra. (...) E é claro nós também queríamos de alguma maneira romper um preconceito de mais de 500 anos com relação às culturas ancestrais, essa ideia horrorosa de que nossas culturas não desenvolveram um saber, uma tecnologia social, não se desenvolveram enquanto pessoas, enquanto civilizações¹⁰.

Daniel Munduruku avalia que a literatura indígena é uma “conquista que vem sendo realizada gradualmente por meio da ocupação de espaços” nesta sociedade que “invisibilizou e, em alguns casos, inviabilizou” os indígenas como cidadãos (MUNDURUKU, 2018). Em entrevista publicada na revista *Crítica Cultural*, ele conta que gosta de pensar que, com sua literatura, está ajudando o Brasil “a desentortar seu pensamento”, “a olhar para os povos indígenas sem o crivo dos estereótipos” (MUNDURUKU; CERNICCHIARO, 2017, p. 18). Talvez por isso uma parte considerável desta produção tem sido voltada para o público infantil - uma classificação meramente ocidental, já que, nas aldeias, as histórias são contadas para pessoas de todas as idades. Escrever para crianças brancas é uma estratégia política, uma maneira de trazer uma diversidade ontológica antes que o etnocentrismo e o antropocentrismo estejam instaurados, “de libertar as crianças das cidades de uma visão preconceituosa”, explica Munduruku (2009, p.7).

direções)? Cantos são poemas, narrativas contam outras histórias, as oitavas de Belo Monte não teriam sido pantomimas de fachada para ‘escutar os índios’ sem entender o que dizem (FRANCHETTO, 2017, p. 61).

⁹ “Por estar los pueblos expuestos a desaparecer, tanto en el uso de las palabras como en el de las imágenes, hay que ‘resistirse en la lengua’ y reconstruir, sin descanso, las condiciones de una reaparición de los pueblos en el espectáculo de nuestro mundo” (2014, p. 21)

¹⁰ Mesa “Escolhas e Fazer Artístico: Subjetividades” no *Mekukradjá – Círculo de Saberes de Escritores e Realizadores Indígenas*, que reuniu artistas de 11 estados e 11 etnias em cinco sessões de conversa, em setembro de 2016, na sede do Itaú Cultural, em São Paulo/SP, com a curadoria de Daniel Munduruku, Cristino Wapichana, Cristina Flória, Junia Torres e Andrea Tonacci.

É o caso do livro *As queixadas e outros contos guaranis*, organizado por Olivio Jekupé, que reúne sete contos tradicionais escritos por autores guarani que moram nas aldeias Krukutu, Tenonde Porã e Sapukai. No conto que dá título ao livro, de autoria de Jekupé e Luiz Carlos Karai, o índio Popygua segue um belo casal desconhecido até sua casa do outro lado do mar, “onde existe muita fartura, ninguém sofre por nada, ninguém fica velho nem morre” (JEKUPÉ, 2013, p. 50), mas o jovem avisa: “- Você pode vir com a gente, mas terá que ficar lá para sempre. Não poderá mais voltar, se tentar voltar vai morrer” (JEKUPÉ, 2013, p. 50). Ao chegar, Popygua descobre que o belo casal de índios na verdade são queixadas: “O xamoï explicou: - Foram essas queixadas que o trouxeram até aqui. Elas podem ir à Terra quando querem, e sempre se transformam em índio e índia” (JEKUPÉ, 2013, p. 53).

Podemos ler o conto como uma situação sobrenatural que, segundo Eduardo Viveiros de Castro, é típica no mundo ameríndio. Conforme explica o antropólogo, se não for um xamã, o índio que cruza um animal ou um espírito na floresta e responde ao tu proferido por este outro ser, reconhece nele a condição de pessoa e perde o ponto de vista dominante, ou seja, seu mundo não é mais o que está em vigor. Uma vez que duas espécies diferentes não podem ser gente ao mesmo tempo, estes encontros são momentos de disputa entre a posição de sujeito. De maneira que, ao responder a um outro sujeito inumano, o sujeito perde sua alma, fica doente e, se não receber tratamento xamanístico, acaba virando outro de si mesmo (“vira onça, vira morto, vira seja lá o que for que ele encontrou” (VIVEIROS, DE CASTRO, 2008, p. 233)). Isso é possível porque, na mitologia ameríndia, a volubilidade entre humano e inumano é uma constante. Aliás, pode-se dizer, conforme explica Lévi-Strauss em entrevista a Didier Eribon, que a própria definição de mito estaria calcada nessa indecidibilidade interespecífica:

[–Gostaria de lhe fazer uma pergunta simples: o que é um mito?] – Não é uma pergunta simples, é exatamente o contrário, porque se pode respondê-la de vários modos. Se você interrogar um índio americano, seriam muitas as chances de que a resposta fosse esta: uma história do tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 195).

Mas a coaccessibilidade entre homens e animais não permanece no passado mitológico. Para o perspectivismo multinaturalista, conceito desenvolvido por Viveiros de Castro em parceria com Tânia Stolze Lima a partir das concepções indígenas (em especial das tribos de origem tupi-guarani) de mundo, pessoa, sujeito, humano e não-humano, “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347).

Para esta cosmologia, a consciência e a cultura, a subjetividade e a intencionalidade não são exclusividade dos humanos, mas potencialidades de uma infinidade de outras espécies. Cada uma das diferentes formas de vida vê sua própria espécie como humana, considerando as outras como animais ou espíritos, sendo que os xamãs, enquanto

diplomatas cósmicos, são aqueles que podem trocar de ponto de vista com pessoas de outras espécies¹¹ (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

A própria concepção de sujeito como ser fechado em si, completo, único, independente, cai por terra. Foi isso que percebeu Pedro Cesarino ao traduzir os cantos Marubo, publicados em *Quando a terra deixou de falar* (2013). Segundo ele, estes cantos tensionam os limites da nossa linguagem e da nossa ontologia uma vez que o sujeito Marubo não coincide com a nossa metafísica moderna do Sujeito, não é unitário, e sim constituído por uma multiplicidade de corpos, visíveis e invisíveis.

¹¹ Esta troca de pontos de vista, que se dá no próprio corpo/pele do xamã e que aparece em uma série de mitos, permanece também na literatura indígena contemporânea. É o caso, por exemplo, de “Vô Madeira”, da poeta Macuxi Julie Dorrico:

O vô correu correu
Com as piranhas e os botos,
Com as jatuaranas e os tambaquis,
Com as cobras e os jacarés,
Com todas as gentes não-humanas do rio;

O vô era um encantado
E por vezes trocava de pele pra ver como andava o mundo
Às vezes vinha de gente, outras de mangueira, algumas vezes perdida, de jaguatirica;

Um dia, num de seus passeios, o vô viu alguns de seus netos em cima de dragas no meio do rio:
Bêbados!

Jogando prato, prata, pano, plástico

Parem.

O vô chorou.

O dinheiro é o veneno da alma.

O vô achou que ia parar

Ouro, correntes, pulseirinhas, anéis, casamentos, filhos, netos, bisnetos, tataranetos,

Sem água.

O vô podia ser eterno

Mas fez a travessia jovem.

Só que ninguém sabia que quando ele se fosse

Todas as gentes iam também.

E foi assim que nós desaparecemos.

Feito fome

Feito sede

Feito noite

Feito morte

(DORRICO, 2020)

Mais do que qualquer perseverança no ser ou fixação de identidade, o que interessa, nestas cosmologias, é justamente a instabilidade, o devir, o contato. Segundo a análise de Aparecida Vilaça, visto que, para os ameríndios, “a anulação da diferença tem como consequência a paralisia da ‘máquina do universo’” (2010, p. 36), é preciso se apropriar, digerir e incorporar a alteridade para depois reconstituí-la, isto é, mais do que um gosto pelo Outro, trata-se de uma necessidade dele, pois, segundo ela, o ser só existe na memória do outro, da mesma forma que a memória da sociedade está no inimigo. Em *História de lince*, Lévi-Strauss conclui que as fontes filosóficas e éticas dos ameríndios se inspiram numa abertura para o outro¹²; afinal, a alteridade, a exterioridade é o que constitui a sociedade. Nas palavras de Clifford Geertz, do ponto de vista destes grupos “é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado” (apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 196).

Els Lagrou explica que, na concepção destes povos, o universo é transformativo. “O mundo é composto por muitas camadas, os diversos mundos são pensados enquanto simultâneos, presentes e em contato, embora nem sempre perceptíveis” (2009, p. 93). O papel da arte seria, portanto, o de “comunicar uma percepção sintética desta simultaneidade das diferentes realidades” (LAGROU, 2009, p. 93). Para Marília Librandi, no caso específico dos estudos literários, essa reformulação - segundo a qual “não se trata de traduzir distintas visões de mundo, mas compreender a possibilidade de distintos mundos coexistentes” - “implica um golpe de mestre na dicotomia representação-realidade levando-nos a recriar nossa relação com a ficção como um mundo inventado, ontologicamente pensável” (LIBRANDI, 2017, p. 52).

Assim como os *xapiripë* yanomami aumentam, através dos xamãs, os pensamentos de todos da tribo, fazendo-lhes “ver e conhecer as coisas de longe”¹³, ensinando-os a sonhar, a literatura indígena traz novas palavras, novas perspectivas, novas cosmologias ao nosso mundo. Como no xamanismo, na literatura também ocorre um alargamento das fronteiras do eu, “que passa a dialogar com um universo muito maior do que o mundo cotidiano” (MEDEIROS, 2000). Ali, entra-se em contato com o outro, sem capturá-lo, representá-lo, assimilá-lo.

Se pensarmos a arte, como o faz Alfred Gell, “como um sistema de ação cujo propósito é mudar o mundo, e não codificar proposições simbólicas a cerca dele” (2018, p. 31), de forma que, conforme mostra Els Lagrou a partir dos cantos Kaxinawá e Araweté e dos artefatos Wauja e Wayana, o que a arte imita é muito mais a capacidade dos ancestrais ou outros seres de produzir efeitos no mundo do que sua imagem (LAGROU, 2009, p. 37), então podemos entender que a agência da literatura indígena está justamente na forma como abre nosso mundo tão fechado em si mesmo para outros mundos,

¹² “Creio que hoje é possível remontar às fontes filosófica e ética do dualismo ameríndio. Ele se inspira, parece-me, numa abertura ao outro que se manifestou com toda a clareza quando dos primeiros contatos com os brancos, embora estes fossem animados de disposições bem contrárias. Reconhecer isso, quando nos preparamos para comemorar o que, em vez de descoberta, eu chamaria de invasão do Novo Mundo, a destruição desses povos e de seus valores, é realizar um ato de contrição e piedade” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 14).

¹³ “É assim que, apesar de muito antigas, as palavras dos *xapiripë* sempre voltam a ser novas. São elas que aumentam nossos pensamentos. São elas que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. É o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar” (KOPENAWA apud VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 320).

colocando nosso etnocentrismo e antropocentrismo em questão. Lagrou defende que, “se a arte, a nossa e a dos outros, fascina é porque não podemos nunca parar de sonhar a possibilidade de criar novos mundos. Esta possibilidade da coexistência e sobreposição de diferentes mundos que não se excluem mutuamente é a lição ainda a ser aprendida com a arte dos ameríndios” (2009, p. 105)

Segundo a definição de Gell, a “agência social” da arte deve ser definida em termos de atributos relacionais, e não biológicos (animado ou inanimado): “não importa, ao atribuir um status ao ‘agente social’, o que uma coisa (ou uma pessoa) ‘é’ em si mesma: o que importa é onde ela se encontra em uma teia de relações sociais” (GELL, 2018, p. 192). Na expressão de Deleuze e Guattari, não se deve tentar compreender um livro, antes perguntar com o que ele funciona, com o que ele se conecta, “em que multiplicidades ele se introduz e metamorfoseia a sua, com que corpos sem órgãos ele faz convergir o seu. Um livro existe apenas pelo fora e no fora” (DELEUZE e GUATTARI, 2009, p. 12). Na expressão de Roni Wassily,

eu vou escrevendo e vou levando essa forma de ver o mundo, de dançar na forma circular, [em que] você segue o passo do outro e o outro segue o seu passo. E aí o seu mundo não tem início nem fim, é sempre um caminho para você percorrer e você nunca caminha sozinho, sempre está acompanhado. A gente passa a fazer do mundo da literatura uma ponte¹⁴.

Foi isso que percebeu Anthony Seeger em seu estudo das performances musicais Kisêdjê. Segundo ele, mais do que representar as estruturas sociais, estas performances as constroem, não apenas por definir concepções de espaço, tempo e pessoa, mas também por ajudar a compreender sua história e, principalmente, a construir suas estratégias para o presente.

A possível perda de suas terras para fazendeiros se juntava a eclipses e ataques como ameaças maiores à sua sociedade. Isso teve um efeito em sua música e no peso que conferiam às diversas tradições de canto. Na década de 1970, as cerimônias kisêdjê eram, em grande medida, performances para consumo interno. Na complexa arena política e social de uma reserva indígena em um país em desenvolvimento, contudo, o canto kisêdjê adquiriu uma dimensão suplementar – a de um contexto interétnico no qual eles estavam (e ainda estão) lutando para sobreviver (SEEGER, 2015, p. 256).

Ailton Krenak analisa que, ao interagir com os diferentes suportes da arte, uma diversidade de povos vem produzindo faísca, não apenas por suas referências nas matrizes ancestrais da arte indígena, mas também por falar da presença indígena no meio de uma sociedade que “ainda nos cospe e que a gente tem que ficar em pé e gritar todo dia que estamos vivos se não a gente vai ser engolido sem ninguém perceber”¹⁵. A arte como um gesto de coragem, de combate, como “uma potente arma para denunciar as injustiças que estão se abatendo sobre nosso povo”, afirma Krenak.

¹⁴ Mesa “Escolhas e Fazer Artístico: Subjetividades” no *Mekukradjá – Círculo de Saberes de Escritores e Realizadores Indígenas*, setembro de 2016.

¹⁵ Mesa “FACES DA ORALIDADE: Escrita e Imagem” no *Mekukradjá – Círculo de Saberes de Escritores e Realizadores Indígenas*, setembro de 2016.

Neste sentido, a literatura funciona como uma máquina de guerra contra o Estado, este que, mostra Alexandre Nodari, busca unificar “*em um corpo a multiplicidade de indivíduos*”, sendo “o Terror um certo grau de focalização da lente ou perspectiva pela qual o perfazimento do Todo-Um se dá tendencialmente sem resíduos”. Contra a máquina unificadora do Estado, uma máquina de guerra selvagem, que é “o dispositivo ótico-político inverso, a saber, aquele que multiplica a unidade, ou melhor, que produz (ou dá a ver) uma multiplicidade ali onde só se via unificação” (NODARI, 2018, p. 118).

Assim, se, como diz Gell (2018), a agência se dá também de forma interartefactual, uma obra agindo sobre outra, podemos pensar que a agência da literatura ameríndia se dá como uma rasgadura em nossa história cultural, uma abertura ao múltiplo ali onde se buscava a unidade. Afinal, como sustentar os três termos da expressão “literatura brasileira contemporânea” quando cantos colocam em questão a dicotomia entre literatura oral e escrita¹⁶? O que fazer com a fixidez identitária que o adjetivo pátrio dá à expressão diante de uma língua mátria, carregada de outras centenas de línguas? Como definir um povo no singular diante da pluralidade de povos que esses trabalhos expõem? E, por fim, como definir a temporalidade dessas narrativas, uma vez que, apesar da ferocidade etnocida do “povo da mercadoria”, apesar das tentativas governamentais, mercadológicas e midiáticas de desaparecimento da cultura indígena, seus mitos e cantos, que há séculos estão sendo passados de geração em geração, ainda que sejam nossas narrativas mais arcaicas, estão absolutamente ativos na contemporaneidade, sem deixarem de ser afetados pelas mudanças históricas que esses povos sofreram e de incorporar as marcas das diferentes experiências de contato que vivenciaram?

Neste sentido, é importar recordar a reivindicação de Daniel Munduruku em entrevista para esta mesma revista três anos atrás: “eu sou contemporâneo”. Segundo ele, as pessoas “não se dão conta que, em pleno século XXI, (...) não podemos ser pessoas do século XVI. Salvar a nossa ancestralidade não significa abrir mão da nossa contemporaneidade”. Da mesma maneira que ser brasileiro não o faz menos Munduruku: “sou um brasileiro nascido Munduruku. E enquanto brasileiro eu preciso ter garantias que eu posso ser Munduruku vivendo nesse território que não é de ninguém em particular, embora tenham alguns que achem que são donos disso” (MUNDURUKU; CERNICCHIARO, 2017, p. 19).

Esta questão da contemporaneidade também é discutida por Denilson Baniwa na performance “Hackeando a 33ª Bienal de Arte de São Paulo” (2018). Após percorrer o pavilhão da Bienal, o “Pajé-onça” para em frente às fotografias do povo Selk’nam da Patagonia (considerado extinto) e, enquanto rasga as folhas do livro *Uma breve história da arte*, que comprou na livraria da própria bienal, faz um contundente discurso:

Breve história da arte! Tão breve, mas tão breve que não vejo a arte indígena. Tão breve que não tem índio nessa história da arte, mas eu vejo índios nas referências, vejo índios e suas culturas roubadas. Breve história da arte. Roubo, roubo, roubo! Isso é o índio? É assim que querem os índios? Presos no passado? Sem direito a futuro? Eles nos roubam a imagem, nos roubam o tempo e nos roubam a arte. Breve história da arte. Roubo, roubo, roubo, roubo, roubo, roubo! Arte branca, roubo, roubo. Os índios não pertencem ao passado, não têm que estar presos às imagens que os brancos construíram para os índios. Estamos vivos, vivos

¹⁶ Uma dicotomia que, nos mostra Sergio Cohn no prefácio da antologia Poesia.br, é fruto de uma confusão da cultura hegemônica entre poesia e palavra escrita: “A palavra cantada ou a performance ritual, por exemplo, que estavam na origem da poesia, se afastaram do seu entendimento conceitual” (2012, p. 8).

apesar do roubo, da violência e da história da arte. Chega de ter branco pegando a arte indígena e transformando em simulacros de povo¹⁷.

Ao tensionar a ideia de literatura, de nacional e de contemporâneo, a literatura indígena denuncia esse roubo, esse apagamento, esses “simulacros de povo”, reabre a história da arte e embaralha nossas partilhas fundacionais, dando visibilidade à existência/resistência destes povos em sua pluralidade, afinal, como afirma Viveiros de Castro, “‘Povo’ só (r)existe no plural – povoS” (Viveiros de Castro, 2016, p. 11).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Prefácio Leyla Perrone-Moisés. Trad. Mario Laranjeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BENJAMIN, Walter. “Teses sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Oniska: A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2008.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Quando a terra deixou de falar: contos da mitologia Marubo*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- COHN, Sergio (org.). *Poesia.br: cantos ameríndios*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2012.
- CRUZ, Ana Laura Tagle. “Hablar una lengua indígena, el más grande ejemplo de resistencia”: Sabino Guisu. *La Cronica de Hoy*. 17/08/2019. Disponível em: https://www.cronica.com.mx/notas-hablar_una_lengua_indigena_el_mas_grande_ejemplo_de_resistencia_sabino_guisu-1128542-2019. Acesso em fevereiro de 2020.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie, 2014.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Manantial 2014.
- DORRICO, Julie. “Vô Madeira”. *Revista Acrobata*, 21 de abril de 2020. Disponível em: <https://revistaacrobata.com.br/julie-dorrico/poesia/vo-madeira-poema-de-julie-dorrico/>. Acesso em abril de 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FRANCHETTO, Bruna. “Línguas silenciadas, novas línguas”. In: ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*. Editores gerais: Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.
- FREIRE, José R. Bessa. “A demarcação das línguas indígenas no Brasil”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer. *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Editoria Unesp, 2016.
- GELL, Alfred. *Arte e agencia – uma teoria antropológica*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- ISA. *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*. Editores gerais: Beto Ricardo e Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017.
- JEKUPÉ, Olívio (org.) *As queixadas e outros contos guaranis*. São Paulo: FTD, 2013.

¹⁷O mesmo texto faz parte da performance *Pajé-onça caçando na Avenida Paulista* (2018). Ambos disponíveis em <https://www.premiopipa.com/denilson-baniwal>

- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de lince*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *De perto e de longe*. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- LIBRANDI, Marília. “Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia”. In: *Literatura*. Organizadores: Frederico Coelho, Marcelo Magalhães, Flávia Cêra. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2017.
- MEDEIROS, Sérgio. “A quase orgia da natureza narrada com nonsense”. Entrevista a Mariana Filgueiras. *Centopéia*. Florianópolis, 04 de janeiro de 2010.
- MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses*. São Paulo: Global Editora, 2009.
- MUNDURUKU, Daniel. “A literatura indígena não é subalterna”. In: *Itaú Cultural*. Publicado em 16/03/2018. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/a-literatura-indigena-nao-e-subalterna>. Acesso em abril de 2018.
- MUNDURUKU, Daniel; CERNICCHIARO, Ana Carolina. “Literatura para desentortar o Brasil” (entrevista). *Crítica Cultural*, Palhoça, SC, v. 12, n. 1, p. 15-24, jan./jun. 2017
- NODARI, Alexandre. “O que é o Terror? (notas a partir de Giorgio Agamben)”. *Revista Diálogos Mediterrânicos*. www.dialogosmediterraneos.com.br. Número 14 – Junho/2018
- PÃRÕKUMU, Umussin; KĚHÍRI, Tõrãmũ. *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos desanakihtripõrãs*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro. São João Batista: União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT); São Gabriel da Cachoeira: FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), 1995.
- RANCIÈRE, Jacques. “El teatro de imágenes”. In: *La política de las imágenes*. Trad. Alejandro Madrid Z. Santiago: Metales Pesados, 2014.
- RODRIGUES, Danutta. “A descolonização do pensamento proposta por Daniel Munduruku e Eliane Potiguara: 'Eu não sou índio'”. *G1 Bahia*. Disponível em: <https://g1.globo.com/bahia/noticia/a-descolonizacao-do-pensamento-proposta-por-daniel-munduruku-e-eliane-potiguara-eu-nao-sou-indio.ghtml>. Acesso em: fevereiro de 2020.
- ROMAN, Clara. “Elas podem curar o mundo”. *Instituto Socioambiental*. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/elas-podem-curar-o-mundo>. Acesso em: agosto de 2019.
- SEEGER, Anthony. *Por que cantam os Kisêdjê: uma antropologia musical de um povo amazônico*. Trad. Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TUKANO, Álvaro. “Ao redor do fogo”. In: *32ª Bienal de São Paulo: Incerteza Viva: Dias de Estudo*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VILAÇA, Aparecida. “O gosto pelo outro – Lévi-Strauss e os índios”. *Ciência hoje*. vol. 45. nº 270. Rio de Janeiro: Instituto Ciência Hoje, maio de 2010b.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Encontros*. Organização Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os involuntários da pátria*. Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- WERÁ, Kaká. *Tembetá*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017



Este texto está licenciado com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.