

Adiando o fim do mundo: ancestralidade e ativismo na obra de Ailton Krenak

Postponing the end of the world: ancestry and activism in the work of Ailton Krenak

Mariana Xerfan¹
Universidade Federal do Pará

Izabela Leal²
Universidade Federal do Pará

Resumo

O presente trabalho tem como objetivo refletir sobre o protagonismo indígena a partir das contribuições políticas e literárias do autor e ativista indígena Ailton Krenak, evidenciando as movimentações de resistência e luta dos povos originários do Brasil. Serão destacados os principais momentos que marcaram a história e a ascensão sociopolítica da população indígena, desde a superação da violência epistêmica, exercida pelos discursos ocidentais que invisibilizaram os sujeitos considerados “subalternos” (Spivak, 2010), até o reconhecimento constitucional do indígena como legítimo cidadão brasileiro, momento posterior à promulgação da Constituição Cidadã de 1988. Ademais, será destacada a importância da linguagem e da literatura enquanto instrumentos capazes de ampliar horizontes – estéticos e políticos – para esses povos e possibilitar a difusão da cultura originária sob a perspectiva do sujeito indígena, ocupando, agora, o lugar de protagonista do seu próprio discurso.

Palavras-chave: Protagonismo indígena; Ailton Krenak; Cultura originária.

Abstract

This paper aims to reflect on indigenous protagonism based on the political and literary contributions of the indigenous author and indigenism activist Ailton Krenak, highlighting the resistance and struggle movements of the native peoples of Brazil. The main moments that marked the history and political-social rise of the indigenous population will be highlighted, from the overcoming of the epistemic violence exercised by Western discourses that made individuals considered “subordinate” invisible (Spivak, 2010), to the constitutional recognition of the indigenous as a legitimate Brazilian citizen, a moment after the promulgation of the Federal Constitution of 1988, also known as the “Citizen Constitution”. In addition, the importance of language and literature as instruments capable of broadening horizons – aesthetic and political – for these peoples and enabling the dissemination of native culture from the perspective of the indigenous person, now occupying the place of protagonists of their own discourse, will be highlighted.

Keywords: Indigenous protagonism; Ailton Krenak; Native culture.

¹ Graduada em Letras (habilitação língua portuguesa) pela Universidade Federal do Pará. Membro do grupo de pesquisa “Estudos de literatura e poéticas indígenas”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Izabela Guimarães Guerra Leal. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-3197-8175>, E-mail: marianaxerfan@gmail.com

² Doutora em Letras (Letras Vernáculas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Docente do curso de Letras (Habilitação Língua Portuguesa) da Universidade Federal do Pará (UFPa) e do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPa. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6630-9970>, E-mail: izabelaleal@gmail.com

Introdução

A história indígena no Brasil, ela tem uma complexidade e riqueza; seria como tentar entender os grãos de areia de uma imensa praia ou seria como tentar entender as estrelas, a complexidade de uma constelação de estrelas, falando de cada uma (Krenak, 2012, p. 115).

Ao discursar no Seminário **A História do Ponto de Vista Indígena**, na Faculdade de Educação da UFMG em março de 2010, Ailton Krenak menciona a complexidade da história indígena no Brasil. Entende-se que há uma pluralidade de questões, como declara o autor, semelhante à variedade de grãos de areia em uma praia ou às estrelas de uma constelação, ou seja, tentar dispô-las em uma fala – ou mesmo em um artigo – não é viável.

Entretanto, a partir das contribuições literárias produzidas por indígenas e não-indígenas ao longo dos últimos anos, é possível acompanhar o percurso histórico percorrido pelos povos originários até eles ocuparem espaços que, por muito tempo, lhes foram negados. Assim, a emancipação de suas vozes dentro dos diversos ambientes sociais é resultado de um árduo caminho de luta traçado e protagonizado por grupos de militância e por lideranças indígenas.

Nesse sentido, discutem-se as movimentações de resistência e luta dos povos indígenas do Brasil a partir da contribuição política e literária do ativista Ailton Krenak, assim como de outros autores e ativistas indígenas, como Daniel Munduruku, Truduá Dorrico, Aline Pachamama e Graça Graúna, considerando a promulgação da Constituição Federal de 1988 como um momento essencial para a fortificação da militância indígena no país, enfatizando a importância de movimentações político-culturais para difundir a cultura originária.

Primeiras reflexões sobre o movimento indígena brasileiro

Segundo a antropóloga e historiadora Regina Celestino de Almeida, até os anos 70 do século XX, os indígenas foram retratados por antropólogos e historiadores em suas produções bibliográficas como seres passivos, “aliados ou inimigos, bons ou maus, sempre de acordo com os objetivos dos colonizadores” (Almeida, 2010, p. 13). Nesse cenário, os indígenas foram subjugados e suas tradições interpretadas como mitos ou consideradas “a-históricas”. Tais ideias, que predominaram por longos séculos,

orientaram a produção de trabalhos e estudos sobre os povos indígenas na América sem considerar as especificidades de suas culturas.

Concomitantemente, como consequência do processo de colonização, construía-se um discurso de integração do indígena à sociedade, o qual permitia também a disseminação de uma perspectiva assimilacionista. Tal concepção tinha ampla aceitação e ajudou a propagar a ideia do desaparecimento desses povos:

Nessa perspectiva assimilacionista predominante, por longo tempo, no pensamento antropológico, os índios integrados à colonização tornavam-se indivíduos aculturados e passivos que, junto com a guerra, perdiam culturas, identidades étnicas e todas as possibilidades de resistência. Tal concepção teórica, hoje bastante questionada, tinha ampla aceitação [...] (Almeida, 2008, p. 15).

A partir disso, os indígenas foram alvos de perspectivas dualistas estabelecidas na dicotomia entre ‘índio aculturado’ e ‘índio puro’, sendo elas “em grande parte, responsáveis por abordagens redutoras que conduziram a visões equivocadas sobre a atuação dos índios nos processos históricos” (Almeida, p. 16). Uma vez que as relações de contato eram vistas pelos ocidentais como relações de dominação/submissão, ao indígena coube o lugar de subalterno.

O sujeito subalterno aqui é compreendido conforme a visão de Gayatri Spivak, definido como “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2010, p. 12), isto é, trata-se daqueles que não são ouvidos e que carecem de espaço de fala. Em seus estudos sobre como o sujeito do Terceiro Mundo³ é representado no discurso ocidental, a socióloga conclui que “a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” (Spivak, p. 20). O que ocorre, na verdade, é o silenciamento da voz desses sujeitos quando outros se colocam em posição de reivindicar em seu nome. Nesse sentido, a autora problematiza a ‘representação’ do outro, caracterizando esse gesto como “o ato de assumir o lugar do outro, numa acepção política da palavra” (Spivak, p. 13).

³A origem do termo está na ideia do demógrafo francês Alfred Sauvy que propunha a ideia de um Terceiro Mundo, inspirado na ideia do Terceiro Estado, usada na revolução francesa. A partir disso, restariam no Terceiro Mundo os países capitalistas economicamente subdesenvolvidos e geopoliticamente não-alinhados. Entretanto, atualmente, esse conceito é, antes de tudo, utilizado como uma metáfora (muito além da questão geográfica) para pensar os excluídos do sistema, os subalternizados, os oprimidos, os destituídos de poder (Roncato, 2018, p. 23).

Em outras palavras, a representação do outro, levada a cabo pelos discursos dominantes, é um ato no qual falantes e ouvintes interagem de forma desigual em um espaço dialógico. Nesse sentido, o sujeito subalterno não se estabelece como falante, sendo, ao invés disso, agenciado ou representado ‘por’ ou ‘na’ fala de outrem. Partindo desse princípio, a subalternidade pode ser compreendida quando há a supremacia de um sujeito em detrimento do outro, em função de lhe terem sido negadas as instâncias de fala.

Nessa perspectiva, “o indígena é um sujeito posto à margem dos sistemas de produção de conhecimento, um sujeito empurrado para a condição de subalterno, para a condição de tutelado pelo discurso alheio” (Silva Junior, 2020, p. 25). Portanto, combater o lugar de subalternidade atribuído historicamente aos povos indígenas, resultante de processos hegemônicos, implica criar espaços e mecanismos para que os grupos mantidos na “periferia da humanidade” (Krenak, 2019, p. 23) sejam efetivamente ouvidos, reconhecidos e respeitados como participantes plenos na construção do conhecimento e na tomada de decisões políticas.

A Constituição de 1988 como um novo campo de possibilidades para o movimento indígena

A conquista de espaços nos núcleos sociais, políticos e culturais pelos coletivos indígenas tem sido crucial para a difusão e valorização de suas culturas. Almeida (2008, p. 13) aponta que essa participação ativa de autóctones no cenário político-social se deu apenas em meados do século XX, a partir da superação da visão assimilacionista cultivada ao longo dos séculos. Dado que a invasão dos portugueses no Brasil ocorreu no início do século XVI, percebe-se que é um progresso recente, embora os avanços alcançados, tanto por meio da luta coletiva quanto pela intervenção política de líderes indígenas, sejam inegáveis..

O escritor indígena Daniel Munduruku, em um artigo publicado em 2018 intitulado de **A literatura não é subalterna**, conta que o Movimento Indígena iniciou no final da década de sessenta “como célula de resistência”, em meio a um episódio de expropriação territorial em prol da exploração mineral na Amazônia. Já em sua obra **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)** (2012),

Munduruku traça um panorama quanto à fertilização de um “campo de possibilidades” que viabilizou a solidificação do Movimento Indígena como uma organização social emergente.

Acerca disso, o autor debate que, durante a ditadura militar no Brasil, os povos indígenas enfrentaram medidas repressivas promovidas pelo Estado, uma vez que as políticas indigenistas vigentes estavam alinhadas ao paradigma integrationista. Esse cenário de opressão catalisou a mobilização indígena, especialmente a partir da década de 1970, com assembleias de lideranças discutindo temas como educação e impactos de grandes obras. Na década de 1980, emergiu uma nova geração de lideranças indígenas, formada por jovens estudantes, que fortaleceu o movimento político e defendeu a diversidade cultural e a presença indígena nos diversos núcleos sociais.

A nova Constituição Federal do Brasil inaugurou uma nova concepção de política indigenista. E para que isso acontecesse, foi decisiva a participação das organizações sociais indígenas ou não, o que pôs fim a uma abordagem eurocêntrica da temática dos povos indígenas, por sua vez, caracterizada pela concepção de que se tratava de culturas inferiores, que desapareciam em contato com a suposta superioridade da sociedade civil de matriz europeia (Munduruku, 2012, p. 36).

Munduruku (2018) enfatiza que a promulgação da Carta Magna Brasileira em 5 de outubro de 1988 trouxe mudanças significativas ao Estatuto do Índio, instituindo novas possibilidades de autonomia e construção de horizontes para os povos indígenas brasileiros especialmente no contexto pós-ditadura militar. O autor declara que o aspecto mais significativo das mudanças constitucionais foi a promoção do protagonismo indígena. Com a nova Constituição, os povos indígenas passaram a ter legitimidade e autonomia processual para reivindicar o respeito aos seus direitos, agora com a intervenção assegurada do Ministério Público (2012, p. 37). Esse momento representou a transição do lugar de silenciamento, refletido no âmbito jurídico, para o reconhecimento de seus direitos, consolidando-se como um marco na luta por sua autonomia e chamando a atenção para a diversidade étnica, linguística e cultural desses povos.

Ailton Krenak e a Assembleia Nacional Constituinte (1987)

Para que os povos indígenas abandonassem o lugar de emudecimento, foi necessário tornar-se um vetor de sua própria fala, afinal o “protagonismo indígena é a possibilidade de emissão da própria voz” (Silva Junior, 2020, p. 21). Nesse viés, a ação política desses povos engajados no movimento foi essencial para desafiar os discursos e processos de invisibilidade estabelecidos, assim como para trazer à luz suas tradições, sua cosmovisão e seu modo de pensar o mundo.

No livro **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afrobrasileira** (2012), desenvolvido coletivamente por professores e historiadores, o pesquisador Fernando Rosa do Amaral apresenta as motivações e o começo da trajetória do ativista indígena Ailton Krenak – uma das mais emblemáticas figuras na luta pelos direitos dos povos indígenas no Brasil.

A história de vida de Ailton Krenak se confunde com muita força com o próprio movimento da história dos povos Indígenas no Brasil, principalmente na sua luta por reconhecimento e lugar. Ele nasceu em 1954 na região do Vale do Rio Doce, Minas Gerais, e desde criança, logo aos nove anos de idade, viu o seu povo ser retirado do seu lugar de origem e direito, para ser arrastado dentro de um caminhão para uma terra estranha e distinta da sua. (Amaral, 2012, p. 94).

A história de Ailton e dos Krenak não é única quando se trata da relação truculenta que o Estado brasileiro manteve com os povos tradicionais desde muito antes do regime Republicano. Assim como os Krenak, outras comunidades foram retiradas de suas terras contra sua vontade e perderam muito mais que seu território: “essa população foi arrancada do cenário das suas narrativas e contos antigos e, consequentemente, do lugar onde se concebia a sua própria identidade” (Amaral, 2012, p. 94). Sob essa ótica, o desejo de manter a identidade de seu povo viva, bem como o de denunciar as violências cometidas pelo Estado contra os povos tradicionais dessas terras, conduziu Krenak aos caminhos da luta política, fazendo dele e de outras lideranças importantíssimos agentes em prol da causa indígena.

Krenak, por sua vez, protagonizou um momento decisivo na Assembleia Nacional Constituinte em 04 de setembro de 1987. Durante essa ocasião, enquanto discursava, ele pintou o rosto com tinta à base de jenipapo, simbolizando luto e protesto diante da possível não aprovação de emendas que garantissem a demarcação das terras indígenas. Esse ato simbólico chamou a atenção da sociedade para a urgência de se garantir os direitos territoriais e culturais dos povos indígenas na nova Constituição:

Eu pensei: eu não vou poder ler essas coisas para esses camaradas, eles não vão me escutar, eles ficam brigando uns com os outros, batendo boca, etc. Eu vou ter que fazer uma coisa de índio, eu vou ter que aprontar uma coisa de índio aqui para distrair eles, porque se eu tentar fazer coisa de branco aqui, não vai rolar. Aí, eu peguei um potinho, esses potinhos de cosméticos que as mulheres usam pra fazer maquiagem e botei jenipapo, a pasta de jenipapo com carvão, dentro daquele potinho e enfiei no bolso do paletó e subi. Quando o presidente da casa disse: 'agora vamos ouvir uma proposta de emenda para os direitos dos índios' .Eu olhei lá embaixo: bagunça. Ninguém escutava. Aí eu fui ao púlpito, acertei o microfone e quelei o potinho, segurei e falei: 'Bom-dia para os senhores'. Fiz um ruído no microfone para os caras pararem um pouquinho e tirei o potinho e comecei a pintar o meu rosto com aquela tinta preta. Os fotógrafos e os cinegrafistas que estavam lá embaixo começaram a estourar os flashes deles, pois querem espetáculo. Começaram com os flashes deles e os camaradas que estavam lá embaixo pararam para ver o que estava acontecendo e viram que eles estavam me fotografando e me filmando. Aí aquele monte de senadores e deputados saíram de onde estavam e vieram para mais próximo de onde eu estava, no púlpito, e escutaram o que eu estava falando com eles (Krenak, 2012, p. 123).

Se anteriormente as instâncias governamentais do Brasil haviam disseminado a visão de que os indígenas haviam sido completamente integrados à sociedade não indígena, resultando na extinção de suas tradições, línguas e, em última instância, de sua população, mantendo-os em uma condição de subalternidade e pressupondo uma não resistência, Krenak, naquele momento, contestou essa perspectiva de forma contundente. O posicionamento de Krenak, juntamente com o de outros que fomentaram um levante de resistência contra o dispositivo colonial, instrumenta a luta por uma participação ativa e política dos sujeitos indígenas na sociedade.

A linguagem como instrumento de luta

No prefácio de **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil** (2013), de Graça Graúna, o professor Roland Walter reflete sobre um lugar epistêmico que deve ser ocupado pelos povos colonizados, no qual o processo de desmarginalização (e de descolonização) é estabelecido na transformação do lugar de subalternização em um 'lugar-lar', em que o mundo/imagem seja visto com base no próprio *ethos* e cosmovisão daquele povo, isto é, um lugar onde o sujeito indígena produz sua própria identidade individual e coletiva..

Nesse contexto, Krenak (2015, p. 86) comunica a imprescindibilidade da alfabetização no processo de formação identitária, ressaltando que a identidade de

um povo se fortalece essencialmente pela transmissão de saberes, narrativas, memórias e tradições entre as gerações em função de atividades como a leitura e a escrita. Para ele, adotar os modelos ocidentais de conhecimento não engrandece a formação identitária de um povo, mas a tradição e a preservação de seus costumes, sim:

Para mim e para meu povo, ler e escrever é uma técnica, da mesma maneira que alguém pode aprender a dirigir um carro ou a operar uma máquina. Então a gente opera essas coisas, mas nós damos a elas a exata dimensão que têm. Escrever para mim não é uma virtude maior do que andar, nadar, subir em árvores, correr [...] (Krenak, 2015, p. 86).

Entretanto, as imposições da hegemonia cultural eurocêntrica, estabelecidas durante o processo de ocupação territorial, exigiram uma resposta. Na apresentação da coletânea **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** (Dorrico; Danner, 2020), os organizadores observam que a ‘construção simbólico-semântica’ do indígena, na sociedade brasileira, ocorre justamente devido à existência de um processo de formação do sistema-mundo sob moldes eurocêntricos, ou seja, a própria ideia de resistência nasce da correlação entre eurocentrismo, colonialismo e racismo. Portanto, ainda que, sob a perspectiva indígena, os modelos de produção de conhecimento ocidentais sejam desnecessários para a preservação de sua identidade, em meio a esse cenário torna-se indispensável a utilização desses instrumentos, não representando uma capitulação diante da cultura dominante, mas sim uma estratégia consciente de resistência e autoafirmação, destinada a garantir a continuidade e visibilidade das tradições indígenas em um contexto que historicamente tentou apagá-las.

Para Martín-Barbero (2014), a estratégia das múltiplas estruturas de dominação está no impedimento de o oprimido falar por si mesmo. Nesse sentido, a alfabetização e o letramento, para os povos originários, assumem um caráter subversivo, pois possibilitam ao indígena abandonar o “mutismo profundo que se expressa na ausência de participação e decisão” (Martín-Barbero, 2014, p. 26) e “assumir a palavra que vem de seu mundo, que emerge de sua terra, de seu trabalho, de sua classe e de sua capacidade criadora” (2014, p. 28), ainda que por meio de uma língua que não seja a sua, a materna, para erguer um lugar-lar na qualidade de sujeito e protagonista de suas próprias narrativas.

Conforme ressaltam Dias e Leal (2021, p. 5), “destaca-se o relevante papel da literatura indígena contemporânea como instrumento de militância política para denunciar os ataques cometidos pelos colonizadores contra os povos indígenas”. A literatura indígena correlaciona fortemente autoria e ativismo, literatura e documentação, contação e denúncia, configurando-se como um espaço de resistência e expressão cultural. Como aponta Silva Júnior (2020), o texto escrito torna-se não apenas um registro, mas também um documento que preserva os valores culturais, ao mesmo tempo em que se afirma como um gesto de protagonismo por parte desses agentes sociais.

Por conseguinte, a intervenção de Krenak, assim como a de outros pensadores indígenas na realidade político-social, consolida-se como um verdadeiro ato de resistência. Através do exercício comunicativo – seja por meio da oralidade ou da escrita – e da articulação política, a linguagem se transforma em um mecanismo de ação. Agora, mediante a “ação da linguagem” (Martin-Barbero, 2014), a palavra guia o processo de libertação – política e cultural – de toda uma população. Ao transmitir a cosmovisão e a subjetividade originária, a linguagem legitima a pluralidade das formas de viver e viabiliza a denúncia das ações opressivas contra os povos originários.

Resistência cultural: dimensões das narrativas indígenas contemporâneas

No ensaio **Textualidades indígenas do Brasil** (2010), a autora Cláudia Matos explica que a vastidão das culturas indígenas do Brasil se manifesta em repertórios narrativos armazenados na memória e transmitidos de geração a geração. Contudo, as narrativas que constituem tal repertório foram difundidas no campo literário e antropológico – em grande parte e por longo tempo – por meio de sujeitos não indígenas escorados na ideia da existência de uma ‘poesia primitiva’. Outrossim, a ausência de documentos ilustrativos da verdadeira poeticidade indígena, e de seus autores, resultou na categorização dessas narrativas sob um viés mitológico e idealizado, de modo a promover “quer pela estilização literária, quer pelo tratamento da documentação histórica, uma dupla exclusão” (Matos, 2010, p. 04).

Historicamente, o indígena brasileiro foi representado a partir de uma perspectiva racista que o caracterizava como incapaz e inferior, visão amplamente reforçada por

obras literárias brasileiras, como as do romancista José de Alencar. Essas narrativas contribuíram para a construção de estereótipos que desconsideravam a complexidade das culturas indígenas, retratando o indígena como um sujeito que se entregava de forma incondicional ao homem branco, em um ato que implicava sacrifício e o abandono de sua identidade e do vínculo com sua comunidade de origem (Dias e Leal, 2021).

Fora da literatura, esse apagamento também se manifestou na historiografia nacional, com a exclusão de documentos que representassem as diversidades indígenas no acervo da Biblioteca Nacional, criada em 1810. Esse cenário começou a mudar apenas em 2004, com a Lei do Depósito Legal que permitiu a inclusão de obras sobre a diversidade cultural brasileira, embora discursos excludentes e a falta de registros ainda tenham perpetuado uma ‘história oficial’ parcialmente contada. Essa exclusão silenciou esses povos, assim como empobreceu a compreensão da história do Brasil e da verdadeira dimensão da diversidade cultural do país.

Diante disso, reconhecer as narrativas de autoria indígena como veículos fundamentais para a transmissão de conhecimentos e tradições culturais, que desempenham um papel crucial na preservação de um saber comunitário (Matos, 2010), é uma iniciativa indispensável e uma resposta necessária ao movimento histórico de exclusão dessas vozes. Dessa forma, urge a necessidade de refletir e analisar as narrativas indígenas – sejam elas autobiográficas ou cosmogônicas – sob novas perspectivas.

A concepção de ‘autoetnografia’, discutida por Versiani no ensaio **Autoetnografia: uma alternativa conceitual** (2002), nos conduz a outras possibilidades ao revelar que as narrativas, além de seu valor literário, possuem uma dimensão política:

[...] o conceito de autoetnografia pode servir como ponto de partida para a leitura de textos autobiográficos reunidos sob uma identidade coletiva. A presença do prefixo *auto*, do grego *autós*, serve de alerta contra a supressão das diferenças intra-grupo, enfatizando as singularidades de cada sujeito/autor, enquanto o termo etno localiza, parcial e pontualmente, esses mesmos sujeitos em determinado grupo cultural. [...] Em segundo lugar, o conceito de *autoetnografia* também parece produtivo para leitura de escritas de sujeitos/autores que refletem sobre sua própria inserção social, histórica, identitária e, em especial no caso de subjetividades ligadas a grupos minoritários, também como um possível modo de conquistar visibilidade política (Versiani, 2002. p. 68).

A obra **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami** (2015) se destaca como um exemplo significativo dessa abordagem. Em seu prólogo, Bruce Albert define as narrativas compartilhadas por Davi Kopenawa como um "complexo hipertexto cosmogônico e etnopolítico" (p. 51), enfatizando que o livro não é apenas uma etnobiografia clássica, pois entrelaça de maneira indissociável história pessoal e destino coletivo, isto é, constitui-se como um 'acervo' repleto de memórias do autor ao passo que expõe, a partir de uma perspectiva cultural indígena, visões sobre o cosmo, sobre a vida na Terra e o destino da humanidade, que vem adotando cada vez mais um modo de viver predatório.

As narrativas, ao serem reinterpretadas e valorizadas sob esta ótica, desafiam as construções históricas dominantes e contribuem para a construção de um discurso verdadeiramente representativo. Em suma, as narrativas indígenas de caráter autoetnográfico possuem um valor político inquestionável, pois, a partir da modalidade autobiográfica, permitem ao sujeito indígena contar sua própria história com suas próprias palavras, revertendo a lógica do 'sujeito observado' e transformando-o no autor-emissor. Ademais, para além da conexão intrínseca entre experiência (pessoal ou coletiva) e luta política estabelecida nesses textos, torna-se possível discernir a subjetividade, a cosmovisão e as heranças culturais imbuídas de valores ancestrais que constituem, essencialmente, a própria cultura indígena.

As produções literárias contemporâneas de autoria indígena desempenham um papel vital na preservação contínua da autonomia desses povos, sobretudo no que concerne à reafirmação de sua realidade e identidade na sociedade atual. Tais obras ampliam o alcance de vozes indígenas, pois dão visibilidade a perspectivas e experiências – individuais e coletivas – e, portanto, posicionam-se como ferramentas essenciais nos movimentos de resistência cultural e política desses coletivos.

Sobre a dimensão política da literatura indígena, a escritora indígena Truduá Dorrico afirma que ela se configura como um instrumento político aliado ao movimento indígena brasileiro, haja vista que se estabelece e se articula de maneira pública, política e cultural, funcionando como uma crítica à cultura dominante, um processo de descatequização da mente e uma reorientação do olhar por meio do protagonismo dos próprios indígenas (Dorrico *et al*, 2018, p. 13) refletido na autoria primária de suas produções. Essa reorientação do olhar permite que a literatura indígena e seu autor

sejam compreendidos a partir de outros parâmetros, diferentes daqueles tradicionalmente impostos:

A literatura indígena brasileira contemporânea está marcada pela atuação direta dos escritores/autores, pela voz e pela letra, na publicização do pensamento indígena em livros/CDs/mídias sociais. Diante da pluralidade de pertenças étnicas, de estilísticas que perpassam a oralidade e a escrita alfabetica, os sujeitos indígenas enunciam sua voz e/ou sua letra em um movimento de autoexpressão e autovalorização de suas ancestralidades e costumes, bem como na dinâmica de resistência física, lutando pela demarcação de suas terras, e de resistência simbólica reivindicando uma revisão dos registros oficiais que os escanteiam [...] (Dorrico, 2018, p. 229).

Reflexões de Ailton Krenak em Ideias para Adiar o Fim do Mundo

Nesse contexto de resistência à cultura ocidental, a obra **Ideias para adiar o fim do mundo** (2019), por meio do pensamento de Ailton Krenak, traz em suas linhas uma mistura de ancestralidade originária e consciência política. Mais do que isso, Krenak transmite o saber comunitário e o legado das sociedades indígenas enquanto guardiões de uma memória ancestral, trazendo à luz a cosmovisão originária e as experiências coletivas dos povos indígenas.

Além disso, o livro apresenta uma análise crítica da sociedade autodestrutiva e predatória em que vivemos. As problematizações propostas pelo autor sobre a relação da humanidade com o planeta Terra estão presentes no corpo do livro e, para tanto, Krenak suscita a reflexão sobre o mundo angustiante que “estão agora empacotando para deixar às gerações futuras” (2019, p.33), ao passo que presenteia o leitor com palavras carregadas de uma poeticidade sensível e penetrante.

Krenak proporciona ao leitor um mergulho profundo em suas memórias ancestrais e na cosmovisão originária, principalmente no que tange à maneira de enxergar o cosmos, incluindo a si próprio como um de seus vários elementos. Nessa perspectiva, a separação entre os humanos e o ecossistema terrestre (ambiente) é questionada por sinalizar o distanciamento da humanidade do seu lugar de origem: a natureza:

[...] a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos

oceanos, na África, na Ásia ou na América latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade (Krenak, 2019, p. 21).

Sobre isso, o antropólogo Felipe Sussekind, no ensaio **Natureza e Cultura: Sentidos da Diversidade** (2018), elucida que a concepção de natureza como algo exterior e transcendente, apartada do humano, é o que torna possível o desenvolvimento das ciências, isto é, da técnica. A sensação de poder pleno que os seres humanos adquirem a partir do domínio de tecnologias constitui um atestado de superioridade da humanidade em detrimento dos outros seres, promovendo uma Grande Divisão (Bruno Latour apud Sussekind) entre humanos e não-humanos, culminando numa ‘abstração civilizatória’ (Krenak, 2019, p. 14).

Nessa lógica, Krenak problematiza a cultura do consumo impulsionada pelo capitalismo a partir da exploração da natureza. Para ele, “o consumo tomou lugar daquilo que antes era cidadania” (Krenak, 2019, p. 24), ou seja, transformou o humano em consumidor, de modo que subtraiu o sentido de experienciar/viver com alteridade e cidadania, e pôs no lugar o desejo por consumir produtos, por adquirir algo.

Do mesmo modo, o autor comenta o papel atribuído às grandes corporações aglutinadoras de poder (como a ONU, o Banco Mundial, a UNESCO) que “estão a serviço da humanidade que pensamos ser” (Krenak, 2019, p. 13), uma espécie ‘mais evoluída’ partindo de um imaginário de civilidade em relação aos outros seres vivos. Tais instituições são conhecidas por exercerem função ‘diplomática’ e influenciarem decisões no âmbito mundial, quando, na verdade, de forma velada, atuam em prol dos interesses econômicos e políticos de grandes monopólios capitalistas, que, por sua vez, propagam a ideia do ‘desenvolvimento sustentável’. Para Krenak, a sustentabilidade é apenas um mito

[...] Inventado pelas corporações para justificar o assalto que fazem à nossa ideia de natureza. Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem –, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (Krenak, 2019, p. 17).

É evidente que a expressão ‘desenvolvimento sustentável’ veio para mascarar o que deve ser chamado de exploração. A premissa de que, para elaborar um ‘mundo melhor’, é necessário explorar a natureza e transformá-la em recursos é um dos

pilares do capitalismo moderno. A narrativa adotada por empresas e corporações que seguem esse molde é: para desenvolver é necessário explorar. Entretanto, a realidade é que há consequências danosas, destruição em massa e até mesmo a devastação de cidades inteiras, como é o caso do desastre na cidade de Brumadinho, ocorrido em 2019, quando a barragem Córrego do Feijão se rompeu, soterrando em lama tóxica pessoas, animais e a própria floresta.

Ailton Krenak (2019) aponta as grandes corporações, a monocultura latifundiária, o garimpo, o consumo exacerbado como grandes causadores da crise ecológica da qual todos são reféns, inclusive aqueles coletivos que sempre ocuparam o planeta de forma orgânica e respeitaram seu equilíbrio, como no caso dos povos da floresta. Em **Ideias para adiar o fim do mundo**, Krenak reflete como os desastres, as guerras e todo o acúmulo de violência movido pelo capitalismo após o século XX sinaliza um ‘fim do mundo’ iminente, provocado não só pela ação antrópica do homem no ambiente, como também pela perda da sensibilidade coletiva.

Contudo, Krenak revela que sua provocação sobre adiar o fim do mundo é simplesmente “sempre poder contar mais uma história” (2019, p. 27) para manter a pluralidade de subjetividades e formas de pensar a vida em constante circulação. A respeito disso, a autora Lúcia Sá, em entrevista concedida à revista literária Itinerários, esclarece de que forma a exposição às especificidades das culturas indígenas, a partir dos seus próprios pontos de vista, pode nos ajudar a enfrentar a crise ecológica em que vivemos:

As múltiplas formas de se imaginar e estar no mundo são muito importantes para a manutenção da vida. [...] Eu acho que essa incorporação da diferença, esse respeito pela diferença é uma das grandes lições que podemos aprender com as culturas indígenas. Mesmo a rivalidade, própria a toda cultura, é vista sem essa tentativa de eliminar a diferença, que é muito comum nas religiões monoteístas, com as consequências que estamos vendo. Então, olhar para as narrativas, para a forma como as histórias são contadas, para a forma como coexistem todos esses processos de criação do mundo é muito importante. [...] é importante conhecer outras formas de se relacionar com o mundo como no caso dessas sociedades xamânicas, onde pode se pensar em outras formas de viver junto com as coisas, com os animais, com as árvores, mas também com outras formas de contar histórias e de pensar o mundo [...] (Sá, 2020, p. 184).

Contactar a cosmovisão originária por meio das obras dos autores indígenas contemporâneos implica conhecer outras formas de pensar o mundo, bem como aproximar a sociedade moderna, moldada a partir de imposições políticas e sociais

da colonialidade, das culturas ancestrais que nos encaminham a alternativas para habitar a Terra de forma menos predatória, retornando às raízes, num processo de “reindianização” (Sá, 2020. p. 183).

Ao longo dos séculos, os povos indígenas mantiveram suas tradições em circulação por meio de inúmeros movimentos de resistência à colonialidade, para enfim estabelecer espaços onde suas vozes fossem de fato ouvidas. Nesse ínterim, a inserção da subjetividade originária no meio literário, antes marcado pela ausência de perspectivas e sujeitos indígenas, é consequência da cinesia constante desses povos.

Considerações finais

É evidente a existência de um árduo caminho percorrido pelos povos indígenas até os dias atuais. Desde a superação da violência epistêmica até a conquista do reconhecimento constitucional como cidadãos brasileiros tradicionais desta terra (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973), os indígenas experimentaram um percurso longo e conturbado, no qual não haveria possibilidade de um ‘desfecho’ que lhes fosse favorável sem a atuação intensa de agentes indígenas, como Cacique Juruna, Marçal de Souza, Raoni Metuktire, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa, entre outros.

Krenak, por sua vez, enquanto Presidente da União das Nações Indígenas em 1987, exerceu um papel fundamental para a construção do *Capítulo VIII - Dos Índios* - da Constituição Brasileira que, segundo ele, teve as propostas – de cuja redação ele participou – consolidadas constitucionalmente um ano depois de seu discurso na Assembleia Constituinte (Krenak, 2012, p. 123). Dessa forma, percebemos a Constituição de 1988 como um marco histórico, que abriu possibilidades para os povos indígenas e deu voz às suas lutas.

Outrossim, parte-se do pressuposto de que a difusão da literatura indígena se configura em possibilidades de autonomia dos povos e sujeitos indígenas, pois “por meio dela reivindica-se a existência, permanência, nos territórios tradicionais; evidencia-se a riqueza das culturas e a diversidade de línguas indígenas no país” (Dorrico, 2020, p. 251). A inserção de produções e autores indígenas no meio literário foi fulcral.

Com isso, a obra de Krenak, **Ideias para adiar o fim do mundo** (2019) não se destaca apenas por reafirmar as tradições culturais e histórias ancestrais do autor, mas também por suscitar uma crítica contundente ao modelo de desenvolvimento predatório que ameaça não apenas os territórios indígenas, mas o equilíbrio ambiental global. Atualmente, esse diálogo é essencial para trazer à tona provocações sobre como construir uma sociedade melhor, na qual a humanidade, até aqui identificada com os ideais capitalistas, não seja a medida das coisas num parâmetro de superioridade existencial.

Recentemente, o Ministério dos Povos Indígenas no Brasil consolidou-se como o primeiro órgão ministerial encarregado de tratar exclusivamente de tudo o que envolve os povos originários, isto é, somente após cento e vinte e nove anos da Proclamação da República, os povos indígenas têm seus interesses defendidos a partir das especificidades de suas necessidades, sendo representados, nesse momento, pela ativista Sônia Guajajara que assumiu o Ministério. Posteriormente a isso, Ailton Krenak foi eleito para ocupar a cadeira número 11 da Academia Brasileira de Letras (ABL), em outubro de 2023, tornando-se o primeiro indígena a ocupar esse espaço. Sua eleição para a ABL foi um marco significativo, ainda que de forma tardia, não apenas por sua trajetória, mas por representar um reconhecimento formal da importância de sua voz no cenário cultural e literário brasileiro. Por fim, esses últimos fatos nos mostram que sim, os povos indígenas podem se auto representar e assim vêm fazendo ao longo das últimas décadas.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruno; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Schwarcz, 2015.

ALMEIDA, Regina. O lugar dos índios na história: dos bastidores ao palco. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010. cap. 1, p. 13-28.

AMARAL, Fernando. A história indígena na perspectiva de luta dos povos indígenas: Ailton Krenak e o eterno retorno do encontro. In: LIMA, Pablo (Org.). **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afro-brasileira**: uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFMG. Belo Horizonte: UFMG, 2012. cap. 4, p. 93-95.

DIAS, Rubens; LEAL, Izabela. Resistência política pela voz de Álvaro Tukano: a transmissão do saber ancestral. **Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**. [S.I]: n. 3, dez. 2021. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2146>. Acesso em: 5 jan. 2025.

DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Fi, 2020.

KRENAK, Ailton. História Indígena e o eterno retorno do encontro. *In: LIMA, Pablo (Org.). Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afro-brasileira: uma contribuição da área de História do PIBID/FaE/UFMG*. Belo Horizonte: UFMG, 2012. cap. 6, p. 114-131.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. Receber Sonhos. *In: KRENAK, Ailton; COHN, Sergio (Orgs.). Encontros*: Ailton Krenak. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

KRENAK, Ailton. Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta. *In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno (Orgs.). Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção*. Porto Alegre: Fi, 2018.

MATOS, Cláudia. Textualidades indígenas do Brasil. *In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora; Niterói: UFJF; EdUFF, 2010.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **A comunicação na educação**. São Paulo: Contexto, 2014.

MUNDURUKU, Daniel. **A literatura indígena não é subalterna**. 2018. Disponível em: <http://www.itaucultural.org.br/a-literatura-indigena-nao-e-subalterna>. Acesso em: 8 jan. 2025.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

PACHAMAMA, Aline. Autoria e ativismo de originários na escrita da História. *In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno (Orgs.). Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 26-40.

SÁ, Lúcia. **Literatura da floresta**: textos amazônicos e cultura latino-americana. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SÁ, Lúcia. From the point of view of the forest: an interview with Lúcia Sá. **Itinerários**. Araraquara, n. 51, jul/dez. 2020. Disponível em: <https://www.bing.com/search?pglt=931&q=Itiner%C3%A1rios%2C+Araraquara%2C+>

n.+51%2C+p.+181-
193%2C+jul.%2Fdez.+2020&cvid=8347d6730b0c4b818f6c73797ce2ce94&gs_lcrp=EgRIZGdlKqYIABBFGDkyBqgAEEUYOdlBDDMzODAwNTQzajBqNKgCALACAA&F
ORM=ANNTA1&PC=ACTS. Acesso em: 8 jan. 2025.

SILVA JUNIOR, Fernando. **Tradução e xamanismo na poética indígena**. Belém: Universidade Federal do Pará, 2020.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SUSSEKIND, Felipe. Natureza e cultura: sentidos da diversidade. **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**. Rio de Janeiro, n. 1, jun. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/intersecoes/article/view/35915>. Acesso em: 8 jan. 2025.

VERSIANI, Daniela. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. **Letras de Hoje**. Porto Alegre, n. 4, dez. 2002. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/fale/article/view/14258>. Acesso em: 8 jan. 2025.