

Literatura indígena contemporânea, Kabá Darebu e Grosfoguel: confluências de ideias em busca de novos paradigmas de sobrevivência

29

Denise Fraga¹

Introdução

Não sou um ancião e ainda sei pouco. Entretanto, para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus

¹ Doutoranda pelo programa de pós-graduação em Teoria da Literatura da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/IBILCE). Mestre em Teoria literária com ênfase em História, cultura e literatura. Graduada em Letras (UNESP/IBILCE). Professora dos cursos de Letras e Pedagogia da União das Faculdades dos Grandes Lagos, de 2008 até o presente.

filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. (Davi Kopenawa e Bruce Albert)²

Grosfoguel, em seu escrito intitulado “Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada” (2018) aponta a necessidade de existirem outras maneiras de pensar o real, as organizações sociais, a compreensão dos rumos históricos mundiais, desde o século XV até o XXI, e conceber os constructos discursivos fora do circuito moderno/colonial, capitalista/patriarcal, cristão-cêntrico/ocidental-cêntrico³. Isso nos permitiria, nas palavras do sociólogo porto-riquenho, atentar para a proposta de produzir “um mundo antissistêmico que supere as lógicas de dominação do presente sistema-mundo e construa, desde os valores compartilhados pela diversidade epistêmica, um mundo onde outros mundos sejam possíveis” (p. 65).

Em *Literatura indígena brasileira contemporânea* (DORRICO *et al*, 2018) os capítulos trazem, na voz e na perspectiva do indígena, historicamente marginalizado, silenciado e invisibilizado, uma espécie de materialização da perspectiva grosfoguiana, posto apresentarem formas de existência fora do circuito eurocêntrico, fazendo conhecer, em um ato político, novos paradigmas. Nos textos que compõem a obra, encontra-se o necessário protagonismo para sua autoafirmação e autoexpressão identitárias como grupo-comunidade que busca, nos âmbitos público, político e cultural, reagir aos projetos de expansão socioeconômica que devastam seus territórios.

Tais questões também se fazem presentes em *Kabá Darebu*, de Daniel Munduruku, ilustrado por Marie-Thérèse Kowalczyk. Na obra, publicada em 2002, o leitor depara-se com o cotidiano do povo munduruku, que vive às margens do rio Tapajós, no Pará e no Amazonas. Nela, o narrador-protagonista, o menino de sete anos que empresta o nome ao livro, conta as particularidades étnico-antropológicas e as lutas de seu povo, desmitificando os estereótipos relacionados aos indígenas, pois, na maior

² KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 76

³ GROSFOGUEL, 2018, p. 62.

parte das vezes, eles eram retratados “de modo caricato, folclórico, teatralizado e extemporâneo, fundamentalmente como uma herança de nossa colonização eurocêntrica continuada por nossa modernização conservadora” (DANNER, DORRICO, DANNER, 2018, p. 316).

O menino apresenta a casa onde vive com a família, as brincadeiras com os bichos da floresta, a alimentação a partir de raízes, frutas e da caça, as brincadeiras preferidas dos meninos e meninas da sua aldeia, os desenhos feitos na pele com tinta extraída do urucum e do jenipapo em diferentes momentos da vida e dos acontecimentos na aldeia. *Kabá Darebu* promove uma incursão do leitor na forma de organização social, nas crenças religiosas, nos saberes ancestrais de seu povo e, logo nas primeiras linhas, revela ao leitor que seu nome homenageia um sábio ancestral do povo munduruku que não suportava a violência.

A partir de 1990, essa construção discursiva que retratava os povos nativos ora a partir de visadas míticas, sendo considerados “pedras de toque do orgulho patriótico”⁴, ora como seres pertencentes e congelados em um passado de atraso e oposto à civilização, passa a ser modificada após serem publicizados, por meio do mercado editorial, relatos literários confessionais e autobiográficos escritos por autores indígenas; a partir desses textos - nos quais figuram histórias testemunhais, fundadas nas memórias de seus antepassados - há a reafirmação identitária e cultural desses povos e, conseqüentemente, o enfrentamento da realidade de exclusão e a denúncia das violências por eles sofridas.

Dessa forma, o objetivo de nossas reflexões é alinhar as discussões propostas por Grosfoguel, por Dorrico et al e pela representação artística contida na obra de Daniel Munduruku não só no sentido de afirmar a literatura indígena como um meio de defesa de seus territórios, linguagem e cultura, mas também para vislumbrar no pensamento dos povos originários – modo de ser e de estar no mundo cultivado por eles há milênios - visões diferenciadas a respeito das experiências propostas e estabelecidas no mundo ocidental, centrado na razão europeia e na lógica de mercado. Ao encontrarem seu espaço enunciativo, silenciado por mais de cinco séculos

⁴ Cf. CANDIDO, 2007, p. 589

após a colonização portuguesa, os indígenas tornam-se protagonistas tanto de seu processo criativo quanto de suas obras - que passam a circular impressas para leitores indígenas e não indígenas, alcançando, na sociedade grafocêntrica, um novo caminho para a desmistificação de seus costumes, agora pela palavra escrita. Assim, a autoria indígena, presente em vários setores sociais e das artes, firma uma nova caminhada de resistência e de emancipação.

Literatura indígena brasileira contemporânea e as visões decoloniais: confluências

No Prefácio da obra organizada por Dorrico (2018) – apresentação intitulada “Falas à espera de escuta” – a professora Ana Lúcia L. Tettamanzy, apontando para o silenciamento das matrizes culturais indígenas no cenário brasileiro e para o conseqüente prejuízo de sua compreensão simbólica e histórica, traz o recorte da fala de Daniel Munduruku que, sobre os nativos, afirma:

Esses povos traziam consigo a Memória Ancestral. Entretanto, essa harmônica tranquilidade foi alcançada pelo braço forte dos invasores: caçadores de riquezas e de almas. Passaram por cima da memória e escreveram no corpo dos vencidos uma história de dor e sofrimento. Muitos dos atingidos pela gana destruidora tiveram que ocultar-se sob outras identidades para serem confundidos com os desvalidos da sorte e assim sobreviver. Esses se tornaram sem-terras, sem-teto, sem-história, sem-humanidade. Tiveram que aceitar a dura realidade dos sem-memória, gente das cidades que precisa guardar nos livros seu medo do esquecimento. (2018, p. 18)

Esse fragmento permite à autora refletir sobre a escrita no contexto da enunciação dos povos originários: uma direção aponta para a ideia de sua aceitação como forma de os vencidos lutarem contra o esquecimento, sendo ela “mais um efeito da violência dos colonizadores sobre os corpos e memórias não-ocidentais” (p.19) por sua cultura ser baseada na oralidade; outra sinalizaria o uso da escrita pelos indígenas como arma a favor de seus relatos, histórias e mesmo uma forma de denunciar os abusos por eles sofridos em seus territórios. Além disso, a escrita torna-se uma importante aliada na possibilidade de se estabelecerem diálogos com o poder público pela redação, entre outros, de documentos reivindicatórios.

Em suma, a escrita para os povos indígenas “destaca a importância de trazer uma visão que surge de dentro, não mais estereotipada e exótica” (p.20) a fim de que ocorra diálogo, respeito e reconhecimento da importância e do lugar das nações primárias para a construção da nacionalidade e da ideia de Brasil, a qual deve ser compreendida a partir da rica herança cultural e material dos povos indígenas; além disso, o ganho de voz confere fôlego renovado aos indígenas que, não sendo mais retratados por intermediários, passam a ter seu lugar de fala, a fim de seguir na luta por seus direitos e pelo reconhecimento de suas culturas, como nos mostra a ascensão de diversos autores indígenas no cenário nacional. A retomada da voz para as minorias oprimidas pelos processos de dominação históricos é fundamental, pois

Fora do cânone, sem armas, sem dinheiro, sem status, e negados pelo entorno hegemônico, proibidos inclusive de integração via descaracterização (porque sempre serão minorias, aos olhos do colonizador, não obstante optem por integrar-se), só lhes resta invadir a esfera pública, política e cultural a partir de suas especificidades, utilizando-as como base, mote e dinâmica da crítica, da desconstrução e da transformação [...]. (DANNER; DANNER; DORRICO, 2018, p. 318)

Em *Kabá Darebu* (2002) o espaço da aldeia é retratado na obra de forma a expressar a noção de pertencimento do personagem, orgulhoso de sua forma de vida e de poder partilhar sua realidade e desmistificar os preconceitos relacionados a seu povo, metaforicamente, libertando-os e mantendo vivas suas tradições:

Nós gostamos de ser o que somos porque somos parte de um povo e temos orgulho de nossa gente, de nossa história, de nossos antepassados. E queremos contar aos nossos filhos tudo o que aprendemos, e queremos que eles contem para os filhos e para os filhos de seus filhos. Só assim continuaremos vivos... e livres... (MUNDURUKU, 2002, p. 22-23)

O espaço de escrita dos povos indígenas assenta-se na ancestralidade. Segundo Dorrico (2018), é comum a vários povos (como os araweté, os yaminawa, os waiapi etc.) a autoidentificação e a autodenominação étnicas sob o uso do pronome cosmológico ‘nós’ como uma forma de marcar o lugar de fala de um grupo étnico, cujos costumes e

tradições diferem entre si. Os autores buscam mostrar que os povos indígenas não são homogêneos, levando a sociedade ao questionamento sobre os rótulos dados a eles, concebidos simplesmente como “índios” do Brasil. “Seus lugares de fala são suas ancestralidades e pertenças étnicas, uma vez que são munduruku, potiguara, guarani, sateré-mawé, dessana, kambeba, entre outros”. (*ibidem*, p. 230)

Ao ler o livro, é possível a crianças e a adultos entrar em contato com uma das etnias indígenas, a munduruku e, a partir disso, refletir sobre suas especificidades. A obra busca explicar ao leitor as características específicas da etnia, da língua, da localização geográfica e dos aspectos da vida daquele povo, combatendo, por extensão, o apagamento identitário de várias etnias, representadas de modo amorfo e genérico, dada a concepção criada na/pela sociedade brasileira acerca do indígena. “Trata-se de centenas de povos diferentes que sobreviveram e continuam aqui, não só como continuidade genética de seus antepassados mas também como comunidade, isto é, como sujeitos com história, com culturas próprias e vivas.” (OLIVEIRA, 2023, p. 66)

34

Além disso, tanto as reflexões propostas em *Dorríco* quanto em *Munduruku* também consistem em oportunidades de desconstruir a ideia do nativo como um observador, um ornamento decorativo da natureza, ou seja, como um elemento que apenas emoldura a cena principal da história do Brasil. A imagem contida no quadro de Victor Meirelles, “Primeira missa no Brasil”, de 1861, frequentemente usada como ilustração para tratar da chegada dos colonizadores portugueses no solo brasileiro, colaborou para a difusão da ideia do indígena como um figurante histórico: no centro da pintura está a cruz cristã e os padres, de alvíssimas vestes, presidindo a missa; tais símbolos, fixados no imaginário brasileiro, reforçam a ideia equivocada de superioridade da religiosidade e da cultura do dominador. Dessa forma, conceber a identidade indígena é também desvelar as crenças de que eles seriam povos figurativos, de religiosidade e costumes exóticos e, como tal, deveriam ser tratados a partir de políticas inadequadas propostas pelo Estado brasileiro. A fala de Ailton Krenak sobre esta situação é significativa, pois lança luz ao fato de que

[...] as raízes da história do Brasil estão fundadas na guerra de conquista do Estado se consolidando em cima dos nossos territórios, tomando os nossos lugares de riqueza e de fartura e nos reduzindo a lugares que são chamados de parques, reservas, aldeias ou terras indígenas. Isto já é uma redução absoluta do sentido de liberdade, de soberania e de qualidade de vida que o nosso povo sempre experimentou e viveu durante gerações e gerações. Perder os territórios, perder a tranquilidade e perder o sossego foi o fruto para o nosso povo desta construção do Brasil, sendo que muitas das nossas tribos pagaram com suas vidas este processo de construção da nação brasileira.

[...] É uma injustiça e um absoluto absurdo que os brasileiros se esqueçam, que apaguem a história da memória e queiram fazer contas sobre quanto custa atender às sociedades indígenas hoje, depois de se ter roubado todo este continente para construir o Brasil. É o fim da picada termos que fazer contas sobre quanto custa ao Estado brasileiro se reformar para atender nosso povo de uma maneira digna e respeitosa. (2018, p. 28-29)

Para a sociedade brasileira, os enfrentamentos sofridos pelos nativos é um fato circunstancial e temporário. Eles, contudo, há mais de quinhentos anos, sofrem um processo de violência sistêmica de morte por serem classificados racialmente como 'inferiores' e presenciam, pelo mesmo motivo, a crise em seus espaços, tornados periféricos e ameaçados. (GROSFOGUEL, 2018, p. 70). São, na verdade, cinco séculos de ocupação e de resistência dos povos indígenas, de luta para não serem absorvidos como mão de obra barata do Estado moderno, para manter suas tradições, que não dizem respeito somente a eles, mas constituem a base de toda a nossa cultura: a ideia do Brasil conforme concebemos não existiria sem considerarmos o legado indígena e seus saberes, os quais não foram transmitidos de forma natural ou espontânea, mas a partir de acordos injustos e de violência. Novamente a voz de Ailton Krenak traz os anseios dos povos indígenas, afirmando a necessidade de:

[..] guardar suas tradições, de guardar seu caminho, de reverenciar a herança de nossos antepassados, não no sentido boboca de ficar imitando o passado, mas no sentido de nos dar o respeito e a honra de continuarmos sendo os guardiões da memória do nosso povo, e isto se justifica obviamente não apenas fazendo uma imitação da história antiga, mas interagindo, nos habilitando, nos capacitando a cuidar da nossa vida sem fazer uma imitação exagerada da vida moderna e ocidental, em que

estariamos abandonando o que temos como riqueza e como base fundamental para a construção do nosso caminho futuro. (p. 29)

Dessa forma, guardar as tradições, preservar sua visão de mundo como uma via de sustentação para as próximas gerações não diz respeito somente à manutenção das comunidades indígenas, mas também uma busca por modos distintos de pensar e de viver que nos levem a cenários sociais e ambientais diferentes dos configurados pela lógica mercadológica, sustentada pela visada neoliberal; nessa lógica, tudo é capitalizado – conhecimento, pessoas, recursos naturais – sendo estes últimos tomados como fonte de exploração. Contudo, para Bonin (2015, p. 1) há: “uma infinidade de lógicas e de raciocínios diferentes, dentro das variadas culturas existentes no Brasil, na América Latina, no mundo.”

Em *Kabá Darebu* (2002), vislumbramos a diversidade desses modos de integração com o espaço natural. O espaço da aldeia munduruku é retratado como lúdico, de festa e de convivência de diversas gerações, que partilham seus saberes, por meio de histórias, a fim de manter vivas suas tradições e ensinar aos pequenos formas respeitadas de tratar, pensar e sentir a Terra em que vivem; esta é concebida como uma corporeidade feminina capaz de conceber e de nutrir os homens, formando com eles uma unidade indissolúvel. Nas palavras do narrador-personagem, temos:

[nossos pais] se sentam conosco no pátio da aldeia, à luz de uma fogueira, e aí...
... eles nos contam histórias...
Histórias que falam de muito antigamente...

Nos falam de nossos primeiros pais...
nossos antepassados...
nossos ancestrais.

Essas histórias
nos ensinam a
amar a Terra,
nossa Mãe.

É para ela,
a Terra,
que dançamos,
cantamos,
nos pintamos... (MUNDURUKU, 2002, p. 18)

Por meio do diálogo entre as diferentes gerações, observamos as narrativas contadas na aldeia como formas simbólicas de transmitir os pontos sobre os quais se assentam as crenças e as relações interpessoais e com o meio natural, reverenciado como a fonte de vida, de sustento, de proteção espiritual: “É que a gente acredita que todos os seres da floresta têm um espírito que os protege e a nós também” (MUNDURUKU, 2002, p. 16). A terra, os animais e os homens são vistos por eles como elementos inter-relacionados, sendo destes últimos a responsabilidade de aprender a respeitar os demais sistemas, mantendo-os em equilíbrio, posto serem provedores e sagrados, concepção oposta à cultivada na sociedade capitalista, que enxerga a natureza e os seres todos como recursos a serem explorados ao máximo.

Nota-se também no trecho acima a valorização da ancestralidade. Cabe aos mais velhos transmitir a sabedoria do grupo e sua cosmogonia, passada de geração em geração. Em uma lógica que visa à maximização dos lucros, que funda conseqüentemente, uma sociedade excludente e desigual, as pessoas são consideradas produtivas ou improdutivas para o sistema econômico. As pessoas idosas, nas sociedades ocidentais, ficam relegadas ao esquecimento, ao silêncio e à solidão. Na aldeia, contudo, elas são as guardiãs das memórias e dos saberes que sustentam as comunidades: elas trazem as soluções a partir de suas vivências, a cura, as memórias que afrontam o esquecimento. As histórias contadas pelos indígenas e que chegam até os ouvidos dos não indígenas são formas de lutar contra o apagamento e o genocídio de seus corpos.

O uso reiterado das reticências, no trecho, além de conduzir o leitor ao universo mítico das histórias (semelhantemente à fórmula do “era uma vez” dos contos), leva o leitor a, pelo menos, duas outras percepções/sensações: a da mansidão da fala, pausada, e à percepção do tempo, que para eles flui mais lento e possibilita às pessoas perceberem seu entorno e a si mesmas, diferente da rotina de automatização e alheamento cultivada (ou imposta pelo sistema) na sociedade não indígena. Só no silêncio e na contemplação é possível conectar-se com a natureza e com seus ensinamentos:

Nossos pais nos ensinam a fazer silêncio para ouvir os sons da natureza;
nos ensinam a olhar, a conversar e a ouvir o que o rio tem para nos contar;
nos ensinam a olhar o voo dos pássaros para ouvir notícias do céu;
nos ensinam a contemplar a noite, a lua, as estrelas...
(MUNDURUKU, 2002, p. 17)

Grosfoguel (2018, p. 61-62) - ao tratar dos conceitos de modernidade/colonialidade como “um projeto civilizatório, que se produz no calor da violência e difunde com a violência em uma escala planetária que gerou a expansão colonial europeia [...]” - traz a recordação dos líderes indígenas, presentes em todo mundo, sobre estarmos diante de uma civilização que, desejosa de produzir “vida”, tornou-se uma civilização de morte, flagrando a inconsistência, a incoerência e a brutalidade da retórica moderna/imperial/colonial.

Na lógica do capitalismo histórico, sendo este um dos eixos da modernidade cujo projeto civilizatório compõe-se de múltiplas hierarquias de dominação, é possível conceber a destruição da vida não só considerando o acúmulo de capitais, mas também pelo viés dual cartesiano entre humanos e natureza. Esta é concebida como uma forma de vida inferior passível de ser sacrificada em prol do desenvolvimento de tecnologias, por exemplo. Já em *Kabá Darebu* (2002), há muitos momentos em que o narrador expressa a visão que seu povo tem da natureza e dos animais, apresentando outros caminhos para a integração do homem ao meio natural, como é possível observar nas transcrições abaixo:

Meu povo vive na Floresta Amazônica e gosta muito da natureza. Meu avô me disse que ela é a nossa grande mãe. (p. 3)

Todos nós temos animais de estimação com os quais a gente brinca a toda hora: cachorro, papagaio, macaco, tucano, cutia...

A gente trata os animais como um **parente nosso**. E é desse jeito que a gente cuida da natureza que nos rodeia. (p. 13 – grifo nosso)

Nos trechos, há a expressão de pertencimento do homem à natureza que espelha a forma harmônica com a qual os povos originários sempre lidaram com a fauna e a flora. Dessa forma, é possível afirmar que na visão indígena há a via que contempla a continuidade da vida no planeta para que

ele e nós, como parte dele, sobrevivamos. Junto às comunidades tradicionais, os povos originários buscam a preservação do patrimônio natural e da sua diversidade ambiental.

Por meio de seus rituais, de seu modo de se relacionar com o meio, de sua linguagem e cosmovisão, os indígenas são exímios conhecedores dos animais, da botânica, do clima e dos ciclos de funcionamento da terra: eles a ocupam baseados na premissa e na percepção que consideram a reciprocidade entre todas as formas de vida existentes no planeta; por isso, eles se revelam como os sujeitos que atualmente detêm as respostas para as questões de sustentabilidade em relação aos conflitos e questões que ameaçam a vida no planeta, por sua reverência ao meio natural.

Ao destruir a vida em escala planetária, o capitalismo histórico, na lógica da ganância e do pensamento equivocado sobre a natureza como uma forma de vida inferior, a qual se pode deprender sem futuras consequências, espelha uma forma de vida e um sistema econômico de efeitos devastadores nunca vistos. A modernidade produz discursos de dominação também em relação ao gênero, à sexualidade, às formas de educação, políticas e de identidade, característicos do viés não emancipador do período colonial.

39

Na contramão desse cenário, as produções artísticas e culturais dos povos originários refletem, assim, novas alternativas para os impasses criados pela “civilização”, assegurando possibilidades futuras de vida a partir da preservação ambiental, de relações humanas baseadas na cooperação e na consciência fundamental da alteridade, no reconhecimento, inclusive, da importância dos saberes ancestrais por eles propagados. Sendo parte de um discurso decolonial, tais produções podem ajudar a fundar um caminho para a “produção de um projeto antissistêmico que transcenda os valores e as promessas da modernidade como um projeto civilizatório e da construção de um horizonte civilizatório distinto, com novos valores e novas relações que comunizem o poder.” (GROSGOUEL, 2018, p. 65)

Diferente do que se espelha em *Kabá Darebu* (2002), que nos permite acessar formas de conceber as relações com o meio natural para além das visões modernas/coloniais a partir das quais nossa sociedade se assenta, na visão de Grosfoguel (2018, p. 62-63) “as relações de gênero, sexuais, epistêmicas, pedagógicas, ecológicas, espirituais, espaciais,

políticas e de subjetividade/identidade” também têm sido revistas a partir dos estudos decoloniais, assentando-se na necessidade premente da constatação que “a modernidade é um projeto de morte genocida da vida (humana e não humana) e a destruição de outras civilizações (destruição de formas “outras” de conhecer, ser e estar no mundo)”. Assim, compreende-se que, para alcançar uma sustentabilidade sistêmica, é preciso promover a diversidade de culturas:

[...] quer dizer, a luta tem que abarcar todas as lógicas civilizatórias da modernidade no sentido de ser anticapitalista/antipatriarcalista/ antieurocêntrica/ antiocidentalcêntrica/ anticristã-cêntrica/antiecológida, porém mantendo, a partir da diversidade epistêmica de cada projeto, uma pluralidade de soluções de problemas similares. [...] (GROSGOUEL, 2018, p. 66)

40

Dada a força e o domínio do ideário capitalista/colonial/supremacista, muitas vezes, as ideias dos povos indígenas, por mais que ganhem a simpatia da sociedade, acabam sendo descreditadas pelas vias de comunicação e pelas políticas governamentais cujas premissas são as do capitalismo neoliberal. As ideias de preservação do meio ambiente e os modos de vida dos nativos passam a ser vistas como impasses aos interesses do agronegócio, à expansão das ações da iniciativa privada. Essa nova perspectiva discursiva, que colabora com a dissolução das ideias sedimentadas ao longo da história brasileira, busca desmistificar os preconceitos em relação aos indígenas como entraves ao desenvolvimento e à ideia de um país soberano.

Ainda na esteira das desmistificações, está o fato de em *Kabá Darebu* (2002) termos o autor Daniel Munduruku apresentando uma série de informações a respeito de sua etnia. Em uma dessas notações, ele rebate a ideia corrente de entender a figura indígena como pertencente à floresta tão somente; ele aborda suas experiências interculturais, desconstruindo o estereótipo dos nativos como ultrapassados:

Sou um índio que estudou na cidade desde pequeno, mas fui criado numa aldeia próxima a Belém. [...] Mais tarde morei em Manaus, onde prossegui meus estudos e iniciei a minha carreira de professor. Depois, vim para São Paulo. [...] Hoje em dia, viajo para muitos lugares para falar sobre a questão indígena [...]. (MUNDURUKU, 2002, p. 27)

Esse trecho evidencia os indígenas como conscientes das questões de seu tempo, como parte integrada aos espaços sociais e, neles, difundir tanto sua cultura quanto os impasses a que são submetidos, suas causas e reivindicações, por meio da tomada de seu lugar de fala. Desse modo, tem-se claramente no trecho o fato de eles serem capazes de gerir suas próprias vidas, superando a ideia equivocada de que teriam a necessidade constante de serem tutelados e assistidos de forma paternalista pelo Estado. Ailton Krenak (2018, p. 31) concebe como hipócrita o senso comum cultivado pelos brasileiros não-índios: estes colocam-se frequentemente como os sujeitos “bonzinhos”, a quem caberia o papel de assistir aos indígenas como se eles fossem crianças incapazes e, por isso, manipuláveis e a quem facilmente se poderia espoliar.

O impacto causado pelo processo civilizatório na cultura e espaço dos mundurucus espelha as consequências sofridas por todos os povos indígenas após o processo de colonização. Um deles foi a proliferação de doenças, para eles letais, além da alteração da organização social, cultural e dos ritos:

É verdade que hoje em dia tudo está muito diferente!
Nossas mães e avós contam que antigamente havia mais música, mais danças, mais festas.

Isso antes de os PARIWAT (brancos) chegarem entre nós.

Eles trouxeram muitas doenças que nossos pajés não conseguem curar.

Hoje em dia, temos que andar com roupas que compramos na cidade, porque é perigoso andar nu, uma vez que as pessoas não sabem respeitar nossos corpos.
(MUNDURUKU, 2002, p. 20)

As transformações ocorridas após os processos de colonização alteraram também os meios de produção, as fronteiras estabelecidas por marcos geográficos e acordos entre os povos, a religiosidade e as formas de celebração e de integração com a natureza. O espaço, o território indígena, devassado pelas armas de fogo e pelas atrocidades a eles impingidas, foram também dura e violentamente massacrados pela interposição de fatores como a imposição da escrita, da catequese e o surgimento das epidemias, agentes 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 [...]. (TETTAMANZY; FERREIRA, 2018, p. 297)

No momento em que povos invisibilizados e grupos subalternos ganham voz, a literatura torna-se um veículo de exposição e de valorização de saberes antes silenciados e desqualificados. Nesse sentido, na concepção de Carlos Walter Porto-Gonçalves (apud HAESBAERT, 2020, p. 76), o território passa a ser concebido como espaço de r-existência, de reafirmação da ideia indígena de território como fonte da vida (física e extrafísica/espiritual), local de onde garantem o sustento de suas famílias por meio da caça, pesca e roçado; local onde foram construídas as memórias de seus antepassados. O território é de posse coletiva, um espaço onde as relações sociais são construídas e vivenciadas e não propriedade privada ou local para espoliação.

42

Nas últimas páginas de *Kabá Darebu*, encontramos também a seguinte notação:

Em 1500, havia cerca de 1.000 povos indígenas no Brasil. Hoje, ainda existem 215 povos que resistiram aos desencontros entre eles e os europeus.

Acredita-se que havia aproximadamente 900 línguas indígenas faladas no século XVI. Hoje restam apenas 180 línguas indígenas, e alguns povos não se comunicam mais usando sua língua tradicional.

Quando os europeus aportaram aqui, havia aproximadamente 5 milhões de pessoas que dividiam o território brasileiro entre si. Atualmente os povos indígenas não passam de 350 mil pessoas⁵. (2002, p. 24)

Os dados apontam para as reflexões propostas por Grosfoguel sobre os projetos de morte advindos pelo processo de colonização, para o massacre pelo qual passaram os povos indígenas no Brasil. As últimas páginas do livro denunciam os abusos por eles sofridos ao longo da

⁵ No censo realizado em 2022 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o total de indígenas atualmente é de 1.652.876 pessoas. De acordo com o censo de 2010, existem 305 etnias e 274 línguas indígenas no Brasil. (BRASIL, 2022, p. 2)

constituição da história do nosso país. A escrita constitui-se, assim, como uma “arma do homem branco” utilizada a favor do estabelecimento do diálogo e de lançar luz às barbáries operadas pelos sistemas civilizatórios ocidentais. Ela deixa de ser um instrumento de colonização e passa a oferecer um espaço de debate que favorece a cultura e a garantia de voz aos povos indígenas. (DORRICO *et al*, 2018)

No Prólogo de *Oré awé roiru'a ma*: todas as vezes que dissemos adeus (2002⁶), de Kaká Werá Jecupé, lemos:

Eu sou a voz da terra pisada assim como da terra tocada. [...] Assim, fui compreendendo que há algo da terra, do ar, da água e do fogo do Conhecimento da tribo de onde vim que precisa ser partilhado. Para ensolarar turvas sombras, perigosas, de jaguares, capazes inclusive de fazer com que, por ignorância, destruam a grande Mãe. [...] A tradição milenar que compôs meu espírito tem mantido minha sobrevivência e a de meu povo. Agora, porém, não é a de minha vida nem a de meu povo que está em jogo. É a de todos. (p. 16-17)

O narrador em primeira pessoa propõe uma partilha de conhecimentos com a dita civilização, colocando-se na postura de escuta e assumindo também seu lugar de fala para redescobrir a identidade nacional não mais a partir da segregação, que deve ser superada, posto haver no espírito indígena e no não indígena saberes partilhados entre si na construção dos “brasis” e na concepção do que é ser “brasileiro”; somente a partir da troca, da partilha, do reconhecimento da alteridade seria possível a nós sobrevivermos, reinventando-nos.

Dessa forma, a literatura, por meio da escrita, deixa de ser uma ferramenta de dominação e controle para assumir o papel de afirmar a condição diferenciada desses povos na compreensão do mundo, destacando suas narrativas, seus mitos, o belo de seus grafismos multimodais, defendendo e difundindo suas riquezas culturais. A partir disso, observamos que o projeto estético da literatura indígena consolida sua epistemologia, sua posição estética e política no momento em que passa a ser produzida por eles próprios, não mais de maneira caricata, folclórica, mítica.

⁶ A primeira edição da obra foi publicada em 1994.

Os indígenas enunciam sua condição de forma criativa, constituindo suas falas como espaço de reconstrução dos discursos coloniais/modernos por seu caráter e práticas combativas aos sistemas hegemônicos estabelecidos, suas instituições, discursos supremacistas e organizações sociais baseadas na exclusão, no preconceito, no autoritarismo, no desrespeito à natureza e nas práticas que buscam dissociar as pessoas de sua própria existência, ancestralidade e da percepção de seus sentimentos e corpos. Nesse sentido, de forma poética, a produção literária, em sua potência simbólica e metafórica, fortalece o processo de escuta de suas tradições, valores espirituais, de sua produção artística (cuja diversidade semiótica transita por várias linguagens e campos culturais), possibilitando o desmascaramento dos reais motivos da discriminação por eles sofrida e da negação de seus direitos.

Em suma, acreditando nas palavras finais de Grosfoguel (2018, p. 76) no sonho de “uma nova civilização ser possível” se considerarmos este repertório cultural trazido e representado pelos povos originários que, por séculos, têm lutado e resistido em prol de seu direito de existir, pensar e viver o mundo de forma diversa dos padrões hegemônicos, teremos, para a sociedade como um todo, vias não só de sustentabilidade, mas caminhos humanos de tolerância, colaboração e respeito às diferentes maneiras de estar no mundo. Aos indígenas brasileiros, eles precisam ser integrados e respeitados de fato no meio social em suas diferenças como seres humanos capazes de pensar e de se desenvolver como parte de um Estado que honre seus compromissos históricos de modo a oferecer a eles políticas de compensação reais que lhes garantam justiça e dignidade.

REFERÊNCIAS

BONIN, I. Cosmovisão indígena e modelo de desenvolvimento. *Jornal Parantim*, jun./jul. 2015. Disponível em: <https://cimi.org.br/cosmovisao-indigena-e-modelo-de-desenvolvimento/>. Acesso em: 20 jun. 2023.

BRASIL. *Os indígenas no Censo 2022*. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/images/educa/os-indigenas-no-censo-2022-livreto.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2023. (Livreto IBGE educa)

CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos (1750-1880)*. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2007.

DANNER, L. F.; DORRICO, J.; DANNER, F. “Literatura indígena como descatequização da mente, crítica da cultura e reorientação do olhar: sobre a voz-práxis estético-política das minorias”. In: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 315-358. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 02 maio 2023.

45

DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 02 maio 2023.

DORRICO, J. “Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária”. In: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 227-256. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 02 maio 2023.

DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 02 maio 2023.

GROSGOQUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOQUEL, R. (org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 55-77. (Coleção cultura negra e identidade).

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da Terra): Contribuições decoloniais. *GEOgraphia*, v. 22, n. 48, 2020, p. 75-90. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/article/download>. Acesso em: 19 jun. 2023.

JECUPÉ, K. W. *Oré awé roiru'a ma*: todas as vezes que dissemos adeus. São Paulo: TRIOM, 2002.

KRENAK, A. “Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta”. In: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea*: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 27-35. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 02 maio 2023.

MUNDURUKU, D. *Kabá Darebu*. Ilustrações Marie Therese Kowalczyk. São Paulo: Brinque-Book, 2002.

OLIVEIRA, M. R. *A literatura indígena e a sustentabilidade*. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle>. Acesso em: 19 jun. 2023.

TETTAMANZY, A. L. L.; FERREIRA, B. “Das casas tomadas aos dragões: como a literatura se “descobre” indígena. In: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F. (orgs.) *Literatura indígena brasileira contemporânea*: criação, crítica e recepção. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 295-358. Disponível em: <http://atempa.org.br/wp-content/uploads/2020/09/Literatura-ind%C3%ADgena-contempor%C3%A2nea-Livro-.pdf>. Acesso em: 02 maio 2023.

Resumo: Nosso intuito, neste artigo, é observar a confluência entre os textos “Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada” (GROSFOGUEL, 2018); *Literatura indígena brasileira contemporânea* (2018), organizada por Julie Dorrico e outros autores (2018), e *Kabá Darebu* (2002), de Daniel Munduruku. Neste alinhavo, busca-se propor um olhar pluriversal para a cultura e a presença indígenas em nossa sociedade global.

Palavras-chave: Literatura indígena; Estudos subalternos e decolonialidade; Literatura contemporânea.

Abstract: The main purpose of this paper is to observe the convergence of the texts “Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada” (GROSFOGUEL, 2018); *Literatura indígena brasileira contemporânea* (2018) organized by Julie Dorrico and other authors and Daniel Munduruku's *Kabá Darebu* (2002). This work aims to present a broad look at indigenous culture and presence in current global civilization.

Keywords: Indigenous literature; Subaltern studies and decoloniality; Contemporary literature.