

# Literatura Indígena Brasileira contemporânea



Julie Dorrico  
Leno Francisco Danner  
Heloisa Helena Siqueira Correia  
Fernando Danner  
(Orgs.)

Criação, Crítica e Recepção



# **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**

# Literatura Indígena Brasileira Contemporânea

Criação, Crítica e Recepção

**Organizadores:**

Julie Dorrico

Leno Francisco Danner

Heloisa Helena Siqueira Correia

Fernando Danner



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

**Arte da capa:** Denilson Baniwa

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.)

Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

424 p.

ISBN - 978-85-5696-438-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Literatura; 3. Brasil; 4. Contemporaneidade; 5. Indígena; I. Título II. Série

---

CDD: 199

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Brasileira

199

## Das casas tomadas aos dragões: como a literatura se “descobre” indígena<sup>1</sup>

*Ana Lúcia Liberato Tettamanzy<sup>2</sup>*

*Bruno Ferreira<sup>3</sup>*

É que no local há sempre a obediência e a revolta. Há sempre as duas coisas.

Milton Santos

(...) quando penso no território do meu povo, não penso naquela reserva de 4 mil hectares, mas num território onde a nossa história, os contos e as narrativas do meu povo vão acendendo luzes nas montanhas, nos vales, nomeando os lugares e identificando na nossa herança ancestral o fundamento da nossa tradição.

Ailton Krenak

---

<sup>1</sup> Esse texto é uma versão revisada e ampliada de TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato, FERREIRA, Bruno. Das casas tomadas aos dragões: como a polenta da Serra Gaúcha se “descobre” indígena. In: FERNANDES, Evandro, CINEL, Nora Cecília Boccacio, LOPES, Véra Neusa (Orgs.) *Da África aos indígenas do Brasil*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. p.163-183.

<sup>2</sup> Doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente, é professora associada da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: [atettamanzy@terra.com.br](mailto:atettamanzy@terra.com.br)

<sup>3</sup> Graduado em História pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ) e Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: [brunokaingang@yahoo.com.br](mailto:brunokaingang@yahoo.com.br)

## **Pouca consideração, muito confinamento, os males dos indígenas são<sup>4</sup>**

Preso por ter cão, preso por não ter cão. Esse curioso ditado popular reflete sobre situações e sujeitos que, façam o que fizerem, serão sempre, de alguma forma, punidos ou ao menos criticados. Tal situação parece muito apropriada para dar conta do desconhecimento e, até mesmo, da propositada distorção sobre quem são ou como vivem e entendem o mundo os povos originários remanescentes no território brasileiro no século XXI. Se aparecem nas grandes mídias com vestimentas e instrumentos tradicionais, não por acaso em manifestações públicas de sua luta por direitos de terra e modos de vida próprios, são tachados de selvagens, convidados a trocar missangas e espelhos como na época colonial. Se, por outro lado, frequentam as universidades e os lugares da política, manuseando celulares e computadores em trajes adequadamente formais, são acusados de terem deixado de ser “índios” e, como tal, perdem a legitimidade para falar em nome de seus povos e culturas. Como o sujeito do ditado, o indígena é “aprimado” no histórico apagamento de sua identidade, essencializada nas imagens exóticas do “bom selvagem” ou nas construções bestializadas de sujeitos indolentes e viciosos (os assustadores canibais). E, seja como for, seu modo de vida segue recebendo a condenação de ser incompatível com o progresso, restando-lhe apenas a opção de “civilizar-se”. Para entender essas distorções reiteradas – e, como tal, institucionalizadas e aceitas pelo senso comum – ao longo da história nacional, lembremos, por exemplo, das idílicas telas que retratam o “achamento” do Brasil. Pendurado em árvores, fundido à paisagem, o indígena é coadjuvante dos padres e navegadores lusitanos que agem na cena de origem, a primeira missa. Pouco muda até o século XIX, em que,

---

<sup>4</sup> Esse subtítulo faz referência à irônica frase da obra *Macunaíma* (1928), do escritor Mário de Andrade, uma espécie de síntese das mazelas nacionais: “Pouca saúde, muita saúva, os males do Brasil são”.

equivalente às exuberantes e variadas espécies animais e vegetais nativas, sua figura permanece destituída de humanidade e objeto de curiosidade intelectual e virtuosismo técnico dos naturalistas e artistas estrangeiros. O mesmo vale para os relatos dos viajantes, para a farta documentação por vezes ignorada nos arquivos do poder ou da igreja e para a produção literária: assujeitado e sem voz, tem sido objeto de discursos e representações que, via de regra, ou idealizaram suas virtudes congêneres ao mito do paraíso terreno nos trópicos ou se ressentiram de sua inadaptação aos ideais de civilização vigentes.

Contudo, antes da invasão da América, não havia fronteiras. Havia marcas geográficas e cosmologias – rios, morros, vegetações, pedras, ventos que ordenavam os espaços de vida, circulação e pactos entre os povos locais. Havia formas de estar no mundo que reconheciam espírito em tudo existente. Técnicas sofisticadas de cultivo e manejo ambiental permitiam a esses grupos administrar os ciclos de fartura e escassez inspirados por cantos, danças e celebrações. Tal quadro foi sendo modificado ao longo do tempo com as sucessivas intervenções dos que chegaram: armas de fogo, escrita, catequese, mercadorias, epidemias, ou seja, instituições e relações que se encarregaram de diluir o existente, de esvaziar a alma e os corpos nativos de sua substância em nome da civilização e da conquista. Mais recentemente, em nome da integração nacional e do progresso. No cerne dessa problemática tão antiga de disputas entre povos e culturas está o território, que de espaço para existir tornou-se amplamente espaço de investimento e exploração – ou, noutro termo, de predação, sentido diverso ao empregado pelo geógrafo brasileiro Milton Santos: “O território em si, para mim, não é um conceito. Ele só se torna um conceito utilizável para a análise social quando o consideramos a partir do seu uso, a partir do momento em que o pensamos juntamente com aqueles que dele se utilizam”. (SANTOS, 2000, p.22) À semelhança do corpo, o território existe habitado, animado por espírito, música, palavra, dança, ou seja, em relação com todos os seres e

elementos que, como uma teia, nele coexistem. No entanto, se muito foi destruído, igualmente vão sendo criadas formas de resistências tendo como foco o território nesse sentido antropológico e social. Boa parte dos conflitos mundiais e mesmo locais do tempo presente ligam-se a disputas por modos de habitar, compreender e expressar suas relações com os territórios. Nessa ordenação formal que hoje se chama Estado brasileiro, permanecem formas de vida, conhecimentos e imaginários de povos originários do continente e de povos que, arrancados do continente africano, sofreram a diáspora causada pela criminoso instituição da escravidão. Tais grupos manifestam em comum a manutenção de cosmovisões e ordenamentos sociais, políticos e simbólicos extraocidentais, quer dizer, seguem princípios reguladores que não cabem no formato dos Estados nacionais e dos modelos epistêmicos que a modernidade europeia pretendeu consolidar por aqui como universais. Na modelar síntese de Ailton Krenak, a partir de Darcy Ribeiro, “a maior herança que o Brasil recebeu dos índios não foi propriamente o território, mas a experiência em sociedade, a nossa engenharia social. A capacidade de viver junto sem se matar, reconhecendo a territorialidade um do outro como elemento fundador também da sua identidade, de sua cultura e de seu sentido de humanidade” (COHN, 2015, p.162). Para chegar a essa compreensão, será feito um percurso sobre os aspectos jurídicos da questão da terra e posteriormente uma reflexão sobre formas com que a literatura apresenta perspectivas e práticas sobre os territórios.

### **Muito além da “terra à vista”**

As relações dos indígenas com o Estado e com a sociedade brasileira passaram por contextos hostis e permeados de incompreensão ao longo da história, sobretudo no que diz respeito à “parte que lhes cabe neste latifúndio”, ou seja, sobre que terras lhes cabe viver e como podem nelas viver. Uma herança perversa



do colonialismo e do sistema escravocrata foi a notória concentração da propriedade de terra, intensificada por leis restritivas por parte do Estado brasileiro que impediram, por exemplo, em fins do século XIX, o direito de propriedade aos escravos e seus descendentes<sup>5</sup>. No caso específico dos indígenas, até o presente seguem, de um modo enviesado, tutelados e submetidos a ambíguas posturas por parte do Estado.

Apesar do Alvará Régio de 1680 garantir os direitos territoriais aos povos indígenas, suas terras “tornaram-se objeto de um continuado e sistemático processo de esbulho por parte dos colonos que, muitas vezes, contavam com o apoio explícito – senão com o estímulo – das autoridades da época ou, ao menos, com a sua omissão” (ARAÚJO, 2006, p.24), como atesta a nomeação das terras conquistadas aos indígenas nas “Guerras Santas” como terras devolutas, passíveis de domínio público sem nenhuma destinação específica (ou melhor, com o destino que a Coroa escolhesse). As políticas de “aldeamento” de meados dos séculos XVII-XVIII e depois a “Lei das Terras” de 1850, sob o pretexto de preservação, conduziram a uma tática de confinamento desses povos que se mantém até hoje:

Começa nessa época uma prática que vai perdurar durante o Império e também por boa parte da nossa história republicana, cuja tônica estava em confinar os índios em pequenas extensões de terras, não raro limitadas ao entorno de suas aldeias, e com pouca preocupação com a manutenção das condições necessárias à sua reprodução sociocultural. Esta política, associada à praxe de transformar todos os demais espaços em terras devolutas sobre as quais se permitia a titulação a terceiros, vai gerar o caos

---

<sup>5</sup> “A ‘Lei de Terras’ [de 1850] não apenas transformou a terra em mercadoria, como impossibilitou o seu acesso a todos que não tivessem dinheiro para adquiri-la. O resultado dessa lei trouxe consequência para os trabalhadores livres e os libertos da escravidão, que só poderiam subsistir na agricultura mediante a venda de sua força de trabalho aos proprietários das terras e do capital”. CRESTANI, Leandro de Araújo, & STADUTO, Jefferson Andronio Ramundo. O atraso tecnológico no setor agropecuário brasileiro: lei de Terras de 1850 em perspectiva. **Revista Eletrônica História em Reflexão**: Vol. 6, n. 12, jul/dez 2012, p.8. Texto disponível em: <http://www.periodicos.ufgd.edu.br/>Acesso em 15 de julho de 2014.

fundiário, de fato e de direito, no qual os índios se viram envolvidos (ARAÚJO, 2006, p.25).

O mesmo processo segue no período republicano, agravado com a transferência aos Estados, pela Constituição de 1891, das terras consideradas devolutas sem qualquer menção aos direitos territoriais indígenas: “como muitas das terras ocupadas pelos índios haviam sido consideradas devolutas durante os períodos colonial e imperial, os estados imediatamente passaram a delas se assenhorear, agravando bastante o processo de grilagem em curso sobre as terras indígenas” (ARAÚJO, 2006, p.27-28). Uma exceção a essa regra foram os princípios de preservação ambiental e de conservação dos modos de vida próprios que permitiram em 1961 a criação do Parque Nacional do Xingu, que

rompia com a visão predominante desde o final do século XIX: a de que os índios eram seres fadados à extinção, na medida em que deveriam evoluir e perder a sua condição de índios, sendo definitivamente assimilados pela sociedade envolvente. Embora a legislação nesse momento ainda servisse de base para a assim chamada política assimilacionista, o Parque do Xingu foi pensado para ser uma exceção a esta política e ao próprio modelo de integração dos índios (ARAÚJO, 2006, p.29).

No período militar, através de uma emenda à Constituição de 1967, “a maior inovação consistiu em incluir no texto constitucional um dispositivo que declarava as terras indígenas como parte do patrimônio da União, o que afastava, pelo menos no plano formal, o processo de esbulho que vinha sendo praticado pelos estados, além de centralizar a questão indígena na esfera federal” (ARAÚJO, 2006, p.30). A mesma emenda garantiu aos indígenas “o usufruto exclusivo dos recursos naturais existentes em suas terras, dando-lhes a possibilidade de disporem de instrumentos jurídicos para lutar contra o desrespeito ao seu meio ambiente levado a cabo por fazendeiros, empresas mineradoras, órgãos governamentais etc.” e, mais importante ainda, declarou a

“nulidade e a extinção dos atos que incidissem sobre a posse das terras indígenas, excluindo qualquer direito à indenização” (ARAÚJO, 2006, p.30). Esse dispositivo, de caráter progressista, obviamente provocou reações duras. Se no aspecto legal houve inovação, na prática no regime militar foram abertas novas frentes de violação e segregação dos povos indígenas, afastados de suas terras em nome da concessão de exploração a mineradoras, da construção de hidrelétricas e estradas, sobretudo com as ações de integração nacional na Amazônia, que “provocaram um processo de ocupação maciça, desordenada e predatória que colheu os povos indígenas e suas terras no meio de um grande rastro de destruição” (ARAÚJO, 2006, p.35). A oscilação no tratamento das questões dos povos originários segue com a polêmica criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967, para substituir o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), envolvido em denúncias de corrupção. Se leis anteriores eram promissoras, em 1976 é criado o Estatuto do Índio, vigente até hoje:

Baseado numa concepção que em nada se diferenciava daquela que existia desde o início da colonização, o Estatuto do Índio anunciava o seu propósito logo no primeiro artigo: “integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva”. Em outras palavras, o objetivo do Estatuto era fazer com que os índios paulatinamente deixassem de ser índios. Tratava-se, portanto, de uma lei cujos destinatários eram como “sujeitos em trânsito”, portadores, por isso mesmo, de direitos temporários, compatíveis com a sua condição e que durariam apenas e enquanto perdurasse essa mesma condição (ARAÚJO, 2006, p.32).

Do retrospecto apresentado até então é possível constatar tanto a oscilação nas políticas indigenistas no Brasil, que alternam dispositivos progressistas com outros francamente lesivos, como a trágica invisibilidade dos povos originários, condenados desde 1500 ao desterro (ou ao extermínio) em suas próprias terras. Como explica a advogada Wapixana Joênia Batista de Carvalho

(2006, p.87), os direitos à terra dos indígenas são originários, portanto anteriores às ocupações indígenas e ao próprio Estado brasileiro, definidos ainda no período colonial pelo princípio jurídico do indigenato, reconhecido na Constituição de 1988; esta ainda garantiu o direito à diferença, consubstanciada no reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. No entanto,

Apesar do ganho na legislação, ainda pesa sobre os povos indígenas a dependência da vontade política para o reconhecimento de seus direitos territoriais. Enfrenta-se desde falta de recursos a conflitos judiciais, interesses político-econômicos, ausência de políticas públicas, etc. Como vimos, cabe à União demarcar e proteger as terras indígenas, competindo ao Poder Executivo a prerrogativa exclusiva dos direitos territoriais indígenas. Enquanto há indefinição ou morosidade, os interessados na exploração das terras indígenas buscam junto aos outros Poderes (Legislativo e Judiciário) frear a consolidação dos direitos territoriais indígenas, apresentando propostas de Emendas Constitucionais ou infinitas ações judiciais que pretendem suspender atos administrativos de reconhecimento, além de minimizarem os avanços consolidados no texto constitucional. Essas iniciativas acabam estimulando novas violações das garantias constitucionais ofertadas aos povos indígenas (CARVALHO, 2006, p.89).

Em tal contexto de instabilidade, persistem até o presente as dificuldades no diálogo entre os povos originários e a sociedade envolvente, matizada por uma grande diversidade étnica e cultural e pelas desigualdades econômicas e sociais ainda expressivas. As dificuldades territoriais se somam às controversas políticas, linguísticas e de preservação do patrimônio imaterial. Para o linguista José Ribamar Bessa Freire (2009), os cerca de duzentos povos indígenas teriam sua existência e suas singularidades devidamente reconhecidas se as instituições educacionais (universidades e escolas) tornassem a história e as culturas dos povos indígenas assunto de suas pesquisas e currículos. O autor

elencas cinco ideias equivocadas sobre o assunto: primeira, a do “índio genérico”, que ignora as diferenças – significativas, por sinal – existentes entre esses povos; segunda, a que considera as línguas, as ciências, as religiões e as literaturas indígenas como atrasadas ou inferiores, por não partilharem de referenciais e códigos reconhecidos pelas perspectivas vigentes (ocidentais); terceira, a que considera que a cultura dos índios deva permanecer “congelada”, ou seja, num estado de pureza impensável considerando a inevitabilidade das trocas e contatos interculturais; quarta, a que relega as culturas indígenas ao passado, por ignorar a sua capacidade de mudança e por considerá-las atrasadas e incompatíveis com os ideais de progresso e modernidade; e quinta, a de que o brasileiro não é índio, resultado da incorporação do preconceito que reconhece como válida em nossa cultura apenas a matriz europeia e branca, ignorando as raízes indígenas e africanas.

O “aprimoramento” dos povos indígenas se manifesta até mesmo do ponto de vista do uso da língua oficial, o português. Acompanhando há muitos anos os processos de formação de professores indígenas, a linguista Terezinha Machado Maher observa que, passado o tempo em que, introjetando o preconceito colonial, os ameríndios foram levados a se envergonhar de falar as línguas nativas, recentemente alguns “sofrem com as dificuldades e com o estigma de ‘não falarem bem’ o português e ainda perderam o benefício de poderem, como Tenê, ‘ser doutor em língua indígena’. Claro que isto passa, então, a ser objeto de desejo” (MAHER, 2011, p.4). A autora explica o esforço desses povos em permanecer pensando na sua língua materna (ou até mesmo, em alguns casos, em recuperar a língua perdida), ao mesmo tempo em que optam por inserir a língua portuguesa em suas recém criadas escolas. Em tais contextos, a aquisição e o uso híbrido do português expressam os conflitos sociolinguísticos de suas identidades fraturadas. Por outro lado, possuem clareza da necessidade política de dominar a língua portuguesa para proteger

e divulgar suas causas e identidades em espaços nacionais ou até mesmo globais: “a construção da identidade indígena, embora seja essencialmente da ordem do discurso, não é feita no domínio exclusivo das línguas indígenas. Espero ter demonstrado que os professores observados se utilizam também da língua portuguesa para assinalar indianidade” (MAHER, 2012, p.119). O que se desenha a partir dessas observações é uma conflituosa realidade que pode ser amenizada pela interrelação colaborativa entre as duas línguas nesses espaços em que ambas, por distintas razões, se fazem presentes e necessárias e em que as identidades mostram-se sujeitas a posicionamentos e deslocamentos.

Da mesma forma, quando passam a escrever, surgem embates em relação aos riscos que essa novidade impõe sobre as práticas tradicionais orais de transmissão de saberes, implicadas em múltiplas dimensões da vida social. A desconfiança na escrita desenvolve nas culturas que não a possuem “uma polaridade de atitudes: ou a rejeição total, ou uma aceitação total e acrítica do que está escrito e, ainda mais, impresso” (GNERRE, 1985, p.39). No caso das escritas literárias indígenas no Brasil, estas já nascem políticas, como explica Maria Inês de Almeida, dispostas a romper a imagem de povo único nas ficções iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade ou nas ficções positivistas de ordem e progresso:

O que se deu historicamente, pela obliteração da voz que só o gesto escritural indígena poderia ter impedido, é que a matéria literária das diversas tribos brasileiras – suas realidades, suas ficções, seus ritmos poéticos – foi sistematicamente impedida de configurar literaturas. Os cantos, as histórias de hoje e de antigamente, as falas rituais, as formas que servem para a ligação entre o visível e o invisível, as fórmulas para dizer o indizível: tudo o que poderia se transformar em literatura indígena, desde que fosse escrito em língua indígena, pelos próprios índios, foi expropriado por discursos outros. [...] Ter uma língua documentada não é ter um corpo morto, mas uma história, um discurso, uma poética. A primeira palavra coletiva desta poética

acaba de ser pronunciada. [...] Mas esse instrumento, há muito descoberto pelos indígenas (desde o Descobrimento do Brasil, pelo menos), permaneceria letra morta se continuasse a não ser pensado por suas comunidades, no processo de se desgarrarem de seus traumas e nascerem por suas próprias consciências (ALMEIDA & QUEIROZ, 2004, p.208-209; p.211).

Até pouco tempo atrás, a quase totalidade das fontes escritas ou pictóricas sobre as culturas e povos originários era de autoria não indígena. Conforme explica Martin Lienhard (2003, p.46-50), os primeiros atos dos conquistadores na América Latina consistiram na destruição dos arquivos orais e dos antigos sistemas de notação gráfica ou plástica, impulsionada pelo “fetichismo da escritura alfabética” dos europeus e favorecida pelo temor dos autóctones em relação aos papéis que “falavam” (no caso, a leitura em voz alta dos escritos do poder, sobretudo dos “requerimentos” que os despojavam de suas terras ou os submetiam judicialmente). Também as estruturas cosmológico-religiosas dos “vencidos” seriam subjugadas pela “conquista espiritual” e pela “extirpação de idolatrias” com a aquisição dos códigos rituais e discursivos cristãos (LIENHARD, 2003, p.159). Pelo que expusemos até aqui, subentende-se que essa violência sobre o patrimônio linguístico e simbólico contribuiu para o extermínio ou para o enfraquecimento dos povos e línguas originários e para a fixação de visões estereotipadas a seu respeito. Entretanto, felizmente, houve resistências e foram encontrados caminhos de tradução e contaminações que permitiram a essas culturas e a suas cosmovisões se reinventarem no hibridismo entre os códigos pré-hispânicos e as culturas oficiais no que Lienhard chama de “literaturas escritas alternativas” (2003, p.143). Veremos um pouco dessa reinvenção no item que segue.

## **Dos dragões e das casas tomadas a uma história do pré-brasil**

A configuração do indígena na sociedade brasileira pode ser compreendida a partir de mecanismos de controle que Michel Foucault chama de “regimes de verdade”, estabelecidos pelas instituições, pelos Estados e também pelos discursos:

A verdade não existe fora do poder ou sem poder. [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 1979, p.12).

Como foi exposto acima, na sociedade brasileira tem sido vigente um regime de verdade fundado na valoração dos pressupostos da civilização ocidental e do progresso desenvolvimentista, que sistematicamente desqualificam a figura e os modos de vida dos povos tidos como subalternos e atrasados. Na afirmação esclarecedora do intelectual martinicano Aimé Cesaire, há um dano psíquico que repercute no colonizado de forma avassaladora, posto que, ao assistir à destruição de seus sistemas de referência e aos juízos pejorativos sobre sua aparência e formas originais de existir, restam-lhe efeitos como alienação, culpabilidade e inferioridade: “Não é possível subjugar homens sem logicamente os inferiorizar de um lado a outro. E o racismo não é mais do que a explicação emocional, afectiva, algumas vezes intelectual, desta inferiorização” (CESAIRE, 2012, p.281). Na globalização, os efeitos neocoloniais podem ser acrescidos, além do domínio territorial e econômico, ao elemento epistemológico, como entendem os estudiosos do pensamento decolonial latino



americano. Ao largo do processo da modernidade ocidental, Anibal Quijano (2005) identifica indivíduos e povos integrados no novo sistema-mundo e seu específico padrão de poder mundial, que é o do capitalismo e da concentração de capital e de mercados. Tal paradigma conduz a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica, colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo. No entanto, a nacionalização de sociedades e sua democratização pela modernidade europeia não se efetivou plenamente nas sociedades da América Latina, estruturadas sob formas racializadas e coloniais, na tensão das formas de resistência dos povos originários e dos contingentes negros em luta por uma redistribuição radical do poder. Tais abordagens sugerem que, para se combater a continuidade do colonialismo, se enfrente pelo discurso o que destitui de valor e substância corpos, línguas e cosmologias nativas. Luta simbólica esta que, embora não efetive mais a ocupação de territórios com exércitos, realiza o desvelamento dos mecanismos de linguagem que constituem a dita política geral de verdade.

Considerando que não existe uma vinculação direta entre o sujeito e as coisas, mas uma representação via linguagem, esse poder que se revela mais incisivamente no controle dos discursos implica igualmente a literatura, capaz tanto de encobrimentos como de revelações na construção das “verdades”. A fim de ilustrar uma das peculiares maneiras que o discurso literário moderno encontrou para problematizar a dita realidade, tomemos o caso do fantástico, que corresponde a “um fato inteiramente oposto às leis do real e às convenções do normal” (PAES, 1985, p.185) e que, justamente por ocorrer no cotidiano, afeta o senso do real. O conto “Os Dragões”, do escritor mineiro Murilo Rubião (que teve sua obra publicada em grande parte durante a ditadura militar no Brasil), filia-se à vertente do fantástico. No referido conto, destaca-se a perturbação no cotidiano de uma pequena cidade com a

chegada repentina de dragões. Apenas as crianças os aceitaram sem restrições. Os demais passaram a querer adaptá-los “à sua imagem e semelhança” com catequese e alfabetização. Após todo esse processo, a maioria dos visitantes adoeceu e veio a falecer; sobreviveram apenas dois que, nas palavras do narrador, um professor que ficara responsável por sua formação, eram “infelizmente os mais corrompidos” (RUBIÃO, 1990, p.38) e passaram a se dedicar aos vícios da bebida e da ladroagem, obviamente adquiridos pelo contato com os humanos. O personagem-narrador se ressentido do fracasso na tarefa de educá-los; o mais velho, Odorico, se torna amante de uma mulher casada e acaba morto por um tiro; o mais novo, João, passa a viver com a sua família e é adorado pelas crianças até o dia em que vomita fogo pela boca. Com isso cresce sua fama, mas, aparentemente entediado com o assédio e desejoso de maiores glórias, acaba por fugir após a passagem de um circo.

No dizer de José Paulo Paes, o fantástico propicia ao leitor “um meio de escape a uma realidade cada vez mais codificada e limitadora” (1985, p.192), ou seja, provoca um jogo com a verdade ao revelar de que mundo o leitor precisa escapar. No caso do conto, é notória a defesa da imaginação e do direito à diferença para escapar do ambiente repressivo do cenário político brasileiro. A violência da sociedade não tolera a “anormalidade” dos dragões e os força a adaptar-se, inclusive com a incorporação de valores condenáveis. Ao final, com a manifestação da natureza intrínseca do dragão ao expelir fogo pela boca, as tentativas de domesticação da sua identidade se mostram infrutíferas. Por analogia, podemos dizer que os povos indígenas são comumente percebidos pela sociedade envolvente como os dragões do conto: se não se adaptam à civilização, estão condenados ao desaparecimento; se chegam a adaptar-se, são acusados de mimetizar os males da civilização a que supostamente aderiram e igualmente estão destinados a fracassar, ou seja, presos por ter cão, presos por não ter cão.

Um segundo exemplo literário traz a inusitada situação experimentada pelo casal de irmãos protagonistas do conto “A casa tomada”. Subjaz ao texto do argentino Julio Cortázar, escrito em meados dos anos 40, a crítica ao que via como arbitrariedade e autoritarismo nas práticas do governo peronista, de amplo apoio de setores tidos como populares, e ao conservadorismo social resultante do ambiente pouco cosmopolita. Descritos como pacatos, os irmãos, ambos solteiros, vivem em abastada (e um tanto decadente) casa na cidade com as rendas obtidas de propriedades no campo. Sua rotina absolutamente previsível consiste, para o irmão, na leitura de revistas e de literatura francesa (modelares para sua visão distanciada) e, para a irmã, em tricotar roupas de pouca utilidade. Tal equilíbrio começa a ser rompido com o aparecimento de ruídos que tomam inicialmente uma parte da casa, ao que os protagonistas reagem com temor, mas também com resignação, uma vez que se limitam a habitar no que sobrara da casa sem maiores questionamentos. Tempo depois, ouvem ruídos se aproximando da peça em que estavam e saem correndo da casa, mais uma vez sem encarar o invasor e tampouco reagir ao saque: “Antes de nos afastar tive pena, fechei bem a porta da entrada e joguei a chave no bueiro. Não fosse algum pobre-diabo resolver roubar e entrar na casa, a essa hora e com a casa tomada” (CORTÁZAR, 1977, p.13). Os seres que invadem a propriedade não possuem voz ou corpo, ao contrário, reduzidos a barulhos, remetem a um caráter sobrenatural. O leitor é inserido nessa situação insólita sem que qualquer explicação racional seja oferecida: o fato impõe-se aos personagens, como se estivesse, de alguma maneira, previsto na ordem natural dos eventos e isso é que, seguindo a definição mais conhecida de Tzvetan Todorov (1970) sobre o fantástico, provoca uma hesitação entre uma explicação natural e uma explicação sobrenatural dos acontecimentos. O que importa pensar é, tomando a conceituação de Paes (1985) anteriormente referida, com que verdade o leitor argentino e mesmo não argentino precisa se defrontar (quem sabe

a covardia e a mediocridade da vida de classe média dos irmãos portenhos em meio às limitações autoritárias do regime, essas bastante reais).

Num terceiro exemplo, destacamos a recente e inovadora literatura indígena através de um romance do escritor e intelectual Daniel Munduruku que finalmente, no Brasil, oferece uma das interpretações sobre a “casa tomada”. Nos termos já referidos de Maria Inês de Almeida, essas recentes escritas pelos originários nascem “a partir de sua própria consciência”. O que seria tratado numa crítica literária ocidentalizada por fantástico ou sobrenatural na escrita de Munduruku – por revelar sombras da realidade com que o leitor precisa se defrontar sob a aparente ruptura da normalidade – pode ser melhor compreendido, numa perspectiva conectada à diferença do pensamento ameríndio, pelo viés do mito. Com *O Karaíba: uma história do pré-brasil* (2010), o autor se propõe a construir sua versão sobre episódios que antecederam a invasão dos territórios indígenas pelos portugueses no século XVI. Sob o pano de fundo de conflitos e guerras entre povos distintos (Tupinambá e Tupiniquim), destacam-se as repetidas aparições de um líder espiritual, o Karaíba, possuidor de poderes sobrenaturais e de capacidade visionária. Ele enuncia profecias catastróficas, identificadas à linguagem do mito, por meio de aparições conectadas com perturbações nos elementos naturais (ventos e ruídos acentuados, alterações sensoriais): “Não sobrarão vestígios de nossa passagem sobre esta terra onde nossos pais viveram. Os monstros virão e destruirão nossa memória e nossos caminhos. Tudo será revirado: as águas, a terra, os animais, as plantas, os lugares sagrados. Tudo” (MUNDURUKU, 2010, p. 2). A função do xamã, inequivocamente política dado o seu poder de coesão e elucidação tem um objetivo direto: “sua competência é essa tentativa de reconstrução do sentido, de estabelecer relações, de encontrar íntimas ligações” (CUNHA, 2009, p.109). Por sua capacidade de ver de vários modos, de se colocar em perspectiva, o xamã “é o geógrafo, o tradutor, o decifrador” (CUNHA, 2009, p.

113), e como tal agente da luta por aceitação das diferentes formas de habitar o mundo. Sendo assim, se o que o Karaíba diz numa primeira visada parece confuso, aos poucos as narrativas vão tecendo uma mensagem em comum aos povos até então em conflito. Por alianças de casamento entre jovens enamorados, se desfazem as antigas guerras na direção de uma coesão interétnica que no desenlace se revela mais do que oportuna.

Nesse contexto, o mito constitui um elemento explicativo da ordem social e, como tal, verdadeiro. Em face do esvaziamento que desde os gregos afeta o valor numinoso dos mitos, assim como sua potência explicativa, Adolfo Colombres (2005, p.37) argumenta que o mito não é desprezo à razão ou ao pensamento científico, menos ainda um irracionalismo, mas “uma forma de consciência” mais ligada às pulsões da vida que apreende a realidade não pela análise, e sim pela via do simbólico. Poesia e profecia constituem verdades que regem o presente e o futuro dos povos – portanto, para os leitores/ouvintes indígenas de Munduruku, não existiria a hesitação descrita por Todorov; impõe-se uma ordem em que a verdade do mundo é iluminada pelos signos mágicos e poéticos do mito, que, por sua vez, não se encontram separados da realidade, ao contrário, asseguram a manutenção do *ethos* social. Nos termos do personagem Perna Solta,

Nossa tradição, pequena Maraí, sempre foi movida pela fé nos sinais que esses sábios nos trouxeram. Por muito tempo eles nos deram demonstrações de que sabem dominar a leitura do tempo. Não cabe a nós ficar questionando essa sabedoria milenar. Afinal, para nós, eles são Maíra, espécie de amigos íntimos do Criador e que nos falam as palavras sagradas vindas Dele (MUNDURUKU, 2010, p. 3).

Contudo, para os leitores não indígenas do texto, submetidos aos “regimes de verdade” ocidentais, o discurso da razão pode vir a esvaziar o discurso dos mitos por lhe sugerirem mentiras ou ilusões de mentalidades “primitivas”, de modo que a leitura mais

imediatamente optaria por categorizar a mensagem do Karaíba como fantástica. Munduruku resiste a esse processo de “colonização cultural” (COLOMBRES, 2005, p. 39) do imaginário ao reafirmar seu mundo simbólico e com isso garantir sua coerência. Ainda que isso se revele insuficiente para abalar as bases do sistema de desigualdade herdado do colonialismo, suscita o fortalecimento de processos de negociação de identidades e de diálogos interculturais que apostam num devir mais promissor para as plurais sociedades latinoamericanas. Como dito antes, a necessidade de (re)existir afirmando a resistência à modernidade colonial passa pela substituição de arquivos, epistemologias e discursos.

O desfecho da narrativa de Munduruku com a visão das caravelas portuguesas chegando ao território que viria a ser o Brasil elucida as profecias do xamã: eram esses os monstros que iriam causar morte e destruição. Nos termos de Bruce Albert, a exemplo de vários textos produzidos em contextos (neo)coloniais de pós-contato, os povos nativos do Norte da Amazônia têm encontrado um espaço de representação – e como tal de “pacificação” – para os brancos e suas nefastas doenças, predação e destruição ambiental: “Nenhuma sociedade, desde que consiga sobreviver, pode deixar de capturar e transfigurar em seus próprios termos culturais tudo que lhe é proposto ou imposto, até nas mais extremas condições de violência e sujeição, independentemente de qualquer confronto político (guerra, rebelião ou protesto)” (ALBERT, RAMOS, 2002, p.15). Sendo assim, tanto as narrativas entre o mito e a história dos povos do Norte quanto as recentes criações da literatura indígena constituem estratégica forma política e poética de pacificar o invasor e procurar neutralizar seus danos.

## Referências

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- ALMEIDA, Maria Inês de & QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica: FALE/UFMG, 2005.
- ARAÚJO, Ana Valéria et alii. *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”*: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BESSA FREIRE, José Ribamar. Cinco idéias equivocadas sobre índios. In: TAQUI PRA TI. [Acervo de produção acadêmica]. 2009. Disponível em [http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco\\_ideias\\_equivocadas\\_sobre\\_indios\\_palestraCENESCH.pdf](http://www.taquiprati.com.br/arquivos/pdf/Cinco_ideias_equivocadas_sobre_indios_palestraCENESCH.pdf)Acesso em: 17 jun. 2014.
- CESAIRE, Aimé. Cultura e colonização. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). *Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 2012.
- COLOMBRES, Adolfo. *Teoría transcultural del arte: hacia um pensamiento visual independiente*. Buenos Aires: Edicionesdel Sol, 2005.
- COHN, Sergio. *Ailton Krenak*. Apres. Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.
- CORTÁZAR, Julio. *Bestiário*. São Paulo: Edibolso, 1977.
- CRESTANI, Leandro de Araújo, & STADUTO, Jefferson Andronio Ramundo. O atraso tecnológico no setor agropecuário brasileiro: lei de Terras de 1850 em perspectiva. *Revista Eletrônica História em Reflexão*: Vol. 6, n. 12, p.1-14, jul/dez. 2012.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 9. ed. Tradução e Organização Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GNERRE, Maurice. *Linguagem, escrita e poder*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

LIENHARD, Martin. *La voz y suhuella*. Mexico: Ediciones Casa Juan Pablos, Tuxtla Gutierrez: UNICACH, 2003.

MAHER, Terezinha Machado. *Revista Língua & Literatura*. v. 14, n. 23, p.97-122, dez.2012.

\_\_\_\_\_. De língua vilã, à língua emprestada, à língua aliada: representações acerca da língua portuguesa em discursos sobre políticas linguísticas no Acre indígena. In: CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (CONLAB), 11, 2011, SALVADOR. *Anais...* Salvador: UFBA, 2011.

MUNDURUKU, Daniel. *O Karãba: uma história dopré-brasil*. São Paulo: Manole, 2010.

PAES, José Paulo. As dimensões do fantástico. In: \_\_\_\_\_. *Gregos e baianos*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In; LANDER, Edgardo. (org.) *A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RUBIÃO, Murilo. *O homem do boné cinzento & outras histórias*. São Paulo: Ática, 1990.

SANTOS, Milton. *Território e sociedade: entrevista com Milton Santos*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

TODOROV, Tzvetan. *Introdução à literatura fantástica*. São Paulo: Perspectiva: 1970.