A ALTERIDADE NA LITERATURA: DA VOZ-PRÁXIS DA DIFERENÇA COMO LITERATURA - O CASO DA LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

LENO FRANCISCO DANNER¹

UNIR, BRASIL http://orcid.org/0000-0002-2332-3182

FERNANDO DANNER²

UNIR, BRASIL http://orcid.org/0000-0002-4541-1204

JULIE DORRICO³

PUC-RS, BRASIL http://orcid.org/0000-0002-5428-2432

RESUMO: defendemos que a literatura, por causa de sua estrutura anti-paradigmática, possibilita a expressão da voz-práxis das diferenças como diferenças enquanto a condição fundante da crítica social e do ativismo político. Ela permite a recusa em bloco do paradigma normativo da modernidade – formalismo, neutralidade, imparcialidade e impessoalidade – enquanto o método e a práxis por excelência da justificação normativa e, com isso, ela também nega que a realização da crítica social e do ativismo político se dê exclusivamente desde o cientificismo e em termos de institucionalismo. No caso da literatura indígena, o que percebemos é exatamente a retomada do xamanismo como correlação de auto-afirmação e auto-reconstrução antropológico-ontológicas e, a partir disso, como crítica social e ativismo político das minorias por elas mesmas – ele é tanto uma forma de vida quanto uma práxis política. Nesse sentido, argumentaremos, a partir do exemplo da literatura indígena brasileira hodierna, que as alteridades encontram na literatura um espaço epistemológico, político e normativo que lhes permite reconhecerem-se e expressarem-se como minorias, significando sua práxis desde sua própria condição antropológico-ontológica, epistemológico-política e simbólico-normativa, sem necessidade de reducionismos científicos e de paternalismos institucionalistas. Por outras palavras, as alteridades podem realizar uma práxis de resistência e de afirmação por si mesmas e desde si mesmas, a partir de seu horizonte, valores e práticas, sem necessidade de assumirem o cientificismo como condição da argumentação, da reflexividade e da emancipação.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; alteridade; diferença; paradigma; voz-práxis; ativismo.

ABSTRACT: We propose that literature, because of its anti-paradigmatic structure, enables the expression of the voice-práxis of the differences as differences as the basic condition of social criticism and political activism. It allows the complete refusal of the normative paradigm of modernity – formalism, neutrality, impartiality and impersonality – as method and praxis par excellence of the normative justification and, with that, it denies also that the performing of the

¹ Doutor em Filosofia (PUC-RS). Professor de teoria política no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: leno_danner@yahoo.com.br

² Doutor em Filosofia, com área de concentração em ética e filosofia política (PUCRS). Professor de ética e filosofia política no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: fernando.danner@gmail.com

³ Indígena Macuxi. Doutoranda em Teoria Literária pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: juliedorrico@gmail.com

DANNER, Leno Francisco; Danner, Fernando; Dorrico, Julie. A alteridade na literatura: da voz-*práxis* da diferença como literatura – o caso da literatura indígena brasileira contemporânea. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 360-385, jul./dez. 2020.

social criticism and political activism is given only from scientism and in terms of institutionalism. In the case of Indian literature, we perceive exactly the recovery of the shamanism as correlation of anthropological-ontological self-affirmation and self-reconstruction and, from that, as social criticism and political activism of the minorities for themselves – it is both a form of life and a political praxis. Therefore, we will argue, from the example of the Indian literature, that alterities find in the literature an epistemological, political and normative sphere which allows them to recognize and to express themselves as minorities, signifying their praxis from their own anthropological-ontological, epistemological-political and symbolic-normative condition. With other words, in the literature the alterities can perform a praxis of resistance and affirmation by and from themselves, from their horizon, values and practices, without necessity of assuming scientism and institutional paternalism as condition of argumentation, reflexivity and emancipation.

KEYWORDS: *Literature*, *otherness*, *difference*, *paradigm*, *voice-praxis*, *activism*.

Considerações iniciais

No texto, argumentaremos que a literatura é um campo ao mesmo tempo epistemológico, político e normativo que permite a expressão das enquanto alteridades, a partir de sua constituição antropológico-ontológica e epistemológico-política próprias, na medida em que a esfera e a *práxis* literárias não se enquadram e nem se deixam ser reduzidas aos pressupostos centrais próprios ao cientificismo do paradigma normativo da modernidade, a saber, a neutralidade, a imparcialidade, a formalidade e a impessoalidade metodológicoaxiológicas, que descambam para a centralidade do institucionalismo científico-político, isto é, para o fato de que as instituições, seus sujeitos epistemológico-políticos, métodos, valores e símbolos são a base para a construção, a legitimação e a dinamização da crítica social, da resistência política e da transformação social, uma vez que somente elas - e desde essa perspectiva formal, imparcial, neutra e impessoal - produziriam conhecimento objetivo de todos e para todos os sujeitos sociais. Na literatura, portanto, a voz-*práxis* é sempre constituída, dinamizada e vivida em termos de correlação do eu-nós lírico, com sua total vinculação ao contexto de que emerge; na literatura, a voz-*práxis* é expressa em sentido pungente, carnal e vinculado, sem mediações cientificistas e institucionalistas, sem nenhum tipo de véu, o que impede qualquer racionalização estrita e genérica que se funda na ausência de carnalidade e de politicidade do discurso-*práxis* científico como condição de sua objetividade e vinculação intersubjetiva. Isso, para as diferenças, para as alteridades, para as vítimas, faz toda a diferença, posto que é somente no momento em que essas mesmas diferenças, alteridades, vítimas ou minorias expressam-se como são, vivem e pensam, somente no momento em que elas explicitam sua dor desde sua perspectiva de mundo e ao seu modo, que podemos efetivamente estabelecer a fundamentação normativa, o diálogo intercultural, o criticismo social e a emancipação política - sem a própria expressão direta da vítima, em sua correlação de eu e grupo, não há crítica, nem objetividade, nem política.

Nesse sentido, dada sua estrutura anti-paradigmática, antiinstitucionalista e anti-cientificista, a literatura é, por excelência, a vozpráxis das alteridades, das minorias, dos marginalizados, deles mesmos e por eles mesmos, a partir de si mesmos. Aqui, essa qualificação "antiparadigmática" significa, para o caso do campo e da *práxis* literários, a ausência de qualquer base epistemológico-ontológica unívoca e unidimensional como garantia da objetividade e do sentido, o que significa que, na literatura e por meio dela, estamos irremediavelmente condenados, parafraseando Jean-Paul Sartre, a desenvolver nossa vozpráxis ao nosso modo e desde nossa perspectiva, sem necessidade de nos escorarmos em qualquer fundamento normativo extemporâneo a nós mesmos, que somos sujeitos (no sentido individual e coletivo-plural) localizados e contextualizados. Por outras palavras, dada sua estrutura anti-paradigmática, a voz-*práxis* literária tem de ser inevitável e irremediavelmente *a própria (como eu-nós) voz-práxis*, que parte de si mesmo e desde sua perspectiva. Ela é, de modo primigênio, *auto-*

reconstrução e auto-expressão a partir dos seus próprios valores, de suas próprias bases antropológico-ontológicas e existenciais. Nesse caso, não é necessária (ou, pelo menos, não é mais central) a voz-*práxis* do cientista social, do filósofo normativo ou do antropólogo analítico, todos dependentes da formalização, da neutralidade, da imparcialidade e da metodológico-axiológicas impessoalidade como condição objetividade, do sentido e da justificação intersubjetivos. As vítimas devem falar, devem agir público-politicamente. Na literatura, em sua constituição e dinamização anti-paradigmática, o eu-nós lírico expressase ao seu modo, explicita quem é, como é desde sua "informalidade", vinculação, carnalidade e politicidade - e somente assim ele pode justificar-se e ser minimamente entendido, isto é, falando, significando e agindo por si mesmo.

Por sua vez, a qualificação "anti-cientificista", correlata à primeira, aponta para o fato de que a voz-*práxis* literária é encarnada, vinculada e politizada-politizante. O eu-nós lírico, ao expressar-se desde sua constituição e ligação antropológica e existencial radicais, escapa a qualquer formalização, neutralidade, impessoalidade e imparcialidade, tal como o cientificismo próprio ao paradigma normativo da modernidade nos exige enquanto condição da objetividade epistemológico-moral e da justificação conceitual. O eu-nós lírico não apenas exprime-se como é, desde seu contexto mais amplo, senão que também não pode manifestarse de outra forma que não pela sua vinculação, carnalidade e politicidade, desde sua materialidade efetiva. Por isso, aqui, a voz-*práxis* literária nega o método (que se pretende) universal da ciência e por parte dela (como institucionalização imparcialidade-neutralidadecorrelação de e impessoalidade-formalismo), negando, como conseqüência, que a objetividade, a justificação e a crítica advenham da abstração, da formalização e da racionalização relativamente à vinculação, à carnalidade e à politicidade do sujeito (individual-coletivo) que expressa sua voz-*práxis*. Mais uma vez, em sua estrutura anti-paradigmática e anticientificista, a voz-*práxis* literária é plural, carnal e politizada-politizante, vinculada de modo irremediável, dada a própria contextualização do eunós lírico-político. Sua expressão é a manifestação dessa vinculação, dessa carnalidade e dessa politicidade, dependendo dela de modo radical, seguer podendo minimizá-la ou escondê-la (e certamente nem almejando Portanto, nesse caso, o termo anti-cientificismo exatamente o sentido não-racionalizável da violência vivida e sofrida como minoria, isto é, ele aponta para o fato de que não é desde a perspectiva científica como mediação impessoal, neutra e imparcial da fala-*práxis* das vítimas por parte do acadêmico-pesquisador altamente institucionalizado que podemos, em primeiro e fundamental lugar, alcançarmos o sentido da violência, da marginalização e da negação das minorias, mas exatamente por meio de sua voz-práxis dita em primeira pessoa, como eu-nós lírico-político ativista, militante e engajado em termos público-políticos, que desvela sua condição política de minoria.

E daqui devém também o significado do termo "antiinstitucionalista". Acreditamos que a literatura de minorias possui uma constituição e uma dinamização basicamente anti-institucionalistas

exatamente pelo fato de que a crítica social, a resistência cultural, a luta política e a *práxis* pedagógica emancipatória são realizadas pelos próprios oprimidos e desde si mesmos, desde suas bases antropológicoontológicas, socioculturais e epistemológico-políticas, de modo direto, sem necessidade de mediação institucional em sentido estrito. Aqui, obviamente, sujeitos institucionalizados (como a academia, os partidos políticos e as cortes) podem assumir, encampar as reivindicações das minorias, mas jamais substituí-las em termos de sujeitos, práticas, valores e relações público-políticos, o que significa que é o ativismo, a militância e o engajamento dessas mesmas minorias que não apenas viabiliza uma perspectiva e uma *práxis* crítico-emancipatórias, senão que também permite o refreamento e a correção do próprio modelo de institucionalismo forte que vivemos na atualidade, em que as próprias instituições – acadêmicas, políticas e jurídicas – e seus sujeitos epistemológico-políticos autorizados, com seus códigos, práticas e valores altamente tecnicistas, centralizam, monopolizam e instauram socialmente as relações, os valores e as práticas considerados modelares, enquadrando todos os sujeitos sociais sob o manto de relações tecnocráticas, despolitizadas e apolíticas, altamente verticalizadas. Nesse sentido, as minorias, em termos de uma voz-*práxis* público-política que é direta, ativista, engajada e militante, que é carnal, vinculada e políticapolitizante, transformam-se em perspectiva crítico-emancipatória antisistêmica, abrindo espaço para que sujeitos, práticas, relações e valores marginais, anti-sistêmicos possam reconstruir-se, agir e resistir diante da violência, da exclusão e da negação que vivem e sofrem cotidianamente por parte desse institucionalismo forte.

Desse modo, a consideração da literatura de minorais de um modo geral e da literatura indígena brasileira em particular enquanto voz-*práxis* militante, ativista e engajada de cunho anti-paradigmático, anticientificista, anti-institucionalista e anti-sistêmico, que transforma os grupos marginalizados em sujeitos epistemológico-políticos antisistêmicos, permitindo sua politização e publicização radicais e diretas, é, conforme pensamos, fundamental por um duplo motivo: o primeiro, que já explicitamos acima, consiste em que a estrutura antiparadigmática, anti-cientificista e anti-institucionalista da literatura a coloca como criticismo social e *práxis* política efetivos e radicais de toda e qualquer diferenca por ela mesma e desde ela mesma, para além do reducionismo cientificista que concentra no cientista o método e a *práxis* tanto da construção do conhecimento quanto de sua aplicação política, para além, inclusive, do institucionalismo forte que centraliza, monopoliza e internaliza nas instituições e por parte de seus sujeitos, práticas e valores autorizados, de cunho tecnicista, a validação da evolução social, a condução dessa mesma evolução social; o segundo, caudatário deste, é que a literatura pode assumir-se como autêntica vozpráxis das minorias por elas mesmas, permitindo-lhes sua autoexpressão, auto-reconstrução e auto-valorização e, a partir disso, sua resistência frente às situações de opressão, de marginalização e de exclusão (tanto em sentido epistêmico quanto em sentido político) a que são submetidas dia após dia, na academia e fora dela (e a academia certamente não é imune e nem neutra e sobreposta em relação à sociedade de um modo mais geral). Aliás, estamos assistindo, hoje, à utilização e à manifestação cada vez mais intensas da voz-*práxis* literária das minorias ou diferenças por elas mesmas – pensemos, por exemplo, na literatura feminista, LGBTT, indígena e negra.

Ainda como exemplo da centralidade da literatura - por causa, repetimos novamente, de sua estrutura anti-paradigmática, anticientificista e anti-institucionalista -, é importante mencionar que pouco vemos desenvolvimentos em filosofia ou sociologia ou antropologia indígena ou negra ou LGBTT ou feminista (pelo menos no caso brasileiro), outro lado. estamos assistindo a um desenvolvimento das literaturas indígena e negra e LGBTT e feminista. Se pensarmos no movimento indígena, para o nosso caso nesse texto, a razão é bem simples: a auto-reconstrução e a auto-afirmação indígenas, calcadas no e dependentes do xamanismo, não podem expressar-se desde o racionalismo científico e com base em seu cânone central, o procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, muito menos mediação institucional de cunho subsumidas pela instrumental, em que a instituição e o sujeito epistemológico-político institucionalizado assumem a causa do indígena, mas sem levar em conta sua voz-*práxis* e recusando sua participação. Nesse sentido, se a racionalização filosófico-científica exclui de antemão a manifestação teórico-política indígena como pensamento-práxis não-científico, nãoracional, ou exige-lhe que se torne científica e racional para poder justificar-se objetivamente; se, ainda, a racionalização filosófico-científica considera o pensamento indígena como não-científico e pré-moderno (cf.: Weber, 1984, p. 11-24; Habermas, 2012a, p. 94-140), a literatura como voz-práxis anti-paradigmática, anti-cientificista e anti-institucionalista a viabiliza em cheio e de modo radical - mais uma vez, não vemos o surgimento e a consolidação de uma filosofia indígena, mas vemos o desenvolvimento, a consolidação e a publicização cada vez mais intensos da literatura indígena como voz-*práxis* dos indígenas por eles mesmos e a partir de si mesmos, que afirma a e parte de sua carnalidade, politicidade e vinculação.

Desse modo, em um segundo momento, utilizaremos textos literários indígenas produzidos no Brasil contemporâneo - Davi Kopenawa, Eliane Potiguara e Daniel Munduruku - seja para sustentar nosso argumento da literatura como estrutura-práxis anti-paradigmática, anti-institucionalista e anti-cientificista, portanto da literatura como voz-práxis por excelência das minorias e das diferenças por elas mesmas, como relato direto, pungente e político-politizante de sua especificidade e de sua situação de opressão-marginalização, seja para expor o sentido profundamente carnal, crítico e vinculado dessa mesma literatura indígena, comprometida em cheio com a defesa, a promoção e a publicização do movimento indígena. Com efeito, se nosso primeiro argumento nesse texto consiste em que a literatura é e permite a voz-práxis das minorias por elas mesmas e desde si mesmas, nosso segundo argumento aponta para a literatura indígena como voz-práxis dos indígenas por si mesmos e desde si mesmos que lhes possibilita a

correlação de auto-reconstrução, auto-afirmação e auto-valorização, a partir do que são e de como se manifestam, com e como resistência político-cultural contra a opressão feita em nome da modernização. Desse modo, a relação da literatura com a alteridade é, conforme comprovado pela literatura indígena brasileira contemporânea, uma relação fundante, definidora seja da constituição da literatura como voz-*práxis* das diferenças por elas mesmas e desde elas mesmas, vinculada, carnal e politizada-politizante, literatura como crítica social e emancipação política, seja da manifestação político-normativa das minorias por si mesmas - e, no nosso caso, dos indígenas por si mesmos. Com isso, a literatura, hoje, assume a dianteira em termos de *democracia epistêmica* e política para essas mesmas diferencas, desfazendo um trajeto muito tradicional e castrador de nossa academia: se tradicionalmente o saber científico é superação-depuração do senso comum e, uma vez tornado científico, acaba sendo reaplicado a esse mesmo senso comum verticalmente, de cima para baixo, por meio do especialista enquanto técnico sistêmico, a literatura enquanto voz-práxis das minorias permitelhes que elas mesmas, por si mesmas e desde si mesmas, construam sua auto-compreensão e a utilizem diretamente, sem mediações paternalismos, no seu próprio meio e como aquilhão crítico e afirmativo na sociedade de um modo mais geral, sob a forma de ativismo, militância e engajamento diretos e pungentes do eu-nós lírico-político.

Uma questão inicial: alteridade e fundamentação-expressão antiparadigmática e anti-cientificista

Estamos acostumados a pensar-agir-fundamentar por paradigmas teóricos que são, ao mesmo tempo, bases antropológico-ontológicas gerais e abrangentes, definidoras exatamente da própria constituição teórica e de sua aplicação. Isto é, nossas teorias possuem uma carnalidade-politicidade fundante que sempre faz parte de uma forma de vida; e essa forma de vida, que encorpa nossos paradigmas, delimita e dinamiza como pensamos-agimos-fundamentamos, como aplicamos esses mesmos paradigmas em nosso dia a dia, enquadrandonos e enquadrando tudo ao nosso redor por meio desses paradigmas que, por sua vez, são fundados em uma forma de vida - isso prova não apenas a correlação e a imbricação entre teoria e prática, mas também o fato de que um paradigma, calcado em bases antropológico-ontológicas, nos direciona o olhar e a interpretação que fazemos de nós mesmos e, a partir daqui, das alteridades que se enquadram e daquelas que não se enquadram no modo como nos vemos, no modo como vemos o mundonatureza, a sociedade-cultura e a subjetividade-indivíduo, por exemplo, utilizando as três categorias constituintes do paradigma normativo da modernidade, base de sua perspectiva científica e política. Uma teoria, não é apenas um esquematismo e uma ferramenta metodológico-programáticos, mas também uma lente político-normativa que filtra e direciona o que vemos e como significamos, um caminho simbólico-interpretativo de tudo o que nos cerca (cf.: Fanon, 1968; Bhabha, 2010).

DANNER, Leno Francisco; Danner, Fernando; Dorrico, Julie. A alteridade na literatura: da voz-*práxis* da diferença como literatura – o caso da literatura indígena brasileira contemporânea. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 360-385, jul./dez. 2020.

Expressar-se paradigmaticamente, portanto, que é o mesmo que agir e fundamentar político-normativamente, equivale a sintetizar características, qualidades, valores e acões dentro de um horizonte de identidade que permite o sentido objetivo. Aliás, aqui está a questão central de gualquer paradigma, começando pela cultura cotidiana em geral, passando-se pela religião e chegando-se à ciência (com as suas respectivas e correlatas instituições, práticas e valores), a saber, fundar, orientar e garantir a constituição da objetividade antropológicoontológica, epistemológico-moral e político-normativa, de modo a permitir que os indivíduos e os grupos socioculturais relacionem-se, signifiquem-se e reproduzam-se ao longo do tempo em consonância com as próprias estruturas, valores, práticas, instituições e autoridades socioculturais vinculantes - até porque não podem desfazer-se dessa sua base ontogenética. Portanto, o fazer teórico é profundamente imbricado ao universo antropológico-ontológico, epistemológico-moral e políticonormativo de que ele emerge e a ele sempre se remete em termos de tematizar-lhe e de promover-lhe ao longo do tempo; desse universo sempre nos utilizamos em termos de constituição teórico-política. Aqui, aparecem duas condições fundantes de gualguer paradigma: ele possui vinculação sociocultural, constituindo-se em um horizonte e em um caminho antropológico-ontológicos, como qualquer forma de vida; e ele, ao orientar os processos de socialização e de subjetivação em termos de garantir a reprodução social ao longo do tempo (e a condição para isso seria aclimatar intersubjetividade e subjetividade à forma de vida vinculante, sempre e permanentemente), molda o modo como vemossignificamos-apreendemos tudo o que nos cerca, incluindo outras formas de vida.

Ora, é agui que a correlação entre as formas de vida e os choques e sínteses entre elas têm lugar, na medida em que se confrontam paradigmas epistemológico-políticos que são, ao mesmo tempo, fundamentos antropológico-ontológicos próprios a cada forma de vida. E esse choque e essa possível síntese dão-se em um triplo sentido: primeiro, o próprio estranhamento entre uma forma de vida e outra guando, por exemplo, lemos a carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, por ocasião da "descoberta" (aos olhos de outra forma de vida), esse espanto (não apenas em um sentido positivo, mas também e até principalmente negativo) aparece em cheio, exemplificando nosso argumento; segundo, a tentativa de mediação a partir de similitudes e de correlações mínimas, como valores, símbolos e práticas do dia a dia ainda no caso da carta de Pero Vaz de Caminha como exemplo, o ouro que os indígenas carregavam e pelo qual os portugueses se interessavam; terceiro, a gradativa primazia de uma forma de vida que, mais forte, mais central ou mais instrumental, paulatinamente assimila e coloniza outras formas de vida com base em seus (do colonizador) valores, práticas e fundamentos - Pero Vaz de Caminha fala, no documento citado, acerca dos valores religiosos cristãos como o elemento civilizacional daqueles selvagens que, por não terem nenhum senso e formação civilizacionais, seriam ao mesmo tempo puros e ingênuos, castos e demoníacos (daí a necessidade e a imperiosidade de se educá-los nos e por meio dos valores

da religião e da cultura). Há, portanto, nesse caso, uma dinâmica muito específica a esse *choque de culturas-sociedades*, por assim dizer, que é a tríade descoberta-espanto, mediação-correlação e assimilação-colonização (cf.: Castro-Gómez, 2005, p. 87-95).

Note-se, com isso, que o uso de paradigmas para enquadrar-se, analisar-se e julgar-se as identidades e as diferenças, pelo menos quando falamos em questões interculturais, sempre é dinamizado por esse choque de culturas-sociedades, ontem e hoje; e esse choque reproduz em seu cerne novamente uma dinâmica que, se por um lado começa como espanto e estranhamento em relação ao que é diferente, por outro, ao buscar correlações e mutualidades, gradativamente implica um processo de assimilação em que a sociedade-cultura mais fraça é engolida e integrada dentro da perspectiva antropológico-ontológica hegemônica, sendo sintetizada em seus valores, práticas e visões de mundo. Dessa síntese colonizatória, algumas coisas são assumidas pela sociedade, pela cultura e pelo paradigma hegemônicos, e outras são deslegitimadas e combatidas, negadas-apagadas-destruídas. Com isso, as diferenças, que em um primeiro momento causaram impressão positiva ou pelo menos o estranhamento que pode colocar em xeque a existência única de nossa sociedade-cultura (permitindo a abertura ao pluralismo), por outro levam exatamente à reafirmação xenofóbica de nossa cultura-sociedade como a matriz fundante e condição de possibilidade e de salvação primeira de nós próprios, seus filhos, e, segundo, da própria diferença, que passa a ser percebida como inferior. De todo modo, essa é a dinâmica própria ao processo de modernização ocidental, euronorcêntrico, em sua perspectiva assimilacionista e colonizatória perpassada e dinamizada pelo seu intento universalista ou globalista. A modernização, nessa correlação de sociedade, cultura e paradigma mutuamente interligados, se espanta e se impressiona com a diferença (primeiro passo), tenta correlações e mutualidades mínimas em termos de valores, práticas e códigos (segundo passo), mas percebe que a viabilidade dessa diferenca em termos de fundamentação somente pode ser plenamente fomentada, protegida e promovida por meio da própria modernização enquanto sociedadecultura-paradigma (terceiro passo) (cf.: Weber, 1984; Habermas, 2012a; Habermas, 2012b; Spivak, 2010; Mignolo, 2003).

Esse não é um problema de pouca importância para as minorias e, quando falamos em alteridade ou diferença, aqui, estamos nos referindo diretamente àquelas minorias socioculturais, epistemológicopolíticas e antropológico-ontológicas colocadas às margens da sociedade, da cultura e do paradigma modernos e modernizantes. Em relação a isso, notar que todas as discussões sobre fundamentação antropológico-ontológica e epistemológico-política, assim como a abordagem do e sobre o outro, no Ocidente e desde agui, partem da modernidade para o outro da modernidade enquanto caminho e método do próprio diálogo-*práxis* intercultural, no duplo processo e passo em que esse mesmo Ocidente (ou a modernidade-modernização) efetivamente estabeleceu em sua constituição, intenção e caminho globalistas e universalistas, a saber: a colonização cultural-econômica que estabelece a correlação e a dependência entre centros e periferias; e a intervenção epistêmico-política nessas sociedades-culturas e povos colonizados, conquistados, por parte da modernidade-modernização e desde sua estruturação societal-cultural-paradigmática (cf.: Mignolo, 2003; Spivak, 2010). Em relação a isso, diga-se de passagem, a constituição do grosso das ciências sociais desde meados do século XIX, mormente da antropologia, da sociologia e da ciência política (e também da própria filosofia, em primeiro lugar), tem nesse movimento que vai da modernidade ao outro da modernidade seu cerne, sua dinâmica e seu ponto definidor: um movimento em que a modernidade tematiza de modo objetivo, neutro e impessoal, basicamente científico, esse outro da modernidade com o escopo de representá-lo, interpretá-lo, tematizá-lo.

Ora, uma das características centrais do paradigma normativo da modernidade consiste na ideia de que somente se pode falar objetivamente, em termos epistêmicos, em termos científicos, na medida em que a formalização conceitual e a racionalização dos conteúdos, por meio da matematização, do logicismo e da prova empírica, forem colocadas como a base metodológica da pesquisa científica; no mesmo diapasão, somente se pode justificar objetivamente valores políticonormativos na medida em que se pode submetê-los ao crivo da impessoalidade, neutralidade e formalidade enquanto ponto de partida e método dessa *práxis* fundante. No primeiro caso, portanto, se guisermos falar cientificamente, devemos assumir essa perspectiva racional que é dada exatamente pelo logicismo e pela matematização dos discursos; da mesma forma, para termos condições de alcançar a perspectiva objetiva em termos de justificação política, normativa e moral, necessitamos desse procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal como caminho e *práxis* do processo de justificação axiológica (cf.: Habermas, 1990; Rawls, 2003). Em ambos os casos, a objetividade epistêmica seria dada pela apoliticidade inicial, em termos metodológico-programáticos, como quando o cientista social aborda de modo neutro, imparcial e impessoal seu objeto de estudo (mesmo que esse objeto seja uma sociedade, uma cultura, um grupo humano) e quando o filósofo político propõe que a despolitização inicial ou um *véu de ignorância* (Rawls) enquanto desconhecimento e abstração da pertença entre os sujeitos e por parte deles é a condição seja do diálogo intercultural, seja, a partir dele, da fundamentação de um conceito objetivo de normatividade social garantidor do criticismo social e da emancipação política. Com isso, a intenção universalista da modernidade-modernização adquire nessas epistemológico-políticas condicões do paradigma normativo modernidade seu ponto nodal e sua dinâmica constitutiva, valendo para todos os sujeitos epistemológico-políticos que, se quiserem argumentar com a modernidade, devem assumir esses pressupostos cientificistas e racionalizados definidos sob as características da neutralidade, da imparcialidade, do formalismo e da impessoalidade metodológicoaxiológicos. A construção do discurso científico e a fundamentação de conteúdos normativos, no paradigma normativo da modernidade, têm de passar por esse caminho, inclusive a voz-práxis das diferenças.

É interessante, em relação a isso, uma diferenciação epistêmicometodológica que calou fundo no horizonte das ciências humanas e

sociais europeias, em particular na filosofia: essa distinção gira em torno à verdade científica, à objetividade normativa e ao sentido do juízo estético. Note-se, em relação a isso, que a verdade científica tem sua justificação no fato empírico, desde uma perspectiva analítica dada pelas ciências da natureza em termos de racionalização, formalização e matematização conceituais; no mesmo diapasão, a fundamentação objetiva de um conceito de normatividade social pressupõe um procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal que, como ponto de partida apolítico ou despolitizado para a construção da objetividade moral, recusa a carnalidade e a politicidade dos sujeitos participantes dessa *práxis* enquanto condição da objetividade acima comentada. Com isso, ao juízo estético sobra apenas a correlação de individuação (incapaz de uma justificação objetiva) e de nãocientificidade, no sentido de que a avaliação artística do mundo não apenas não tem compromisso com a verdade ou correlação com ela, senão que é totalmente privada, caudatária do sujeito que a cria - a arteliteratura não seria um fato e nem uma *práxis* dialogal-cooperativa, mas uma criação de um indivíduo irremediavelmente preso em sua subjetividade totalmente particularizada. Por isso, a ciência, a política e a moral assumem um sentido cientificista e institucionalista, apolítico e despolitizado em que, repetimos mais uma vez, a neutralidade, a imparcialidade, a formalidade e a impessoalidade são as bases metodológico-axiológicas da enunciação intersubjetiva. fundamentação e da justificação objetivas dos conceitos e, por fim, da mediação da *práxis* intercultural, política e politizante. Se quisermos falar objetivamente e agir justificadamente, de acordo com o cientificismo próprio ao paradigma normativo da modernidade, temos de assumir uma práxis fundante imparcial, neutra, formal e impessoal, destituída de carnalidade e de politicidade, grandemente institucionalista.

importante ainda. auisermos falar científica se politicamente, se quisermos construir um discurso-práxis justificado em razões e fundado em bases objetivas, então devemos assumir aquelas características próprias ao paradigma normativo da modernidade, em termos de imparcialidade, formalidade, neutralidade e impessoalidade, o que significa que a expressão e a *práxis* artístico-literárias não apenas não nos permitem o discurso objetivo, senão que também não justificam a *práxis* crítico-emancipatória dos sujeitos epistemológico-políticos. A reflexividade, a criticidade e a transformação necessitam de pressupostos científicos e institucionais, necessitam estar justificadas e fundadas em razões objetivas e socialmente vinculantes, razões que, de acordo com o paradigma normativo da modernidade, somente podem ser dadas por meio da abstração relativamente à carnalidade e à politicidade dos sujeitos epistemológico-políticos e de suas lutas. Não por acaso, na teoria política liberal contemporânea, o procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal é a base metodológico-política para a fundamentação de um conceito objetivo de normatividade social, colocando como ponto de partida exatamente a formalização, a imparcialidade, a neutralidade e a impessoalidade enquanto os critérios axiológicos e programáticos garantidores de uma tal objetividade, da justificação intersubjetiva. Como vimos dizendo, a *práxis* artístico-literária, aqui, não tem lugar como instância de fundamentação, de crítica e de ativismo, posto que não permite a racionalização e a formalização dos conteúdos, das práticas e dos sujeitos epistemológico-políticos: ela os vincula, torna-os carnais e politizados-politizantes, o que coloca por terra, no procedimentalismo epistemológico-político, a condição fundante para a objetividade dos valores, a saber, sua abstração frente à vinculação sociocultural e epistemológico-política.

É interessante, aliás, que o paradigma normativo da modernidade se concebe como o autêntico guarda-chuva normativo das diferenças, por elas mesmas, para elas mesmas, desde elas mesmas. Com efeito, ainda fazendo menção às teorias políticas liberais, a época pós-metafísica contemporânea, caracterizada pela centralidade do pluralismo e pelo enfraquecimento das fundamentações essencialistas e naturalizadas, exige como método-práxis da fundamentação intersubjetiva exatamente esse procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, em que a pertença social, política, étnica, etc. é deixada em segundo plano, apagada, negada, como condição do acordo e, a partir dagui, da crítica (cf.: Habermas, 1990, p. 11-61). Esse procedimentalismo faria jus às diferenças e seria o método-*práxis* por excelência dessas diferenças na medida em que permitiria sua equalização mínima quando se pensa em um processo intersubjetivo de fundamentação epistemológico-moral, uma vez que a própria diferenciação entre os sujeitos estaria apagada, negada. Note-se, aqui, que o paradigma normativo da modernidade percebe o processo de fundamentação a partir de um duplo e imbricado viés: primeiro, a fundamentação parte da ideia de que a objetividade é a condição de sentido para a particularidade, de modo que, sem um paradigma normativo que funde a objetividade epistemológico-moral, não é possível nem a justificação das particularidades e seu diálogopráxis intercultural e nem a crítica, a reflexividade e a emancipação - sem o universalismo epistemológico-moral não é possível a crítica e o enquadramento dos contextos socioculturais particulares, que se tornam autorreferenciais e absolutos; segundo, na época do pluralismo, em nossa atual condição pós-metafísica, marcada pela primazia das diferenças, pela publicização das alteridades em sua radical diferenciação e pluralidade, fundamentos essencialistas e naturalizados já não servem seja como condição da fundamentação epistemológico-moral objetiva e do diálogo-*práxis* intercultural, seja como embasamento da crítica, da reflexividade e da emancipação sociopolíticas; terceiro. consequência, somente aquele procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal, sem carnalidade e politicidade, pode servir como método e *práxis* da fundamentação normativa e do diálogo-*práxis* intercultural, por recusar que uma forma de vida em particular sirva como guia e núcleo da fundamentação e desse diálogo-práxis (cf.: Habermas, 2000). 2002: Rawls. Por isso mesmo, qualquer processo fundamentação e de diálogo-práxis interculturais necessitam suprimir sua carnalidade e politicidade, abstrair da e negar a pertença, apagar a diferenciação dos e entre os sujeitos epistemológico-políticos, dando àquele procedimentalismo em suas características

formalidade, imparcialidade, impessoalidade e neutralidade. Aqui, o paradigma normativo da modernidade assumiu o cientificismo como base para a construção da objetividade epistemológico-política, como a plataforma garantidora da crítica, da reflexividade, da emancipação e do diálogo-*práxis* interculturais.

Outro ponto constitutivo importante, no paradigma normativo da modernidade, consiste em que há uma centralidade do paradigma como condição da expressão e da justificação da voz-*práxis*. Com efeito, não é qualquer base teórico-política que permite tal expressão objetiva e justificada; no mesmo sentido, não se expressa publicamente a vozpráxis de qualquer modo, nem ela pode ser manifestada e efetivada sem fundamentos paradigmáticos mínimos, sem a consciência da justificação epistêmica que ela requer como condição de sua validação sociopolítica e normativo-institucional. Por outras palavras, a expressão da voz-*práxis* de todos os sujeitos epistemológico-políticos necessita assumir um embasamento e uma justificação paradigmáticas que, sem isso, não-válidas. permanecem como como não legitimadas epistemologicamente, o que significa que não têm condições de se tornar vinculantes socialmente ou objetivas epistemicamente - todos necessitam unidimensionalizar sua voz-práxis, homogeneizando-a, sob pena de que a diferenciação radical não permita o entendimento, a mediação e o acordo entre as alteridades. Ora, se nos atentarmos novamente para a distinção entre o juízo científico, o juízo moral e o juízo estético, veremos que a voz-*práxis* justificada e validada epistemologicamente e vinculante socialmente se dá de modo unívoco e unidimensional por meio do próprio cientificismo, posto que a fundamentação do juízo científico e do juízo moral é definida por meio do procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal. Em ambas as formas de juízo, o científico e o moral, paradigma normativo da modernidade coloca a formalização, a imparcialidade, a neutralidade e a impessoalidade como os princípios metodológicos norteadores e definidores da própria objetividade conceitual e normativa. Por isso, se pensarmos na *práxis* epistemológicopolítica, na justificação intersubjetiva dela e de suas reivindicações normativas, perceberemos que, mais uma vez, todos os sujeitos epistemológico-políticos necessitam abstrair de própria singularidade, de sua vinculação, de sua carnalidade e de sua politicidade como condição de que sua voz-*práxis* torne-se justificada (científica e paradigmaticamente) e, com isso, possa alcançar validade intersubjetiva o que, de todo modo, ainda não significa que seja implantada institucionalmente e respeitada sócio-culturalmente. No mesmo sentido, a própria construção do juízo científico e a efetiva aplicação social do juízo político-moral obedecem à lógica desse cientificismo imparcial, neutro, formal e impessoal, uma vez que apontam para instituições políticas e jurídicas sem qualquer vinculação efetiva com marginalizados, com as minorias, instituições que, sob o manto da apoliticidade e da tecnicalidade, aparecem como sendo tecnocráticas em muitas situações, isto é, como possuindo uma atuação política classista mal disfarçada. De todo modo, nesse caso, sob a aparência de instituições técnicas, instrumentais e apolíticas-despolitizadas,

centralizar e monopolizar a construção e a validação do conhecimento objetivo, bem como sua aplicação social via política neutra, impessoal e imparcial, sem qualquer pertença de classe, o que significa a negação de que os sujeitos sociopolíticos tenham um ativismo direto, carnal e pungente em termos público-políticos, tendo de dar lugar às próprias instituições tecnicistas e a seus sujeitos autorizados, livres da política.

Para as diferenças - e utilizamos, aqui, diferenças ou alteridades no sentido de minorias político-culturais marginalizadas, silenciadas e negadas pelo processo de modernização ocidental (de todo modo, o conceito de diferença ou alteridade é mais amplo) -, essa dupla condição fundante do paradigma normativo da modernidade leva a uma descaracterização e a uma despolitização tremendas. Com efeito, (a) a exigência de uma base paradigmática unidimensional e homogênea de todos e para todos os sujeitos epistemológico-políticos, (b) bem como a afirmação do procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal como representando efetivamente essa base paradigmática comum, apontam para o fato de que as minorias têm de realizar sua luta sociopolítica exatamente por meio da utilização do paradigma normativo modernidade nesses seus pressupostos cientificistas institucionalistas. As minorias político-culturais têm de fundamentar, dinamizar e aplicar sua voz-*práxis* por meio da utilização de um paradigma epistemológico-político extemporâneo, alienígena em relação a elas, recusando sua mais básica constituição antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política, e abandonando sua singularidade como condição do sentido objetivo e da validade intersubjetiva de suas reivindicações. Ora, mas as minorias são minorias exatamente pelo fato de que, por um lado, não se enquadram no paradigma normativo hegemônico - em nosso caso, na modernidade-modernização - e, por porque foram negadas, deslegitimadas e até destruídas exatamente por esse paradigma normativo hegemônico. No mesmo sentido, sua luta e sua *práxis* auto-afirmativa e de resistência frente à marginalização, à negação e à destruição, se consistirem na e se forem dinamizadas pura e simplesmente pela assimilação e pela integração no e do paradigma que as tornou minorias, estão fadadas diretamente ao apagamento enquanto singularidades e à sua fusão no bojo da cultura e do paradigma dominantes, unidimensionais.

É por isso que a voz-*práxis* das minorias deve ser anti-cientificista, anti-paradigmática e anti-institucionalista. devendo recusar a unidimensionalidade paradigmático-normativa imposta pelo cientificismo. Como dissemos no início desse texto. unidimensionalidade paradigmática não se encaixa com e não se enquadra ao pluralismo, à alteridade radical, negando-o na sua mais básica condição, a saber, a múltipla expressão de sentidos, de valores e de práticas, todos eles objetivos, justificados e, principalmente, viabilizadores da crítica, da reflexividade e da emancipação. As diferenças nos ensinam em primeiro lugar exatamente isso, ou seja, a impossibilidade de uma unidimensionalidade paradigmática, posto existirem múltiplos sujeitos epistemológico-políticos, todos eles calcados em um horizonte antropológico-ontológico e sociocultural próprio, a

partir do qual se significam e significam-orientam sua *práxis*. No caso das minorias, essa sua singularidade é a condição fundante de sua *práxis* auto-reconstrutiva e de resistência frente à negação e à marginalização a que são submetidas. Aqui, elas não poderiam nem assumir, como base e justificação de sua voz-*práxis*, o cientificismo (em termos de procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal) e nem um paradigma normativo unidimensional alheio à sua singularidade como condição da justificação intersubjetiva de sua existência e de sua causa. As minorias político-culturais, por conseguinte, são o seu único paradigma e sua *práxis* somente pode ser bem-sucedida se ela é, de modo primigênio, uma auto-expressão, uma auto-afirmação e uma resistêncialuta como minorias e desde seus fundamentos antropológico-ontológicos, socioculturais e epistemológico-políticos.

Com isso, acreditamos que as minorias político-culturais somente podem reconstruir-se e enfrentar a opressão (reconstruir-se, aliás, por meio do enfrentamento da opressão), na medida em que se afirmam desde suas raízes e as utilizam como base e mote de sua práxis emancipatória. Ora, a exclusão, a marginalização, a negação e a violência simbólico-material sofrida pelas minorias somente podem denunciadas e combatidas no momento em que essas mesmas minorias expressam-se como minorias, posto que aqui, nessa condição de diferença radical, está a raiz da violência colonial, tanto simbólica quanto material, mas também o ponto de partida para a superação dela, para a reafirmação e a revalorização das minorias por si mesmas e a partir de si mesmas. Por isso, somente é possível denunciar e combater a negação, a deslegitimação e a violência no momento em que se é minoria e a partir dessa condição, partindo-se dela e baseando-se nela, que correlatamente leva à não-assimilação unidimensional e desvela seja essa tentativa de assimilação unidimensional, seja mesmo o apagamento da diferença nesse processo colonizador. Nesse sentido, paras as minorias é questão de vida e de morte a desconstrução da tendência cientificista, unidimensional, institucionalista, assimilacionista e paradigma normativo da modernidade, assumindo-se como voz-práxis singular, partindo-se de sua constituição antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política para reafirmá-la e, conseguência, utilizá-la como fundamento da reflexividade, da crítica, da resistência e da emancipação. Para isso, conforme destacamos e destacaremos ao longo do texto, a literatura enquanto voz-*práxis* das diferenças por elas mesmas e a partir de si mesmas, em sua estrutura anti-paradigmática anti-cientificista totalmente e avessa unidimensionalização, representa um contributo epistemológico-político fundamental (a essas mesmas diferenças ou minorias).

A alteridade em e por sua voz-*práxis*: o exemplo da literatura indígena brasileira contemporânea

Como dissemos acima, as diferenças somente podem reconstruirse, autoafirmar-se e resistir, em primeiro lugar, por meio de uma postura

DANNER, Leno Francisco; Danner, Fernando; Dorrico, Julie. A alteridade na literatura: da voz-*práxis* da diferença como literatura – o caso da literatura indígena brasileira contemporânea. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 360-385, jul./dez. 2020.

não-cientificista e anti-paradigmática que recusa e se contrapõe de modo direto à unidimensionalização epistêmico-paradigmática e políticonormativa. Em nossa percepção, essa atitude anti-modernizante (no sentido de recusa seja da unidimensionalização paradigmática, seja do procedimentalismo imparcial, neutro, formal e impessoal como base da justificação normativa) pode ser percebida diretamente na literatura indígena desenvolvida recentemente no Brasil. O ponto mais fundamental dela, base e dinâmica de sua constituição e apresentação, é exatamente o profundo vínculo e a nua e crua carnalidade e politicidade de que parte. A voz-práxis literária indígena reconhece-se e afirma-se como diferente, como singular, tanto no sentido de sua especificidade antropológicoontológica, sociocultural e epistemológico-política quanto no que diz respeito à própria situação de marginalização, de exclusão, de negação e de violência material a que foi submetida ao longo da colonização - um processo de periferização, de assimilação forçada e de destruição dinamizado exatamente pelo fato de sua diferença, de sua alteridade em relação a uma forma de vida universalista, unidimensional e totalizante. como é o caso da modernidade-modernização.

Outro ponto fundamental da voz-práxis literária indígena brasileira consiste, em partindo dessa carnalidade-politicidade de sua condição antropológico-ontológica e dessa periferização colonial, na utilização da literatura como crítica social e resistência político-cultural, a partir de um movimento de auto-afirmação, de auto-expressão e de auto-reconstrução de si mesmos por si mesmos. Dito de outro modo, os indígenas escrevemlutam como forma de auto-consciência, de catarse, de resistência e de luta publicizadas, mas escrevem e significam e lutam a partir do modo como são em termos antropológico-ontológicos, recusando a assimilação e, nesse caso, o cientificismo como fundamento da expressão, da significação e da luta. E, por isso mesmo, por partirem dessa dupla condição do ser indígena - sua especificidade antropológico-ontológica e o processo de assimilação, deslegitimação e negação que sofrem em termos da colonização - seu texto-práxis, sua voz-práxis é basicamente vinculada, carnal, politizada e politizante. Na literatura indígena, por conseguinte, a auto-afirmação, a auto-reconstrução e a auto-expressão não podem ser separadas de sua resistência e de sua luta contra a marginalização, a exclusão e a violência. Diz Daniel Munduruku, acerca dessa correlação de movimento indígena e de literatura:

Houve um tempo em que pertencer a um povo indígena era quase uma maldição. Falava-se destes povos como atrasados, selvagens, inoportunos para o progresso, sem razões e sem convicções. Havia quem falasse que desapareceriam à mercê do capitalismo selvagem, já que não teriam como resistir ao impacto da "civilização". Havia, porém, quem ousasse defendê-los, encorajá-los, informá-los sobre seu real papel dentro da sociedade envolvente. Estes amigos acreditaram na verdade destes povos, acreditaram em sua índole, acreditaram no seu futuro.

O tempo passou e, aos poucos, alguns líderes foram conhecendo melhor a sociedade que os rodeava: dominaram as letras, os números, os códigos sociais, os processos econômicos, as políticas e passaram a ser protagonistas da história, passaram de objetos a sujeitos de seu próprio destino, passaram a ser senhores. Assim nasceu o "movimento indígena", um primeiro exercício de expressão da própria dor; um movimento de liberdade, ainda que ilusório; um átimo de futuro.

Daqueles primeiros líderes muito se viu e ouviu, mas pouco se leu. O povo brasileiro viu seu trabalho e ouviu suas palavras; viu o seu sangue escorrer pela covardia das emboscadas armadas pelos que eram atingidos pelas balas de suas palavras; viu suas danças embaladas pelas denúncias de desrespeito; ouviu suas músicas, lamentos de resistências; viu gestos, atitudes, dignidades, verdades; ouviu murmúrios, queixas, lamentos, choros e rituais de quem briga para sobreviver.

Agora é hora de ler as palavras que foram ditas ao papel. Palavras que chocarão, trarão vertigens, denúncias, tristeza, verdades, realidades. Realidades sombrias, frágeis, únicas. Realidades marcadas pela dor, pela alegria, pela esperança, pelo sucesso. Realidades ditas pela poesia, pela prova, por números, por nomes. Realidades mostradas com as singularidades das "visões indígenas" (Munduruku, 2004, p. 15-16).

Note-se, aqui, nosso argumento expresso acima, a saber, de que a voz-práxis literária indígena é, correlata e concomitantemente, autoexpressão, auto-reconstrução e auto-afirmação *como* resistência e luta contra a marginalização, tudo isso por meio da publicização de suas experiências de vida, de, para utilizar um termo de Daniel Munduruku. suas visões próprias. São dois momentos umbilicais da constituição da literatura indígena contemporânea, de sua singularidade como voz-*práxis* de uma minoria marginalizada que se reconstrói a partir de si mesma, expressando-se em sua especificidade e por meio da publicização de sua dor, da violência sofrida. Pois bem, é interessante perceber-se que qualquer processo sociopolítico crítico e emancipatório somente possa constituir-se, adquirir impacto intersubjetivo e almejar um mínimo de sucesso no momento em que as próprias vítimas, ou diferenças, ou minorias falam, significam e agem cotidianamente, em termos públicopolíticos. "Que as vítimas falem!", por conseguinte, parece ser o grande mote por trás da centralidade da literatura como voz-*práxis* das diferenças por elas mesmas, a partir de si mesmas. Não por acaso, o grosso da literatura indígena - assim como a literatura das minorias, das diferenças, como a literatura negra, feminista, LGBTT etc. - é construída na primeira pessoa do singular e na terceira pessoa do plural, por assim dizer, em que o eu-nós lírico expressa-se em sua especificidade e em sua dor como a própria condição da crítica e da emancipação. Ao expressarse, aparecem sua singularidade antropológico-ontológica e a condição de violência que sofrem como minorias.

Se, por exemplo, em relação a isso, lançarmos um olhar ao xamanismo indígena e à sua expressão em termos de voz-*práxis* literária. veremos que aquela correlação de auto-afirmação, auto-expressão e autoreconstrução com e como resistência e luta dinamizam sua busca por publicização do par singularidade-dor. Primeiramente, o xamanismo é voz-práxis indígena por excelência, sua base antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política: Davi Kopenawa, em seu magnífico texto A queda do céu: palavras de um xamã yanomami, utiliza-o de modo direto como forma de auto-expressão autobiográfica em que a reconstrução da auto-compreensão de seu povo caminha pari passu com sua denúncia da violência sofrida (cf.: Sáez, 2006, p. 194). No mesmo sentido, se Davi publiciza sua condição antropológico-ontológica e a situação de negação e de violência sofrida por seu povo yanomami (mas também por todos os povos indígenas), ele o faz a partir de sua posição como xamã e objetiva dar-se a conhecer, por meio das letras, aos brancos de um modo geral, o que significa que sua voz-práxis assume expressão e dimensão literárias como crítica seja à modernização, seja à sua consegüência, o colonialismo, mascarado pelo ideal de progresso a todo o custo e enquanto o caminho direto da evolução sociocultural (conforme vimos na passagem acima, de Daniel Munduruku). É esse duplo mote que leva Davi Kopenawa a publicizar suas palavras sob a forma do livro em comento, isto é, autoafirmar-se como se é e resistir-lutar, a partir de sua crítica à modernização, trazendo sua percepção sobre si mesmo e sobre a modernização aos próprios brancos em uma tentativa de diálogo-*práxis* intercultural, político e politizante. Senão vejamos.

Como eu, você ficou mais experiente com a idade. Você desenhou e fixou essas palavras em peles de papel, como pedi. Elas partiram, afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e se espalhem bem longe, para serem realmente ouvidas. Eu lhe ensinei essas coisas para que você as transmita aos seus; aos seus mais anciãos, aos seus pais e sogros, aos seus irmãos e cunhados, às mulheres que você chama de esposas, aos rapazes que irão chamá-lo de sogro. Se lhe perguntarem: "Como você aprendeu essas coisas?", você responderá: "Morei muito tempo nas casas dos Yanomami, comendo sua comida. Foi assim que, aos poucos, sua língua pegou em mim. Então, eles me confiaram suas palavras, porque lhes dói o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito". Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre

estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: "Os Yanomami são gente diferente de nós e, no entanto, suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam.

São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos xapiri e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!".

Gostaria que os brancos parassem de pensar que a nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. Quero fazêlos escutar a voz dos xapiri, que ali brincam sem parar, dancando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco? Quero também que os filhos e filhas deles entendam nossas palavras e figuem amigos dos nossos, para que não cresçam na ignorância. Porque, se a floresta for completamente devastada, nunca mais vai nascer outra. Descendo desses habitantes da terra das nascentes dos rios, filhos e genros de Omama. São as palavras dele, e as dos xapiri, surgidas no tempo do sonho, que desejo oferecer agui aos brancos. Nossos antepassados as possuíam desde o primeiro tempo. Depois, quando chegou a minha vez de me tornar xamã, a imagem de Omama as colocou em meu peito. Desde então, meu pensamento vai de uma para outra, em todas as direções; elas aumentam em mim sem fim. Assim é. Meu único professor foi Omama. São as palavras dele, vindas dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria (Kopenawa & Albert, 2015, p. 64-65).

Davi Kopenawa quer que os *brancos* escutem as palavras de *Omama*, o demiurgo criador yanomami, e dos *xapiri*, os espíritos da floresta também criados por *Omama* para protegê-la e aos seus (incluindo-se, aqui, tanto os povos indígenas quanto os próprios *brancos*). Sua voz-*práxis*, portanto, expressa e publiciza a base antropológico-ontológica que constitui a visão de mundo yanomami e a utiliza em termos epistemológicos, políticos e normativos como fundamento de seu diálogo-*práxis* intercultural frente à modernização, como forma de problematização e de politização dessa mesma modernização. Aqui, não bastaria e nem seria suficiente a representação do indígena por um sujeito epistemológico-político extemporâneo a ele, assim como não bastaria e nem seria suficiente o paradigma normativo da modernidade em termos de imparcialidade, neutralidade, formalidade e impessoalidade metodológico-axiológicas como ferramenta analítica

para a expressão do que se é e para fundamentação pública das próprias reivindicações: no primeiro caso, um sujeito epistemológico-político extemporâneo pode, no melhor dos casos, racionalizar essa condição antropológico-ontológica e essa dor das minorias, mas sem a pungência, a carnalidade, a politicidade e a vinculação exigidas pela própria vozpráxis das minorias, das vítimas; no segundo caso, o cientificismo pode, no máximo, racionalizar o sentido de uma forma de vida ao ponto de torná-la teoricamente traduzível à modernidade, mas certamente destituída da carnalidade, politicidade e dramaticidade que ela apresenta como minoria, como diferença negada. Em contrapartida, o que se percebe na voz-*práxis* indígena de um modo geral e na voz-*práxis* de Davi Kopenawa em particular é exatamente o fato de que o indígena expressase e publiciza-se em toda a sua intensidade, porque ele não apenas parte de modo natural e direto de sua vinculação, senão que utiliza-a para significar-se efetivamente e para denunciar a sua situação de violência sofrida por causa dessa condição antropológico-ontológica de minoria, de diferença. Sem essa condição fundante, é impossível qualquer perspectiva crítico-emancipatória ou qualquer diálogo-*práxis* intercultural, político e politizante; sem a participação e a constituição público-políticas dela, a própria democracia corre perigo. É por isso que, no caso de Davi Kopenawa, a perspectiva-*práxis* xamânica, enquanto *sua* forma de vida, é o ponto de partida, a base e o mote de sua autoafirmação, de sua significação e de sua resistência-luta. Consciente e afirmador dela, Davi Kopenawa não hesita em nenhum momento em assumi-la como base de sua vida e de sua voz-práxis:

> Apesar de tudo isso, os brancos já nos ameaçaram muitas vezes para nos obrigar a abandonar os xapiri. Nessas ocasiões, só sabiam dizer: "Seus espíritos estão mentindo! São fracos e estão enganando vocês! São de Satanás!". No começo, quando eu ainda era muito jovem, tinha medo da fala desses forasteiros e, por causa delas, cheguei a duvidar dos *xapiri*. Por algum tempo, me deixei enganar por essas más palavras e até tentei, com muito esforço, responder às palavras de Teosi. Mas isso acabou mesmo! Faz muito tempo que eu não deixo mais as mentiras dos brancos me confundirem e que não me pergunto mais: "Por que eu não tento virar um deles?". Tornei-me homem, meus filhos cresceram e tiveram seus próprios filhos. Agora, nunca mais guero ouvir más palavras sobre os xapiri! Omama os criou depois de ter desenhado nossa floresta e, desde então, eles continuaram cuidando de nós. Eles são muito valentes e muito bonitos. Seus cantos fazem nosso pensamento aumentar em todas as direções e ficar firmes. E por isso vamos continuar fazendo dançar suas imagens e defendendo suas casas, enquanto estivermos vivos. Somos habitantes da floresta. É o nosso modo de ser e são estas palavras que quero fazer os brancos entenderem (Kopenawa & Albert, 2015, p. 511).

Destacamos, nessa passagem, a auto-afirmação bastante enfática que é o fundamento, o ponto de partida e o mote da voz-práxis de Davi Kopenawa: somos habitantes da floresta e nosso modo de ser e nossas palavras são o próprio modo de ser e as próprias palavras de *Omama* e de seus xapiri; no mesmo sentido, somos habitantes da floresta e nossa voz-práxis se constitui a partir dessa condição, buscando legitimá-la e defendê-la, buscando resistir em nossa diferença a partir dela. Como dissemos, é essa consciência da própria condição e a sua ligação com a resistência e a luta via publicização do que se é que marca de modo indelével e que define de maneira fundante a literatura indígena brasileira contemporânea, o que torna essa mesma literatura indígena como uma das bases mais importantes do próprio movimento indígena brasileiro de um modo mais geral. Quanto a isso, não apenas estamos assistindo à consolidação de inúmeros canais de auto-expressão pública dos indígenas por si mesmos, para si mesmos e para a sociedade civil de uma forma mais ampla, como rádios, blogs, redes sociais, institutos e publicações de um modo mais geral, mas também à profunda vinculação e ao comprometimento deles com a auto-afirmação, a resistência e a luta contra a violência a que são submetidos (cf.: Dorrico, 2017). Nesse sentido, se o processo de auto-reconstrução, auto-afirmação e autoexpressão dos indígenas por si mesmos e desde si mesmos tem no base antropológico-ontológica. sociocultural xamanismo sua epistemológico-política, a crítica à modernização, sua conseguência, dá o mote para a resistência e a luta dos povos indígenas em termos de esfera pública. Aqui, a retomada e a revalorização da tradição, a expressão da própria dor e o confronto com as situações de marginalização interligamse, sustentam-se e fomentam-se mutuamente, configurando em sua mais profunda constituição a vinculação da literatura indígena em particular e sua ligação com o movimento indígena de um modo mais geral. Isso fica muito manifesto na voz-*práxis* de Eliane Potiguara:

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

E essa correlação de auto-afirmação, auto-expressão e auto-reconstrução a partir da própria condição antropológico-ontológica *com e como* resistência e luta político-culturais desde a condição de diferença, minoria, e desde a situação de marginalização e de opressão, também é profundamente perpassada pela consciência de que a alteridade não pode negar-se e ser negada, e de que ela tem muito a significar em termos de

voz-*práxis* à sociedade em geral. Mais ainda, essa correlação aponta para o fato de que a alteridade - de que todas as alteridades - têm um papel fundamental no que diz respeito a cuidar e a desenvolver não apenas o seu próprio mundo, mas também o mundo dos outros. Aparece, aqui, uma complementaridade entre essas mesmas alteridades que, na literatura indígena, é verdadeiramente tocante: todas têm algo a dizer e uma tarefa a realizar, como condição tanto de serem si mesmas quanto, a partir daqui, de contribuírem para a existência dos outros. No caso dos povos indígenas, é lugar comum em sua voz-*práxis* literária - ao mesmo tempo de auto-afirmação e resistência-luta - a convicção de que eles têm por tarefa proteger a natureza da destruição causada em termos de modernização, o que aponta, em consequência, para o fato de que proteger a natureza equivale também a proteger todos aqueles que dependem fundamentalmente dela - e é evidente que todos dependemos dela. Por isso, uma vez que os indígenas protegem o seu mundo, à medida em que eles assim o fazem, acabam também protegendo o mundo em geral, os outros em geral. É nesse contexto que eles têm algo a dizer e publicizam sua voz-*práxis* exatamente como forma de dar-se a conhecer à modernidade, de tentar mediá-la a partir de seu diálogo-práxis com os brancos, portadores da modernidade-modernização.

De todo modo, na e por meio da literatura como voz-práxis dos indígenas por eles mesmos, expressa-se a consciência de sua própria singularidade-diferença e a ênfase nela como a base, o ponto de partida e o ponto de chegada seja de sua auto-reconstrução teórico-política, seja, depois, em consequência, de sua resistência e de sua luta contra o rolo compressor da modernização. Ora, essa autoconsciência e a resistência dali empreendida apontam para o fato de que a alteridade - e, no caso, de que o indígena em sua singularidade - quer manter-se exatamente como alteridade, não necessitando assumir valores, práticas e códigos próprios à civilização e ao paradigma normativo modernos para desenvolver-se, adquirir sentido e justificação. É possível, portanto, manter-se como diferença irredutível, como singularidade não-assimilável e, por causa disso, ter-se algo importante a dizer e a fazer, assumindo uma vocação que somente essa diferença radical, em termos antropológico-ontológicos, socioculturais e epistemológico-políticos, pode viabilizar, pode gerar. Nesse sentido, se é possível alguma forma de crítica e de emancipação intersubjetivas, isto é possibilitado pela afirmação da diferença como fundamento da *práxis* intersubjetiva e do diálogo intercultural, e não por meio de sua redução a um paradigma e a uma organização societal-cultural comuns. homogêneos homogeneizadores, mas também extemporâneos, sem carnalidade, politicidade e vinculação. Uma tal homogeneização estrita não apenas equivaleria a apagar-se a diferença, senão também a eliminar-se qualquer possibilidade de crítica e de emancipação recíprocas que somente seriam geradas a partir do *choque* entre visões de mundo, entre alteridades - e o colonialismo e a modernização totalizantes e unidimensionais são exatamente isso, choque, assimilação, deslegitimação e destruição, o que mostra sua vinculação, sua pungência, sua carnalidade e sua politicidade. E por isso que, na voz-*práxis* indígena, a crítica ao colonialismo, à negação simbólica sofrida e à modernização totalizante representam tanto uma auto-afirmação da própria singularidade por si mesma quanto, de modo muito explícito, uma chamada à reflexão e um pedido por refreamento frente ao próprio homem moderno.

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em yanomami. Sei também que, se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Então, eles acabarão com a floresta e nunca mais deixarão nenhum lugar onde possamos viver longe deles. Não poderemos mais caçar, nem plantar nada. Nossos filhos vão passar fome. Quando penso em tudo isso, fico tomado de tristeza e de raiva (Kopenawa & Albert, 2015, p. 75).

Note-se um dos argumentos centrais da passagem acima: se é para os indígenas tornarem-se brancos, assumirem sua forma de vida e até sua perspectiva paradigmático-normativa em termos de modernidademodernização, então que os brancos façam exercício similar, isto é, assumam a forma de vida e mesmo a perspectiva paradigmáticonormativa dos próprios indígenas. Ora, esta afirmação-invectiva é muito interessante: de fato, se alguma interação é possível entre diferenças radicais, se alguma correlação mútua pode tornar-se factível entre elas, então duas condições são absolutamente fundamentais no sentido de viabilizar isso: primeiro, o deixar que a diferença fale por si mesma e a partir de si mesma, que ela se represente, que ela explicite sua constituição e sua dinâmica; e, segundo, que os sujeitos do diálogopráxis possam assumir experiências e símbolos uns dos outros, posto que é somente agui que alguém pode analisar e avaliar a condição do outro. Como seria, por conseguinte, se o branco assumisse a condição do indígena? Teria ele, com isso, condições de avaliar a especificidade da forma de vida indígena, com seus valores, práticas e crencas? Sentiria ele. uma vez assumindo essa condição, a negação e a violência sofridas por causa do próprio ser indígena? Enfim, perceba-se que, de fato, a condição experiência da alteridade rompem com reducionismos simplificações paradigmáticos e normativos. Porque acostumados a julgar a alteridade de modo extemporâneo, a partir de paradigmas, de valores e de práticas de formas de vida totalmente alheias a essas mesmas diferencas, o que não atinge o núcleo simbólicoexistencial dessas mesmas diferencas. Isso, com certeza, vale para o modo como a modernização enquadra esses mesmos povos indígenas.

Nesse sentido, o paradigma normativo da modernidade é impactado em seus dois pontos fundamentais pela literatura indígena, a saber: ao colocar o modelo de sociedade-cultura, consciência cognitivomoral e paradigma epistemológico-político modernos como o ápice do desenvolvimento humano, de modo a associar-se modernidade-

DANNER, Leno Francisco; Danner, Fernando; Dorrico, Julie. A alteridade na literatura: da voz-*práxis* da diferença como literatura – o caso da literatura indígena brasileira contemporânea. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 360-385, jul./dez. 2020.

modernização, racionalização, universalismo e gênero correlacionando-se também o paradigma normativo da modernidade com racionalização, reflexividade, crítica e emancipação; e ao exigir que a fundamentação do diálogo-*práxis* intercultural seja perpassada pela características formalidade, racionalização assuma as da imparcialidade, impessoalidade e neutralidade metodológico-axiológicas como condição da justificação, do sentido objetivo e do próprio criticismo. Davi Kopenawa nos ensina, como contraponto ao paradigma normativo da modernidade, que somente é possível a perspectiva críticoemancipatória e que somente se viabiliza o diálogo-práxis intercultural quando as minorias, quando as diferenças, quando as vítimas falam por si mesmas e desde si mesmas, apontando os processos civilizacionais violentos e negadores dessas mesmas diferenças. Sem a voz-práxis das vítimas, desde si mesmas e por si mesmas, qualquer exercício de crítica e qualquer práxis emancipatória são, no melhor dos casos, uma fantasia cientificista e institucionalista que encobre uma postura colonial ou tecnocrática.

Considerações finais

Por isso, insistimos mais uma vez, à guisa de conclusão, que a literatura assume, hoje, a dianteira em termos de voz-*práxis* das diferenças por elas mesmas e desde si mesmas, exatamente por sua estrutura anti-paradigmática, anti-institucionalista e anti-cientificista que rompe com o paradigma normativo da modernidade. É nesse sentido que as minorias ou as alteridades de um modo geral utilizam-na de modo direto como núcleo paradigmático para a constituição, enunciação e publicização de sua voz-*práxis*. Aqui, a partir da literatura como vozpráxis das diferencas, o cientificismo como condição da fundamentação dessa mesma voz-*práxis*, como condicão da crítica social, emancipação política e do diálogo intercultural dá lugar à literatura como espaço de espontaneidade, de inclusão e de participação das alteridades por si mesmas e desde si mesmas, que podem autoexpressar-se, resistir e lutar a partir de sua condição antropológico-ontológica, sociocultural e epistemológico-política muito próprias, evitando a assimilação, a colonização e até a descaracterização - que são correlatamente políticas e epistêmicas. Por isso, somente um espaço e uma *práxis* nãounidimensionais e não-totalizantes, plurais, carnais e políticos, como é o caso da voz-práxis literária, podem acolher, proteger e fomentar as alteridades, o que leva a literatura de minorias a constituir-se como espaço marginal e anti-sistêmico de desvelamento, de denúncia e de combate à violência vivida e sofrida por essas mesmas minorias, espaço aberto, democrático, plural, inclusivo e participativo.

Referências bibliográficas

BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005). "Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'", p. 87-95. In: *CLACSO*, *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf

DORRICO, Julie. "A mídia e a literatura como ferramenta de autoafirmação e reexistência dos povos indígenas na contemporaneidade". In: CEI, Vitor *et al.* **O que resta das jornadas de junho**. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

FANON, Franz. Os condenados da terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

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

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo** (Vol. II): sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2102b.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**: ensaios filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

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

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

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

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

RAWLS, John. O liberalismo político. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

SÁEZ, Oscar Calavia. "Autobiografía e sujeito histórico indígena", **Novos Estudos** (CEBRAP), n. 76, p. 179-195, São Paulo, 2006.

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

DANNER, Leno Francisco; Danner, Fernando; Dorrico, Julie. A alteridade na literatura: da voz-*práxis* da diferença como literatura – o caso da literatura indígena brasileira contemporânea. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 360-385, jul./dez. 2020.

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

Recebido em: 24/07/2020 * Aprovado em: 16/09/2020 * Publicado em: 16/12/2020