

## **Literatura e Resistência: a palavra escrita nas reivindicações territoriais dos povos indígenas**

**Andrea Bagnoli**

**Dissertação de Mestrado em Literaturas e Culturas Modernas,  
área de especialização em Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Literaturas e Culturas Modernas, área de especialização em Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Isabel Araújo Branco.

## AGRADECIMENTOS

A presente dissertação representa o caminho do autor durante os dois últimos anos, um caminho partilhado com pessoas lindas que a cada dia colocaram um tijolo fundamental na construção deste trabalho. A todas elas vão os meus sentidos e comovidos agradecimentos:

À minha orientadora, Isabel Araujo Branco, pelas inúmeras sugestões, pelas conversas, pelo incansável trabalho de revisão, pela paixão que conseguiu transmitir até nos momentos mais difíceis.

À Alina, infatigável ourives do meu português bruto e cru, que conseguiu transformar em algo muito mais limpo e decente.

À minha avó, pelas lágrimas comovidas que chora cada vez que me vê, pela imensa comida que nunca me faltou na vida, pelos ensinamentos que me transmite desde sempre, pelo enorme desejo de viver que me ensina a cada instante, embora milhares de quilómetros nos separem, pela incrível mulher que é. Amo-te Nonnín.

Aos meus pais, Roberto e Vittoria, pela vida, pelos sacrifícios, por cada gota de suor que derramaram para que eu pudesse chegar até este trabalho, por todo o que eu tenho na vida.

Ao meu irmão Enrico, distante, mas sempre presente, pelos inúmeros momentos felizes e por todos os que chegarão, por ser a pessoa na qual mais acredito neste mundo, por ser o meu companheiro de “strada”, sempre, desde Galway a Lisboa, desde Italia a Nepal.

A Andrés, Dani, Sindel e Aneley, Gustavo, Armando e todas as pessoas que habitam “La Casa de Los Niños” em Cochabamba, a minha família boliviana, por ensinar-me a diário que todo é possível e que nenhum obstáculo consegue ganhar o verdadeiro amor, que nenhum oceano pode dividir almas irmãs.

Às minhas amigas e aos meus amigos, todas e todos, por tornar quotidianamente a minha vida no caos maravilhoso que é, por ter tornado este trabalho mais difícil, mas imensamente mais leve graças aos vossos sorrisos e ao vosso amor. Porque sem vocês tudo isto provavelmente teria sido mais rápido e mais fácil, mas muito menos divertido.

Aos amigos de sempre: Lollo, Ale, Nello, Regge, Wuby, Guru, Calza, Demma, Sci, Cubo, Charlie, Zeta, Sicci, Ceci, Ve, Serre, porque “no todo distancia es ausência e no todo silencio es olvido”. Amo-vos todas e todos.

Ao caos louco e maravilhoso que é a “Travessa do Monte” e a todas as almas magníficas que o habitam, por tornar este mundo um pouco mais lindo: Marc, Isa, Adri, Isa, Laura, K-Dino, Alvaro, Sandro, Igor, Lucone, Andreone, Nema, Fede, Giuggi, Zé Luís.

À Chiara, companheira de vida, por todo o que passamos e por todo o que vamos construir com a constância do nosso amor e a força dos nossos sonhos.

Aos Zapatistas, aos Mapuches, aos Nasas, a todos os povos indígenas que há séculos resistem quotidianamente a este sistema inumano e injusto, ao povo palestino, ao povo curdo, ao povo equatoriano, ao povo chileno, ao povo haitiano e a todos os povos rebeldes que já se levantaram e aos que se levantarão contra a desigualdade capitalista, por transmitir-me a força e a raiva das quais nasce esta dissertação: os povos unidos jamais serão vencidos!

# Literatura e Resistência: a palavra escrita nas reivindicações territoriais dos povos indígenas

Andrea Bagnoli

## RESUMO

Após mais de 500 anos de violência colonial, os povos indígenas continuam a resistir nos seus próprios territórios, alvo dos interesses econômicos do grande capital. Apesar dos despejos, dos deslocamentos e dos assassinatos, os povos originários do continente latino-americano não deixam de desenvolver estratégias de resistência frente à opressão. A partir da análise da relação entre escrita e oralidade, a presente dissertação estuda o fenômeno de apropriação da palavra escrita por parte dos povos indígenas, tipicamente orais, nas suas lutas para a reapropriação dos territórios ancestrais e para a reprodução das próprias culturas. O primeiro caso estudado é a literatura insurgente zapatista e a sua relação com a palavra oral dos antepassados maias: a importância da tradição oral na chamada *oralitura* indígena será o foco do nosso trabalho. De Chiapas viajamos até o Sul do subcontinente para investigarmos a poesia mapuche, herdeira da tradição dos *ngenpiñ*, os donos da palavra nas comunidades, concentrando a nossa análise nas teorias do *oralitor* Elicura Chihuailaf. O terceiro e último caso de estudo é o processo histórico e social de alfabetização do Nasa Yuwe por parte das comunidades nasas do Cauca, na Colômbia. Processo recente, a alfabetização do Nasa Yuwe, ajuda-nos a entender o potencial político que a apropriação da escrita por parte dos povos indígenas leva consigo, na tentativa de responder às perguntas que constituem a base do nosso estudo: por que, para quem e como escrevem os povos indígenas?

PALAVRAS-CHAVE: Povos indígenas, escrita, oralidade, oralitura, EZLN, Mapuche, Nasa.

# Literature and Resistance: written word in the territorial claims of indigenous peoples

Andrea Bagnoli

## ABSTRACT

After more than 500 years of colonial violence, indigenous peoples continue to resist in their own territories, the targets of the economic interests of big business. Despite the evictions, displacements and murders, the native peoples of the Latin American continent continue to develop strategies of resistance in the face of oppression. Based on the analysis of the relationship between writing and orality, this dissertation studies the phenomenon of appropriation of the written word by indigenous peoples, typically oral, in their struggles for the re-appropriation of ancestral territories and for the reproduction of their own cultures. The first case studied will be the Zapatista insurgent literature and its relationship with the oral word of the Mayan ancestors: the importance of oral tradition in the so-called indigenous *oralitura* will be the focus of our work. From Chiapas, we will travel to the south of the continent to investigate the Mapuche poetry, heir to the tradition of the *Ngenpiñ*, the owners of the word in the communities, concentrating our analysis on the theories of the *oralitor* Elicura Chihuailaf. The third and last case study will be the historical and social process of Nasa Yuwe literacy by the nasa Yuwe communities in Cauca, Colombia. As the recent process that it is, the literacy of Nasa Yuwe, helps us to understand the political potential that the appropriation of writing by indigenous peoples brings with it, in an attempt to answer the questions that constitute the basis of our study: why, for whom and how do indigenous peoples write?

KEYWORDS: Indigenous people, writing, orality, oralitura, EZNL, Mapuche, Nasa.

## ÍNDICE

Introdução.....	1
CAPÍTULO I. Quem são os índios?.....	9
1.1. Quem são os indígenas?.....	9
1.2. Quem são os índios?.....	12
1.3. O problema do índio.....	17
1.4. Autonomia e resistência: património material e imaterial.....	23
CAPÍTULO II. Escrita, oralidade e <i>oralitura</i> .....	28
2.1. Escrita, oralidade e oralitura.....	28
2.2. Analfabetismo Indígena e alfabetização forçada.....	32
2.3. <i>Oralitura</i> indígena.....	37
2.4. A resistência através da palavra escrita.....	42
CAPÍTULO III. A flor da palavra: a literatura zapatista.....	45
3.1. Hoy decimos basta!.....	45
3.2. “Mandar obedecendo”: a revolução teórica zapatista.....	47
3.3. A “literalização” do discurso político.....	52
3.4. A palavra silenciosa: a cosmovisão maia na literatura zapatista.....	56
CAPÍTULO IV. Azul, a cor da nossa voz: a poesia mapuche.....	67
4.1. Da luta mapuche para o wall mapu.....	67
4.2. “Se ha despertado el ave de mi corazón” .....	72
4.3. “He azulado un poco la poesía mapuche” .....	78
4.4. “Mapurbe”: ser mapuche hoje.....	84
CAPÍTULO V. O povo nasa e a palavra escrita.....	88
5.1. O CRIC e as lutas para a libertação da mãe terra.....	90
5.2. Libertar a terra, libertar o povo.....	93
5.2. “Caminando la palabra” .....	99
CONCLUSÃO.....	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	114

## INTRODUÇÃO

Dice el amigo, a quien llamaré 'mi amigo' aprovechando que está ahora atrapado en el lodo y no puede protestar, que las palabras de resistencia en el mundo son numerosas y suenan como lluvia tupida cayendo ahora en los techos de los indígenas zapatistas, en los techos que ahora comparten miles de seres dignos, hombres y mujeres, de todo el mundo. El amigo es uno de esos buscadores de lluvias que hay en el mundo. Camina él, como otros caminan, juntando gotitas de la lluvia de resistencia que se llueven en América. En África, en Asia, en Oceanía, en Europa, hay también otros buscadores de lluvia, de las historias de resistencia que no encuentran lugar en la historia de olvido que escribe el seco poder de la Soberbia. Yo creo que todos los buscadores de lluvia que por acá han llegado, se han dado cuenta de que todos nosotros llegamos a llovernos, que nos dimos cuenta que la lluvia puede ser amable si es hermana la palabra que nos moja. Así que podemos decir que éste es un encuentro de llovedores, forma húmeda de decir que es un encuentro de hermanos.<sup>1</sup>

Subcomandante Insurgente Marcos, "Durito y una de llaves y puertas", 2003

Primeiro vieram os conquistadores europeus, que "descobriram" um continente onde moravam entre 20 e 150 milhões de pessoas<sup>2</sup>, das quais os três quartos no que hoje conhecemos como América Latina e Caribe. Os *conquistadores* conseguiram executar "o maior massacre da história da humanidade"<sup>3</sup>, "o maior genocídio"<sup>4</sup>, conseguindo "sem câmaras de gás nem bombas eliminar entre setenta e cento e cinquenta milhões de indígenas na América Latina"<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Marcos, S. (2003). *Durito y una de llaves y puertas, Desde las montañas del Sureste Mexicano*. Consultado no dia 5 de junho de 2019 em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/02/01/durito-y-una-de-llaves-y-puertas/>

<sup>2</sup> Existem interpretações diferentes muito divergentes nas conclusões, com o que é extremamente problemático fazer uma estimativa da população do continente americano antes da chegada de Colombo. A corrente altista, defendida fundamentalmente por alguns estudiosos norte-americanos como Dobyns, Borah y Sulmich em meados do século XX calcula a população americana prévia da chegada de Colombo entre 90 e 150 milhões de pessoas. A corrente baixista de inícios do século XX assume que a população não atingiria 20 milhões de habitantes. Defensores de posturas enquadráveis nesta corrente são Ángel Rosenblat e Alfred Kroeber. A corrente mais recente, a intermédia ou moderada, defendida por historiadores como Sapper, Spinden, Rivet e Denevan, apresenta estimativas que oscilam entre 40 e 60 milhões de pessoas.

<sup>3</sup> Muñoz Tellez, J. M. (2016, janeiro 27). Memórias del holocausto indígena en América Latina. *Telesur*. Consultado no dia 15 de outubro de 2019 em: <https://www.telesurtv.net/news/Memorias-del-holocausto-indigena-en-America-Latina-20160122-0074.html>

<sup>4</sup> Viezzer, M., Grondin, M. (2018). *O Maior Genocídio da História da Humanidade — mais de 70 milhões de vítimas entre os povos originários das Américas - Resistência e Sobrevivência*. Toledo, Estado do Paraná: Princeps.

<sup>5</sup> Muñoz Tellez, J. M. (2016, janeiro 27). Memórias del holocausto indígena en América Latina. *Telesur*. Consultado no dia 15 de outubro de 2019 em: <https://www.telesurtv.net/news/Memorias-del-holocausto-indigena-en-America-Latina-20160122-0074.html>

Posteriormente as elites *crioullas* tomaram o poder, conquistando a independência das coroas espanhola e portuguesa, gritando os valores da Revolução Francesa: *liberté, égalité, fraternité* para todos, exceto indígenas e afrodescendentes que, apesar de terem conseguido maiores direitos constitucionais graças a seu fundamental contributo nas guerras de independência, continuaram a ser discriminados. Os recém-formados Estados nacionais não mudaram a atitude face aos povos originários do sucontinente, continuando com o projeto genocida e a aniquilação cultural através das mais ferozes políticas de assimilação, agora camufladas sob o lema da Igualdade. De facto, a crueldade e a cega raiva paternalista foram a linha comum entre os chamados *Libertadores*, que rapidamente esqueceram o papel fundamental dos povos indígenas na luta contra o exército real. O mesmo aconteceu mais tarde, no século XX, com as ditaduras militares impostas pela fúria capitalista e depois, com os governos neoliberais que se foram afirmando nos países da região desde a queda dos regimes militares, prosseguindo com o genocídio dos povos indígenas do subcontinente sob a majestosa bandeira do progresso.

A história da América Latina é um aparentemente interminável relato de violência. Exterminados, torturados, escravizados, calados pela força das armas, os durante séculos chamados “povos silenciosos” foram na verdade vítimas do ventriloquismo das mais destrutivas políticas indigenistas, implementadas pelos governos de diferentes países. Perante esta situação, os povos indígenas latino-americanos continuam as suas resistências, gritando: “América debe callar, pero no calla, no callamos, renunciamos al silencio y reclamamos la verdad”<sup>6</sup>. Uma voz que brota a partir das selvas do sudoeste mexicano até os bosques da Patagônia, das praias atlânticas aos altiplanos andinos, de um lado ao outro do subcontinente, reclamando o direito do qual nenhum Rousseau ou Voltaire falaram, o mais importante para povos tão heterogêneos: o direito à diversidade.

Os povos originários, com os quais se identificam hoje em dia mais de 370 milhões de pessoas<sup>7</sup> pelo mundo inteiro, embora protejam 80% da biodiversidade do planeta, somente são reconhecidos como donos legais de 11% das terras<sup>8</sup> que habitam e que vêm habitando há milhares de anos. Apesar dos convênios e das declarações sobre direitos indígenas ratificados pela maioria dos governos nacionais (entre os quais destacamos para o subcontinente latino-

---

<sup>6</sup> *Ibidem*

<sup>7</sup> Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação. *Relatório sobre Povos Indígenas da FAO (Food and Agriculture Organization)*. Consultado no dia 15 de outubro em <http://www.fao.org/indigenous-peoples/es/>

<sup>8</sup> Survival International, Relatório *Guardianes de la naturaleza. Sin indígenas ni naturaleza ni futuro*. Consultado no dia 5 de junho de 2019 em <https://www.survival.es/guardianes>

americano o Convenio 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais, definido em Genebra em 1989) e, apesar dos acordos internacionais que prevêm a defesa dos povos originários, os povos nativos do planeta continuam a ser ameaçados quotidianamente pelos interesses económicos das multinacionais em parceria com governos neoliberais, visando os recursos naturais. O sistema colonial que os governos ocidentais herdaram dos reinos dos quais nasceram e que tentaram declarar ultrapassado nos livros da “História oficial” continua a ser lei no chamado “Terceiro Mundo”.

As “veias abertas” da América Latina continuam a jorrar sangue nativo. Parte da comida que se encontra nos supermercados da aldeia global é o fruto da violência contra os povos indígenas e os seus territórios<sup>9</sup>; tal como a roupa que as multinacionais conseguem vender a preços ridículos devido à exploração da mão de obra (crianças e mulheres na maioria dos casos) nos países asiáticos<sup>10</sup> e os *smartphones* e os outros aparelhos eletrónicos que utilizamos diariamente produzidos com o coltan — causa de guerras, doenças, violações e escravidão infantil, maioritariamente na República Democrática do Congo<sup>11</sup>, mas também no Brasil, na Colômbia e na Venezuela — alimentam a matança, através do mercado global, dos mais pobres do mundo, as exploradas vítimas do sádico jogo dum sistema em que 1% da população mundial detém 99% das riquezas<sup>12</sup>. As regiões mais ricas em recursos são reduzidas a fazendas dos gigantes económicos e os seus habitantes a um exercito de mão de obra explorada e torturada, sem direitos e sem terras para a sua subsistência, transformando esses países nos mais pobres do mundo. Longe de serem salvos deste cenário apocalítico de exploração massiva de recursos e mão de obra, os povos indígenas lutam quotidianamente para a defesa de seus territórios.

No Brasil, 37 milhões de hectares de terra reservados à exploração estão em territórios indígenas; no Peru, onde se encontra a segunda maior superfície de selva amazónica depois do Brasil, 49,6% de terras indígenas é afetada por concessões outorgadas a empresas pelo

---

<sup>9</sup>Mackintosh, E. (2019, agosto 23). The Amazon is burning because the world eats so much meat. *CNN*. Consultado no dia 15 de outubro em <https://edition.cnn.com/2019/08/23/americas/brazil-beef-amazon-rainforest-fire-intl/index.html>

<sup>10</sup>Moulds, J. (2015, janeiro 19). Child labour in the fashion supply chain - Where, why and what can be done. *The Guardian*. Consultado no dia 15 de outubro de 2019 em <https://labs.theguardian.com/unicef-child-labour/>

<sup>11</sup>Riobello, J. (2019, agosto 13). The Dark Side of Globalization: Exploitation and Trade of Coltan in the Democratic Republic of Congo. *The Sustainable Development Watch*. Consultado no dia 15 de outubro de 2019 em <https://www.sdwatch.org/single-post/2019/08/13/The-Dark-Side-of-Globalization-Exploitation-and-Trade-of-Coltan-in-the-Democratic-Republic-of-Congo>

<sup>12</sup>Anonimo. (2016, janeiro 18). Oxfam says wealth of richest 1% equal to other 99%. *BBC News*. Consultado no dia 15 de outubro de 2019 em <https://www.bbc.com/news/business-35339475>

governo; no México, mais de 29.000 empresas exploram 35% do território nacional, do qual 17% estão em terras, legalmente reconhecidas, das comunidades nativas; no Equador concederam-se 50.000 hectares a empresas mineiras; o grande Chaco paraguaio é a região mais desflorestada do mundo; no Chile, 1,5 milhões de hectares de terras foram concedidas a 21 empresas florestais (entre as quais a gigante italiana Benetton), o dobro dos 863.000 hectares concedidos pelo Estado ao povo Mapuche. Estes são apenas alguns dos números da exploração de terras indígenas no subcontinente<sup>13</sup>. A parceria especulativa público-privada que controla quase a totalidade das terras latino-americanas não se limita a despejos e a sistemáticas pressões violentas contra as comunidades indígenas, chegando a sequestrar, torturar e inclusive matar os líderes dos protestos indígenas, bem como qualquer ativista que tente desmascarar as versões impostas pelo poder económico: dos 321 defensores dos direitos humanos assassinados em 2018, 241 (75%) eram latino-americanos, liderando a Colômbia esta classificação universal com 126 homicídios, seguida pelo México (48), Filipinas (39), Guatemala (26) e Brasil (23). Das vítimas, 77% eram camponeses, indígenas ou ambientalistas.<sup>14</sup>

Apesar dos despejos, sequestros, torturas e assassinatos, os povos indígenas não abandonam a sua resistência, reivindicando um mundo diferente onde haja espaço para todos e todas, respeito pelas diversidades, tendo o *Sumak Kawsay* andino, o “Bom Viver” de todos como único objetivo económico, visando a construção de um “mundo onde caibam muitos mundos”, como sugerem os zapatistas.

O silêncio dos povos classificados como silenciosos durante séculos já terminou. O exemplo das revoltas dos séculos passados que se espalharam, de maneiras diferentes pelo continente, e que foram igualmente reprimidas de modo brutal pelos *conquistadores* europeus num primeiro momento e pelos governos dos Estados nacionais a seguir, continua vivo nas terras latino-americanas. A voz dos vários Hatuey, Tupaj Katari, Lautaro, Colo Colo, dos Yaquis, dos Nahuas, dos Zapotecas, dos Guaraní, dos Kaiapó, dos Aymaras, de todos os esquecidos pelo discurso dominante, dos bárbaros e selvagens dos livros de História, enriquece e fortalece a luta de resistência dos povos indígenas do subcontinente. Luta que já não é combatida apenas nas realidades locais, mas que tenta utilizar as vantagens que a globalização imposta oferece, como a facilidade e velocidade das comunicações entre comunidades distantes espacialmente, mas

---

<sup>13</sup>IWGIA Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas. (2018). *El mundo indígena 2018*. Copenhague: Andersen.

<sup>14</sup>Front Line Defenders. (2019). *Front Line Defenders Global Analysis 2018*. Dublin: Front Line Defenders.

próximas em objetivos e problemáticas; a existência de redes de solidariedade internacionais; a abundância de informações que a Internet proporciona.

Nesta dissertação abordarei um fenômeno que está a ser desenvolvido nos últimos anos: a utilização da palavra escrita, uma exceção para a maioria das culturas indígenas latino-americanas — tradicionalmente orais — como ferramenta para a transmissão e conservação da identidade nas lutas de reapropriação de terras ancestrais. O estudo da chamada *oralitura* indígena e a sua relação com as respectivas cosmovisões e com a língua do colonizador, o castelhano neste contexto, vai ser o núcleo do presente trabalho que analisará três casos: o da literatura zapatista do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) de Chiapas, no México, fruto da cosmovisão maia; o da literatura contemporânea mapuche, com foco na figura do *oralitor* (figura introduzida pelo próprio poeta mapuche Elicura Chihuailaf), herdeiro do *ngempiñ*, palavra que em mapudungun significa “dono das palavras”, uma das autoridades mais importantes no seio da complexa sociedade mapuche; e o caso do Povo Nasa do Vale do Cauca no sudoeste da Colômbia, que decidiu alfabetizar a sua língua, o Nasa Yuwe, como “aposta política e simbólica para a sobrevivência da cosmovisão Nasa”<sup>15</sup>.

A primeira questão abordada nesta dissertação é a denominação de povos indígenas nos termos formais que o direito internacional prevê, seguida por uma análise das teorias do antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, um dos maiores especialistas de povos indígenas mexicanos, as suas culturas e o seu património material e imaterial. Associando o património material à questão da terra e o património imaterial ao conjunto de saberes, ritos e contos que constituem a tradição oral dos povos indígenas, introduzirei duas palavras-chave: autonomia e resistência. Representando a autonomia territorial a reivindicação política final comum à maioria dos povos indígenas, entenderei a resistência como a história das estratégias que visam a reprodução cultural adotadas pelos povos originários durante os últimos 500 anos.

Introduzindo com o conceito de património imaterial o estudo da tradição oral típica da maioria dos povos indígenas do subcontinente, passarei a analisar a complicada relação entre escrita (historicamente a ferramenta dos colonizadores) e oralidade (veículo de resistência para os colonizados). O objetivo deste segundo capítulo é demonstrar que o desnível hierárquico presente na sociedade ocidental entre escrita e oralidade é produto do sistema colonial que utilizou a oralidade, ou seja, a falta de escrita, como pretexto para justificar o genocídio

---

<sup>15</sup>Corrales Carvajal, M. H. (2011). *Hacia una historia social de la escritura alfabética entre el pueblo nasa ¿Por qué y para qué lee y escribe el pueblo nasa?*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colômbia.

indígena sob o mito da superioridade da civilização letrada europeia e a imposição da escrita como ferramenta para a aniquilação cultural dos colonizados. Provando que escrita e oralidade são simplesmente duas maneiras diferentes de comunicar, cada uma com suas vantagens e desvantagens, fixarei o meu foco no potencial que a fusão das duas oferece à luta dos povos originários, estudando o caso da *oralitura*, termo com o qual alguns escritores indígenas de diferentes etnias do subcontinente classificaram a própria produção artística, apresentando-se não apenas como uma atitude face à escrita, mas sobretudo como a revalorização da palavra oral e comunitária dos antepassados na apropriação de um campo, o da literatura, a que cada dia mais jovens indígenas se aproximam.

A revalorização da palavra dos antepassados será o núcleo do terceiro capítulo, que analisa a influência que a cosmovisão maia teve e continua a ter no discurso político e literário do EZLN, exército composto maioritariamente por indígenas das comunidades mais pobres de Chiapas, no sul do México, que surpreendeu o mundo inteiro na madrugada do 1 de janeiro de 1994 ao ocupar sete sedes de municípios e assim inaugurando um confronto com o governo mexicano com as seguintes reivindicações: *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia justicia e paz*. Apresentando-se desde o primeiro momento como um movimento extremamente diferente das já presentes guerrilhas latino-americanas devido à sua interessada e forte participação indígena, à peculiaridade de seu discurso político que não somente recusa o poder institucional, mas revoluciona o próprio conceito de poder no seio da cosmovisão dos povos herdeiros da palavra maia, o EZLN tornou-se conhecido no mundo inteiro também devido à particularidade de o seu porta-voz do movimento, o Subcomandante Insurgente Marcos, criar, nos seus comunicados, um universo narrativo plural que traz a sua inspiração dos mitos de criação maia e da quotidianidade da vida nas comunidades indígenas autónomas. A reapropriação da palavra oral dos ancestrais apresenta-se neste sentido como um reflexo poético das reivindicações políticas autónomas do EZLN, que visa, através da reafirmação dos valores culturais indígenas, a construção de uma alternativa ao sistema capitalista dominante para o qual os indígenas e os pobres em geral representam apenas números e mão de obra barata e apta à exploração.

De Chiapas viajamos até aos bosques do Chile meridional para abordar a poesia contemporânea mapuche. Os mapuches, após 500 anos de resistência, encontram-se exiliados das suas terras e ameaçados pelas grandes multinacionais que visam a exploração dos recursos naturais dos territórios do Wall Mapu (território ancestral mapuche). Hoje, como há 500 anos, o

povo mapuche resiste, também graças ao trabalho incansável de artistas como Elicura Chihuailaf e da sua geração de escritores, que fundou a *oralitura* mapuche, recuperação da palavra mágica dos *ngenpin*, guardiões da palavra e da cosmovisão mapuche, na produção escrita. A análise da poesia que surgiu da exigência dos artistas mapuches de libertarem o seu passado silenciado pela sociedade dominante nos cantos dos bosques e dos rios ancestrais que lhe foram negados demonstra mais uma vez como a escrita está a ser utilizada pelos povos indígenas como uma ferramenta de reprodução cultural, de resistência e de reapropriação política. Povo de guerreiros incansáveis e corajosos, os mapuches não deixaram de lutar pelos seus direitos e pelas suas terras, utilizando a palavra escrita e a poesia bilingue como uma ponte de união entre as novas gerações ambientadas à vida urbana e a palavra dos antepassados que, evocando o cosmos mapuche, indica o caminho aos filhos dos filhos dos heróis míticos da gloriosa história mapuche.

O quinto capítulo analisará a história do processo através do qual o povo nasa do Cauca, na Colômbia, aspira à libertação da violência e injustiça a que foi condenado. Os nasas, que celebram a importância da escrita a partir do mito de origem de um de seus maiores líderes — o cacique Juan Tama — seguiram os ensinamentos dos grandes caciques do passado e inauguraram um processo de libertação das terras do poder do latifúndio e de alfabetização da própria língua, o Nasa Yuwe, para fortalecer e revigorar a sua cultura e construir um futuro próspero e de paz para as futuras gerações. A análise da auto-alfabetização das comunidades nasa adquire adicional importância enquanto processo contemporâneo que nos permite estudar o caminho que conduz à produção de material literário escrito em língua nativa por um povo que já no passado se tinha aproximado da palavra escrita para a defesa dos próprios direitos. Tal foi feito sobretudo graças ao imenso trabalho de Manuel Quintín Lame, que compreendeu a enorme potencialidade da palavra escrita nas lutas indígenas. Trabalho fundamental para o capítulo sobre o povo nasa é a tese de doutoramento de Helena Corrales Carvajal, da Universidade de Antioquia (Colômbia), intitulada “Hacia una historia social de la escritura alfabética entre el pueblo nasa ¿Por qué y para qué lee y escribe el pueblo nasa?”, ensaio de grande importância para o futuro da escrita nasa, levantando as questões que também a presente dissertação coloca: por quê, para quê e também como escrevem os povos indígenas nas lutas pela sua sobrevivência?

De sobrevivência temos de falar ao entrar na realidade quotidiana destes povos, condenados à violência por um sistema que vê nas suas existências um obstáculo ao projeto de

acumulação de capital, representando os povos indígenas como a resistência face ao mundo capitalista que avança tragando terra e água, bosques e rios e matando quem se levantar para defender a natureza. No México 108 ativistas ambientais, dos quais 66% indígenas, foram assassinados entre 1998 e 2018<sup>16</sup>, tendo-se levantado contra os vários projetos de grandes obras que o Estado mexicano tem lançado nos últimos anos. Ao mesmo tempo, os mapuches estão a ser criminalizados e classificados como terroristas pelos governos chileno e argentino, sendo alvo de violências quotidianas infligidas pelo chamado *Comando Jungla*<sup>17</sup>, um grupo especial dos *Carabineros* chilenos, treinado nos EUA e na Colômbia, que inclusive matou o jovem mapuche Camilo Catrillanca no dia 14 de novembro de 2018 com uma bala na cabeça enquanto conduzia o seu trator. Está longe de ser mais feliz a situação dos povos indígenas na Colômbia, em especial do povo nasa: falando apenas da situação no norte do Cauca, 36 nasas foram assassinados entre janeiro e agosto deste ano<sup>18</sup>, mais 6 nas primeiras duas semanas de outubro<sup>19</sup>, o que significa, não incluindo o período entre agosto e outubro, aproximadamente 50 mortos em 10 meses, ou seja, um morto a cada 6 dias.

Perante esta situação, a revalorização da palavra dos antepassados através da utilização da escrita foi a estratégia adotada por muitos povos indígenas para a reprodução cultural e a resistência face à morte anunciada. Estratégia poética e política, o diálogo entre a oralidade típica da maioria das culturas indígenas e a escrita antigamente percebida por estas culturas originárias como mera ferramenta própria dos colonizadores parece abrir caminhos antes inesperados para o futuro dos povos indígenas do subcontinente latino-americano. A chamada *oralitura* indígena, exemplo de interculturalidade, engloba todos os dias mais artistas que se aproximam da escrita a partir de uma tradição oral, não somente para fortalecer a transmissão cultural do conhecimento de seu próprio povo, mas também para entrar em contacto com outras culturas e denunciar a própria situação.

---

<sup>16</sup>Castellanos, L. (2018, novembro 14). 108 defensores de bosques y selvas asesinados en México en la última década. *Aristegui noticias*. Consultado no dia 15 de outubro de 2018 em:

<https://aristeguinoticias.com/1411/mexico/108-defensores-de-bosques-y-selvas-asesinados-en-mexico-en-la-ultima-decada-reportaje/>

<sup>17</sup>Anónimo. (2018, novembro 23). ¿Qué es el Comando Jungla y de que se les acusa en Chile?. *TeleSur*. Consultado no dia 15 de outubro de 2018 em:

<https://www.telesurtv.net/news/comando-jungla-denuncias-pueblo-mapuche-chile-20181123-0004.html>

<sup>18</sup>Anónimo. (2019, agosto 10). 36 integrantes del Pueblo Nasa han sido asesinados este año, según la ONU. *Caracol radio servicio informativo*. Consultado no dia 10 de outubro de 2019 em:

[https://caracol.com.co/radio/2019/08/10/nacional/1565469223\\_071850.html](https://caracol.com.co/radio/2019/08/10/nacional/1565469223_071850.html)

<sup>19</sup>Anónimo. (2019, outubro 14). Asesinan a otro líder indígena en Cauca. Ya van 6 víctimas en solo 15 días. *Nación*. Consultado no dia 15 de outubro de 2019 em:

<https://www.pulzo.com/nacion/asesinan-toribio-canas-velasco-lider-indigena-toribio-cauca-PP784107>

Por que e para quem escrevem os povos indígenas?

# CAPÍTULO I

## Quem são os índios?

Antes de entrarmos no estudo da relação entre palavra escrita e oralidades indígenas e, em geral, na abordagem de qualquer estudo indígena por mentes educadas num sistema ocidental e que, em torno deste sistema, satisfazem a sede de conhecimento, é necessária uma verdadeira revolução epistemológica da definição da categoria que nos propomos analisar: a categoria do índio.

### 1.1. “Quem são os indígenas?”

A resposta não é óbvia como poderia parecer, aliás, é fácil encontrar uma resposta, mas, como acontece frequentemente, o caminho mais rápido nem sempre é o caminho melhor. Começemos por fazer uma distinção entre as duas palavras mais utilizadas para apelidar os povos originários da América Latina e Caribe: “indígenas” e “índios”.

A palavra “indígena” vem do latim “inde” (= de aí) e “gens” (= gente, população) significando em geral “originário de uma certa área geográfica”. O termo utiliza-se, de facto, para denominar todos os povos originários do planeta, independentemente da área geográfica em questão: indígenas são os Aymaras na região andina, assim como os Mapuches no sul do subcontinente latino-americano, os Inuit no Canadá, os Maories na Nova Zelândia, os beduínos Jahalin na Palestina, os Saami na península escandinava e os Masai na África Oriental. Ao todo, calcula-se a existência de mais de 370 milhões de indígenas no mundo hoje em dia.<sup>20</sup>

O termo “indígena” chegou a ser utilizado nos tratados internacionais para denominar os povos originários, reconhecendo, porém, a diversidade entre cada povo e cada cultura, como sublinha o Fórum Permanente sobre Assuntos Indígenas das Nações Unidas: “Debido a la diversidad de pueblos indígenas, en ningún organismo del sistema de las Naciones Unidas se ha adoptado una definición oficial de ‘indígena’. En cambio, el sistema ha elaborado una interpretación moderna de este término”<sup>21</sup>.

De acordo com o Fórum, os elementos marcantes para a definição de povos indígenas são os seguintes:

---

<sup>20</sup> Números extraídos de “Quienes son los pueblos indígenas?”, United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues, Indigenous People, Indigenous Voices, disponível em [www.un.org › esa › socdev › unpfii › documents](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents)

<sup>21</sup> *Ibidem*.

- Libre-identificación como miembro de un pueblo indígena a nivel personal y aceptado por la comunidad como miembro suyo.
- Continuidad histórica con sociedades precoloniales y existentes ante de los asentamientos.
- Fuerte vínculo con los territorios y los recursos naturales circundantes.
- Sistemas sociales, económicos o políticos bien determinados.
- Idioma, cultura y creencias diferenciados.
- Son parte integrante de grupos que no son predominantes en la sociedad.
- Deciden conservar y reproducir sus formas de vida y sus sistemas ancestrales por ser pueblos y comunidades distintos<sup>22</sup>.

A declaração mais aceite a nível internacional é, porém, a fornecida pelo convénio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), realizado em Genebra, em 1989, e até hoje um dos principais instrumentos de defesa dos direitos dos povos indígenas. O convénio, também conhecido como Convenção 169 da OIT, ratificado por 23 países (entre os quais Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Dominica, Equador, Guatemala, Honduras, México, Nicarágua, Paraguai, Peru e Venezuela) aplica-se:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.<sup>23</sup>

A convenção acrescenta um critério fundamental e inovador ao sublinhar o seguinte: “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.”<sup>24</sup>

O convénio retomou conceitos e critérios do chamado “Informe Cobo”, considerado o primeiro estudo internacional sobre os direitos humanos dos povos indígenas. Em 1970 a

---

<sup>22</sup>*Ibidem.*

<sup>23</sup>OIT. (1989). *Convenção n° 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, Genebra*. Disponível em [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao\\_169\\_OIT.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf)

<sup>24</sup>*Ibidem.*

“Subcomissão das Nações Unidas para a prevenção da discriminação e a proteção de minorias” previu a realização de um relatório completo e geral do problema da discriminação contra os povos indígenas. Em 1971, o equatoriano José R. Martínez Cobo foi nomeado relator deste estudo. O relatório, apresentado em diferentes partes entre 1981 e 1984 com o título “Estudo do problema da discriminação contra os povos indígenas” e conhecido também como “Informe Cobo”, tomou importância por várias razões: em primeiro lugar, foi de facto a primeira denúncia das Nações Unidas sobre a discriminação dos povos indígenas e o primeiro estudo mundial sobre a situação destes povos; em segundo lugar, favoreceu a criação, por parte da ONU, do Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas, com o apoio do Grupo de Trabalho sobre Direitos Humanos; e por último, mas igualmente importante, constituiu um avanço fundamental no esforço de identificação dos povos indígenas e de uma série de assuntos retomados posteriormente pela Convenção 169 da OIT. De acordo com o relatório:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales<sup>25</sup>.

Não obstante algumas pequenas diferenças entre si, as declarações analisadas insistem nos mesmos critérios para a denominação de “povos indígenas”. O Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas adotou em 1995 quatro princípios que resumem os conteúdos de ditas declarações:

- a) la prioridad en el tiempo por lo que respecta a la ocupación y el uso de determinado territorio;
- b) la perpetuación voluntaria de la distinción cultural, que puede incluir los aspectos del idioma, la organización social, la religión y los valores espirituales, los modos de producción, las leyes e instituciones;
- c) la conciencia de la propia identidad, así como su reconocimiento por otros grupos, o por las autoridades estatales, como una colectividad distinta;

---

<sup>25</sup> ONU, doc. núm. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4, párr. 379 disponível em [www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4358.pdf?view=1](http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4358.pdf?view=1)

d) una experiencia de sometimiento, marginación, desposeimiento, exclusión o discriminación, independientemente de que estas condiciones persistan o no<sup>26</sup>.

A continuidade histórica com os povos que habitavam específicas regiões do globo antes dos processos de colonização por parte de outros povos, a perpetuação voluntária de práticas culturais, sociais, económicas e religiosas diferentes das que imperam na sociedade dominante, a consciência da própria diversidade e pertença a um certo grupo social e a experiência da colonização (e tudo o que esta engloba: opressão, privação, discriminação, exclusão social) são os critérios que fazem com que um conjunto de pessoas seja reconhecido como “povo indígena” e portanto (supostamente) tutelado pelo direito internacional. A denominação de “povos indígenas” foi tanto problemática quanto importante no campo da defesa legal das comunidades que se encontram em situações diferentes umas das outras, mas que na maioria dos casos partilham as mesmas lutas quotidianas contra a grande máquina capitalista.

## **1.2. “Quem são os índios?”**

A história da palavra “índio” é, pelo contrário, mais problemática. “Índio” significava “habitante das Índias”, dado que Cristóvão Colombo acreditava ter chegado à Índia e inclusivamente, o continente americano foi chamado durante muito tempo “Índias Ocidentais” pelos colonizadores europeus. O termo “índio” foi adquirindo ao longo dos anos uma conotação pejorativa, motivo pelo qual o direito internacional prefere utilizar a palavra “indígena” para referir-se aos povos nativos do continente americano. Assim, o Índio foi categorizado pela narrativa colonial que só admitia a dicotomia colonizador-colonizado, aniquilando brutalmente qualquer traço identitário dos colonizados. A retórica colonial construiu a categoria do índio, estereotipando e uniformizando as suas características: acabou-se não somente por apelidar da mesma forma um mosaico de povos com grandes diferenças entre si, sejam geográficas, linguísticas, religiosas e culturais, mas também por lhe atribuir as mesmas atitudes comportamentais e os mesmos “vícios”. Até esta data o índio (considerado amiúde como uma entidade única) é pensado por parte da sociedade ocidental como preguiçoso, mentiroso, infantil e primitivo. Basta mencionar o mito segundo o qual a conquista espanhola se tornou

---

<sup>26</sup> ONU, doc. núm E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2 disponível em <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4358.pdf?view=1>

rápida e fácil em certas áreas geográficas porque os indígenas viram nos *conquistadores* uma reencarnação de antigos deuses. O historiador inglês Matthew Restall analisou as lendas sobre a relação entre *conquistadores* e povos nativos em *Los siete mitos de la conquista española*. No sexto capítulo, intitulado “El exterminio de los Indios” declara: “El mito de los españoles como dioses sólo cobra sentido si se presupone que los indígenas son ‘primitivos’, infantiles o imbéciles”<sup>27</sup>.

O acadêmico britânico aborda, no capítulo final da obra, o mito da “superioridade” dos colonizadores, um conceito que se nutriu de estereótipos como estes na conceção do índio por parte dos europeus na época colonial e que perdura até hoje na visão do mundo indígena como obstáculo para o “desenvolvimento” económico e social dos Estados nacionais. Basta pensarmos que foi necessária uma bula papal para estabelecer e convencer os conquistadores de que “os índios são verdadeiramente homens e que eles não só são capazes de compreender a fé católica, como, segundo nos informaram, anseiam sobremaneira recebê-la”<sup>28</sup>. Tendo sido os indígenas considerados como animais sem alma e incapazes de comunicar, a conquista assumiu para os europeus uma conotação providencial e divina: “Los españoles conquistaron a los indígenas porque eran superiores, y eran superiores porque conquistaron a los indígenas”<sup>29</sup>.

O mito da superioridade, longe de ter sido superado, persiste hoje em dia, representando uma grave ameaça para a paz, a democracia e a liberdade: justifica o genocídio, seja de judeus ou de indígenas, como algo necessário para o desenvolvimento da humanidade (outro conceito extremamente interessante, a humanidade, aparece nos discursos dominantes como uma pretensa entidade homogênea cuja voz acaba por ser, de facto, somente a de uma minúscula parte da população do globo). Para o filósofo norte-americano Micheal S. Berliner “Western civilization stands for man at his best” enquanto “objectively superior culture”<sup>30</sup>. Restall sublinha os perigos desta tendência evidenciando como:

la contraposición que establece Berliner entre una América precolombina indígena y bárbara («poco habitada, desaprovechada, subdesarrollada», pero atormentada por «inacabables guerras sanguinarias») y una Europa occidental que encarnaba las virtudes de la civilización («razón, ciencia,

---

<sup>27</sup> Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española* (M. Pino, Trad.). Oxford University Press, Nova Iorque Moreno (obra originalmente publicada em 2003)

<sup>28</sup> *Sublimis Deus*, bula papal emitida por Paulo III em Roma em 29 de maio de 1537 em «"Sublimis Deus" – Sobre a alma dos índios». *O Grande Teatro do Mundo*. 1 de agosto de 2015 disponível em <http://www.teatrodomundo.com.br/sublimis-deus-ou-os-indios-tem-alma/>

<sup>29</sup> Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española* (M. Pino, Trad.). Oxford University Press, Nova Iorque Moreno (obra originalmente publicada em 2003).

<sup>30</sup> Berliner S., M. (1991, Dezembro 30) “Man’s best came with Columbus”, *Los Angeles Times*.

independencia, individualismo, ambición, logro productivo») es una versión del tropo que utilizaron los europeos durante siglos para justificar la explotación de los americanos indígenas y la esclavitud de los africanos occidentales<sup>31</sup>.

Da mesma retórica vêm as tendências paternalistas que estão na base dos debates sobre “assuntos indígenas”, das políticas de assimilação das repúblicas latino-americanas e dos discursos indigenistas em que o índio foi considerado sempre em relação aos interesses do sistema dominante. O etnólogo e antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, um dos maiores partidários da causa indígena, analisa a categoria do Índio na sua obra *Utopía y Revolución: El Pensamiento Político Contemporáneo de Los Indios en América Latina*, fundamental para o estudo da realidade indígena latino-americana. De acordo com Bonfil Batalla:

En tanto los aparatos de la sociedad dominante no conduzcan alguna acción que directa o indirectamente afecte al indio, éste permanecerá idéntico, igual a sí mismo. La fuerza dinámica es siempre externa y se genera únicamente en el mundo no indio. Nunca se reconoce acción a partir del indio, sólo reacción, respuesta. No se le concede iniciativa alguna. En tanto “otro” y ajeno, el indio vive (actúa) sólo en la medida en que su movimiento incide en el universo del dominador [...] La inercia del pueblo indio es un postulado implícito o explícito del discurso oficial (el indigenismo), recurrente en las imágenes populares y comercialmente manipuladas (el indio resignado, pétreo, inmóvil, eterno e inmutable) [...] Para la sociedad dominante, el indio es sólo una variable dependiente; siempre objeto, nunca sujeto de la historia. Porque para la mentalidad colonizadora hay una única historia: la suya — aunque sea una historia refleja, anclada en el contexto metropolitano<sup>32</sup>.

O índio, concorde às teorias do antropólogo mexicano, foi sempre considerado um objeto pela sociedade dominante: passivo, estático, incapaz de qualquer ação que não se apresente como uma reação aos acontecimentos do mundo ocidentalizado. Desde os tempos da invasão, o subcontinente latino-americano entrou no imaginário europeu como um lugar exótico, diferente, “outro”, mas ao mesmo tempo apto para os invasores projetarem as suas categorias epistemológicas. Testemunha desta tendência é o Diário de Cristóvão Colombo, repleto de comparações entre a natureza encontrada nas terras americanas e a europeia

---

<sup>31</sup> Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española* (M. Pino, Trad.). Oxford University Press, Nova Iorque  
Moreno (obra originalmente publicada em 2003).

<sup>32</sup> Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*. pp. 23 e 24. México: Nueva Imagen.

familiar ao almirante: basta pensarmos ao nome dado em castelhano ao ananás, desconhecido na Europa nos tempos do Almirante, chamado “*piña*” porque parecido com a pinha, o fruto do pinheiro. Aconteceu o mesmo com a fauna autóctone, inclusivamente com aqueles povos considerados “animais sem alma” por europeus.

O pensamento colonial inventa a exterioridade a partir da própria interioridade, tornando tudo o que for o “outro” em algo passivo e dependente do colonizador: assim foi inventado o índio pelos europeus. Acrescenta Bonfil Batalla:

El indio surge con el establecimiento del orden colonial europeo en América; antes no hay indios, sino pueblos diversos con sus identidades propias. Al indio lo crea el europeo, porque toda situación colonial exige la definición global del colonizado como diferente e inferior (desde una perspectiva global: racial, cultural, intelectual, religiosa, etc.; en base a esa categorización de indio, el colonizador racionaliza y justifica la dominación y suposición de privilegio (la conquista se transforma, ideológicamente, en empresa redentora y civilizadora).<sup>33</sup>

Antes dos colonizadores terem chegado à América não existiam índios, mas milhões de pessoas divididas em milhares de civilizações e etnias diferentes. O sistema colonial inventou o índio porque só pode subsistir se existirem os dois termos opostos e contrários: colonizador e colonizado. O colonizado passa a ser colonizado devido à aniquilação da sua cultura, considerada inferior pelo colonizador. Essa aniquilação, sem a qual não faria sentido existir o sistema colonial, é necessária para os colonizadores, portadores da “cultura superior”. A conquista do continente americano aparece assim não somente indispensável, mas benéfica para a humanidade, um conceito extremamente eurocêntrico (entendendo por Europa o ocidente económico e mundial e não somente o continente europeu geográfico). O pensamento colonial continua tão forte e determinante na cultura ocidental ao ponto de muitos volumes de História estudados no “Primeiro Mundo” ensinarem que a invasão não foi invasão mas sim descoberta, que a colonização foi uma troca de valores da qual todos tiraram proveito e que o dia 12 de Outubro, dia da chegada dos espanhóis ao continente americano, data histórica que de facto marcou o começo do maior genocídio da História, ser uma data para ser celebrada por toda a humanidade. A *colonialidad* do poder escreveu a história unilateral da descoberta da América: inventou os atores, os figurantes e a linha narrativa. É precisamente esta a razão pela qual o sistema colonial (e o capitalismo que dele surgiu e que devido a ele é

---

<sup>33</sup>*Ibidem*, p. 20.

possível) não pode ser considerado um sistema sustentável: porque é unilateral e, portanto, não natural.

Mais uma vez nos socorre Bonfil Batalla: “La agresión a los pueblos indios, su sometimiento a un sistema de dominio y explotación colonial, no es un fenómeno natural ni ineludible. No se trata de un momento necesario dentro de un proceso de evolución universal”<sup>34</sup>.

A verdadeira conquista do poder colonial foi a invenção da categoria do índio, uma invenção a partir de cima e de fora, uma invasão epistemológica e cultural. Walter Mignolo declarou, numa entrevista sobre pensamento fronteiriço:

El bárbaro y el primitivo, desde Las Casas a Lafitau, es invención del sistema categorial y de los agentes occidentales. De modo que aceptar el ser bárbaro no es aceptarme ontológicamente como bárbaro, sino aceptar que desde las categorías éticas y políticas imperiales me han clasificado como bárbaro. Fausto Reinaga, pensador radical aymara, decía: “No soy Indio, carajo. Soy Aymara. Pero me han hecho Indio y como Indio voy a pelear.”<sup>35</sup>

A categoria do índio é uma categoria supraétnica, porque não reconhece as diferenças entre as diferentes etnias, colocadas todas no mesmo grupo: o de colonizadas e, por tanto, inferiores. Mais uma vez acrescenta Bonfil Batalla:

Ser maya, o aymara, o mapuche, tiene significados concretos diferentes, porque implica participar de comunidades distintas, con lengua, cosmovisión, historia y prácticas sociales diversas; pero ser maya, aymara o mapuche significa también compartir plenamente una condición común: la de indios, es decir, colonizados.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup>*Ibidem*.

<sup>35</sup> Iñigo Clavo, M., Sánchez-Mateos Paniagua, R. (2007) “Sobre pensamiento fronterizo y representación - Entrevista a Walter Mignolo”, 3W. bilboquet.es, consultado no dia 2-5-2019.

<sup>36</sup> Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*. pp. 23 e 24. México: Nueva Imagen.

### 1.3. O problema do índio

“Indio es nuestro nombre de cuatro siglos. Colón nos llamó indios, y somos eso: INDIOS. Sí, sí que nos llamó así por error, ignorancia, o mala fe; pero fuimos bautizados con ese nombre y con ese nombre hemos vivido cuatro siglos.”<sup>37</sup>

Reinaga, F., *La revolución India*

Assim como as colónias inventaram o índio, os Estados surgidos após as guerras de independência propuseram como objetivo o desaparecimento do índio e, conseqüentemente, a sua transformação em cidadão. Tal objetivo, numa primeira e superficial análise, poderia parecer partilhado por pensadores como Bonfil Batalla, que colocam no desaparecimento do índio o resultado final da luta indianista. A reflexão do antropólogo mexicano sobre o tema é tão subtil e perspicaz que requer um importante esforço intelectual para perceber a essência da sua teoria e, apesar de parecer desejar o mesmo objetivo, coloca-se nos antípodas das políticas de assimilação do índio dos Estados independentes. De acordo com o antropólogo:

Este es el fundamento del proyecto histórico de la indianidad, que, dialécticamente, se cumplirá con la desaparición del indio. La desaparición del indio en tanto colonizado será el resultado de la supresión de la situación colonial, pero no implica la desaparición de las etnias; por el contrario, la muerte del indio como categoría colonial es condición para el resurgimiento de todas y cada una de las etnias sometidas<sup>38</sup>.

O produto final do projeto da luta indígena é, para Bonfil Batalla, o desaparecimento do índio enquanto categoria colonial pelo resultado da supressão deste sistema, única forma de libertação de todas as etnias subjugadas. Os indígenas têm de morrer enquanto índios, para voltar a ser o que eram antes da colonização: etnias e culturas diferentes. Para o sistema colonial, a partir do qual nasceram os Estados independentes, e que ainda constitui a base das repúblicas contemporâneas latino-americanas, o resultado desejável é igualmente o desaparecimento do índio, mas numa perspectiva oposta à do antropólogo mexicano. O índio morrerá e nascerá mais um cidadão do país, ou seja, morre um mapuche e nasce um chileno, morre um zapoteco e nasce um mexicano e assim por diante. Se, por um lado, o objetivo é a

---

<sup>37</sup>Reinaga, F. (2010). *La revolución India*. p.143, (4° ed.) La Paz, Bolivia: Minka.

<sup>38</sup>Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*. p. 21. México: Nueva Imagen.

supressão da categoria colonial de colonizado e o renascimento e fortalecimento da identidade pré-colonial, por outro lado acontece o contrário, isto é, deseja-se a supressão de dita identidade e a continuação da condição de colonizado.

“Diferença” e “desigualdade”, que muito frequentemente acabamos por confundir, são as duas palavras-chave para compreender melhor a distância entre as duas atitudes. Mais uma vez Bonfil Batalla ajuda-nos a esclarecer os dois termos:

Valga insistir en que diferencia no es lo mismo que desigualdad. La diferencia existe como resultado de historias que han dado lugar a diversas culturas particulares; la desigualdad, también producto de la historia, proviene de las relaciones asimétricas, de dominación - subordinación, que ligan a pueblos con culturas diferentes o a sectores sociales, clases y estratos – dentro de una misma formación sociocultural. Aunque ambos fenómenos pueden estar presentes de manera simultánea y a veces coincidir como líneas divisorias que separan grupos diversos (un pueblo colonizado es, a la vez, diferente y desigual, porque tiene cultura propia y está en posición de subordinado), son, sin embargo, fenómenos esencialmente distintos: por eso se puede armar el derecho a la diferencia y, al mismo tiempo, rechazar cualquier forma de desigualdad. De hecho, una cultura pluralista, tal como ha sido esbozada en párrafos anteriores, exige la eliminación de la desigualdad como condición para el florecimiento de la diversidad cultural, de la diferencia. Sólo entre quienes mantienen relaciones simétricas puede haber un respeto mutuo a las diferencias.<sup>39</sup>

Se a luta indígena pretender acabar com a desigualdade para promover as diferenças culturais, os Estados *criollos* desejaram o contrário: acabar com as diferenças para promover a desigualdade. A única maneira de resolver o que foi identificado como “o problema do índio” era a morte de todos os que se identificavam como tal (as ditas diferenças culturais) para torná-los em cidadãos como todos os outros. Tendo surgido os Estados *criollos* à sombra da bandeira da Revolução Francesa, os mesmos ideais foram adotados pelas elites *criollas* que tais Estados constituíram.

No subcontinente latino-americano, pátria de uma gigantesca biodiversidade, seja em termos naturais, seja em termos culturais, acabou por se adotar como princípio fundador das nações *criollas* o de *égalité*, igualdade para todos, mas confundindo diferença com desigualdade. O que em França era um apelo à igualdade social para todos foi assumido no continente latino-americano como uma exigência de “achatamento” cultural, ou seja, como

---

<sup>39</sup> Bonfil Batalla, G. (2003). “Nuestro patrimonio cultural: Un laberinto de significados” p.69, in *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos. Pensamientos acerca del patrimonio cultural: antología de textos*. México, DF: Coordinación de Patrimonio Cultural y Turismo del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

uma necessidade frenética de construir identidades nacionais uniformes que acabaram por ser forjadas artificialmente por parte dos que tomaram o poder: descendentes de europeus. Da Europa chegou a pretensão artificial e anti-histórica de fundir dois conceitos diferentes, o de Estado e o de Nação, com a finalidade de uniformizar sob a mesma bandeira o mosaico de culturas presente nos territórios do subcontinente. A ideologia dominante, a *criolla* – ocidental e ocidentalizada –, foi imposta como ideologia nacional e nacionalista ao resto da população negando a existência de tudo o que for o “outro”, diferente. A escritora e linguista mixe Yasnaya Elena Aguilar Gil aborda o tema da relação entre o conceito de “Estado”, criado a partir de bases ocidentais e o conceito mais dinâmico de “nações”:

La gran trampa de los Estados modernos es que, a golpe de ideología nacionalista, nos han hecho creer que, además de Estados, son también naciones. Las naciones, entendidas como pueblos del mundo, no son necesariamente Estados. Bajo la falsa equivalencia Estado-nación subyace la lógica y el funcionamiento del mundo actual, que genera categorías en principio insostenibles, como “cultura francesa”, cuando sólo en la Francia continental se hablan, además del francés, otras doce lenguas distintas, o como “cultura mexicana”, cuando los mexicanos (es decir, los pertenecientes al Estado mexicano) hablan lenguas agrupadas en doce familias lingüísticas radicalmente distintas entre sí y pertenecen a más de sesenta y ocho naciones con diferencias culturales muy marcadas. México es un Estado, no una nación. México es un Estado que ha encapsulado y negado la existencia de muchas naciones. La constitución mexicana es bastante elocuente en cuanto al establecimiento de esas equivalencias cuando enuncia que “la nación mexicana es única e indivisible”. Si realmente lo fuera, no sería necesario decretarlo.<sup>40</sup>

Desta obsessão surgem as políticas de assimilação que os diferentes governos latino-americanos levaram a cabo desde os tempos da Independência. Assimilação é a palavra-chave para perceber o enquadramento *criollo* no problema do índio. Assimilar, de acordo com a língua portuguesa, quer dizer: “Apropriar”, “Tornar semelhante”<sup>41</sup>.

O que pode ser pensado como um pacífico processo de troca (como realmente aconteceu e acontece em outros casos de relações sociais entre grupos humanos diferentes) necessita uma análise mais profunda para a realidade latino-americana.

---

<sup>40</sup>Aguilar Gil, Y. E. (2018). “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía” in Beck, H., Lemus, R. (Eds.). *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*. México: Biblioteca Nueva.

<sup>41</sup>De Figueiredo, C. (1981). *Grande dicionário da língua portuguesa*. p. 306, vol. I, Dicionários Bertrand, (16.ª ed.) Lisboa: Livraria Bertrand.

A assimilação, em geral, prevê a apropriação por parte de um indivíduo ou um grupo de indivíduos de valores, costumes, ritos, línguas, práticas sociais que vêm de outro grupo de indivíduos. A apropriação apresenta-se neste caso como uma riqueza, uma bagagem cultural adicional para um indivíduo que acaba por partilhar características de diferentes grupos étnicos. A assimilação que nos interessa para o nosso caso de estudo é, ao invés, um enfraquecimento cultural de um grupo étnico ao qual tal processo, imposto pela sociedade dominante, se apresenta como uma apropriação mas ao contrário. Por outras palavras: a apropriação, neste caso, não ocorre por parte do grupo “assimilado”, mas por parte do grupo dominante, que seleciona certos traços culturais para os valorizar e obriga o grupo assimilado ao abandono dos restantes.

Pensemos nos majestosos museus das capitais latino-americanas que, dão visibilidade e celebram o passado ancestral indígena como património nacional enquanto, ao mesmo tempo, a sociedade dominante e os governos estatais escondem e discriminam os filhos e netos dos mesmos, condenando-os à marginalidade. A tendência tipicamente ocidental da “objectivização” e “exotização” do “outro” em função aos próprios interesses políticos, manifestando-se em muitos museus europeus, testemunha mais uma vez como o pensamento colonial constitui a base das políticas de assimilação e das políticas indigenistas. A ideologia nacional acolhe todas as manifestações culturais funcionais ao projeto de nação, e é perpetuado pelos órgãos do Estado central para encobrir os pedidos políticos dos grupos étnicos de que tais manifestações vêm. De acordo com Yasnaya Elena Aguilar Gil:

El Estado tolera e incluso alienta la existencia de los pueblos indígenas sólo cuando se trata de sus manifestaciones culturales. Los espacios oficiales que han abierto sus puertas a los pueblos indígenas se concentran sobre todo en el sector cultural, mientras que los espacios políticos siguen todavía cerrados. Cada vez tenemos más premios para la producción literaria en lenguas indígenas, pero registrar a una niña con un nombre en otomí continúa siendo un terrible calvario. Para evitar el reconocimiento de que este país es en realidad un Estado en el que existen muchas naciones, México ha preferido confinar a las naciones indígenas en categorías culturales y no en categorías políticas, a pesar de que la Constitución les concede autonomía.<sup>42</sup>

Em relação ao caso específico dos museus, o sociólogo peruano Anibal Quijano sublinha: “Debemos partir del hecho de que la historia de los museos es la historia de la representación

---

<sup>42</sup>Aguilar Gil, Y. E. (2018). “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía” in Beck, H., Lemus, R. (Eds.). *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*. México: Biblioteca Nueva.

del otro por parte de Occidente, a través de la objetivación de lo indígena, y por ende de su colonialidad”<sup>43</sup>.

O problema está na atitude ocidental de representar o outro e dar-lhe voz a partir da sua perspectiva: o que poderíamos classificar como “obsessão pelo ventriloquismo”. Para resolver o problema do índio só era preciso, de acordo com o pensamento colonial, assimilá-lo, torná-lo semelhante ao modelo nacional, um modelo artificial que nada tem a ver com a realidade nativa. Sendo considerado como objeto da única história dominante, a dos vencedores, e não sujeito da sua própria história, a apropriação do índio por parte dos governos *criollos* foi apresentada não somente como legítima, mas também como necessária económica e eticamente para o desenvolvimento dos diferentes países do subcontinente. Até a esquerda radical latino-americana associou (e ainda o tenta fazer) a luta indígena à luta da classe camponesa perdendo o eixo do problema: a libertação do índio do sistema colonial. Fausto Reinaga, pensador aymara, afirma a tal propósito:

[...] el indio es un hombre; por tanto, no tiene por qué integrarse en otro hombre; no tiene por qué asimilarse a nadie; no tiene que enajenarse; no tiene que alienarse; tiene que ser él mismo: indio. Tiene que ser persona; tiene que ser SER; y no cosa; sombra esclava; tiene que ser hombre; y no afiche de folklore, que se emborracha, que habla, que pelea y se hace masacrar por éste o aquel "jefe" político blanco; tiene que ser hombre; no burro de trabajo ni pongo político.

El problema del indio no es de asimilación; es de liberación. No es un problema de clase (clase campesina), es problema de raza, de espíritu, de cultura, de pueblo, de Nación. El indio no debe, no tiene que asimilarse al yanqui, al ruso, al chino; el indio no tiene que ser asimilado, tiene que ser liberado. No debe, no tiene que ser asimilado por ningún otro ser humano. Puede cruzarse; no asimilarse. [...] El grito revolucionario del indio, no es asimilación; es LIBERACIÓN!<sup>44</sup>

O objetivo da luta indígena deve ser, sem dúvida, a libertação do índio e não a sua assimilação e integração noutras culturas que lhe são externas. O índio deve ser o que é e não ser obrigado a ser o que não é. A libertação do índio enquanto solução final do problema não evita, porém, outras questões. Destacamos duas: Como e por quem vai ser libertado?. Na tentativa de responder a estas duas perguntas debruçemo-nos na análise do chamado indigenismo e na distinção entre indigenismo e indianismo. O indigenismo é uma corrente de pensamento, adotada pelos governos, entidades extragovernamentais, intelectuais

---

<sup>43</sup>Quijano, A. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in Lander, E. (comp.) *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO-UNESCO.

<sup>44</sup>Reinaga, F. (2010). *La revolución India*. p.143, (4° ed.) La Paz, Bolivia: Minka.

independentes e movimentos sociais, que coloca na ação por parte de atores não indígenas a solução do problema indígena. Deste modo, torna-se evidente desde logo a natureza problemática do indigenismo: tal como o sistema colonial, não reconhece ao índio a capacidade de ser sujeito ativo da história, capaz de ação por si mesmo. Não prevendo a destruição da ordem colonial, o indigenismo, seja político, seja literário, acaba por se tornar mais uma ferramenta para a continuação de dita ordem. Totalmente diferente é o indianismo, como evidencia Reinaga:

El indigenismo era una corriente reivindicativa. El indianismo es un movimiento liberatorio. El indigenismo fue una idea pura de reivindicación. El indianismo es una fuerza política de liberación. Es más. El indigenismo fue un movimiento del cholaje blanco-mestizo; en tanto que el indianismo es un movimiento indio, un movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie; se propone, liberarse. En suma, indigenismo es asimilación, integración en la sociedad blanco-mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su Revolución.<sup>45</sup>

O indianismo, ao contrário do indigenismo, é a luta do índio pelo índio, é a libertação sem assimilação e sem ventriloquismo: é a libertação do Índio pelo que é e não pelo que outros atores querem que seja. Hoje em dia, após décadas de indigenismo, a luta indianista está a tornar-se cada dia mais intensa na maioria dos países latino-americanos, onde centenas de organizações indígenas estão a ser criadas por parte dos próprios membros das comunidades. O índio é o único possível libertador do índio porque é o único ator capaz de destruir a ordem colonial que o restringe à sua condição de subordinado.

Estabelecido quem vai ser o sujeito da luta indianista, só falta responder à segunda pergunta: como vai ser conseguida esta libertação? A resposta à questão parece ser mais problemática do que à primeira, porém, a solução ao primeiro enigma ajuda-nos com o segundo. Por não reconhecer ao índio o papel de ator protagonista na luta indígena, o indigenismo falhou em reconhecer os campos em que essa luta tinha de ser combatida. O problema do índio foi reconhecido como um problema moral, educativo e político. Antes chegaram as instituições religiosas para resolver o problema moral, depois as políticas e governamentais para tentar solucionar o problema pedagógico e por fim os intelectuais *criollos*, com as suas ferramentas europeias, para entrar na luta: todos fracassaram, o problema do índio ficou por aí.

---

<sup>45</sup>*Ibidem.*

Reconhecer aos indígenas o papel de libertadores de si mesmo leva automaticamente a procurar neles a solução à segunda questão: só o índio sabe como resolver o problema do índio. Mesmo que o problema seja político ou legal, não serão as teorias ocidentais (sejam comunistas, socialistas ou democratas) aplicadas ao contexto indígena a libertá-los das suas condições de desigualdade, não serão os modelos económicos europeus nem as leis europeias a encontrarem a solução ao problema por eles mesmo criado. De acordo com Juan Carlos Mariátegui, o grande pensador peruano do século XX e o primeiro peruano a reconhecer o papel de protagonista dos indígenas, “la solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”<sup>46</sup>.

#### **1.4. Autonomia e resistência: património material e imaterial**

“No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor y al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra”<sup>47</sup>, escreveu Mariátegui. Para o teórico (1928), a solução do problema do índio está no problema da terra. Tendo em consideração os movimentos indígenas mais recentes podemos dizer que mais uma vez as concepções do pensador peruano foram visionárias. A reclamação dos territórios ancestrais está na base da luta indígena contemporânea independentemente das comunidades envolvidas e dos governos em que estas se situam legalmente. O problema do índio e o problema da terra estão de facto intrinsecamente ligados. A quase totalidade dos povos ancestrais do continente americano encontra-se confinada em territórios extremamente menores aos que habitavam antes da colonização ou foram despejados das suas terras e recolocados em outros espaços. Os poucos que conseguiram obter o reconhecimento (seja total, seja parcial) dos seus territórios ancestrais vêem-se obrigados a lidar com situações climáticas e ambientais diferentes das que a memória comunitária lhes transmitiu e que não facilitam a reprodução física e cultural destes povos.

Deixemos de lado, por um momento, a questão da terra e introduzamos mais um termo de grande importância para a nossa análise: o património. Entendemos por património não somente o material, mas também o imaterial, ou seja, o conjunto de rituais, cantos,

---

<sup>46</sup>Mariátegui, J.C. (1928). “El problema del Indio” in *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1º Ed.) Lima: Biblioteca Amauta.

<sup>47</sup>Mariátegui, J.C. (1928). “El problema de la tierra” in *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1º Ed.) Lima: Biblioteca Amauta.

conhecimentos ancestrais, práticas sociais, línguas e lendas que foram transmitidos geração após geração, até chegar aos nossos dias. Cada povo tem o seu património distinto do dos outros, como se fosse um diário da memória coletiva. O território ancestral pode ser considerado como património (neste caso material ou tangível) de uma etnia, assim como todo o conjunto de conhecimentos que visam manter o equilíbrio entre Homem e natureza (neste caso fala-se de património imaterial ou intangível). Mas para falar de património é preciso falar primeiro de cultura, ou melhor, do que se entende ao utilizar o termo.

A palavra “cultura” é geralmente usada nas academias ocidentais para “designar a un conjunto más o menos limitado de conocimientos, habilidades y formas de sensibilidad que les permiten a ciertos individuos apreciar, entender y (o) producir una clase particular de bienes, que se agrupan principalmente en las llamadas bellas artes y en algunas otras actividades intelectuales”<sup>48</sup>. Bonfil Batalla acrescenta, especificando que o acesso à dita produção cultural é limitado a determinadas classes sociais, ou seja, nem todos têm as mesmas possibilidades de acesso a uma produção definida como cultura. Daqui vem a distinção, altamente problemática, entre povos “cultos” e “incultos” que está na base do pensamento colonial. O mito da superioridade e a apresentação da opressão como empresa redentora e civilizadora resulta desta distinção vertical entre povos considerados portadores de cultura e, portanto, superiores e povos sem cultura e, portanto, inferiores.

A anterior categorização deixa de fazer sentido se nos afastamos da perspectiva colonial eurocentrista. O mundo da antropologia, de facto, concorda unanimemente que “todos los pueblos, todas las sociedades y todos los grupos humanos tienen cultura [...]. A partir de esta concepción de cultura, deja de tener sentido hablar de pueblos o individuos ‘cultos’ e ‘incultos’: todos tenemos cultura, nuestra propia y particular cultura.”<sup>49</sup>

É a partir do conceito de cultura como algo presente em todos os grupos humanos que formularei as minhas dissertações. A cultura não apenas está presente em todos os conjuntos de pessoas que compõem uma sociedade, mas também se apresenta em constante movimento: vão-se transformando e criando objetos culturais em qualquer momento. Tal como a sociedade muda, assim acontece com a cultura. Esclarecido que todos os povos são portadores da sua própria cultura, podemos voltar ao conceito de “património”, entendido como conjunto de

---

<sup>48</sup>Bonfil Batalla, G. (2003). “Nuestro patrimonio cultural: Un laberinto de significados” p.69, in *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos. Pensamientos acerca del patrimonio cultural: antología de textos*. México, DF: Coordinación de Patrimonio Cultural y Turismo del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, consultado em data 6 de junho de 2019.

<sup>49</sup>*Ibidem*

elementos culturais que os membros do mesmo grupo humano reconhecem como parte fundamental da sua cultura:

Cuando hablamos del patrimonio cultural de un pueblo, a lo que nos estamos refiriendo es, precisamente, a ese acervo de elementos culturales –tangibles unos, intangibles los otros– que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar sus problemas (cualquier tipo de problemas, desde las grandes crisis hasta los aparentemente nimios de la vida cotidiana); para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos; para imaginar, gozar y expresarse.<sup>50</sup>

Aos conceitos de “património material” e “património imaterial” adicionamos agora mais dois termos: “autonomia” e “resistência”. Definimos o património como o conjunto de elementos culturais considerados próprios por parte de uma sociedade e utilizados por ela para encarar os problemas, para cumprir aspirações e projetos e para se expressar. Desde já torna-se evidente a necessidade de um espaço para a expressão de tais objetos culturais. Nestes termos introduzimos o conceito de autonomia: a autonomia, seja do património material (o exemplo mais imediato é a autonomia territorial), seja do património imaterial (cosmovisão e língua, entre outros) é imprescindível para a plena liberdade de expressão de um grupo social:

Un primer paso sería declarar la existencia de territorios indígenas autónomos en los que el Estado no pueda concesionar proyectos extractivos que atenten contra la salud y la calidad de vida de las personas, como sucede con la minería a cielo abierto. La autonomía sobre el territorio funciona como base para desarrollar la vida en común y la gestión de otros asuntos sociales. Sin la posibilidad de gestionar de manera autónoma sus propios territorios, los pueblos indígenas no podrán desarrollar de manera adecuada otras acciones necesarias.<sup>51</sup>

Somente dentro de um espaço autónomo, com leis, regras e práticas autónomas é possível a existência: quando tal não se verifica, a alternativa é a resistência. A resistência resulta do instinto de sobrevivência dos colonizados perante a aniquilação do património cultural por parte do grupo dominante. A supressão do direito à existência traduz-se em resistência. De acordo com Bonfil Batalla:

---

<sup>50</sup>*Ibidem*

<sup>51</sup>Aguilar Gil, Y. E. (2018). “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía” in Beck, H., Lemus, R. (Eds.). *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*. México: Biblioteca Nueva.

En la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad le asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio, un fin ineludible, una temporalidad menor, totalmente incorporable en la larga trayectoria histórica del grupo. Al mismo tiempo, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de “capital intangible”: conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad.<sup>52</sup>

A história de cada povo é uma incessante acumulação de um património cultural, material e imaterial, graças ao qual o povo leva por diante a sua existência. No caso de povos que sejam colonizados por outras culturas, este património prevê também a inclusão de estratégias de luta e resistência pela própria identidade:

Los pueblos indios poseen una identidad propia que se basa en una práctica social privativa y excluyente; los espacios para ejercer esa práctica han variado en el devenir histórico, desde sociedades completas y libres hasta los ámbitos estrechos de la vida cotidiana; aún estos reductos han demostrado constituir fundamento suficiente para garantizar la continuidad del grupo y la reproducción de la diferencia; el idioma, la conciencia histórica, el “capital intangible acumulado” que constituye la cultura, y un sistema de relaciones y valores que conforman un peculiar modo de consumo dialécticamente relacionado con los modos de producción y distribución, parecen ser los elementos más importantes en los que se sustenta la ideología étnica; la dominación asedia a los grupos oprimidos, los aniquila en ocasiones, pero los requiere como condición de su existencia y, en consecuencia, la acción de sus mecanismos produce simultáneamente el reforzamiento de las identidades étnicas; la historia de los pueblos indios a partir de la invasión europea es la historia de su lucha contra la dominación, continua, incesante, con momentos de resistencia y momentos de rebelión; en este sentido los pueblos indios y sus culturas son, ante todo, hechos políticos.<sup>53</sup>

Ser índio é um incessante exercício político de resistência frente ao domínio de outros grupos étnicos. O património cultural que cada povo guarda e transmite de geração em geração é também o produto de séculos de acumulação de estratégias para sobreviver face à exploração. Dentro de tal património cultural podem ser incluídas práticas que vêm de fora, de outras culturas, até da cultura dominante, como no nosso caso de estudo. Neste caso a assimilação, a apropriação (consciente e não imposta) por parte do grupo dominado de

---

<sup>52</sup> Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*. pp. 23 e 24. México: Nueva Imagen.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

elementos culturais típicos do grupo dominante torna-se uma riqueza na luta de resistência: é o caso da escrita.

Ferramenta histórica dos colonizadores e dos evangelizadores, a escrita representou até aos nossos dias uma das grandes inovações que justificavam o massacre dos povos nativos. A retórica colonial é perfeitamente representada na relação entre a oralidade típica dos povos indígenas e a escrita que levaram consigo os invasores: nunca foram pensadas pela sociedade ocidental como duas maneiras distintas de comunicar, sendo a primeira considerada inferior à segunda, alimentando mais uma vez o mito da superioridade. Sendo os europeus alfabetizados, tinham a obrigação espiritual e moral de levar a palavra escrita aos bárbaros analfabetos que habitavam o continente americano antes da invasão.

Hoje em dia a mesma palavra escrita acaba por se transformar na “nova arma” para os povos indígenas nos processos de reapropriação territorial, (re)afirmação da própria identidade e transmissão da memória coletiva às novas gerações. Representando, conforme as informações que temos, a quase totalidade dos povos indígenas do subcontinente latino-americano culturas tradicionalmente agrafas, nos próximos capítulos estudaremos os processos de apropriação da palavra escrita e construção de uma literatura indígena escrita, a chamada *oralitura* por Elicura Chihuailaf, significando “nuestra palabra ya escribiendose, pero al lado de la oralidad”<sup>54</sup>. O estudo da palavra escrita como ferramenta de resistência é o núcleo da nossa investigação na qual acrescentamos mais três palavras-chaves – escrita, oralidade e *oralitura* – na tentativa de responder às seguintes perguntas: por que, para quem e como escrevem os povos indígenas?

---

<sup>54</sup> Citado em Rocha, M. (2012). *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Bogotá: Taurus.

## CAPÍTULO II

### Escrita, oralidade e *oralitura*

#### 2.1. Escrita, oralidade e *oralitura*

He oído contar, pues, que en Naucratis de Egipto vivió uno de los antiguos dioses de allá, aquel cuya ave sagrada es la que llaman ibis, y que el nombre del dios mismo era Theuth. Este fue el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía, a más del juego de damas y los dados, y también los caracteres de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus, cuya corte estaba en la gran ciudad de la región alta que los griegos llaman Tebas de Egipto, y cuyo dios es Ammón, y Theuth vino al rey y le mostró sus artes, afirmando que debían comunicarse a los demás egipcios. Thamus entonces le preguntó qué utilidad tenía cada una, y a medida que su inventor las explicaba, según le parecía que lo que decía estaba bien o mal, lo censuraba o lo elogiaba. Así fueron muchas, según se dice, las observaciones que, en ambos sentidos, hizo Thamus a Theuth sobre cada una de las artes, y sería muy largo exponerlas. Pero cuando llegó a los caracteres de la escritura: «Este conocimiento, ¡oh rey!- dijo Theuth -, hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto.» Pero el rey respondió: «¡Oh ingeniosísimo Theuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprenden el olvido por el descuido de la memoria, ya que fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí. No es, pues, el elixir de la memoria, sino el de la rememoración, lo que has encontrado. Es la apariencia de la sabiduría, no su verdad, lo que procuras a tus alumnos; porque, una vez que hayas hecho de ellos eruditos sin verdadera instrucción, parecerán jueces entendidos en muchas cosas no entendiendo nada en la mayoría de los casos, y su compañía será difícil de soportar, porque se habrán convertido en sabios en su propia opinión, en lugar de sabios.»<sup>55</sup>

Platón [Platão], *Obras completas*

O sistema educativo de cada país do mundo, se por um lado difere dos outros, por outro lado partilha traços e atitudes com a maneira de pensar o ensino de outros Estados. A educação está sem dúvida alguma extremamente ligada à cultura. Se pensamos nos países do chamado Ocidente mundial, que coincide com o também chamado Primeiro Mundo (definição que deveríamos empenharmos em eliminar do nosso vocabulário porquanto discriminante e hierarquizante), todos partilham algumas normas, noções e paradigmas. Automaticamente o

---

<sup>55</sup> Platón (1977). *Obras completas*. Aguilar: Madrid.

cérebro de qualquer “filho do Ocidente” associa a ideia de educação ao instrumento livro, palavra escrita impressa no papel, por exemplo. O pensamento ocidental ensina, desde os primeiros anos de idade, uma teoria como se fosse uma verdade absoluta: a pré-história acaba com o aparecimento da escrita. A história do homem só começa no momento em que o *homo sapiens* começa a gravar símbolos e códigos, ou seja, a deixar marcas tangíveis da sua linguagem: tudo o que aconteceu antes é considerado pré-histórico. A história de cada povo data o momento em que se tem provas escritas da existência desse mesmo povo.

Segundo este sistema de ideias, ausência de escrita significa, portanto, ausência de história: os povos sem escrita, são, portanto, povos pré-históricos. No nosso vocabulário cotidiano definir algo como pré-histórico tende, muitas vezes, a esvaziar o objeto das nossas palavras, tendo o termo adquirido um significado quase depreciativo. O “pré-histórico” é primitivo, inferior: logo, quem não tiver escrita é inferior. Pelo que sabemos, e só conhecemos a ponta do iceberg do que foi o alcance tecnológico da América pré-colombiana, a maioria dos povos originários do continente representam culturas que desconheciam ou simplesmente não utilizaram sistemas de escrita e são, portanto, consideradas inferiores pelo mundo ocidental. Estas conclusões, às quais estamos a chegar seguindo o caminho da lógica, mesmo que possam parecer radicais, estiveram na base do discurso colonial, da evangelização forçada dos povos originários e do mito da superioridade que justifica o genocídio indígena. Os povos indígenas tinham de ser colonizados, educados e evangelizados enquanto primitivos, sem cultura, sem escrita e sem religião.

Aqui situa-se a tensão entre palavra escrita e palavra oral: na pretensão de superioridade da primeira face à segunda. Escrita e oralidade são simplesmente formas distintas de comunicar, sem que uma tenha de ser considerada melhor do que a outra. No momento em que marcamos a passagem entre pré-história e história com a invenção da escrita, estamos automaticamente, conscientes ou não, a construir um desnível hierárquico entre culturas com escrita e culturas sem escrita. No pensamento ocidental a escrita é considerada, sem dúvida, como o principal veículo de cultura. Basta pensarmos na importância dada à invenção da imprensa móvel por parte de Johannes Gutenberg no século XV. Qualquer sistema escolástico se baseia no estudo de livros, palavras escritas impressas em folhas de papel. Como acontece com muitas noções, a escrita está tão enraizada no nosso sistema de representar o mundo que nem pensamos que possam existir povos que construíram a própria história sem ela.

Poucas são as exceções que questionaram o poder magnético da escrita. Embora o pensamento ocidental contemporâneo associe indissolúvelmente a escrita à sabedoria e à cultura, um dos pais da filosofia ocidental recusou a utilização da palavra escrita ao longo da sua vida e, ao mesmo tempo, a oralidade desenvolveu um papel primário na vida social e política da Antiga Grécia, considerada o berço das artes e das ciências para o continente europeu. O relato que inaugura este capítulo sobre escrita, oralidade e *oralitura* vem da boca do pai da filosofia grega, Sócrates, e foi transcrito pelo seu discípulo, Platão. Sócrates, através do diálogo entre o deus egípcio Theuth – inventor da matemática, da astronomia, da geometria e, finalmente, da escrita – e o rei do Egito Thamus. Apresentando a sua invenção ao rei, o deus ilustra os benefícios que a palavra escrita ofereceria aos homens, entre os quais o fortalecimento da memória. Mas o que Theuth chama de “elixir da memória e da sabedoria”, Thamus considera “aparência de sabedoria” e como danoso para a memória, por oferecer a possibilidade de lembrar, com um auxílio externo e, portanto, não inerente à mente dos homens, que se tornariam assim apenas sábios e não verdadeiramente sábios. Assim, os perigos e as falhas da escrita foram ofuscados pelas suas vantagens assim, tal como aconteceu com o potencial da palavra oral. De acordo com o antropólogo argentino Adolfo Colombres:

La entusiasta aceptación de las ventajas de la escritura impidió, hasta épocas recientes, comprender la magnitud de sus limitaciones, y produjo una desvalorización apresurada y acrítica de la oralidad, cuyas sutilezas técnicas recién están siendo estudiadas en toda su complejidad, especialmente en África. Pero el vehículo fundamental de la cultura no es la escritura, sino la lengua. Ella, de por sí, ha sido capaz de permitir la trasmisión cultural durante siglos y milenios. El lenguaje es un fenómeno principalmente oral, pues de los miles de lenguas que se hablaron a lo largo de la historia de la humanidad, solo ciento seis se plasmaron por escrito en un grado suficiente para producir una literatura de este tipo, y la mayoría de ellas no llegó a la escritura. De las tres mil lenguas que hoy existen, nos dice Walter Ong, solo setenta y ocho poseen una literatura escrita<sup>56</sup>.

Assim como a palavra oral tinha um papel central na vida comunitária da *polis* grega, para muitos povos esta importância da oralidade persiste hoje em dia. Sobretudo em África e na América Latina, muitas culturas reconhecem na comunicação verbal um papel fundamental nas relações interpessoais que regem a vida em comunidade. Embora a sociedade ocidental esteja quase inteiramente construída a partir de uma base escrita (basta pensarmos nas leis, nos

---

<sup>56</sup> Colombres, A. (1997). “Oralidad y literatura oral” in *Celebración del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

jornais, nos correios eletrónicos ou nas mensagens de texto que enviamos todos os dias), para muitos povos a escrita desempenha um papel menos central na vida social e para alguns representa até um tabu. Para indivíduos tradicionalmente habituados à comunicação direta interpessoal, pode até parecer um absurdo acreditar em palavras que proveem de um autor não presente no momento da leitura. A força ilocutória de um enunciado, ou seja, o seu conteúdo acional que permite ao alocutário (quem está a ouvir ou ler) de perceber o que o locutor (quem está a falar ou escrever) quer dizer, é muito mais explícita e clara num ato de fala oral do que num texto escrito, no qual em muitos casos o leitor tem de reler várias vezes o texto antes de perceber as intenções do autor. A distância entre quem enuncia e quem recebe o enunciado é claramente maior na comunicação escrita, provocando maior confusão e maior possibilidade de mal entendimento e mal interpretação, amiúde causas de problemas maiores.

Outro facto é o carácter coletivo da oralidade face ao carácter mais individualista da escrita. Embora existam atos de escrita e leitura coletivas, a escrita, sobretudo no nosso caso de estudo, o literário, não deixa de ser um facto maioritariamente individual, em que o autor não precisa do leitor no momento. Outro ato é a oralidade, que precisa de uma coletividade: consideramos totalmente normal que alguém escreva ou leia sozinho num parque, por exemplo, enquanto parece estranho alguém falar sozinho. Tendo muitas destas culturas um carácter típica e marcadamente comunitário, a palavra oral continua a representar hoje em dia a forma principal de comunicação em âmbitos não somente informais, como também acontece na sociedade ocidental, mas também formais, em esferas da sociedade como a religião, a justiça, a política e a administração dos espaços comuns. Além dos motivos estruturais, são fundamentais as razões históricas: a escrita representou para muitas culturas a ferramenta dos colonizadores e da evangelização forçada operada pelos missionários e, portanto, uma terrível arma de aniquilação cultural. Destas e de muitas outras razões provém o recuso da escrita que muitos povos do planeta ainda utilizam.

A escrita, porém, não foi uma inovação dos colonizadores europeus: pensemos nos distintos sistemas de escrita documentados na zona mesoamericana e nos *quipus* dos inca no Tawantinsuyu: as culturas mesoamericanas, entre as quais a maia, a mexicana, a ñuiñe, a mixteca, a epi-olmeca, a olmeca e a zapoteca, desenvolveram diferentes sistemas de glifos e códigos imputáveis ao nosso conceito de palavra escrita. Os *quipus* – registos que se continuam a encontrar inclusive em zonas que não pertenciam ao Império Incaico – e datados de épocas anteriores ao nascimento da cultura inca, por muito tempo considerados meros códigos

numéricos, estão a revelar-se verdadeiros sistemas de escrita através dos quais os povos da região andina comunicavam, não obstante as imensas distâncias. No subcontinente latino-americano encontramos, portanto, um mosaico de culturas variado: de povos que já conheciam e utilizavam a escrita a povos que até hoje em dia a recusam. E é neste mosaico de tecnologias, ciências e cosmovisões que encontramos o núcleo desta dissertação: povos que tornaram a palavra escrita uma ferramenta de resistência contra o genocídio indígena, acolhendo a tese de Irma Pineda, segundo a qual “la literatura escrita tampoco está peleada con la oralidad puesto que son dos hermanas que caminan juntas, cada una nutre a la otra”<sup>57</sup>.

## 2.2. Analfabetismo indígena e alfabetização forçada

### “Analfabetas

¿A quién llaman analfabetas,  
a los que no saben leer  
los libros o la naturaleza?  
Unos y otros  
algo y mucho saben.  
Durante el día  
a mi abuelo le entregaron  
un libro:  
le dijeron que no sabía nada.  
Por las noches  
se sentaba junto al fogón,  
en sus manos  
giraba una hoja de coca  
y sus labios iban diciendo  
lo que en ella miraba

(Hugo Jamióy, *Bínybe Oboyejuayeng – Danzantes del viento*, 2010)<sup>58</sup>

O pretensão analfabetismo dos povos originários constituiu a base do mito da superioridade e do discurso colonial que prevê a aniquilação cultural do índio enquanto

---

<sup>57</sup> Pineda, I. (2014). “Oralidad y literatura de los Binnizá” in María Lepe Lira Luz. (2014). *Oralidad y escritura: experiencias desde la literatura indígena*. México, D.F.: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODICI).

<sup>58</sup> Jamióy, H. (2005). *Bínybe Oboyejuayeng – Danzantes del viento*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

analfabeto, ignorante, inferior face ao europeu letrado, portador da cultura ocidental, considerada superior. Assim, a alfabetização do índio é mais um processo de integração na sociedade “branca”, que o poder colonial ambiciona para os povos originários: o índio tem de ser alfabetizado para ser libertado da sua ignorância e aceder finalmente à sociedade. Num primeiro momento os missionários, e mais tarde os governos *criollos*, focaram os seus esforços na alfabetização forçada dos povos indígenas do continente: os primeiros para transmitir a “palavra do Senhor” e assim redimir os índios “impuros”, e os segundos para torná-los cidadãos do Estado.

Embora esta obsessão de alfabetizar os povos originários possa parecer benevolente, a realidade revela uma história totalmente diferente. Antes de mais, a alfabetização não deixa de ser uma ferramenta da ordem colonial, que encontra a sua base no desnível hierárquico entre colonizador e colonizado, no qual a pretensão de superioridade do colonizador legitima a substituição da cultura indígena pela cultura “branca”. Pensemos mais uma vez nas palavras de Berliner, quando afirma que a civilização ocidental representa o homem na sua forma melhor enquanto portadora de uma cultura objetivamente superior<sup>59</sup>. A cultura do povo colonizado não é aceite pelo poder colonial, porque é considerada inferior e primitiva e, portanto, danosa para o desenvolvimento intelectual, espiritual e social do indivíduo. Quando falamos de cultura, temos de ter presente o conjunto que engloba o conceito: cosmovisão, práticas sociais, conhecimento ancestral, língua e categorias de pensamento. A prática colonial prevê a dominação de uma cultura, entendida como a única forma de interpretar o mundo, sobre a outra. O que o pensamento colonial faz é substituir as categorias epistemológicas da cultura dominada pelas da cultura dominante.

A própria interpretação das taxas de alfabetismo como indicadores da “saúde” de uma sociedade é uma invenção ocidental. O analfabetismo em si é uma invenção do pensamento ocidental que considera a escrita mais desenvolvida do que a oralidade e não um problema social de povos que nunca utilizaram a palavra escrita. O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), com o qual comparamos o nível de desenvolvimento dos países, como se avaliasse a “saúde de um país”, baseia-se em critérios maioritariamente ocidentais e arbitrários. O IDH é calculado a partir de dados da esperança média de vida ao nascer, do nível de escolaridade e Produto Interno Bruto *per capita* (PIB, PPC). Excluindo a esperança média de vida ao nascer, os outros dois critérios não podem ser indicadores universais da saúde dos povos que habitam o

---

<sup>59</sup> Berliner S., M. (1991, Dezembro 30) “Man’s best came with Columbus”, *Los Angeles Times*.

planeta, mas somente dos Estados dentro dos quais os ditos povos foram confinados. Os Estados estão indissolúvelmente ligados à economia globalizada e, portanto, os critérios do IDH podem ser válidos, mas os povos originários que representam culturas diferentes da dominante não podem ser entendidos com categorias ocidentais. A saúde dos povos mede-se conforme as exigências específicas de cada comunidade e cada conjunto de pessoas que habitam um território tem exigências diferentes de outros. A saúde da maioria dos povos indígenas, por exemplo, está muito mais relacionada com a saúde do ecossistema onde moram do que com o nível de escolaridade ou o PIB, categorias que não representam as exigências destes povos. O analfabetismo não é e nunca foi, portanto, um problema dos povos indígenas, mas sim um problema para a interpretação que a sociedade dominante faz destas populações.

A alfabetização forçada foi mais uma ferramenta do poder colonial para tornar objeto o sujeito colonizado. Incapaz de reconhecer uma cultura no dominado, o dominador tentou impor a própria cultura, a partir da própria língua, discriminando as línguas autóctones. Com base no pressuposto de que cada língua do planeta representa uma diferente maneira de interpretar a realidade que nos cerca, impor uma língua significa impor uma maneira de pensar e representar o mundo. Alfabetizar alguém contra a sua vontade é mais um processo da Conquista. Segundo Fausto Reinaga:

Quando a la raza se quiere alfabetizar en castellano, se pretende hacer del indio una sociedad de lobos. Porque el alfabeto no es sólo la letra, el signo; el alfabeto es idioma, y el idioma es flor y nata de una cultura. Cuando se pretende alfabetizar al indio con otro idioma, con otra cultura, no se quiere liberar, se quiere conquistar. Se quiere despersonalizar, se quiere hacer un trasplante cerebral. El alfabeto en castellano para el indio no es su liberación, es su esclavitud, su muerte. Si hay intención de liberar al indio ¿por qué se quiere alfabetizar con el idioma del conquistador? ¿Acaso el indio no tiene idioma? ¿Qué son entonces el aymara y el keswa, lenguas de la maravillosa cultura del Tawantinsuyu? ¿Por qué, si hay buena intención, no se alfabetiza al indio en keswa y aymara y en su propia y genuina cultura? ¿Por qué? Porque no es buena la intención, sino siniestra. Porque el Occidente racista quiere acabar con la raza India.<sup>60</sup>

Alfabetizar noutra língua quer dizer conquistar, passando a língua a ser um ato político mais do que comunicativo. De acordo com o linguista boliviano Victor Hugo Mamani Yapura:

---

<sup>60</sup>Reinaga, F. (2009). Tesis India. *Revista Yachaykuna*. N°. 12, p. 28, Revista Semestral. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCL.

En el contexto indígena la letra ha sido un recurso colonizador: los religiosos lo usaron para extirpar las idolatrías, el Estado la usó para enajenar las tierras comunitarias de los *ayllus* y la escuela para imponer un modelo civilizatorio ajeno a los pueblos (Cf. RIVERA 1984: 19). En síntesis, la lengua escrita más allá de ser un acto comunicativo no deja de ser político<sup>61</sup>.

Não ter alfabeto não quer dizer não ter língua: se realmente as intenções fossem benévolas e se realmente o objetivo desta alfabetização levada a cabo por vários agentes ocidentais durante mais de cinco séculos de dominação fosse oferecer aos povos originários sem escrita mais uma ferramenta cultural, desenvolver-se-iam sistemas para alfabetizar as línguas indígenas. Felizmente, isso está a acontecer e a mudança foi, e continua a ser, impulsionada pelos próprios povos originários.

Cada língua originária tem uma história diferente. Algumas tem alfabeto há muito tempo, como o quéchua, outras estão no processo de alfabetização e outras ainda estão longe de se alfabetizar, mas podemos afirmar que muitas línguas indígenas do subcontinente latino-americano têm alfabeto hoje em dia. Só no Peru, por exemplo, das 48 línguas indígenas reconhecidas oficialmente (4 andinas e 44 amazónicas), 40 têm alfabeto e grafias oficiais<sup>62</sup>.

Por que ter um alfabeto pode ser tão importante hoje em dia? A vice-ministra da Gestão Pedagógica do Ministério de Educação peruano, Susana Helfer Llerena, afirma: “El alfabeto garantiza el derecho de un pueblo indígena a recibir una educación en su lengua materna y a desarrollarla en diversos espacios. Asimismo, permite que diferentes entidades públicas implementen servicios usando estas grafías.”

Sendo o direito à educação considerado direito universal e fundamental pelo Artigo 26 da “Declaração Universal dos Direitos Humanos” da ONU, pouco se fala do direito à educação na própria língua. Na América Latina milhões de crianças são obrigadas a estudar numa língua diferente da que utilizam no âmbito doméstico e quotidiano, tornando o ensino extremamente difícil e frustrante. A educação imposta pela maioria dos países latino-americanos discrimina as línguas e cosmovisões indígenas até hoje em dia, pelo que muitos povos originários decidiram alfabetizar as próprias línguas para formar professores e material didático, fortalecendo a própria cultura. A falta de escolarização nos idiomas indígenas provoca a morte das ditas

---

<sup>61</sup> Mamani Yapura, V. H. (2016). Los senderos de la oralidad y la escritura en el ayllu Sikuya. *Punto Cero*. N.º 32, Pp 95-103. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana San Pablo.

<sup>62</sup> Anónimo. (2018, maio 23). Día de las Lenguas Originarias: Perú cuenta con 48 idiomas y 40 alfabetos oficiales. *Revista Andina agencia peruana de noticias*. Consultado no dia 2 de setembro de 2019 em: <https://andina.pe/agencia/noticia-dia-las-lenguas-originarias-peru-cuenta-48-idiomas-y-40-alfabetos-oficiales-711003.aspx>

línguas, numa velocidade impressionante: a cada 14 dias morre um idioma. Nos últimos 10 anos desapareceram mais de 100 línguas, outras 400 estão em risco e 51 são faladas por uma pessoa somente, segundo dados da UNESCO<sup>63</sup>. Mas as línguas não desaparecem simplesmente, são assassinadas pelos governos que as discriminam e não favorecem a sua utilização e a sua educação. Os idiomas são uma riqueza para a humanidade e como riqueza temos de promover o seu florescimento. Falar mais de uma língua é riqueza, é possibilidade de comunicar com mais pessoas: é liberdade. Alfabetizar alguém contra a sua vontade, pelo contrário, não tem nada a ver com a liberdade. De acordo com Reinaga:

Alfabetizar no es meter la letra en el cerebro. Alfabetizar, tampoco es arrancar a la “bestia analfabeta” que se cree, que mora en la cabeza del indio. Alfabetizar, no es clavar con martillo un clavo, ni “hierba mala” que erradicar. Alfabetizar es entender que en la cabeza del indio hay un mundo oprimido, un sistema social oprimido, una historia oprimida, una cultura oprimida, en suma, una vida oprimida. Alfabetizar es liberar todo esto. Alfabetizar no es conquistar ni domesticar. Alfabetizar es liberar<sup>64</sup>.

A escrita tem de ser uma ferramenta cultural para os povos indígenas e não uma condenação imposta por outros. Cada povo tem de ter direito à educação na própria língua porque é isto que significa alfabetizar: libertar. Escrever na própria língua é uma liberdade que consideramos óbvia, mas que foi negada a muitos povos, que estão agora a reconstruí-la coletivamente, dia após dia. Das 3000 línguas faladas no mundo atual, só 78 têm uma literatura escrita, mas o panorama está a mudar: graças aos imensos esforços de resistência das comunidades indígenas de todo o planeta, a literatura dos povos indígenas está a crescer diariamente. A literatura índia auspiciada por Fausto Reinaga está a surgir, dos índios pelos índios e não somente: dos índios pelo mundo inteiro.

El indio tiene que producir su literatura de indios y para indios; el indio tiene que hacer su literatura en su propia lengua y con el fuego de su propio espíritu. La literatura india tiene que ser sentida, pensada y escrita en keswa y aymara, para las masas de millones de indios keswas y aymaras, que hoy como ayer —esta sociedad occidentalizada— se niega a poner alfabeto a estas lenguas [...] Cuando comience a producir el cerebro indio en su medio, en su libertad y en su lengua, nos dará obras

---

<sup>63</sup> Merino, I. (2016, dezembro 26). Cada 14 días muere un idioma. *El País*. Consultado no dia 2 de setembro de 2019 em [https://elpais.com/elpais/2016/12/26/viajero\\_astuto/1482746256\\_157587.html](https://elpais.com/elpais/2016/12/26/viajero_astuto/1482746256_157587.html)

<sup>64</sup> Reinaga, F. (2009). Tesis India. *Revista Yachaykuna*. N.º. 12, p. 28, Revista Semestral. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI.

superiores y mejores a la "Divina Comedia", "Don Quijote", "La Comedia Humana", "Los Miserables", "Los Hermanos Karamazov", "Ana Karenina", "La Madre".<sup>65</sup>

Da floresta e das montanhas, das cidades e da selva, estão a surgir diariamente escritores, quer bilingues, quer monolíngues, que se erguem como porta-vozes da oralidade dos seus ancestrais, pontes entre a palavra escrita e o canto oral dos povos originários: são os *oralitores*.

### **2.3. Oralitura indígena**

Cada vez mais encontramos nas revistas e publicações de literatura indígena latino-americana uma palavra desconhecida no nosso dicionário: *oralitura*. De onde vem este termo, o que significa e porque falamos de *oralitura* são as perguntas às quais tentarei dar resposta nas próximas páginas. Começemos pela última pergunta: por que se sentiu a necessidade de cunhar uma nova palavra para definir esta forma criativa de alguns artistas indígenas?

A *oralitura*, como sugere a morfologia da própria palavra, tem algo da escrita e algo da oralidade. O termo que se utilizava para invocar as produções escritas herdeiras da tradição oral dos povos originários, literatura oral, gerou um debate entre os investigadores da matéria. Para muitos, entre os quais Walter Ong, "literatura oral" representa um absurdo, tendo a palavra "literatura" a sua origem na palavra latina "*littera*" que significa "alínea do alfabeto". Carlos Montemayor tenta resolver a tensão entre escrita e oralidade no caso das produções indígenas:

El complejo proceso idiomático y cultural que se ha dado en llamar 'tradición oral' sólo se puede explicar cabalmente a partir del arte de la lengua, pues en estricto sentido la tradición oral es cierto arte de la composición que en las culturas indígenas tiene funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos. Ciertamente, el término 'literatura' como técnica de escribir proviene de la voz latina 'littera' (letra), pero el concepto se refiere más a la noción de arte que a la de redacción, y el concepto de 'tradición oral' no parece distinguir suficientemente las fronteras entre arte de la lengua (escrita o no) y comunicación oral.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Montemayor, C. (1998). *Encuentros en Oaxaca*. México: Editorial Aldus.

Surgiu então a exigência de criar uma nova maneira de definir aquela literatura popular, filha das cosmovisões dos povos originários e, portanto, alheia ao cânone acadêmico, tecida na oralidade destes povos. Estes textos escritos são, de facto, os verdadeiros herdeiros da tradição oral indígena. Na verdade, também a literatura ocidental, assim como todas as literaturas, nasceu da oralidade dos cantos épicos dos antigos “*ᾠοιδός*” (= *oidos*), os cantores da antiga Grécia. A própria palavra “texto” e o ato de produzir um texto relaciona-se, para muitas culturas indígenas (a tradição andina, por exemplo), com a arte de tecer, fiar histórias:

Texto viene de tejer, y guarda más relación con los mecanismos de la oralidad que con los fríos grafismos de la escritura. El discurso oral ha sido considerado por muchas culturas como un tejido que se trama, o como algo que se cose. En griego, el verbo *cantar* puede ser traducido como *coser canciones*. Y tejer, coser, es unir, cosa propia de la oralidad<sup>67</sup>.

O *oralitor* indígena assume-se, portanto, como artesão da palavra, tecedor das histórias dos ancestrais, ponte entre a oralidade e a escrita. A *oralitura* relaciona-se precisamente com esta maneira dos artistas indígenas de entenderem a própria produção escrita. De acordo com Wiñay Mallki (= raiz que permanece no tempo), nome artístico do *oralitor* quechua Fredy Chikangana, da nação Yanakuna Mitmak do Sudeste do Cauca, Colômbia:

La palabra oralitura hace referencia a aquellos saberes que surgen desde el universo de los pueblos originarios a la orilla del fogón, en la tulla, en el camino, en la montaña, en la chagra, y que van pasando de generación en generación por miles de años. Lo oral es aquello que permite tejer comunidad, aquello que ha corrido de voz en voz y que fluye como río en la lengua, los tejidos, los cantos rituales, los pasos ceremoniales, hasta en la forma de compartir sonrisas, miradas y señales. En lo oral también están los seres de la naturaleza, los animales del bosque, los espíritus de la noche y nuestros muertos que acompañan desde otras dimensiones<sup>68</sup>.

Chikangana tenta explicar o que a *oralitura* representa para esta nova geração de escritores indígenas. O *oralitor* quéchua reconhece a gênese da palavra nas teorias de outro grande artista indígena, o mapuche Elicura Chihuailaf que, primeiro, utilizou o termo:

En América y particularmente en el mundo indígena el término *Oralitura* es nuevo, el primer escritor indígena en retomarlo fue el poeta mapuche Elicura Chihuailaf cuando hizo referencia a la

---

<sup>67</sup> Colombres, A. (1997). “Oralidad y literatura oral” in *Celebración del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

<sup>68</sup> Chikangana, F. (2017). Indígenas y oralitura como resistencia ante el olvido. *Revista ERRATA*. N°18 “Los derechos de los vivientes”, Bogotá.

conexión existente entre la palabra de los abuelos y la transcripción literaria contemporánea que se viene gestando en algunos creadores de los pueblos indígenas<sup>69</sup>.

Elicura abordou o tema da *oralitura* em várias entrevistas e artigos. Propagando as suas teorias por todo o subcontinente e conhecendo outros escritores indígenas, viu o seu projeto criativo partilhado por muitos artistas que começaram a definir-se como *oralitores*.

[...] me parece necesario que contextualice la aparición de la palabra Oralitura (su contenido desde mi perspectiva), esto hace ya más de veinte años. En su origen una conversación con mi querido hermano maya Jorge Cocom Pech -en Tlaxcala, México (1995, si recuerdo bien)- respecto de la oralidad y la escritura. Posteriormente una pregunta compartida con creadoras y creadores nativos y nacionales: ¿Se considera usted un literato?<sup>70</sup>

O termo “oralitura” nasceu, portanto, das conversas entre Chihuailaf e o escritor maia Jorge Cocom Pech, também considerado um dos principais expoentes da *oralitura* indígena, para descrever uma maneira de entender a criação artística diferente da escrita tradicional, um posicionamento distinto em relação à produção escrita e ao ato de escrever em si. Esta atitude, sublinha Chihuailaf, é comum a muitos povos originários da América Latina:

Pero la oralitura no sólo está presente en Chile y en México. Como lo planteo yo está en todo el continente, porque la oralitura sería escribir al lado de la fuente, esto es situar el hecho escritural, no olvidando que la escritura es en sí misma un artificio. El escribir al lado de la fuente lo hacemos todos los escritores indígenas, que seríamos más bien oralitores. Nuestra escritura se debe a la memoria de nuestros mayores, ¿esa sería la primera fuente? claro, inmediatamente. La literatura en general, cuando se transforma en artificio, se desliga totalmente de la fuente y pasa a ser la imaginación por la imaginación propia, claro que viene de algún lado, que incluso a veces niega el sustrato que le da la fuente determinada. Entonces, en nuestro caso, no. Nosotros realzamos, recalamos el hecho que nuestra escritura es la memoria de nuestros antepasados, pero recreada a partir de nuestra vivencia hoy día <sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Chikangana, F. (2014) “Oralitura indígena como un viaje a la memoria” in María Lepe Lira Luz. (2014). *Oralidad y escritura: experiencias desde la literatura indígena*. México, D.F.: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODICI).

<sup>70</sup> Rocha Vivas, M. (2018). Oralitura: memoria y conversación para la paz; escuchando al poeta mapuche Elicura Chihuailaf. *Hoy en la Javeriana*, p.24, primavera. Bogotá: Luna del Verdor.

<sup>71</sup> Chihuailaf, E. (1997). En la oralitura habita una visión del mundo - entrevista de Viviana del Campo. *revista hispanoamericana de poesía*. N°3, pp. 49-59, março 2000. Santiago, Chile: RIL Editores.

Embora possamos afirmar que o México, o Chile e a Colômbia (não por acaso escolhidos como casos de estudo na presente dissertação) foram os focos desta nova *oralitura* indígena, graças a figuras como o maia Jorge Cocom Pech, o mapuche Elicura Chihuailaf e o quechua yanakuna Wiñay Mallki/Fredy Chikangana, o projeto dos *oralitores* abrange toda a área do subcontinente, onde diariamente jovens indígenas de diferentes etnias se erguem como porta-vozes da palavra dos seus antepassados. A *oralitura* e os *oralitores* assumem-se como pontes entre a escrita e a oralidade, o canto ancestral e a realidade contemporânea, entre presente e passado, entre povos indígenas e sociedade ocidental:

La oralitura viene a ser esa otra historia no contada en el país, aquella historia que no está en las enciclopedias, pero que relata los hechos, las luchas, la permanencia de conocimientos, visiones, formas de entender el mundo y la vida. En ese sentido la oralitura es un camino que une lo oral y lo escrito, que permite crear un puente entre la palabra de nuestras sociedades aborígenes y la cultura escrita que bien pueda ser leída por sociedades que no han tenido como tradición lo oral [...] En la palabra *chaka-runá*, que quiere decir «puente y gente», se define la relación que estamos señalando: ser puente entre la tierra y el cosmos, ser puente entre lo oral y lo escrito, ser puente entre nuestras sociedades con palabra transmitida por generaciones y la sociedad nacional, puente entre nuestras lenguas y el español. Ser *chaka* es saber ser puente para el *runa*, humanidad<sup>72</sup>

A figura do *chaka-runá*, homem-ponte na cultura quechua, ajuda a compreender o papel do *oralitor* na sociedade, como uma ponte entre vários mundos que comunicam. O *oralitor*, enquanto intermediário entre culturas, interpreta a própria posição de autor face à própria obra não de uma forma individual, mas como um porta-voz de uma palavra coletiva, silenciada e oprimida durante séculos: “en el mundo occidental el autor es uno y hay un reconocimiento de tipo individual; en cambio en las culturas indígenas lo oral es colectivo, la creación en el arte y la belleza de la palabra es un acto que solo puede entenderse desde lo colectivo”<sup>73</sup>. O *oralitor* representa este encontro de dois mundos, duas línguas, duas culturas que se reproduzem simultaneamente. A escolha linguística está intrinsecamente relacionada com esta maneira de interpretar a poesia e a produção artística. O *oralitor* encarna a palavra antiga e a nova, a língua dos ancestrais e a língua que lhe foi imposta pelos colonizadores, mas, ao mesmo tempo,

---

<sup>72</sup> Chikangana, F. (2017). Indígenas y oralitura como resistencia ante el olvido. *Revista ERRATA*. N°18 “Los derechos de los vivientes”, Bogotá.

<sup>73</sup> Chikangana, F. (2014) “Oralitura indígena como un viaje a la memoria” in María Lepe Lira Luz. (2014). *Oralidad y escritura: experiencias desde la literatura indígena*. México, D.F.: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODICI).

oferece a possibilidade de comunicar com outros mundos: a sociedade dominante e outras culturas indígenas, por exemplo. O *oralitor* Kamëntsa Hugo Jamiyoy Juagibioy fala de palavra antiga e palavra nova:

La antigua palabra: raíz de las culturas, se extiende hasta y desde las profundidades de los tiempos antiguos, nutre el tronco y el florecer de las actuales generaciones, es semilla por siempre. Entre la raíz, el tronco, las flores y la semilla se encuentran los guardadores de la palabra; la palabra, como hilo que comunica las partes del árbol existencial es de todos; el don de la palabra como savia espiritual se anida en la cueva secreta de los guardadores de la palabra; madura en el corazón y se siembra en el corazón.

La nueva palabra: sueño para futuros sueños. Tronco vivo de las raíces antiguas, tronco vivo para que el árbol florezca. Tronco débil, tronco fuerte, si queremos. La nueva palabra, fruto de la antigua palabra, semilla de la futura palabra, encuentra su tiempo y su espacio para hacer real el sueño antiguo en nuestra existencia actual, para soñar el presente de nuestros hijos y los hijos de los otros<sup>74</sup>.

Na *oralitura* fundem-se as duas palavras, a dos ancestrais e a das novas gerações que se tornam guardiãs dos sonhos do próprio povo e relatam estes sonhos. A *oralitura* é sonho para futuros sonhos, sonhos presentes e passados que se misturam num tempo sem fim em que o *oralitor* se enche da voz da coletividade da sua cultura e canta as suas memórias, os seus territórios como se fossem alfabetos vivos, a relação com a natureza e os mitos da criação do mundo que um dia os seus ancestrais lhe relataram. A posição de ponte entre mundos coloca o *oralitor* num papel extremamente importante para a sua comunidade, um papel político e artístico ao mesmo tempo, enquanto ele, artesão da palavra, desempenha duas funções fundamentais:

[...] estar presentes para ayudar a fortalecer su propia cultura pero igualmente ser puentes con la sociedad occidental para que sus lenguas, sus sonidos y su sistema de pensamiento tengan cabida en la construcción de valores para la sociedad mestiza y para ayudar a una real integración de los pueblos y culturas en Latinoamérica<sup>75</sup>.

Tendo um papel político e cultural, o projeto da *oralitura* apresenta-se também como fundamental para a sobrevivência das línguas indígenas guardadas na palavra do oralitor.

---

<sup>74</sup>Jamiyoy Juagibioy, H. (2009) *Proyecto de Oralitura Camëntsá*. Apresentado ao Ministerio de Cultura como parte da sua beca ganhadora da investigação em oralitura indígena.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

Embora as cosmovisões e a memória ancestral de muitos povos originários tenham conseguido, graças a imensos esforços de resistência e resiliência durante mais de cinco séculos, chegar até os nossos dias, as línguas indígenas estão numa posição de maior risco. Precisamente por isso o papel do *oralitor* ganha maior importância na revitalização de línguas e maneiras de representar o mundo que a cultura dominante tenta aniquilar dia após dia. A *oralitura* representa, sem dúvida, uma inovação fundamental para as culturas indígenas e uma importantíssima oportunidade de resistência perante o esquecimento. Nas palavras dos seus *oralitores*, os povos originários podem continuar a afirmar a própria autonomia cultural acompanhados pelas vozes dos seus antepassados e dos sons dos seus rios, bosques e territórios sagrados, tão presentes nas produções artísticas indígenas, num círculo infinito de sonhos presentes, passados e futuros. Parafraseando o *oralitor* wayuu Vito Apüshana, o *jayechimajachi*, o cantor-narrador tradicional wayuu, chegou para celebrar na sua língua a história do seu povo, para com ela sustentar a sua maneira de ver a vida: o *oralitor*, diversamente, escreve para os *alijunas* (estrangeiros) que não conhecem o povo wayuu para, com eles, contrabandear sonhos.

“Tarash, el *jayechimajachi* de Wanulumana, ha llegado  
para cantar a los que lo conocen...  
su lengua nos festeja nuestra propia historia,  
su lengua sostiene nuestra manera de ver la vida.  
Yo, en cambio, escribo nuestras voces  
para aquellos que no nos conocen,  
para visitantes que buscan nuestro respeto  
Contrabando sueños con *alijunas* cercanos”<sup>76</sup>

#### 2.4. A resistência através da palavra escrita

A escrita, como analisámos, representa para muitos povos indígenas uma ferramenta histórica do poder colonial, uma assustadora ferramenta de aniquilação cultural. A alfabetização forçada, a imposição da língua do colonizador, quer o castelhano, quer o português, as contínuas discriminações dos falantes de línguas indígenas, criaram uma tensão entre escrita e oralidade. O pensamento colonial, ao impor o estudo da escrita enquanto símbolo da

---

<sup>76</sup> Apüshana, V. (1992). *Contrabando sueños con alijunas cercanos*. Woummainpa. Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas, Universidad de la Guajira.

superioridade da cultura dominante face às culturas dominadas, criou um desnível hierárquico entre duas formas de comunicar diferentes. O poder magnético da escrita ofuscou quer os defeitos desta, quer as imensas potencialidades da oralidade, desenvolvida em muitas culturas africanas e americanas. Como vimos, a palavra escrita foi imposta primeiro pelos missionários e depois pelos governos *criollos* para destruir as culturas indígenas e tornar os Índios cristãos e cidadãos da sociedade ocidental. A alfabetização na língua do dominador representa, portanto, mais uma ferramenta do poder colonial na perpetuação do genocídio indígena.

Quando falamos de conquista, porém, esquecemo-nos de um pequeno detalhe: os povos indígenas resistem e continuam a existir e resistir. Perante cada violência, quer física, quer cultural, os Índios continuam a reivindicar os seus direitos e as suas autonomias. Entre as inúmeras técnicas e estratégias de resistência e resiliência, a palavra escrita, não desconhecida de todos os povos originários (muitas civilizações pré-colombianas já tinham desenvolvido sistemas de escrita) tornou-se numa arma cultural que muitos povos decidiram utilizar na luta pela paz. Como vimos, surgiu assim o que se chama de *oralitura* indígena, uma forma artística que consiste na mistura entre escrita e tradição oral dos povos indígenas. A figura do *oralitor* indígena, como Elicura Chihuailaf, Fredy Chikangana e Jorge Cocom Pech entre outros, tomou assim uma múltipla importância: política e cultural. Apelando-se à figura quechua do *chakurun*, os *oralitores* apresentam-se como ponte entre dois mundos, duas culturas e dois sistemas de pensamento. Herdeiros da palavra ancestral dos antepassados, guardiães das línguas indígenas, os *oralitores* preservam nas suas obras, bilingues ou monolingués, uma maneira diferente de representar o mundo e, conseqüentemente, de entender a escrita. Assim como a palavra oral, o texto do *oralitor* é tecido na coletividade das memórias dos povos, nos territórios que habitam há milénios, nos rios, nos bosques, no canto dos animais que fluem em harmonia com os relatos dos antepassados.

Inúmeras questões se colocam em relação ao projeto de *oralitura* indígena: será a palavra escrita uma ferramenta útil na luta de sobrevivência das línguas indígenas, cada dia em maior risco? Conseguirão os *oralitores*, no complexo papel de ponte entre mundos com um passado comum tão violento, que aliás parece não querer abandonar o presente (pensamos nas inúmeras violências físicas e culturais quotidianas contra os povos originários em todo o planeta todo)? Receberão as futuras gerações o apelo destes escritores indígenas de não sacrificar a própria cultura e de continuar a resistir? Finalmente, qual o futuro dos *oralitores* indígenas?

Na tentativa de dar uma resposta a estas e outras perguntas, introduzimos a análise de três casos específicos e heterogêneos de literaturas indígenas que decidiram utilizar a palavra escrita na luta de resistência cultural.

O primeiro caso, o da literatura zapatista, aparece cronologicamente como uma das primeiras tentativas de juntar tradição oral indígena e palavra escrita. Sendo o zapatismo um movimento político em que a componente indígena se funde com figuras não indígenas, como o porta-voz Subcomandante Insurgente Marcos, a análise da relação entre oralidade e escrita assume nuances de notável interesse devido também ao meio privilegiado pela comunicação zapatista. O discurso político, de facto, apresenta-se por si só como uma fusão entre os recursos estilísticos da escrita e os tons mutáveis da oralidade que, juntando a herança da cosmovisão maia, conseguiram alcançar uma vitalidade que permite ao zapatismo sobreviver até hoje não obstante os contínuos ataques dos diferentes governos mexicanos e dos grupos paramilitares.

Em segundo lugar, analisarei a literatura comunitária mapuche, destacando a produção de Elicura Chihuailaf devido à sua posição fundamental no projeto de *oralitura* indígena. Viajando por entre os bosques de palavras da riquíssima poesia mapuche, procurarei as sementes de resistência espalhada por vários autores e autoras, das regiões do sul do Chile até à capital, Santiago, onde uma parte importante da população mapuche chilena reside, devido às injustiças com as quais viram as suas terras roubadas pelo Estado e doadas às grandes empresas. Sendo a literatura zapatista maioritariamente em castelhano, a poesia mapuche assume importância na dissertação enquanto exemplo de produção maioritariamente bilingue em castelhano e mapudungun.

O último caso de estudo será o da cultura nasa do Cauca, um povo que resiste dia após dia à brutal violência do território colombiano e dos seus grupos paramilitares que perpetuam, com a conivência do governo colombiano, o genocídio indígena, para explorar as terras habitadas há milénios pelos povos originários. O povo nasa alfabetizou a própria língua, o Nasa Yuwe, para transmiti-la às futuras gerações, reclamar os próprios direitos, criar professores e fortalecer a própria cultura sob a ameaça quotidiana da violência paramilitar. No caso do povo nasa a análise será menos focada na questão literária e mais na questão social e cultural da auto-alfabetização de uma língua indígena na luta de resistência pela sobrevivência coletiva semeando e colhendo a palavra e contrabandeando sonhos.

## CAPÍTULO III

### A flor da palavra: a literatura zapatista

#### 3.1. *Hoy decimos ¡basta!*

Al pueblo de México: Hermanos mexicanos: Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin inmortales que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos

(EZLN *Ejercito Zapatista de Liberacion Nacional*, “Primeira declaración de la Selva Lacandona”, 1 de janeiro de 1994)<sup>77</sup>

Este foi o grito que se levantou na Selva Lacandona, região do estado mexicano de Chiapas, habitado por várias etnias indígenas maias (entre as quais a ch’ol, a tzotzil, a tojolabal e a tzeltal) no dia 1 de janeiro de 1994, dia da entrada em vigor do *Tratado de Libre Comercio de América del Norte* (TLCAN), *North American Free Trade Agreement* (NAFTA) em inglês, *Accord de libre-échange nord-américain* (ALÉNA) em francês. O acordo tinha o declarado objetivo de inserir o México no mundo dos países desenvolvidos, entregando o gigantesco país mesoamericano à fúria do capitalismo neoliberal, de matriz norte-americana. A primeira declaração da Selva Lacandona, acompanhada pela ocupação militar de sete câmaras municipais no estado sudoeste de Chiapas, um dos estados mexicanos com maior povoação indígena (quase 30 % da população total<sup>78</sup>), determinou o início do conflito entre o Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), signatário do documento, e o governo mexicano. Dirigindo-se ao povo mexicano, o EZLN reivindicava o seu levantamento, após quinhentos anos

---

<sup>77</sup> EZLN (1994). *Primeira declaración de la Selva Lacandona*. Consultada no dia 18 de setembro de 2019 em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

<sup>78</sup> INEE, Indicadores del sistema educativo nacional. Consultado no dia 18 de setembro de 2019 em [http://www.inee.edu.mx/bie/mapa\\_indica/2005/PanoramaEducativoDeMexico/CS/CS04/2005\\_CS\\_04\\_.pdf](http://www.inee.edu.mx/bie/mapa_indica/2005/PanoramaEducativoDeMexico/CS/CS04/2005_CS_04_.pdf)

de perseguições e abusos impostos ao longo da sua História pelos colonizadores europeus e norte-americano, pela ditadura de Porfirio Díaz e pelos governos neoliberais. O tratado de livre comércio foi, para os zapatistas, a gota de água que fez transbordar o copo, um copo de milhões de vidas condenadas à fome e à miséria pelos antigos e novos *conquistadores*.

Nascido do encontro entre um grupo de jovens intelectuais marxistas-leninistas, chegados às montanhas chiapanecas em 1983, e as comunidades indígenas com as quais aprenderam a comunicar, o EZLN evoluiu até se tornar numa força composta maioritariamente por indígenas que levavam avante o lema da revolução zapatista: "la tierra es de quien la trabaja". Partindo da questão da terra, o discurso político zapatista saiu das fronteiras nacionais e mudou o seu carácter para se tornar num discurso aberto a todos os marginalizados do mundo na luta contra a desigualdade e a opressão. Desde os primórdios, o EZLN distinguiu-se não só pela natureza do seu discurso, não atribuível às ideologias "tradicionais" dos movimentos de guerrilha, mas sobretudo pela sua maneira de comunicar com o mundo e expor os seus próprios pedidos. Hoje em dia, de facto, contam-se milhares e milhares de páginas publicadas em periódicos nacionais e internacionais, revistas mundiais e sítios de internet assinadas pelo EZLN e, na grande maioria, pelo seu porta-voz histórico: o *Subcomandante Insurgente Marcos*. O SUP, como gosta de ser chamado, chegou à fama mundial não só por ser um dos líderes militares deste exército de indígenas sem rosto, mas também pela particularidade dos seus comunicados, em que Marcos funde o estilo típico da comunicação política com um estilo literário extremamente heterogéneo, que se alimenta da literatura mundial a partir da tradição oral indígena mesoamericana.

São múltiplas as peculiaridades do EZLN, a partir da auto-definição de exército de soldados que lutam para que não existam mais soldados:

É verdade, somos profissionais. Mas nossa profissão é a esperança. Um belo dia, decidimos virar soldados para que noutro dia os soldados não sejam mais necessários. Ou seja, escolhemos uma profissão suicida porque é uma profissão cujo objetivo é desaparecer: soldados que não são soldados, porque um dia ninguém mais será soldado. Está claro, não é? <sup>79</sup>

A luta zapatista assume contornos nunca antes imaginados, porque é uma revolução política, teórica e poética, que não tem como objetivo o poder, mas a criação de um "mundo

---

<sup>79</sup> Marcos, S. (2004). *Textos traduzidos 1994-2004*. (E. Gennari, trad.), pp. 47-48 [S.l.: s.n.].

donde quepan otros mundos”<sup>80</sup>, onde haja “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”<sup>81</sup> para todos. A guerra “justa” dos zapatistas é uma guerra contra o esquecimento ao qual os povos indígenas estão condenados, é o grito dos últimos silenciados pelo sistema dominante, é a revolução Índia que Fausto Reinaga auspiciava: são os Índios que deixam de ser objetos e se tornam sujeitos. Como afirma repetidas vezes o Subcomandante Marcos, o EZLN transformou-se à medida que a cosmovisão indígena entrou na sua maneira de entender a realidade e, conseqüentemente, de sonhar outro mundo possível. É a extraordinária força criativa do zapatismo, - extremamente inovadora para um movimento armado, força historicamente destrutiva, ao mesmo tempo - a sua maior arma de resistência e a maior fonte de interesse para o meu caso de estudo. O enorme universo literário zapatista, fusão da cosmovisão maia e da literatura mundial, sobressalta como testemunha do que o zapatismo foi e continua sendo: uma enorme revolução política, teórica e poética.

### **3.2. “Mandar obedeciendo”: a revolução teórica zapatista**

O choque cultural que se produz nas montanhas do Sudoeste mexicano, resultado do encontro entre os jovens intelectuais urbanos e as comunidades indígenas que habitam aqueles territórios, não se circunscreve à luta em Chiapas, acabando por provocar uma revolução na própria maneira de pensar as revoluções, tendo efeitos globais.

Silvia Rivera Cusicanqui desenvolveu o conceito de dupla relação entre sujeitos para explicar as potencialidades da tradição oral indígena, a andina no seu caso de estudo. A história oral, de acordo com a investigadora:

es un ejercicio colectivo de desalienación, tanto para el investigador como para su interlocutor. Si en este proceso se conjugan esfuerzos de interacción consciente entre distintos sectores, y si la base del ejercicio es el mutuo reconocimiento y la honestidad en cuanto al lugar que se ocupa en la “cadena colonial”, los resultados serán tanto más ricos [...] Por ello, al recuperar el estatuto cognoscitivo de la experiencia humana, el proceso de sistematización asume la forma de una síntesis dialéctica entre dos (o más) polos

---

<sup>80</sup> EZLN (1996). *Cuarta declaración de la Selva Lacandona*. Consultada no dia 18 de setembro de 2019 em <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

<sup>81</sup> EZLN (1994). *Primera declaración de la Selva Lacandona*. Consultada no dia 18 de setembro de 2019 em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

*activos de reflexión y conceptualización, ya no entre un “ego cognoscente” y un “otro pasivo”, sino entre dos sujetos que reflexionan juntos sobre su experiencia y sobre la visión que cada uno tiene del otro*<sup>82</sup>.

A análise de Cusicanqui da dupla relação que se cria entre o investigador e o seu interlocutor é justamente o que precisamos para entender a grandeza da força inovadora do zapatismo. Podemos individualizar um momento determinante na história do EZLN, um momento que escapa às crônicas militares e aos artigos dos jornais, remontando ao tempo dos deuses: é a “*Historia de las preguntas*”, uma conversa entre o *Viejo Antonio*, o veículo de tradução da cultura indígena para os mestiços urbanos, e o SUP. Esta conversa marca o princípio do zapatismo que conhecemos hoje em dia. O Subcomandante Marcos começa a falar ao velho indígena sobre a história do México da sua perspectiva de intelectual marxista-leninista até à figura do herói da revolução, Emiliano Zapata, e é interrompido pelo Velho Antonio, que manifesta a sua discordância sobre o tema. O indígena começa então a relatar a sua história, marcando o momento fundador da revolução neo-zapatista: o momento em que o subalterno começa a falar e expor a sua visão do mundo. O relato que sai da boca fumegante do ancião indígena é uma surreal fusão de verdades históricas e lendas maias em que o limite entre realidade e sonho deixa de ter importância. Emiliano Zapata assume conotações divinas na conjugação entre a biografia do herói e o mito dos deuses *Votán* e *Ik’al*, noite e dia do mundo maia, que se unificam na figura do líder da revolução mexicana. Assistimos à unificação entre os dois sujeitos nos termos de Cusicanqui, uma unificação que foge de qualquer desnível hierárquico para abranger a honesta aceitação do Outro e, conseqüentemente, o desaparecimento do subalterno enquanto categoria. O zapatismo nasce assim no mito fundador do seu homem-deus que unifica os opostos (dia/noite, luz/sombra, branco/preto) e se transforma na sua síntese, produzindo uma reviravolta:

Algo se ha puesto en movimiento y es mérito de Marcos no haber dejado pasar ese momento, haber comprendido que, en ese momento, se producía un vuelco, en el sentido preciso en que Pachacuti, como teoría del vuelco, tenía y tiene en el pensamiento aymara. Esto es, un vuelco conceptual, una revolución teórica. Ese es el momento en que Marcos comprende las limitaciones del marxismo-leninismo y el hecho de que los intelectuales indígenas tienen, por así decirlo, su propio Marx y Lenin. A partir de ese momento Marcos comienza a aclarar que el zapatismo no es y es marxismo leninismo; pero tampoco es pensamiento indígena fundamentalista y milenarista; ni que tampoco es

---

<sup>82</sup> Cusicanqui, S. R. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales*. N.º 11, pp. 49-64. La Paz: IDIS/UMSA.

resistencia indígena, sino como dirá Rigoberta Menchú, en otro contexto, es una etapa más allá de la resistencia<sup>83</sup>.

O espontâneo e natural abandono do marxismo-leninismo por parte dos intelectuais mestiços e o seu renascimento na sua síntese com a cosmovisão maia e a resistência secular dos povos indígenas constituem a revolução teórica do zapatismo que deixa assim de “pensar teorías que nos ayuden a comprender la realidad” para pasar a “encontrar la teoría en la realidad”<sup>84</sup>. Nas palavras de Marcos encontramos a inversão dos termos dialéticos que perdem o seu desnível hierárquico na síntese das duas culturas:

No les estábamos enseñando a nadie a resistir. Nos estábamos convirtiendo en alumnos de esa escuela de resistencia de alguien que llevaba cinco siglos haciéndolo [...] Los que venían a salvar a las comunidades indígenas fueron salvados por ellas. Y encontramos rumbo, destino... velocidad para nuestro paso. Lo que llamamos “la velocidad de nuestro sueño” [...] A la hora que se empieza a construir el puente del lenguaje, y empezamos a modificar nuestra forma de hablar, modificamos nuestra forma de pensarnos a nosotros mismos y de pensar el lugar que teníamos en un proceso: servir<sup>85</sup>.

Forma-se nesta narrativa o lema zapatista de pensar o mundo “*desde abajo*” e não de cima para baixo, invertendo a ordem de representação da realidade e de constituição de estratégia para a guerra, para a paz e para a vida:

Nosotros nos habíamos dado cuenta —y en el nosotros ya van incluidas las comunidades, no sólo el primer grupo— que las soluciones, como todo en este mundo, se construyen desde abajo hacia arriba. Y nuestra propuesta anterior, y toda la propuesta de la izquierda ortodoxa hasta entonces, era al revés: desde arriba se solucionan las cosas para abajo<sup>86</sup>.

O zapatismo, nascido desta iluminação, despe-se da sua ortodoxia, consciente da sua incapacidade de traduzir de forma exaustiva o mundo onde foi habitar, encontrando, pelo contrário, a eficácia da doutrina inserida nas práticas de resistência secular das comunidades. Marcos reconhece à componente indígena do EZLN, os tradutores dos quais o Velho Antonio é o

---

<sup>83</sup> Mignolo, W. (1997). La revolución teórica del Zapatismo: Sus consecuencias históricas, éticas y políticas. *Orbis Tertius*. N.º 5, vol. 2, pp. 63-81. Buenos Aires: Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria.

<sup>84</sup> *Ibidem*

<sup>85</sup> Le Bot, Y., Marcos, S. (1997). *El sueño zapatista*. pp. 130-135. Barcelona: Anagrama.

<sup>86</sup> Marcos, S. (2008). Mensajes dirigidas a la Caravana nacional e internacional de observación y solidaridad con las comunidades zapatistas, de la Otra Campaña y la Zelta Internacional. *Ojarasca*, N.º 193. México: La Jornada.

porta-voz espiritual, o papel de verdadeiros teóricos do zapatismo, enquanto portadores da cultura maia da qual o zapatismo se nutre. Os povos maias já tinham os seus Marx e os seus Lenine e prova disso é o sincretismo que desencadeia o mito do Votán – Zapata e as práticas quotidianas de democracia da qual Marcos e os outros mestiços se tornam estudantes, deixando o papel de intelectuais com o qual tinham chegado às montanhas do Chiapas. O “*mandar obedeciendo*”, um dos mais conhecidos lemas zapatistas, sempre presente no discurso político do EZLN, nasce precisamente do conceito de democracia dos povos maias e da visão que estas comunidades têm das autoridades. O facto da mesma palavra “mandar” se traduzir em tojolabal literalmente com “receber ordens” inverte a posição hierárquica na qual representamos as autoridades no sistema de pensamento ocidental. “Nuestras autoridades son las personas que tienen su trabajo de responsabilidad por nosotros, porque nosotros los elegimos”<sup>87</sup> traduz do tojolabal o filólogo Carlos Lenkersdorf. Mandar e obedecer são complementares na visão maia da democracia porque quem manda é quem tem o dever de obedecer aos que o escolheram para um papel tão importante para a comunidade. Assim acontece no zapatismo que da cosmovisão maia cria o seu discurso político, a sua maneira de viver em sociedade e de repartir a pluralidade de tarefas e cargos necessários.

Al desempeñar una pluralidad de funciones, a nadie le toca la sola función de mandar. Así a nadie le toca la sola función de someterse. Todos desempeñamos una pluralidad de funciones, porque a cada uno nos toca una pluralidad de papeles. De esta pluralidad no se exceptúan ni siquiera los habitantes del cielo o del universo <sup>88</sup>.

A pluralidade é, porventura, a maior revolução do zapatismo quando comparada com a universalidade fundadora do discurso colonial, que não reconhece o direito à diversidade. A “fragmentação como projeto universal”<sup>89</sup>, em contraposição à uniformização à qual a globalização condena a humanidade, é a linfa vital do movimento zapatista enquanto revolução viva, atual e em comunicação com as subalternidades do planeta inteiro.

La fragmentación no debe ser fragmentaria. Por eso esta “fragmentación” es pluralización. Estimo que hoy este criterio no puede ser sino el que los zapatistas de Chiapas reclamaron: una sociedad en la que todos quepan. Lograr tal meta universal, es precisamente la interpelación del universalismo

---

<sup>87</sup> Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI, UNAM.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador - Discurso inaugural de la mayor Ana María*. pp. 101-105 Costa Rica: Institutos de Estudios Teológicos.

abstracto en nombre de un criterio universal. Pero este criterio universal, en su aplicación, en efecto, pluraliza sin fragmentar en estancos a la sociedad y tiene que hacerlo. Porque lo hace en pos de otro orden y mediante la afirmación de otra lógica<sup>90</sup>

A fragmentação como projeto para a universalidade reivindica um mundo onde caibam muitos mundos, transformando o zapatismo na força criativa que abre os caminhos para os subalternos do mundo. O modelo zapatista é um modelo transplantável e exportável às outras lutas, mas tendo em conta as diferenças de cada contexto e de cada sociedade: é uma “união na diversidade”<sup>91</sup>. Neste sentido o zapatismo afirma:

Detrás de nuestro rostro negro. Detrás de nuestra voz armada. Detrás de nuestro innumerable nombre. Detrás de nosotros que ustedes ven. Detrás estamos ustedes. Detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana<sup>92</sup>.

Para concluir, podemos afirmar que da fusão entre dois mundos, duas culturas, dois sujeitos (os jovens intelectuais marxistas-leninistas e as comunidades indígenas do Chiapas) e da aceitação horizontal e recíproca dos dois termos, resultou o zapatismo – o que Walter Mignolo chamaria de “pensamiento fronterizo” – como uma força criativa capaz de abrir caminhos exploráveis pela universalidade de fragmentos que constituem o mundo. O zapatismo apresenta-se, portanto, não como a resposta aos problemas dos subalternos do planeta, mas sim como a pergunta, uma pergunta que leva na sua pluralidade o ponto de partida para a resposta:

El zapatismo no es una ideología, no es una doctrina cabal, es una intuición. Algo tan abierto y tan flexible que realmente tiene en todos los lugares, entre todas las fuerzas, todos los excluidos, que reconocen un enemigo común. El zapatismo plantea la pregunta, ¿qué es lo que me tiene así? ¿Qué me excluye? ¿Qué me ha aislado? Y la respuesta que se da es diferente para los indígenas mexicanos y para los indígenas en Norte América, o para los migrantes en Europa, o para el movimiento de resistencia en Asia, o para los negros en África, cada lugar esta respuesta es diferente. El zapatismo solo hace la

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>91</sup> Anónimo. (2014). *Memória e sombra – Subcomandante Marcos, mestre do mundo*. Coimbra.

<sup>92</sup> Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador - Discurso inaugural de la mayor Ana María*. pp. 101-105 Costa Rica: Institutos de Estudios Teológicos.

pregunta y adelanta que la respuesta es plural, es incluyente y debe ser tolerante<sup>93</sup>.

### 3.3. A “literalização” do discurso político

El yo y el nosotros:

Según nuestra tradición cultural, el mundo fue creado por varios dioses. Unos dioses muy bailadores, muy reventadores —también decimos—, que no lo hicieron cabal. Dejaron cosas pendientes, o cosas que se hicieron mal. Una de ellas fue que no hicieron a los hombres y mujeres cabales, todos, es decir, de buen corazón. Sino que se les salió por ahí algún gobernador, o algún presidente del país que salió con el alma mala y con el corazón chueco. Cuando se dieron cuenta los dioses de esta injusticia, de que había hombres y mujeres que estaban viviendo a costa de los demás, quisieron ayudar algo a los hombres y mujeres de maíz. A los pueblos indios de este país. Y para ayudarlos les quitaron una palabra: les quitaron el “yo”. En los pueblos indígenas, en los de raíces mayas y en muchos pueblos de este país, la palabra “yo” no existe. En su lugar se usa el “nosotros”. En nuestras lenguas mayas es el “tic”. Esa terminación de “tic”, que menciona al colectivo o a la colectividad, se repite una y otra vez. Y no aparece por ningún lado el “yo”. “Nosotros no tememos morir luchando”, decimos nosotros. Nunca hablamos en singular.<sup>94</sup>

O conúbio entre literatura e política não é, sem dúvida, uma inovação zapatista: a literatura *engagée*, ou seja, a literatura política, social, que desempenha um papel crítico na sociedade tem raízes muito mais antigas, e afirmou-se formalmente como um gênero literário na França dos séculos XIX e XX, graças a autores como Victor Hugo, Zola e Sartre. O que tem a ver Sartre com um ancião indígena maia relatando contos? Na resposta encontramos mais uma faceta da genialidade zapatista.

Já vimos que o zapatismo gosta de brincar com a dialética, invertendo a ordem dos termos da narrativa imperante. Assim, encontramos o subalterno a ensinar e o intelectual a aprender, a autoridade a obedecer e o povo a mandar, a realidade a falar e a teoria a ouvir. Se a literatura *engagée* prevê a politização do campo literário, o zapatismo visa o contrário: a “literalização” do campo político. Não é a política a entrar no campo literário, mas a literatura a invadir o campo político. O universo literário zapatista dá voz aos pedidos políticos das comunidades. Neste sentido o Velho Antonio apresenta-se como um Sartre invertido, que esconde as suas reivindicações políticas nas nuvens de fumaça com a qual transmite a sua

---

<sup>93</sup> Entrevista ao Subcomandante Marcos, disponível em [www.youtube.com/watch?v=PDLssf72C3Y&list=PLE8F91BA575051060](http://www.youtube.com/watch?v=PDLssf72C3Y&list=PLE8F91BA575051060), consultado no dia 23/09/2019.

<sup>94</sup> Marcos, S. *Los Otros Cuentos*. Vol. 2. Buenos Aires: Red de solidaridad con Chiapas. Disponível em [www.redchiapas.org](http://www.redchiapas.org)

cosmovisão. Nas línguas maias não existe a palavra “eu”, porque é da comunidade que nasce a vida e é a coletividade subalterna que enfrenta a individualidade do poder. Não ter palavras para a primeira pessoa do singular obriga ao caminho coletivo, o verdadeiro caminho para o bem-estar de todos, como afirma Marcos, quando define o zapatismo como um “olhar coletivo”<sup>95</sup>. A menção, neste caso, é à prática tradicional maia do “acuerdo”, a assembleia para colocar e resolver os problemas da comunidade. A cosmovisão, da qual a linguagem faz parte sem dúvida alguma, entra no campo político e indica a solução política. É mais uma vez a realidade que se constrói a partir de baixo e não a partir da ortodoxia das teorias, em que os intelectuais zapatistas reconheceram carências práticas.

A inversão formal dos dois discursos, o literário e o político, enquadra-se na primeira fase deste processo de desconstrução de um género, o da literatura *engagée* das esquerdas latino-americanas, incapazes de entender a realidade dos subalternos que se propõe a defender e que, portanto, os zapatistas querem ultrapassar. O EZLN, porém, não renuncia à forma e à estrutura do género que quer superar, inclusive expressa o seu discurso através dos meios de comunicação “tradicionais” no diálogo entre forças políticas, como os comunicados de imprensa, arma favorita dos insurgentes. Introduzidos geralmente por uma carta, os comunicados de imprensa do EZLN escondem a verdadeira essência do seu discurso entre os tons informais e íntimos dos seus *post-scriptum*, repletos de citações e textos inteiramente literários de autores extremamente heterogêneos no conteúdo. A variada intertextualidade dos seus escritos, reiterando a natureza crítica e não ideológica do levantamento zapatista, e afirmando mais uma vez a sua abertura à comunicação com outros discursos, deixa de ser meio de revolução para se tornar na revolução em si mesmo. À luz destas inovações vem a definição de “pós-moderno” para o discurso zapatista, insistindo no seu recuso de pretensão de universalidade e no seu carácter não dogmático, além da sua intenção de se representar como uma crítica à ideologia obtusa e limitante na execução dos objetivos. Neste sentido, o Velho Antonio, conscientemente ou não, supera Sartre e as elites intelectuais dos escritores *engagée* da modernidade.

O ponto de vista da literatura zapatista é o dos subalternos, dos esquecidos, dos últimos que lutam contra o silêncio e o esquecimento. Nas palavras de Marcos: “para el poderoso nuestro silencio fue su deseo. Callando nos moríamos, sin palabra no existíamos. Luchamos

---

<sup>95</sup> Marcos, S. (2008). *Nem o centro nem a periferia – Sobre cores, calendários e geografias*. pp. 167-171. (Coletivo Protopia S.A., trad.) Felício, E., & Hilsenbeck Filho, A. (Org.). Porto Alegre: Deriva.

para hablar contra el olvido, contra la muerte, por la memoria y por la vida. Luchamos por el miedo a morir la muerte del olvido.”<sup>96</sup> Contando a narrativa dos esquecidos na linguagem deles, o zapatismo abre o caminho para a pluralidade de opiniões que o discurso oficial fecha:

Os zapatistas, paradoxalmente, rompem com uma linguagem de esquerda militarizada, mais sisuda e rígida, ao mesmo tempo em se que contrapõe à linguagem dominante mediante uma pluralidade discursiva, recheada de mitos e lendas, de histórias e poemas, procurando atingir grande parcela da população, das donas de casa aos desempregados, dos estudantes aos professores, dos operários aos camponeses. Linguagem sincrética, que mescla elementos das culturas indígenas, da tradição socialista, das atuais demandas por direitos humanos e democracia, combina narrações do cotidiano das comunidades e faz alusões a Shakespeare, Neruda, García Lorca e vários estilos literários e formas linguísticas, que varia conforme o objetivo e o interlocutor<sup>97</sup>.

A heterogeneidade narrativa reflete a natureza plural do discurso político zapatista e legitima a abertura a distintas visões e maneiras de interpretar o mundo, o que faz do zapatismo uma força extremamente dinâmica. A sábia utilização de mitos e lendas indígenas, funcionais à mensagem que se quer transmitir, revigora a eficácia da narrativa zapatista, juntamente com a maneira de representar a realidade. O zapatismo, como afirma Marcos, não é uma resposta, mas uma intuição e, como tal, não explica: deixa intuir.

Representando um universo que se situa na fronteira entre o mundo fictício e o mundo real, a literatura zapatista consegue desmascarar o véu que o poder põe sobre a realidade. Através do poder da representação e da metáfora, assim como da prosopopeia, “a humanização da natureza, contra um mundo que animaliza o ser humano”<sup>98</sup>, Marcos e os outros autores zapatistas reconstróem a realidade e sonham um mundo plural, o famoso “mundo donde quepan muchos mundos”. A cosmovisão maia assume um papel central no discurso político do EZLN porque oferece uma via alternativa ao poder, uma diferente maneira de representar o mundo. O SUP joga com os mitos maias e com a natureza que o rodeia para traduzir o universo indígena ao público ocidental e criar um espaço limite entre as duas culturas em que política e literatura se fundem na leveza da poesia e na dureza da denúncia. Tal acontece na “Historia de los colores”, na quem que encontramos o Velho Antonio a explicar ao Subcomandante como

---

<sup>96</sup> EZLN (1996). *Cuarta declaración de la Selva Lacandona*. Consultada no dia 18 de setembro de 2019 em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

<sup>97</sup> Hilsenbeck Filho, A. (2013). Literatura e Resistência: a palavra armada zapatista. *Revista Comunicare*, Vol. 13, n°2, p. 85.

<sup>98</sup> *Ibidem*

nasceram as cores, indicando um arara que cruza o olhar dos dois: “No así era la guacamaya. Acaso tenía colores. Puro gris era. Sus plumas eran rabonas, como gallina mojada”<sup>99</sup>. O indígena começa então a relatar como os deuses criaram as cores e depois de perdê-las pelo mundo inteiro, decidiram guardá-las:

Y, entonces, para no olvidarse de los colores y no se fueran a perder, buscaron modo de guardarlos. Y se estaba pensando en su corazón cómo hacer cuando la vieron a la guacamaya y entonces la agarraron y le empezaron a poner encima todos los colores y le alargaron las plumas para que cupieran todos. Y así fue como la guacamaya se agarró color y ahí lo anda paseando, por si a los hombres y mujeres se les olvida que muchos son los colores y los pensamientos, y que el mundo será alegre si todos los colores y todos los pensamientos tienen su lugar<sup>100</sup>.

Através da força poética da fábula e do mito, Marcos reclama o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, as cores do mundo. O direito à diversidade, o poder e a riqueza da pluralidade, a condenação do racismo e da opressão são evocados pelo autor através do resgate da tradição oral indígena, a voz silenciada pela uniformidade do colonialismo. Nas plumas da arara está a luta de todas as minorias esquecidas, de todos os sem rosto, os que, parafraseando Marcos, “tiveram de esconder a cara para que fossem vistos, tiveram de esconder o seu nome para que se nomeassem, apostaram o presente para ter futuro, que para viver morrem”.

A “literalização” do campo político, mais uma inovação da revolução teórica que o zapatismo engendrou, apresenta-se como a representação do mundo das comunidades nas reivindicações políticas do EZLN. A reprodução do mundo ideal da cosmovisão maia, em que homens e seres naturais habitam em harmonia com a terra e em que os deuses e as autoridades, mandando obedecendo, asseguram soluções aos problemas surgidos, desmascara as injustiças a que os povos indígenas são condenados. Apresentando-se como uma força não somente política, mas também poética, o zapatismo consegue revigorar a luta renovando as suas cores dia após dia. Porta-voz da palavra dos esquecidos, elo entre a ancestralidade, o presente e o futuro que o poder tenta anular, ponte entre os vivos e os mortos, entre os homens e a natureza, entre o sonho e a realidade, o zapatismo, encarnação da união entre os dois sujeitos falantes, Antonio/Marcos assim como Votán/Zapata, reescreve a história do ponto de vista dos que foram excluídos das páginas da história oficial. Nas palavras de Marcos:

---

<sup>99</sup> Marcos, S. (1994). *La historia de los colores*. Consultado no dia 20 de setembro de 2019 em <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/10/27/la-historia-de-los-colores/>

<sup>100</sup> *Ibidem*.

A história não passa de rabiscos escritos por homens e mulheres no solo do tempo. O poder traça o seu rabisco, elogia-o como escrita sublime e o adora como se fosse a única verdade. O medíocre limita-se a ler os rabiscos. O lutador passa o tempo todo preenchendo páginas. Os excluídos não sabem escrever... ainda<sup>101</sup>.

### 3.4. A palavra silenciosa: a cosmovisão maia na literatura zapatista

La historia de la medida de la memoria

Cuentan los viejos más viejos de los nuestros, que los más primeros dioses, los que nacieron el mundo, repartieron la memoria entre los hombres y mujeres que caminaban el mundo. *“Buena es la memoria -dijeron y se dijeron los más grandes dioses- porque ella es el espejo que ayuda a entender el presente y que promete el futuro.”*

Con una jícara hicieron los más primeros dioses la medida para repartir la memoria y fueron pasando todos los hombres y mujeres a recibir su medida de memoria. Pero resulta que unos hombres y mujeres eran más grandes que otros y entonces la medida de memoria no se veía igual en todos. Los más pequeños la brillaban más plena y en los más grandes se opacaba. Por eso dicen que dicen que la memoria es más grande y fuerte en los pequeños y es más difícil de encontrar en los poderosos.

Por eso dicen también que los hombres y mujeres se van haciendo cada vez más pequeños cuando envejecen. Dicen que es para que más brille la memoria. Dicen que ese es el trabajo de los más viejos de los viejos: hacer grande la memoria.

Y dicen también que la dignidad no es más que la memoria que vive. Dicen. Vale. Salud y que la memoria cumpla su cometido, es decir, haga justicia<sup>102</sup>.

Contam os velhos mais velhos que os primeiros deuses repartiram a memória de forma igual a todos os homens e mulheres que habitavam o mundo. Como existiam pessoas de diferentes alturas e tamanhos, e a memória foi distribuída de forma igual, acabou por beneficiar mais, em proporção, aqueles de menores dimensões. Por isso, os poderosos não têm memória e as pessoas vão ficando cada vez menores quando envelhecem: porque ganham memória. Por isso os velhos são pequenos fisicamente, mas cheios de memória e sabedoria para contar. Os anciãos guardam, na pequenez do corpo e na magnitude da alma, a memória que os outros esqueceram. A ideia dos mais velhos como portadores de sabedoria é uma visão partilhada por

---

<sup>101</sup> Marcos, S. (1998). *A revolução invencível – cartas e comunicados*. São Paulo: Boitempo.

<sup>102</sup> Marcos, S. *Los Otros Cuentos*. Vol. 2. Buenos Aires: Red de solidaridad con Chiapas. Disponível em [www.redchiapas.org](http://www.redchiapas.org)

muitas culturas do planeta, mas alguns povos reconhecem aos anciãos uma verdadeira autoridade não somente espiritual, mas também poética e política. Para os maias, por exemplo, os anciãos são os sábios guardiões da palavra dos antepassados, transmitida de geração em geração, a chamada tradição oral, produto de séculos de trabalho coletivo de “siembra y cosecha de la palabra”. Os velhos encarregados da transmissão da tradição oral eram os chamados “señores principales”, que se traduz literalmente do nahuatl “hábeis em dizer”, assim apelidados por já terem ocupado todos os cargos na comunidade.

Partilhando, na forma e características, a oralidade típica de muitas etnias africanas e de muitas culturas aborígenes espalhadas pelo mundo, os povos indígenas do sudeste do México reconhecem à palavra oral um papel fundamental na comunidade. Sendo a oralidade a memória coletiva do povo, o seu vínculo com o seu passado e a expressão da espontaneidade quotidiana das práticas sociais e espirituais, precisa de verdadeiros profissionais para ser transmitida: daqui a figura dos “señores principales”, guardiões da cosmovisão. No caso do EZLN, o “señor principal”, o porta-voz da palavra dos antepassados, é o Velho Antonio, uma personagem que flutua entre sonho e realidade inundando com o fumo da memória os comunicados zapatistas. Indígena respeitado na comunidade, mestre do Subcomandante Marcos, Antonio desfia relatos sobre a criação do mundo e dos homens por parte dos deuses primeiros, evocando, no fluir das suas histórias, a visão da oralidade como um tecer de palavras indissolúvelmente ligado à arte têxtil indígena, forma de criação e reprodução cultural.

[...] aparece ese traductor; el viejo Antonio. A la hora en que las comunidades entran en contacto con nosotros, surge alguien que parece un personaje literario, pero que fue real, existió. Ese viejo se convierte en el enlace con las comunidades, con su mundo y con la parte más indígena. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, a través de él, a través de esos líderes políticos y de los jefes de comunidades, empieza a entender su historia de fundación política, su conciencia, su conciencia histórica [...] Eso provoca que el EZLN, en el que no quedan sino dos o tres ladinos, reconozca que no tiene nada que hacer y asuma, consciente o inconscientemente, el papel de alumnos frente a los maestros. Y ahí es donde el viejo Antonio, los jefes de las comunidades y los guerrilleros indígenas se convierten en maestros de esa organización político-militar que, aunque quedáramos tres o cuatro ladinos, es todavía una organización político-militar [...] Es el viejo Antonio el que da los elementos indígenas que tiene el lenguaje zapatista cuando se dirige hacia fuera<sup>103</sup>.

---

<sup>103</sup>Le Bot, Y., Marcos, S. (1997). *El sueño zapatista*. pp. 130-135. Barcelona: Anagrama.

O Velho Antonio surge assim como tradutor, alguém que verte, isto é, transfere uma cultura para outra. O ancião é o porta-voz da cultura maia, o que leva o mundo indígena aos jovens intelectuais na figura de Marcos, que passa de subcomandante a aluno. Antonio/Marcos é como o *oralitor*, o *chakra-runá*, a ponte entre passado e presente, entre indígenas e ladinos, entre a cosmovisão maia e a realidade sociopolítica do Estado mexicano. A importância do Velho Antonio foge às lógicas historiográficas e às tentativas de atribuir uma biografia às personagens do universo zapatista, representando a união indissolúvel entre o cosmos indígena e a realidade dos guerrilheiros mestiços. Através dele, ou graças a ele, o Subcomandante Marcos plasma, juntamente com os líderes indígenas, o universo zapatista, síntese do encontro entre mundos diferentes que confere a pluralidade fundadora do zapatismo.

Nelson González Ortega estudou a relação entre a literatura zapatista e a palavra indígena do *Popol Vuh*, o livro sagrado dos maias, uma recompilação de lendas e mitos *k'iche*. Investigando a herança que o zapatismo deve às formas políticas, poéticas e sociais indígenas, Ortega analisou a figura do Velho Antonio como símbolo da sabedoria maia que entra no discurso e nas práticas políticas quotidianas do EZLN, reconhecendo a extraordinária habilidade literária do Subcomandante Marcos no seu propósito de “indianizar-se”.

Tal resemantización política de las prácticas culturales indígenas, revelan la voluntad de Marcos de “indianizarse” o impregnarse de la sabiduría popular del mundo maya articulada en el *Popol Vuh* y en la tradición oral de los mayas, para poder traducir en sus escritos el conocimiento cultural indio y “hacer una especie de reflexión desde dentro” de las injusticias sufridas por los indígenas en “500 años de luchas” contra sus opresores [...] la “mayización” o simbiosis de Marcos con el mundo maya se manifiesta de una forma textual y contextual. En el plano literario se manifiesta en la creación intertextual de “el viejo Antonio”, como su “alter ego” narrativo, que funciona como un personaje traductor del mundo cultural indio. Asimismo, en el plano histórico y político, se manifiesta en la capacidad del autor mexicano de relatar – desde su proyectada posición de intelectual, revolucionario e indígena – los mitos y los sueños de justicia social de los mayas y, en el proceso, recuperar la palabra indígena con la intención ideológica explícita de reconstruir poética y políticamente la historia de siglos de resistencia de las comunidades indias de Mesoamérica<sup>104</sup>.

A importância do tradutor, da figura do Velho Antonio, é, portanto, política além de poética. O “alter ego” do Subcomandante Marcos responde às exigências do projeto zapatista

---

<sup>104</sup> Ortega, N. G. (2006). *Relatos mágicos en cuestión: la cuestión de la palabra indígena, la escritura imperial y las narrativas totalizadoras y disidentes de Hispanoamérica*. Pp. 236-237. Madrid: Iberoamericana.

de recuperação da palavra esquecida e silenciada na reescrita de uma história anti-hegemónica. Na figura do porta-voz indígena personificam-se os esforços de resgate e revalorização de todos os conhecimentos ancestrais, as práticas sociais, as lendas e as crenças que constituem o universo maia que entra nos textos zapatistas com a declarada intenção de invadir não somente o campo literário, mas também o campo político. Antonio, símbolo de todos os esquecidos, transcende, portanto, o mero campo literário para entrar no campo político e histórico. A alternativa anti-hegemónica procurada pelos jovens intelectuais marxistas-leninistas encontra a sua realização no mundo dos excluídos pela história e pela política oficial: o mundo maia, oferecendo-se como alternativa ao sistema dominante, é por si só uma revolução.

Revolucionária é a literatura zapatista, que nasce do encontro entre o Velho Antonio e o Subcomandante Marcos, uma literatura que abate as fronteiras formais da literatura política e afirma que um revolucionário pode ser também um poeta e um índio pode ser revolucionário e poeta. O universo que se desencadeia do choque cultural entre o mundo maia e a aparentemente inesgotável força criativa do SUP é uma sábia coleção de mitos e lendas maias adaptadas aos objetivos insurgentes do EZLN, em que a linguagem do letrado encontra a narrativa indígena e a sua forma de pensar a realidade e o sonho. A dimensão onírica e transcendental assume uma importância primária na criação de paisagens e atmosferas surreais que favorecem a fusão entre elementos provenientes de mundos diferentes dentro do mesmo planeta, mas todos com um preciso valor poético e político. Tomemos como exemplo os caracóis com que se poderia desenhar a progressividade do tempo cíclico maia, que tomam forma nos relatos do Velho Antonio, inspirados pelas hélices das fumaças do ancião guardião da palavra:

Dicen aquí que los más antiguos dicen que otros más anteriores dijeron que los más primeros de estas tierras tenían aprecio por la figura del caracol. Dicen que dicen que decían que el caracol representa el entrarse al corazón, que así le decían los más primeros al conocimiento. Y dicen que dicen que decían que el caracol también representa el salir del corazón para andar el mundo, que así llamaron los primeros a la vida. Y no sólo, dicen que dicen que decían que con el caracol se llamaba al colectivo para que la palabra fuera de uno a otro y naciera el acuerdo. Y también dicen que dicen que decían que el caracol era ayuda para que el oído escuchara incluso la palabra más lejana. Eso dicen que dicen que decían.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Marcos, S. (2003, julho 24). Los zapatistas no se rinden ni claudican: Marcos. *La Jornada*.

De acordo com Ortega, os caracóis desempenham múltiplas funções poéticas nesta passagem:

- el desplazamiento (paradigmático) de la palabra hacia el pasado;
- la imagen del caracol como espiral que se enrosca hacia adentro, lo cual simboliza el conocimiento interno, el saber profundo; y se desenrosca hacia afuera lo cual simboliza, por contraste, la vida externa, el mundo;
- la comunicación del saber cultural de llamar a consejo o asamblea a los miembros de la comunidad indígena con el fin de obtener “el acuerdo” colectivo;
- el recogimiento (la recuperación) desde el pasado hasta el presente de “la palabra más lejana” de la memoria cultural de los mayas <sup>106</sup>.

Na análise de Ortega vemos como os caracóis, não por acaso escolhidos pelo EZLN como símbolos das regiões administrativas dos seus territórios, desenham uma trajetória do campo poético ao político. Representando a recuperação da palavra dos antepassados, o movimento entre o saber interno e o mundo externo, o ato do apelo ao coletivo para tomar decisões, representado pelas formas verbais que desenroscam a espiral evocando passados sempre mais distantes, os caracóis desempenham diferentes funções poéticas e políticas. Da função poética que têm para os antepassados, transfere-se o foco para a função política, visada pelo zapatismo: desta forma a dimensão literária serve de base às reivindicações políticas do EZLN.

A figura do caracol descreve a estrutura dos contos do Velho Antonio, que partilham temas, formas e atmosferas recorrentes. O passado primordial é a paisagem da maioria das lendas nas quais encontramos as primeiras intenções dos deuses em criar o mundo. Para representar a hélices do tempo cíclico maia que se desenrosca do presente na direção de um ontem sempre mais longe, o narrador Marcos/Antonio utiliza formas verbais no passado para iniciar os seus contos e levar o leitor *in medias res* à dimensão originária: “Hubo un tiempo en el que no había tiempo. Era el tiempo del inicio. Era como la madrugada. No era noche ni era día”; “Cuentan los viejos más viejos de los nuestros, que los más primeros dioses, los que nacieron el mundo”; “En los viejos más viejos hablan los grandes dioses, nosotros escuchamos”; “Muy al principio de los mundos que luego caminaron nuestros más grandes abuelos”; “Cuando eran

---

<sup>106</sup> Ortega, N. G. (2006). *Relatos mágicos en cuestión: la cuestión de la palabra indígena, la escritura imperial y las narrativas totalizadoras y disidentes de Hispanoamérica*. Pp. 236-237. Madrid: Iberoamericana.

muy mayores los mayores y los viejos del hoy”<sup>107</sup>.

A gênese da natureza é contada como um processo criativo coletivo em que as deidades, humanizadas nos seus defeitos e vícios, enfrentam intermináveis assembleias para decidir em comunidade como resolver os problemas que se vão formando, consagrando assim o rito do “acuerdo”, base da democracia maia. Sendo a criação do mundo descrita como um esforço artesanal, levado à frente pelo conjunto dos deuses, antepassados dos homens e, portanto, parecidos em muitos aspetos com os seres humanos, esta apresenta várias dificuldades técnicas e teóricas que as divindades resolvem com votos e decisões coletivas.

Encontramos assim repetidas vezes as palavras “acordo” e “assembleia”, utilizadas para legitimar as práticas sociais e políticas dos povos maias, criando um paralelo com o mundo divino: “sacaron acuerdo que para moverse primero se mueve el uno y luego se mueve el otro...”; “Y entonces los dioses sacaron acuerdo de ponerse a soñar juntos y llegó en el acuerdo de su corazón de soñar la luz y la tierra soñar”; “Cuando el mundo dormía y no se quería despertar, los grandes dioses hicieron su asamblea para tomar los acuerdos de los trabajos y entonces tomaron acuerdo de hacer el mundo...”<sup>108</sup>. A recorrência do tema da assembleia e do ato de fazer acordos em coletivo transcende da dimensão mítica para a legitimação do projeto político insurgente baseado na visão maia (e tojolabal em particular) de democracia como “íntersubjetividad de lajan lajan ‘aytik” expressão tojolabal traduzível com “Somos iguales; todos somos sujetos; se necesita la voz de cada uno para que se logre el consenso válido”<sup>109</sup>.

A ausência da ordem cronológica nas narrativas evoca a dimensão mnemónica e onírica, na qual os acontecimentos se sucedem de uma forma aparentemente confusa. O sonho adquire uma função reveladora de primária importância no projeto poético e político do autor. O ato de sonhar transforma-se num esforço revolucionário, num mundo em que a racionalidade domina a realidade. A força criativa do sonho é exaltada nas histórias do Velho Antonio, testemunha da importância que os povos maias atribuem à dimensão onírica, considerada parte integrante e determinante da verdade: “Por los sueños nos hablan y enseñan los dioses primeros. El hombre que no se sabe soñar muy solo se queda y esconde su ignorancia en el miedo”; “en el mundo de los dioses primeros, los que formaron el mundo, todo es sueño”. Na cosmovisão maia os sonhos são o ponto de contacto entre as deidades e os seres humanos, as mensagens que os

---

<sup>107</sup> Marcos, S. *Los Otros Cuentos*. Vol. 2. Buenos Aires: Red de solidaridad con Chiapas. Disponível em [www.redchiapas.org](http://www.redchiapas.org)

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI, UNAM.

deuses enviam aos homens para revelar a realidade. A ausência é, portanto, vista como uma falha, uma ignorância pelos indígenas, como testemunha o diálogo entre Antonio e Marcos em que o Subcomandante afirma não ter sonhado nada e o indígena responde, contrariado:

Malo entonces —dice el viejo— Soñando se sueña y se conoce. Soñando se sabe (...) La historia que te voy a contar no me la contó nadie. Bueno me la contó mi abuelo pero él me advirtió que sólo la entendería cuando la soñara. Así que te cuento la historia que soñé y no la que me contó mi abuelo<sup>110</sup>.

Fontes de conhecimento e sabedoria, os sonhos assumem uma primária função política. Inspirado no conceito de utopia, Marcos traça um paralelo entre o ato de sonhar e a dimensão insurgente. Sonhar é lutar, é um ato revolucionário que permite imaginar e construir novos mundos, recuperar o elo com os antepassados e ouvir a palavra silenciada pela violência da exploração colonial: enfim, sonhar é resistir. As referências ao mundo onírico apresentam-se também como um apelo ao povo mexicano para despertar do adormecimento a que está sujeito. Na passagem “*Sueña Antonio*”, por exemplo, o sonho é apresentado como bruxaria índia, através da qual os desejos de igualdade e terra dos indígenas perseguem os sonhos do vice-rei. O texto acaba com um profético e visionário: “En este país todos sueñan. Ya llega la hora de despertar...”<sup>111</sup> O projeto insurgente de Marcos toma forma nas palavras e nos sonhos utópicos de Antonio. De acordo com Ortega:

Por medio de la denuncia de la explotación de los indios que provoca el grito de Antonio para “despertar el pueblo”, Marcos anuncia su utopía política: el nacimiento del “hombre nuevo” maya. Y por el hecho mismo de proclamar su utopía de hombre-nuevo, como un acto político y poético, de denuncia-anuncio, Marcos logra en el siglo XXI dar un nuevo significado político (resemantizar) la antigua profecía anunciada en el *Popol Vuh*: “ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad sobre la superficie de la tierra.”<sup>112</sup>

O universo narrativo zapatista é, portanto, um mundo de deuses, sonhos, memórias e acordos coletivos, em que a cosmovisão maia é protagonista. Através da figura do Antonio, o

---

<sup>110</sup> Marcos, S. (1998). *Relatos del Viejo Antonio*. p. 77. México: Centro de Información y Análisis de Chiapas.

<sup>111</sup> Marcos, S. *Los Otros Cuentos*. Vol. 2. Buenos Aires: Red de solidaridad con Chiapas. Disponível em [www.redchiapas.org](http://www.redchiapas.org)

<sup>112</sup> Ortega, N. G. (2006). *Relatos mágicos en cuestión: la cuestión de la palabra indígena, la escritura imperial y las narrativas totalizadoras y disidentes de Hispanoamérica*. P. 231. Madrid: Iberoamericana.

tradutor, porta-voz da memória coletiva dos povos indígenas, Marcos recupera a palavra dos antepassados, atribuindo uma nova dimensão às visões e atmosferas do cosmos maia: a dimensão insurgente. A força poética dos símbolos maias é transformada pelo autor em inovação política e apresentada como alternativa à hegemonia da narrativa dominante, tornando a recuperação da palavra antiga no foco central do levantamento zapatista. Na síntese de escrita e oralidade, de estratégias revolucionárias e lendas etiológicas, Marcos constrói a sua narrativa com o sábio procedimento de composição descrito por Ortega:

Marcos (intermediário *letrado* responsable de la escritura de la tradición oral), delega en el viejo Antonio (personaje- narrador) la selección y narración de los antiguos mitos de creación del mundo y del hombre articulados en el *Popol Vuh* (texto escrito) y en la tradición cultural (texto oral) de las comunidades mayas; el viejo Antonio, por su parte, enriquece los relatos con la experiencia de su vida cotidiana de indio, campesino y guerrillero (texto social) y los incorpora como intertextos en los comunicados de Marcos, donde reaparecen (se resemantizan) en forma de *exempla* revolucionaria<sup>113</sup>.

A figura de Marcos/Antonio aparece, assim, como o *oralitor* que joga com as fronteiras formais da escrita e da oralidade, juntando elementos provenientes de mundos diferentes, o “sábio ancião contador de histórias que, entre o ritual de enrolar o fumo e dar tragadas no tabaco, revela nas nuvens da fumaça os ensinamentos ancestrais com a magia da voz e da palavra, resgatando o elo entre o passado – desde os tempos da criação do mundo e de todas as coisas – e o presente”<sup>114</sup>. A través do Antonio, “narrador literariamente verosímil y convincente”, Marcos:

incorpora textualmente, en forma de narración enmarcada, mitos de origen y antiguas practicas socioculturales mayas [...] y realiza una estilización narrativa del habla de los mayas de ayer y de hoy con el fin de dotar el discurso indígena de una calidad literaria y de una dimensión insurgente<sup>115</sup>.

Antonio é a conexão entre o EZLN e o seu passado indígena, anulado pela filosofia ocidental totalizadora, cuja recuperação está na base do processo revolucionário. O *Popol Vuh*, livro sagrado dos *maya k'iche'* (maia quiche), expressão da cosmovisão maia, torna-se a arma simbólica dos sem rosto, dos últimos, dos subalternos, os esquecidos pela história oficial, que

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 235

<sup>114</sup> Hilsenbeck Filho, A. (2013). Literatura e Resistência: a palavra armada zapatista. *Revista Comunicare*, Vol. 13, n.º2, p. 85.

<sup>115</sup> Ortega, N. G. (2006). *Relatos mágicos en cuestión: la cuestión de la palabra indígena, la escritura imperial y las narrativas totalizadoras y disidentes de Hispanoamérica*. P. 237. Madrid: Iberoamericana.

permite a Marcos:

resemantizar en sus informes insurgentes y narraciones ficcionales las nuevas y antiguas tradiciones indígenas, españolas e hispanoamericanas, transponiendo así a sus escritos la intención ideológica de transmitir al intelectual occidental, al indígena de Hispanoamérica y al guerrillero de Chiapas su política de democracia, libertad y justicia, su poética inspiradora de lo multicultural y su utopía liberadora de igualdad social con “el otro”<sup>116</sup>.

As atmosferas, as personagens, a cosmovisão maia em geral e a sua maneira de representar a relação entre homem e natureza fundam a poética insurgente do Subcomandante, que tece engenhosamente a tela do seu discurso revolucionário indianizado. A recuperação da remota palavra dos antepassados resulta, neste sentido, numa escolha não somente poética, mas sobretudo política, enquanto proposta anti-hegemónica. Graças ao sapiente trabalho literário de revalorização da narrativa oral indígena e de fusão de elementos estilísticos e retóricos do mundo mesoamericano, da história da literatura mundial e do discurso insurgente das guerrilhas, Marcos/Antonio, ao mesmo tempo guerrilheiro, indígena e intelectual, conseguiu dotar o zapatismo da linguagem plural e dinâmica que lhe permitiu atrair o interesse internacional, ao qual o EZLN deve parte da sua resistência. Embora o castelhano seja a língua escolhida pelos zapatistas por variadas razões, quase impostas, entre as quais a abertura ao mundo que permite quando comparado com as línguas indígenas de Chiapas e a maior facilidade de diálogo com o governo destinatário dos pedidos do EZLN, a linguagem zapatista resulta numa das maiores invenções do movimento e numa das suas maiores armas, juntando os indígenas chiapanecos aos outros povos originários do subcontinente latino-americano e à sociedade civil do mundo inteiro. O próprio Marcos reconhece à linguagem uma importância fundamental na luta insurgente zapatista:

Y en buena parte el futuro del zapatismo está en el lenguaje. No quiero decir que el zapatismo va a desaparecer, pero su futuro y su quehacer tienen que ver mucho con el quehacer de su lenguaje. Según sea el futuro de su palabra, será el futuro del EZLN. No, no el EZLN, del zapatismo, que hoy es mucho más amplio<sup>117</sup>.

Aproveitando a língua dos colonizadores e a palavra escrita, os povos maia do sudeste

---

<sup>116</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>117</sup> Gelman, J. (2011). Entrevista do subcomandante Marcos. In J. Gelman, *Chroniques de Chiapas* (p. 7). L'atinoir.

mexicano conseguiram transformar o levantamento “finissecular” de 1994 numa das maiores revoluções modernas sob vários pontos de vista. O zapatismo, que como afirma o Subcomandante é muito mais amplo do que o mero EZLN, representa para o mundo uma revolução teórica, poética e política porque mudou os paradigmas das revoluções, rompendo com o passado dos movimentos guerrilheiros da esquerda latino-americana. Graças à componente indígena, que se foi revigorando nos últimos anos, o discurso do EZLN foi absorvendo inevitavelmente a cultura indígena e a cosmovisão maia que funda a sua visão do mundo e a sua atitude perante a vida. O “Ya basta” assumiu uma importância inesperada por muitos porque foi capaz de gerar uma força dinâmica e criativa, que para os guerrilheiros já estava presente, mas que se revelou à sociedade civil só apenas na madrugada de 1 de janeiro de 1994.

Afastando-se da ortodoxia marxista-leninista ocidental e encontrando a sua realização na síntese entre as suas várias componentes e vertentes, o zapatismo representa uma voz fundamental para as subalternidades do mundo inteiro, um movimento em comunicação com todos os excluídos e que encontra uma das suas maiores inovações na atitude perante os problemas, apresentando-se como pergunta e não como resposta. Não peca pela falsa humildade ou mera retórica quando afirma que detrás dos seus passa-montanhas estão todos os esquecidos pela história, porque é precisamente este o seu grande mérito: ter dado a voz aos últimos. A recuperação da palavra indígena, silenciada pelo aniquilamento cultural do sistema colonial, é a solução política para a criação do mundo plural das cores, o mundo “donde quepan muchos mundos”, alternativa anti-hegemónica a este mundo onde o neoliberalismo destrói e anula todas as diversidades, transformando-nos a todos em meros consumidores, puros números nos estudos económicos.

Levantados em armas por necessidade e por dignidade, soldados que lutam para que não existam mais soldados, mascarando o rosto para serem vistos, gritando para ser finalmente ouvidos, apostando o presente para ter futuro, os indígenas chiapanecos conseguiram juntar as resistências seculares de todos os que partilham as mesmas básicas e primárias exigências, negadas pelo sistema dominante: *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia e paz*. Não podemos prever o que acontecerá aos indígenas de Chiapas e muito menos aos esquecidos do mundo inteiro, mas o zapatismo alcançou um resultado importantíssimo, para muitos inesperado e para muitos temido, ou seja, plantar e espalhar pelo planeta sementes de resistência das quais continuará a florescer uma

das flores mais belas e preciosas para os últimos: a flor da palavra.

Hermanos:

No morirá la flor de la palabra. Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy, pero la palabra que vino desde el fondo de la historia y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada.<sup>118</sup>

---

<sup>118</sup> EZLN (1996). *Cuarta declaración de la Selva Lacandona*. Consultada no dia 18 de setembro de 2019 em <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

## CAPÍTULO IV

### Azul, a cor da nossa voz: a poesia mapuche

#### 4.1. Da luta mapuche para o wall mapu

“Nunca más un México sin nosotros’ afirmaron los zapatistas en los años noventa. Podríamos hacer extensiva esta afirmación diciendo: nunca más una América Latina sin los pueblos indígenas” ruge Arauco Chihuailaf, irmão maior do “nosso” Elicura. Nas veias de Arauco, que deve o seu nome à região da Araucanía ou Arauco, assim como nas do irmão, flui sangue mapuche. Os mapuches são um povo originário das regiões meridionais dos atuais Chile e Argentina. Sendo as origens do povo mapuche incertas, existem manifestações culturais relacionáveis com os mapuches desde o século V nas regiões centrais do atual Chile. Devido à expansão do *Tawantinsuyo*, no século XV, alguns povos que se tinham estabelecido no centro do Chile misturaram-se pacificamente com os incas, ao passo que outros emigraram para o Sul, causando a divisão entre *Picunches* (gente do Norte), *Huiliches* (gente do Sul) e *Pehuenches* (gente do *pehuén*), que ocuparam as regiões montanhosas. O termo mapuche (povo da terra) abrange a generalidade dos falantes do Mmapudungún, a língua dos antigos mapuches, e dos seus descendentes, embora existam diferentes dialetos da mesma, conforme as diferentes áreas que os mapuches ocuparam.

Os araucanos, como foram chamados pelos conquistadores espanhóis, passaram para a história oficial devido à incansável resistência contra os colonizadores europeus na chamada “Guerra de Arauco”, na qual sobressaíram figuras que viriam a ser heróicas para o universo mítico mapuche: os *toquis* Colo Colo, Lautaro e Caupolicán entre outros, mencionados nas páginas do poema épico *La Auracana* (1569, 1578 e 1589), no qual o espanhol Alonso de Ercilla y Zuñiga relata a guerra na Auracanía.

A gloriosa e interminável luta contra a dominação estrangeira acabou por consolidar a cultura mapuche, que se distingue hoje em dia pela sua independência cultural e pela sua coragem nas batalhas quotidianas contra os governos chileno e argentino nos chamados “juzgados de indios”, tribunais especiais. Os mapuches viram as suas terras roubadas pelos estados criollos num primeiro momento, pelas ditaduras militares, e em seguida pelos governos neoliberais, que se tornaram cúmplices dos crimes das multinacionais nos seus interesses em lucrar com as terras indígenas. Abrangendo o *Wallmapu* ou *Wall Mapu* (território circundante),

o território ancestral mapuche, uma área que vai desde o rio Limarí, no Norte até o arquipélago de Chiloé, no Sul, da costa pacífica do Chile, no Oeste, até à costa atlântica da Argentina, no Este, chegando assim a cobrir a grande maioria dos territórios atuais dos dois países, os mapuches encontram-se agora confinados em reservas nas regiões meridionais. Um dos poucos povos originários que conseguem travar o avanço espanhol, os mapuches resistiram durante séculos aos projetos expansionistas da coroa, graças a figuras como Lautaro: “Montado sobre este peludo sistema / Cabalgando en la noche / Pirateando sin miedo el medio / Chateando cerebros y conciencias / Pasando piola en la red / Atorando la flema”<sup>119</sup>. Capturado pelos espanhóis quando era criança, foi por eles educado e transformado em pajem pessoal de Pedro de Valdivia, até escapar e liderar as incursões mapuches noas povoações dos colonizadores que custaram a vida ao próprio Valdivia. Na personagem de Lautaro, que com os europeus aprendeu não somente a cavalgar, mas também as estratégias militares para as transformar em armas para a resistência mapuche, ressalta a alma deste povo guerreiro, orgulhoso e independente, capaz de travar as invasões estrangeiras durante séculos, até as conhecidas “Guerra do deserto” e “Pacificação da Araucanía”, cobardes ofensivas sanguinárias com as quais os Estados argentino e chileno perpetuaram o massacre dos povos indígenas dos dois países. As violências e as injustiças às quais o povo mapuche é condenado, quer na Argentina, quer no Chile, não acabaram com estas campanhas militares governamentais, mas continuam de forma cotidiana hoje em dia, embora estejam silenciadas pelos meios de comunicação oficiais.

Após terem sofrido a imposição da assimilação e a brutalidade da violência feroz das ditaduras militares, as penas dos mapuches estão longes de ser aliviadas. Os direitos dos povos indígenas estão a ser violados quotidianamente por parte de um sistema que tutela os interesses do grande capital nos parlamentos, nos tribunais e nos próprios territórios onde os mapuches tentam construir um futuro para os seus filhos. Exemplos palpáveis da vontade política dos governos neoliberais em relação aos povos originários são as leis antiterroristas com as quais inocentes são presos e acusados de crimes inexistentes só por serem indígenas, com a justificação narrativa de extrema proteção da propriedade privada, com a militarização dos territórios ancestrais em prol dos interesses de grandes investidores, aos quais são vendidas áreas enormes de terras indígenas. A situação na Auracanía, mais grave dia após dia, chegou à atenção da sociedade civil após o referido assassinato do comuneiro mapuche Camilo

---

<sup>119</sup> Aníñir, D. (2005). Lautaro. In D. Aníñir, *Mapurbe, venganza a raíz*. Chile: Colectivo de Arte Millalewfu El Sindicato Social y Cultural.

Catrillanca, de 24 anos de idade, às mãos do sargento Carlos Alarcón, membro do *Comando Jungla*, um corpo especial dos *Carabineros de Chile*, no dia 14 de Novembro de 2018. O assassinato de Catrillanca foi o auge de um clima de violência institucional vergonhosa e inaceitável por parte dos governos argentino e chileno, na tentativa de criminalizar as comunidades indígenas e acusá-las de crimes que nunca cometeram com o objetivo de convencer a opinião pública a apoiar o discurso neoliberal que vê nos povos originários um obstáculo para a exploração das suas terras e o consequente desenvolvimento económico.

Impossível não lembrar o caso de Santiago Maldonado, o jovem argentino que desapareceu durante a repressão policial de um protesto realizado pelas comunidades do Pu Lof em resistência de Cushamen, na província argentina de Chubut. Maldonado permaneceu desaparecido durante 77 dias, de 1 de agosto a 17 de outubro do mesmo ano 2017, quando o seu cadáver foi encontrado no rio Chubut, perto do lugar do desaparecimento. Testemunha da vontade política dos dois países é a impunidade com a qual acabam estes e outros casos de violência contra os povos originários: lamentavelmente, a Argentina e o Chile não representam casos isolados, mas a tendência comum da quase totalidade dos governos latino-americanos.

A *Coordinadora Malleco Arauco (CAM)*, organização política mapuche, pronuncia-se sobre este assunto:

Ante los conflictos de tierras, el Estado privilegia los intereses políticos económicos, es decir, hace todo lo posible por mantener la estabilidad política y el crecimiento económico, aún a costa de sacrificar al Pueblo Mapuche. El Estado ha puesto a la economía como el eje ordenador de los diversos aspectos de la vida del país; con los argumentos políticos-económicos busca insertarse competitivamente en el ámbito internacional, sobre todo en el marco del proceso de transnacionalización de la economía, donde el sistema capitalista-financiero no tiene límites ni fronteras. Se sostiene que no hay otras alternativas de inversión y que las comunidades no se verán tan afectadas con las “compensaciones” que se ofrecen y que, a nuestro juicio, no resuelven en lo más mínimo las históricas demandas mapuche.

Nos resulta claro, la total complacencia que muestra el Estado chileno frente a los procesos de inversión privados que tienen como objetivo definitivo la desaparición física e ideológica de las comunidades mapuche. Esto se expresa, además, en su propia política de inversión pública, que generan las condiciones necesarias para favorecer las inversiones transnacionales.<sup>120</sup>

Apoiando os interesses dos grandes investidores, da indústria madeireira, da têxtil, da

---

<sup>120</sup> Malleco Arauco, C. (2002). *El Pueblo Mapuche y su lucha de liberación*. Chile: archivo chile, Web del Centro de Estudios “Miguel Enríquez” CEME. Consultado no dia 2 de outubro de 2019 em [www.archivo-chile.com](http://www.archivo-chile.com)

pecuária, e financiando obras megalómanas como barragens e centrais hidroelétricas, o Estado torna-se cúmplice das violações dos direitos humanos das comunidades que habitam as terras que o grande capital visa explorar. A silenciosa aniquilação da cultura mapuche e a sua integração na sociedade dominante movimentaram mais de um terço dos mapuches “chilenos” para a capital, Santiago. O Chile conta hoje em dia com quase dois milhões de mapuches (quase 10 % da população nacional), de acordo com o Censo chileno de 2017. Segundo a *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005*, realizada pelo governo argentino através do *Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC)*, a Argentina conta com cerca de 105.000 mapuches, números que diferem de outras estimativa como a das próprias comunidades, que fixam em meio milhão o número de mapuches presentes no território argentino.

Criminalizados, considerados terroristas, os mapuches resistem hoje como resistiram durante toda a sua história, uma história de injustiças que parecem não acabar nunca. Nas palavras da poetisa mapuche Roxana Miranda Rupailaf:

La verdad es que es incomprensible e imperdonable, es una humillación a nuestro pueblo; y esa era su intención mostrar por todos los medios de la mentira lo terroristas que son los mapuches. Aplicar una Ley Antiterrorista injusta propia de la dictadura con la que se supone no estuvo de acuerdo, sin embargo, los medios represores son los mismos. La dictadura se acabó para los chilenos, pero no para los mapuches<sup>121</sup>.

Para o povo da terra, indissolúvelmente ligado à “*ñuke mapu*”, a mãe terra, nada resta senão a memória daquela terra. A memória e a obrigação de não esquecer o passado ancestral fizeram com que alguns jovens mapuches, alimentando-se da tradição oral dos seus antepassados, decidissem usar a arma dos colonizadores – a palavra escrita – para reivindicar a sua própria cultura com o seu próprio meio, o que Elicura Chihuailaf definiu como *oralitura*. Surgiu assim, desde os últimos anos da década de setenta, a *oralitura* mapuche contemporânea: da exigência de recuperar a identidade aniquilada e perdida pela violenta intrusão colonizadora e de contar a sua própria versão da história, em que os bandidos da historia oficial se tornam heróis. Autores como Elicura Chihuailaf, Jaime L. Huenún e Leonel Lienlaf, entre outros, deram vida a uma literatura bilingue, herdada da tradição oral mapuche,

---

<sup>121</sup> Casasús, M. (2009, dezembro 7). La dictadura se acabó para los chilenos, pero no para los mapuches: Entrevista a la poetisa Roxana Miranda Rupailaf. *El Clarín de Chile/Rebelión*.

que "sustenta na palavra a possibilidade de preservar a memória que se manifesta como processo individual e coletivo"<sup>122</sup>. Os poetas mapuches contemporâneos, recuperando a velha figura social do "genpin", o "dono da palavra e da voz da comunidade autorizada e reconhecida por ela"<sup>123</sup>, criaram uma poesia coletiva, dando voz aos sentimentos que animam os mapuches modernos como "o sonho e a exigência de recuperação do território ancestral, a reconquista da identidade, a crítica às contradições da alteridade e a complexidade no anseio ou no trauma de perceber uma memória ancestral impossível de recuperar e viver em plenitude"<sup>124</sup>.

A poesia mapuche contemporânea, escrita na maioria dos casos a partir da urbe, expressa a perda da identidade do ser humano na cidade e a necessidade de retomar a sua ligação com a "ñuke mapu", através da idealização do passado e da memória entendida como "ponte entre realidade e sonho, entre país e cidade, entre vida e saudade, entre homem e espírito da natureza"<sup>125</sup>. A linguagem poética funde-se com o canto da natureza, dando vida a uma poesia "ecológica" e por vezes surrealista, que celebra a reapropriação poética dos mapuches com a sua terra e os seus antepassados, que se tornam profetas da palavra enterrada. Rios, lagos, árvores, plantas, animais e ventos fundem-se com o poeta num *ngillatun*, a antiga cerimónia mapuche de conexão com o mundo espiritual, em que a literatura recupera a sua função ritual original, celebrando a união dos mapuches com seu espírito original. O círculo do *ngillatun* encontra a sua realização no azul do leste, o *Kallful*, de onde a vida veio, segundo os mitos ancestrais, e onde o poeta, "hijo de los hijos de los hijos"<sup>126</sup> alcança a sua plenitude no encontro com a palavra de seus antepassados. Como para os povos maias de Chiapas, a recuperação poética das terras ancestrais e da voz dos anciãos, através da arma do colonizador, a palavra escrita, assume a forma do sonho político da nação mapuche, na qual os mapuches encontrariam a sua dimensão natural. Apesar de todos os esforços de aniquilação cultural e de criminalização dos povos indígenas, Elicura Chihuailaf pode afirmar com orgulho: "Los Mapuche continuamos con nuestros sueños"<sup>127</sup>.

---

<sup>122</sup> Fierro, J. M., Geeregat V. O. (2004). La memoria de la Madre Tierra: el canto ecológico de los poetas mapuches. *Anales de Literatura Hispanoamericana*. Vol. 33, pp.77-84. Temuco: Universidad de La Frontera.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> Aniñir, D. (2005). *Mapurbe, venganza a raíz*. Chile: Colectivo de Arte Millalewfu El Sindicato Social y Cultural.

<sup>127</sup> Osorio, J. *Los mapuche continuamos con nuestros sueños – entrevista a Elicura Chihuailaf*. Consultada no dia 2 de outubro de 2019 em [www.mapuche.info/news/siglo030812.html](http://www.mapuche.info/news/siglo030812.html)

#### 4.2. “Se ha despertado el ave de mi corazón”<sup>128</sup>

Nascidos entre os anos 1950 e os anos 1970, a primeira geração de poetas e poetisas mapuches, fez a sua aparição a partir da publicação da primeira obra de Elicura Chihuailaf *El invierno y su imagen* em 1977. Elicura não foi o primeiro a escrever poemas bilingues em mapudungún e castelhano: autores como Sebastián Quepul, José Santos Lincomán Inaicheo e Anselmo Raguileo Lincopil já tinham composto as suas obras quando Chihuailaf começou a publicar livros, mas é a geração de Elicura que se dedica com maior constância à criação da poesia mapuche contemporânea. Os últimos anos da década de oitenta e todas as décadas sucessivas vêem a publicação de um crescente número de obras e antologias de poesia mapuche através dos que poderíamos chamar de criadores da *oralitura* mapuche, juntamente com Elicura Chihuailaf: Leonel Lienlaf, Graciela Huinao, Maria Teresa Panchillo, Adriana Paredes Pinda, Jaime Huenún e Bernardo Colípan, entre outros.

Embora Chihuailaf tenha publicado livros já a partir de 1977, talvez 1989 seja o ano mais importante para a literatura mapuche contemporânea. Neste ano aparece o primeiro poema de Graciela Huinao “la Loika”, extremamente representativo do sentir dos autores mapuches:

¿Por qué canta la loika?  
Si le han cortado el árbol  
donde solía cantar.  
Tendrá que buscar uno nuevo,  
cantando se va.  
¿Por qué canta la loika?  
Si le han robado la tierra  
donde iba a anidar.  
Tendrá que buscar tierras nuevas,  
cantando se va.  
¿Por qué canta la loika  
Si no le dejan migajas  
para comer,  
porque el fruto de sus bosques  
se los robaron en un amanecer,  
la loika canta por no comer.  
¿Loika por qué cantas,

---

<sup>128</sup> Lienlaf, L. (1989). *Se ha despertado el ave de mi corazón: poemario bilingüe*. Santiago: Editorial Universitaria.

sólo por trinar?  
- Canto por mi árbol, migajas, tierras,  
por lo que fue mío ayer.  
- Canto por la pena de perderlo...  
Y porque loika... un día,  
un día se perderán <sup>129</sup>

A *loika* é uma ave típico do Cone Sul e especialmente dos bosques do Chile, reconhecível por uma grande mancha vermelha no peito e pelo seu canto harmonioso. À *loika*, originária das imensas florestas das regiões centro-meridionais de Chile, foram roubadas as árvores, as terras, a comida, deixando-a somente com o seu canto. Identificando-se no pássaro, a poetisa, espoliada da sua cultura e das suas terras, fonte de vida e sustento, pergunta-se para quê cantar. Porque canta a *loika* se já não tem a sua árvore e o seu mundo harmonioso? Porque deveria cantar o mapuche se já não tem se não o seu passado ancestral? A resposta está na memória: canta a ave, lembrando do que foi, canta o mapuche encontrando na memória o seu elo com os antepassados. A poetisa, ave que faz das suas penas o instrumento para o seu canto, individualiza na memória a estratégia contra o esquecimento da sua cultura: canta para não perder. O poema de Huinao tem todos os elementos que serão centrais na poesia mapuche contemporânea: o canto como encontro entre oralidade e a escrita, representação do casamento entre a palavra ancestral e a nova palavra dos *oralitores*, a sobreposição entre ser humano e a natureza na figura da *loika*, a reivindicação da própria cultura silenciada e das próprias terras usurpadas e o tema da memória como estratégia de resistência.

Devido à importância primária que o *ül*, o canto, desenvolve na cultura mapuche, as aves passam a ser os animais prediletos para os poetas se identificarem. Como o pássaro, o poeta canta as suas penas presentes e as suas alegrias passadas. Testemunha desta união entre o mundo ornitológico e o sentir dos autores mapuches é a obra de Leonel Lienlaf *Se ha despertado el ave de mi corazón*, publicada no mesmo ano do poema de Huinao, 1989, ano chave pela produção poética mapuche. Poemário bilingue, o trabalho de Lienlaf contém poemas que reiteram os elementos estilísticos e poéticos da *oralitura* mapuche. O canto é a forma com a qual o poeta entra em contacto com o seu passado ancestral e com a natureza, na qual o homem se transforma metafórica e fisicamente, como acontece no poema “Transformación”. A oralitura é o caminho intermédio entre o *ül*, a palavra dos antepassados e a

---

<sup>129</sup> Huinao, G. (1989). *La loika*. Consultado no dia 2 de outubro de 2019 em <https://chileangarden.blogspot.com/2016/02/la-loika-graciela-huinao.html>

escrita imposta pelos colonizadores, mas da qual os oralitores se apropriam. O canto é o meio que abre a porta ao mundo onírico da memória, dimensão da plenitude do ser mapuche; o encontro com o próprio passado é consolação face às injustiças do tempo presente. A partir da *oralitura*, Lienlaf constrói uma crítica à imposição da escrita, que encontra a sua realização na utopia do texto oral, concebido como um texto-*kultrun*. O texto flui ao ritmo do *kultrun*, o tambor cerimonial mapuche, transformando os poemas em ritos, *ngillatun* (a cerimonia típica mapuche) e, conseqüentemente, o poeta em xamã, que evoca o complexo universo mapuche nas suas palavras:

Se ha despertado el ave de mi corazón  
Extendió sus alas  
y se llevó mis sueños para abrazar  
la tierra<sup>130</sup>.

A ave do coração é o espírito que une a alma do autor ao universo, e esta união leva os *peuma*, os sonhos do poeta- xamã, até à sua terra e ao seu povo, onde ele encontrará a realização desta viagem entre diferentes níveis de existência, transcendendo o mundo real e elevando-se ao cosmos mapuche. Os sonhos, elementos centrais na poética mapuche, representam, assim como a memória, a junção do ser presente com o seu passado ancestral e a realização das utopias do povo mapuche, a reconstrução da época pré-colonial, tempo em que os mapuches estavam livres de todas as oposições dos *winkas*, os não mapuches. Escreve Carrasco Muñoz:

Lo que el poeta quisiera es exactamente reconstituir ese mundo a partir de sus principios ideales, en oposición abierta y estricta al mundo *winka* de hoy con todas sus imperfecciones. Y uno de los términos claves de esta oposición es la dicotomía escritura/*oralidad*. El mundo *winka* está marcado por la escritura, que significa y simboliza lo artificial, lo inadecuado, lo ajeno, mientras que el mundo mapuche de los ancestros, marcado a su vez por el término *oral*, se corresponde con los principios contrarios a aquéllos<sup>131</sup>.

Representando o mundo *winka* todas as imperfeições do presente, a construção da utopia mapuche exalta todos os elementos contrários à cultura dominante. Se a escrita, imposta

---

<sup>130</sup> Lienlaf, L. (1989). *Se ha despertado el ave de mi corazón: poemario bilingüe*. Santiago: Editorial Universitaria.

<sup>131</sup> Carrasco Muñoz, H. (2002). Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual. *Revista Chilena de literatura*. N.º 61. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Literatura, Universidad de Chile.

pelo mundo ocidental, representa o artificial, alheio à cultura mapuche, a reapropriação poética e política do território literário e físico ancestral não pode passar pela valorização da oralidade e pela recusa da palavra escrita. É precisamente disto que trata o poema “Rebelión”, no qual o autor fala da artificialidade do ato da escrita em si:

Mis manos no quisieron escribir  
las palabras  
de un profesor viejo.  
Mi mano se negó a escribir  
aquello que no me pertenecía.  
Me dijo:  
“debes ser el silencio que nace”  
Mi mano  
me dijo que el mundo  
no se podía escribir<sup>132</sup>.

As mãos do artista que se negam a escrever as palavras do professor representam o espírito mapuche, que se nega a aceitar a artificialidade imposta pela cultura *winka*. A escrita é o símbolo do poder colonial tentando aniquilar a cultura mapuche: o autor, portanto, cria um paradoxo utilizando a palavra escrita, mas atribuindo-lhe um novo significado que foge às lógicas *winkas*. O mundo ideal mapuche de silêncio e convivência harmoniosa com a natureza, contado na oralidade, é contraposto ao mundo ocidental, artificial, ruidoso, caótico e vazio que a escrita leva consigo.

Lienlaf não é o único a insistir na dicotomia escrita/oralidade para representar o contraste entre a cultura indígena e a ocidental. Jaime Luis Huenún, outro grande expoente da “escola” de poesia contemporânea mapuche, constrói um diálogo entre o seu eu e o livro:

de palabras que no saben todavía ni  
siquiera balbucear.  
Sólo puedo leer al lado de Otro,  
sólo junto a los conjuntos rotos de tu  
madre,  
sólo solitario pero nunca solo,

---

<sup>132</sup> Lienlaf, L. (1989). Rebelión. In L. Lienlaf, *Se ha despertado el ave de mi corazón: poemario bilingüe*. Santiago: Editorial Universitaria.

mal ladrón de la blancura de las Páginas.  
Sólo puedo leerte juntando las letras  
al pie de un título de un poema de Tu Fu.  
Sólo puedo tu raíz falsa, huenún  
jaime luis, hombre  
o duende porfiado o malo de la cabeza,  
sólo puedo leer la mitad  
del aire que te hace viejo,  
la otra mitad la ganas  
con el sudor de tus ojos  
y aquello no tiene explicación en mi  
alfabeto<sup>133</sup>.

Para o autor o livro é limitante, não podendo expressar a plenitude do poeta mapuche. O poema está repleto de palavras fortes que evocam uma certa dor, um sentido de não adequação, um quase fastidioso existencial perante o instrumento livro, capaz de dar voz somente a uma metade do autor, a parte “contaminada” pela sociedade *winka*. É somente ao lado do “Outro” que o livro pode ser decifrado, somente graças à dor da mãe do poeta o livro se revela ao autor. O significado é muito mais profundo do que poderia parecer: somente a custo da imensa dor que a colonização provoca nos colonizados, eles conseguem aceder ao livro, símbolo da palavra escrita. A escrita, portanto, incapaz de traduzir plenamente o sentir do autor, mas nem por isso inútil para as intenções do mesmo, leva consigo as violências e as dores que a terra, mãe do poeta, sofreu. O desdobramento do autor, apresentado no poema em duas metades, representa claramente o duplo sentir linguístico do mesmo, ponte entre duas culturas, simbolizado pela página dos poemários mapuches, dividida em duas colunas com o texto respetivamente em mapudungún e em castelhano. Precisamente como a página, o poeta está dividido entre dois mundos, duas línguas, das quais, porém, só uma identifica plenamente o autor, como testemunha o verso que fecha o poema: “no tiene explicación en mi alfabeto”.

A violência da imposição da escrita é abordada também por outra grande poetisa mapuche, Adriana Paredes Pinda na sua obra *Üi*, publicada em 2005. No poema “Memoria”, Paredes Pinda evoca as paisagens das suas terras, chamando a voz dos antepassados que os mapuches acreditam presentes na natureza. A reflexão final retoma a questão da palavra

---

<sup>133</sup> Huenún, J. L. (2011). Libro. In Anonimo, *Selección de textos de poesia mapuche - panorama de la literatura hispano-americana* (p. 7). Chile: ILLI 260.

escrita:

La piel  
del mapuche tiene la escritura.  
Me fueron dadas las palabras  
como volcán que arde y sangra. Memoria  
de alfabetos no aprendidos.  
Desovaron los pezones del tiempo,  
fértils fueron las tierras hasta el amanecer  
cuando supe  
que no era mi mano la escritura <sup>134</sup>.

O tempo passado dos verbos remonta a uma dimensão ancestral invocada graças à força da memória, mais uma vez celebrada pela poética mapuche pelo seu poder de levar o autor ao mundo ideal da ancestralidade. A escrita rompe o edílico invocado pela memória: as palavras são representadas como chamas que saem do vulcão sem que a poetisa consiga evitá-las. Como as catástrofes naturais, a escrita foi uma imposição que não deixou escolha ao povo mapuche, imposição contra a qual os poetas lutam, “memoria de alfabetos no aprendidos”. Mais uma vez encontramos a representação da escrita como algo artificial para os mapuches. As palavras dadas, ou seja, impostas, ou seja, a escrita, não são para Paredes Pinda senão chamas que ardem na pele até o momento de a poetisa perceber que a palavra escrita não é a sua mão, ou seja, a sua maneira de se expressar. Depois de tomar consciência da própria identidade oral as chamas transformam-se em cinza que fertilizam a terra: a escrita, quando não imposta, mas escolhida e trabalhada dentro da própria cultura, transforma-se numa poderosa arma para a vida.

É a rejeição da escrita enquanto imposição europeia e a valorização da oralidade, central na cultura mapuche, a base do projeto de oralitura que Chihuailaf teoriza e que de certa forma todos os autores mapuches respeitam. A *oralitura* é o único meio que permite aos poetas mapuches expressarem o seu próprio sentir, livremente e em plenitude, porque é na *oralitura* que se fundem elementos da palavra oral dos antepassados, como a memória como veículo poético, a linguagem da natureza, o mundo dos sonhos que as digressões do discurso oral podem evocar e as características da escrita que permitem invadir o campo literário. A

---

<sup>134</sup> Paredes Pinda, A. (2011). Memoria. In Anonimo, *Selección de textos de poesia mapuche - panorama de la literatura hispano-americana* (p. 13). Chile: ILLI 260.

apropriação da escrita e a sua aplicação aos elementos típicos da cultura mapuche constituem a revolução poética do projeto dos oralitores, reflexo das reivindicações políticas que acompanham as obras dos autores. Como no caso zapatista, a força poética da palavra dos antepassados é o primeiro tijolo do projeto de reafirmação cultural e reapropriação territorial: reescrever a história, recuperando o passado silenciado, para escrever um futuro.

#### 4.3. “He azulado un poco la poesía mapuche”<sup>135</sup>

Filho da Araucanía, Elicura Chihuailaf é sem dúvida um dos mais importantes autores mapuches, em parte também devido ao seu incansável trabalho de difusão do mapudungún e da cultura mapuche, como testemunham os vários encontros de poetas mapuches e indígenas que organizou e as inúmeras entrevistas que concedeu para falar do seu contexto cultural. Elicura é o teorizador do conceito de *oralitura*, e trabalhou juntamente com outros autores mapuches e de outras etnias indígenas espalhadas pelo subcontinente latino-americano como Fredy Chikangana e Jorge Cocom Pech. Como vimos, Chihuailaf publicou o seu primeiro livro, *El invierno y su imagen*, em 1977, precedendo os trabalhos de Huinao, Lienlaf e Huenún. A consagração do poeta, porém, chegou com a sua quarta obra, *De sueños azules y contrasueños*, premiada em 1994 pelo *Consejo Nacional del Libro y la lectura* e publicada em 1995. Este trabalho é considerado por muitos a obra-prima do poeta e representa uma das obras mais influentes da literatura mapuche. Nela podemos encontrar versos com todas as teorias e as sugestões que o poeta explica nas entrevistas, bem como todas as atmosferas e elementos estéticos e poéticos típicos da produção mapuche. Chihuailaf é o autor mapuche que se dedicou com mais constância e empenho à definição do projeto poético de *oralitura*, enquanto intermediário entre os autores indígenas e a escrita, como ponte entre o mundo oral indígena e o mundo ocidental “letrado”. O ponto de vista do *oralitor* ganha importância também graças à dupla perspectiva de que dispõe e que lhe permite aproximar as duas culturas.

En la historia universal todo comenzó en la oralidad, se olvida que la famosa *Ilíada* y *Odisea* fueron textos orales. Aquí debo abordar el hecho de cómo parte para mí el concepto de literatura y es en el momento en que tomo conciencia de esto y miro hacia atrás, cuando asumo la ahora llamada por mí, «oralitura»,

---

<sup>135</sup>Chihuailaf, E. (1999). Los chilenos son como niños mal criados. In Y. González, *Héroes civiles & Santos laicos. Palabra y periferia: trece entrevistas a escritores del Sur de Chile* (pp.65-89). Valdivia: Ediciones Barba de Palo.

Y vuelvo mi mirada hacia la infancia, ya que constituye el núcleo fundamental de mi escritura, de mi memoria, en definitiva. Esto basado en el hecho de que, para mí, las mayores influencias para construir esta «oralitura», las ejercen aquellos creadores que eran parte de mi familia, tíos y conocidos con los cuales compartimos en el fogón<sup>136</sup>.

A oralitura, nas palavras de Elicura, não é uma criação do autor, mas uma atitude face à escrita que, de facto, todos os povos já tiveram, mas que em alguns casos foi perdida. Mais do que um projeto, a oralitura, apresenta-se como uma forma inevitável de se aproximar de um meio alheio, a escrita, a partir de uma base cultural oral, uma forma de criação artística independente do artista porque inserida no contexto cultural do mesmo:

Es una forma de abordar la creación, que está determinada por –y siendo a la vez- una etapa histórica en la que se encuentra la escritura en el mundo indígena en general y mapuche en particular. Este proceso se ha dado de igual manera en todas las culturas: oralidad, oralitura y escritura (literatura). Y es el trayecto individual permanente y cotidiano en toda cultura hoy. La oralitura es escribir a orillas de la oralidad, a orillas del pensamiento de nuestros mayores y, a través de ellos, de nuestros antepasados. Se habla/escrbe en primera persona. Así lo viví/escuché, así lo estoy viviendo/escuchando: me digo, me dicen, me están diciendo, me dirán, me dijeron. Todo ello brotando desde una concepción de tiempo circular: somos presente porque somos pasado (tenemos memoria) y por eso somos futuro. La totalidad sin exclusión, la integridad sin fragmentación de la vida y de todo lo viviente. Las creaciones de los oralitores son como sueños cuyos significado y musicalidad se van descifrando y corroborando sin prisa ante nuestros otros/otras, a modo de conversación, como una forma de vida de la que no nos podemos excluir. Por eso, una vez que pasan a la escritura, siempre son textos no concluidos<sup>137</sup>.

A *oralitura*, explica Chihuailaf, é uma forma de abordar a criação comum ao mundo indígena, porque representa a escrita ao lado da oralidade típica da palavra dos antepassados, elemento fundamental da cosmovisão da maioria dos povos indígenas. Da importância primária da palavra oral como forma de transmissão de cultura para os povos originários nasce uma maneira de escrever que não pode senão ser diferente da escrita ocidental, na qual o génio do artista é o único protagonista do processo criativo. O *oralitor* é sim criador, mas sobretudo tradutor da palavra da comunidade, dos relatos míticos, do passado que forma o presente para articularem juntos o futuro. A reflexão sobre oralidade e escrita é um dos maiores contributos

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, p.66.

<sup>137</sup> Osorio, J. *Los mapuche continuamos con nuestros sueños – entrevista a Elicura Chihuailaf*. Consultada no dia 2 de outubro de 2019 em <http://www.mapuche.info/news/siglo030812.html>

que Elicura ofereceu aos estudiosos da produção literária indígena, não se limitando à realidade mapuche:

La «oralitura» la considero fundamentalmente para describir el ejercicio creativo de los distintos segmentos que existen en la literatura mapuche e indígena, pero fundamentalmente los segmentos que están en la fuente y aquellos que han estado en la fuente y luego han ido a la ciudad y van y vienen entre esos mundos. El «oralitor» va con un mundo que aparentemente, para muchos, puede parecer occidental, pero habla de un mundo absolutamente mapuche, porque la infancia es

fundamental en cualquier cultura, es lo que define tu manera de mirar el mundo. Es como un chileno

que nace o vive en el exilio. Nosotros también sufrimos una forma de exilio, ya que salimos de nuestra comunidad y fuimos a la ciudad, autoexiliados o exiliados en nuestro propio territorio, que es la paradoja<sup>138</sup>.

Embora o ato da escrita possa parecer ligar, indissolúvelmente, o escritor indígena ao mundo ocidental, a análise é muito mais profunda: o *oralitor* fala a partir da perspectiva da sua memória individual, onde entra a biografia do autor, mas também a partir da memória coletiva da comunidade. No caso de Elicura a memória individual fala de uma infância transcorrida dentro da comunidade, rodeado da palavra dos antepassados que determinou a sua visão do mundo. A individualidade sucede à coletividade para formar os meios de o poeta entender a realidade. A síntese dos dois mundos presentes dentro da alma e da memória do poeta não prevê a anulação de um dos dois, isto é, a integração de elementos ocidentais, como a escrita, não torna Elicura “menos mapuche”, antes revigora a sua obra, em que o mundo descrito é o seu cosmos de visões e lembranças contadas pelos seus familiares:

Pero está explícito en cómo tú tomas las memorias de los antepasados para situarlas en tu experiencia de vida para proyectar el futuro, con todos los cambios que eso implica. Aquí también entra el sentido de «modernización», cuyo mejor ejemplo está en Lautaro. El hecho de apropiarse de los elementos que nos pueden servir y darles el tono que tiene que ver con nuestro propio espíritu, ese diálogo que tiene que ver con el espíritu y el corazón, es el lenguaje de la cultura<sup>139</sup>.

O poeta é como Lautaro, que se apropria das armas dos colonizadores para voltar às

---

<sup>138</sup> Chihuailaf, E. (1999). Los chilenos son como niños mal criados. In Y. González, *Héroes civiles & Santos laicos. Palabra y periferia: trece entrevistas a escritores del Sur de Chile* (pp.65-89). Valdivia: Ediciones Barba de Palo.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p.68.

suas terras e oferecê-las ao seu povo na luta contra os invasores. A escrita, imposição dos europeus, oferece vantagens que os escritores indígenas aprenderam sabiamente a aproveitar, sem esquecer a fonte da sua criação poética: a palavra oral da comunidade. A *oralitura* difere da escrita porque não se trata somente da atitude face à palavra escrita, mas leva consigo a quotidianidade das práticas sociais mapuches em particular, e indígenas em geral:

Esto es en parte la "oralitura", lo que nos nutre, este ir y venir entre el campo y la ciudad, la memoria, no solamente en el sentido de la escritura sino como forma de vida y como forma de palabra. El que está en la fuente, antes de expresar su canto, tiene que traer agua, cortar leña, tiene que ver la tortilla de rescoldo, si la cocina a leña está lista y sólo recibir el agradecimiento. No es alguien "oralitor" por tener una actitud frente a la escritura. No es una búsqueda de la luminaria, sino de responder a tu propio trabajo de escritura, en el sentido que uno nace con una piedra bruta que es el espíritu y en ese diálogo con el corazón se va puliendo<sup>140</sup>.

A importância do testemunho dos anciãos é uma componente fundamental na produção de Elicura e na literatura mapuche em geral. A oralitura assume a forma das palavras dos avós do autor, a fonte da qual nasce a temática dos seus poemas, das noites passadas ao pé do fogão a olhar as estrelas e a aprender da cosmovisão mapuche:

Kalfúl me decía mi abuelo  
y me ofrece su voz y su trompe  
Kalfu me decía mi abuela  
y me trae flores de manzanos  
Azul me dicen mis padres  
Kalful les digo a mis hijas  
Azul en el Azul es el que rige  
el alma de mi pueblo <sup>141</sup>

As palavras dos anciãos evocam a atmosfera íntima e familiar deste poema, que muito nos explica a vida do autor e a cosmovisão do seu povo. Elicura falava em mapudungún com os seus avós e em castelhano com os seus pais, ansiosos que os filhos aprendessem a língua que lhe permitisse evitar as dores às quais as gerações anteriores foram condenadas. “*Kalful*” afirmam os avós, “*Azul*” afirmam os pais, “*Kalful*” ensina o autor às suas filhas. Nestes versos

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 72.

encontramos precisamente o processo de transmissão da palavra oral de geração em geração. Do monolinguismo dos avós passa-se as intenções dos pais em salvar os filhos de uma condenação certa, filhos que encontram na revalorização da palavra dos antepassados a única possível salvação e, por causa disso, transmitem-na aos filhos, tornando política a escolha linguística. Mas, além da língua, o que quer dizer o poema? O que significa *Kkalful* e porque é tão importante para o poeta? *Kalful*, como podemos entender do poema, significa “Azul” em mapudungún, representando, porém, muito mais do que a simples cor. O elemento azul é, sem dúvida, o elemento mais presente na poética de Chihuailaf e em geral na literatura mapuche.

Ese azul tiene que ver con nuestra historia, es el origen de la vida mapuche. Hay dos relatos que son fundamentales en nosotros. Uno, que se confunde con el origen, que es *ten ten cai cai*, que en definitiva es un relato que tiene que ver con el surgimiento permanente de la vida mapuche; no es un mito, es lo que sucede a diario en la vida de cada uno de nosotros. El otro, *ten tepu can cai*, que dice que el primer espíritu mapuche vino desde el azul, pero no desde cualquier azul, desde el azul del oriente. De allí que el semicírculo en la ceremonia *nguillatún* está dirigido hacia el oriente, el círculo se completa en el azul. Este azul existe en el espíritu de cada uno de nosotros; pertenece a este cuerpo perecible, de lo breve, que en definitiva se llama vida y su estancia en el *nag mapu*, en la superficie, en la tierra. La casa donde yo nací, era azul por dentro y por fuera, un país azul. Esto es lo que se ha constituido en la columna vertebral que mueve mi poesía, por eso mi insistencia sobre el azul. Me marca mucho porque veo que todas las vidas giran en torno al azul <sup>142</sup>.

O azul representa a origem do espírito mapuche, o sagrado, tudo o que de positivo existe no mundo. Azul é a casa onde o poeta nasceu, azuis são todos os seus livros, não por acaso titulados “*De sueños azules y contrasueños*” (1995), “*Kallfv mapu / Tierra azul*” (2008) y “*Kalfv Pewma Mew / Sueño Azul*” (2009), azul é a alma do poeta que afirma ter “azulado” a poesia mapuche (“He azulado un poco la poesía mapuche”<sup>143</sup>). O oralitor, porta-voz da cultura mapuche, habita o azul, um azul que de objeto poético se torna linguagem poética, cristal através do qual se pode observar o mundo e submergir-se na harmonia da memória.

O azul é a linguagem da natureza, um “tudo claro e transparente”<sup>144</sup>, o meio através do qual o ser humano volta à “*ñuke mapu*”. Na poesia de Elicura, a natureza deixa de ser um objeto cantado e torna-se um membro ativo do canto coral do poeta que, fazendo parte do todo natural, deixa de ser protagonista de seus versos para escutar e interiorizar a pPalavra que

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, p.73.

<sup>143</sup> *Ibidem*.

<sup>144</sup> *Ibidem*, pag.74.

“surge de la Naturaleza y retorna al inconmensurable Azul desde nos alegra y nos consuela”<sup>145</sup>. Azul é a cor do sonho, da memória, do tempo, um "tempo que sonha, que sonha que sonha que nos sonha"<sup>146</sup>, a porta de entrada para aquela dimensão onírica em que os Mmapuches conseguem retomar seus laços ancestrais procurando "Su origen y rencuentro en el Azul"<sup>147</sup>. Essa dimensão em que sonho e memória se confundem surge da exigência dos Mapuches em recuperar o seu passado e imaginá-lo em seu futuro, devido à crueldade do presente em que se encontram cativos. A lembrança, linguagem dos antepassados, funde-se assim com o sonho, o meio através do qual o mapuche se projeta no futuro, num jogo quase surrealista. É o caso de "Sueño Azul"<sup>148</sup>, um dos poemas mais conhecidos de Elicura, que reconstrói, através das memórias dos ensinamentos de seus avós, uma epopeia da vida quotidiana dos mapuches, transformando-o em íntimo canto épico de detalhes, em que a cor azul tem obviamente uma importância primordial. Começando com a descrição da casa azul em que nasceu, o poeta relata a sua infância passada entre a vida selvagem e os "cantos, cuentos y adivinanzas a orillas del fogón". O passado que Elicura revive em seus versos não é sobre nenhuma sociedade idílica, mas simplesmente sobre a "memoria de su niñez", na qual o poeta, "sentado en las rodillas de su abuela", aprendeu "lo que era la poesía, las grandezas de la vida cotidiana, pero sobre todo sus detalles, el destello del fuego, de los ojos, de las manos". A poesia de Elicura assume assim uma forma íntima e quotidiana, confidencial, na qual o leitor encontra aberta a porta para a memória do povo mapuche, acompanhada pelo abraço caloroso do fogo e do fumo dos cachimbos dos *genpin*, que falam de "la creación y resurgimiento del mundo mapuche, de fuerzas protectoras, de volcanes, de flores y aves [...] del primer espíritu mapuche arrojado desde el Azul".

Como o mestre da literatura chilena, Pablo Neruda, Elicura senta-se para ouvir o "Canto General" da terra, a palavra silenciosa de árvores e animais, de ribeiros e lagos, de chuva e vento, de ervas, de florestas e nuvens, do Azul que é tudo o que é e tudo o que era. “Nada está de más en este mundo” sussurra este canto ao poeta, “El universo es una dualidad: lo bueno no existe sin lo malo. La tierra no pertenece a la gente, Mapuche significa Gente de la Tierra”. A voz azul dos espíritos dos antepassados, fundida com o canto da terra, sugere as palavras ao

---

<sup>145</sup> Chihuailaf, E. (2008). El tiempo que sueña, que nos soñamos que nos sueña. In E. Chihuailaf, *Sueños de luna azul*. Santiago: Editorial Cuatro Vientes.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> Chihuailaf, E. (1997). Sueño Azul. In E. Chihuailaf, *A Orillas de un Sueño Azul*. Santiago: Impasa.

*oralitor*, sentado ao lado da oralidade viva, fonte do seu cosmos poético que se abre ao leitor como uma porta mística sobre o universo mapuche. O papel de Elicura está precisamente no desafio da transmissão da essência do ser mapuche, na figura do homem-ponte, tradutor de uma cultura para a outra. Oralitor por essência e não por escolha, o poeta conseguiu dar corpo ao projeto poético da oralitura, assumido por outros autores que habitam latitudes extremamente longes do Wall Mapu, mas que graças ao trabalho de Elicura podem fortalecer o seu próprio discurso. A *oralitura* teorizada por Chihuailaf apresenta-se como uma ferramenta importantíssima para os projetos poéticos e políticos de qualquer povo indígena do mundo que se aproxime à escrita a partir de uma perspectiva oral. O exemplo dos mapuches assume uma importância até maior se pensamos que uma grande parte deles mora na cidade e é a partir da cidade que criam cultura. Elicura representa, portanto, um exemplo de primordial importância para todos os jovens mapuches urbanos e para os escritores indígenas do planeta, semeando, como o zapatismo, a pergunta imprescindível para desenhar o seu próprio futuro. Para perceber onde ir temos de saber de onde viemos, e Elicura sabe bem disso:

Creo ver un tulipán azul, un molino cuyas  
aspas giran y despegan  
Tenemos deseos de volar: Vamos, que nada  
turbe mis sueños —me digo  
Y me dejo llevar por las nubes hacia lugares desconocidos por mi corazón.  
Azul es el lugar adonde vamos<sup>149</sup>.

#### 4.4. “Mapurbe”: ser mapuche hoje

Somos mapuche de hormigón  
Debajo del asfalto duerme nuestra madre  
Explotada por un cabrón  
(David Aníñir, “Mapurbe”) <sup>150</sup>

A primeira geração de *oralitores* mapuches fixou o cânone poético levando o universo mapuche às páginas das revistas e das publicações nacionais. O grande mérito destes primeiros

---

<sup>149</sup> Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: Lom.

<sup>150</sup> Aníñir, D. (2005). *Mapurbe, venganza a raíz*. Chile: Colectivo de Arte Millalewfu El Sindicato Social y Cultural.

poetas foi desempenhar o papel, extremamente difícil, de reivindicar o direito da arte mapuche existir, afirmando implicitamente a resistência da sua cultura. Uma onda de palavras azuis inundou todo o Chile e a Argentina, recuperando a oralidade primária na cultura mapuche. Temas como a revalorização da palavra dos antepassados como ferramenta poética e política na recuperação territorial e cultural, a memória como estratégia de resistência, o canto ecológico da natureza que se mistura com o sentir do poeta, a relação com a escrita, a imposição da ordem colonial e a força do sonho para fugir do presente de cativo para um futuro de utopias passadas submergiram das páginas azuis das obras dos *oralitores* mapuches, capazes de se apropriarem do campo literário através do projeto da oralitura teorizada por Chihuailaf. Não obstante as óbvias dissemelhanças artísticas entre os diferentes poetas, a *oralitura* aproxima os protagonistas da literatura mapuche contemporânea, fundindo a voz individual dos artistas com a memória coletiva das comunidades mapuches, partilhando estas o mesmo caminho histórico e cultural de resistência e injustiças. A dupla dimensão, individual e coletiva, representada a primeira pelo génio criativo do artista no ato da escrita e a segunda pela palavra oral ancestral, confere à *oralitura* mapuche o carácter plural do qual apreciamos quer as peculiaridades artísticas dos diferentes poetas, quer a cosmovisão comum que compõe a base do projeto poético e político dos *oralitores*.

Artistas como Chihuailaf, Huinao, Pinda, Lienlaf, Huenún e Colípan conseguiram abrir o caminho às gerações seguintes mapuches, que não demoraram a assumir o papel de protagonistas das suas histórias. A literatura mapuche continua viva graças às centenas de artistas que todos os dias aceitam o desafio de escrever a partir da sua posição subalterna. A voz dos jovens mapuches tornou-se uma presença cada vez mais relevante na sociedade chilena, uma voz que escreve na maioria dos casos a partir da cidade e que, apesar de fazer tesouro dos ensinamentos das gerações anteriores, não hesita em procurar a sua criatividade. Atualmente, os milhares de mapuches urbanos encontram-se representados nos versos de poetas como David Aníñir e Roxana Miranda Rupailaf e nas letras de cantores como Luanko Minuto Soler. Apesar das inúmeras diferenças estilísticas e formais entre estes artistas, comum é a posição desde a qual o objeto artístico é criado. Mapuche de Santiago, David Aníñir, criou uma paisagem poética que representa perfeitamente a condição destas novas gerações de artistas urbanos: a Mapurbe, construção central da sua obra “Mapurbe; venganza a raíz”, publicada em 2005.

A distópica Mapurbe, onde os “hijos de los hijos de los hijos, los nietos de Lautaro”

foram condenados a ver “debajo del asfalto” a sua “Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia

Hija de mi pueblo amable”<sup>151</sup> é o teatro da tragédia das novas gerações mapuches. O cosmos mapuche continua a ser um elemento poético constante nos versos dos mais recentes artistas, mas com uma subtil diferença: se na poética dos primeiros *oralitores* o mundo mapuche entra com força como uma presença contínua, nos poemas das novas gerações é a ausência desta presença a protagonista da arte. A partir da língua originária, o mapudungún, que se vai lamentavelmente perdendo, o mundo mapuche está presente nos versos dos novos poetas como um mundo do qual os jovens mapuches urbanos foram constringidos a espoliar-se. Da poesia íntima em que o mundo da natureza é protagonista passamos à violência da cidade, que condena à ausência do universo familiar dos territórios ancestrais. Nas palavras de Mora Curriao: “Lo ausente se hace presente en el discurso poético tensionando la historia que se pretende releer y reescribir”<sup>152</sup>. Forte é a denúncia do que foi roubado aos jovens mapuches, da negação do seu mundo e da sua cultura que eles se negam a abandonar, assim como forte é a vontade desta geração de reescrever a história da qual foram excluídos porquanto indígenas.

“El tema de la traducción es más que nada un espejo de lo que pude ser, lo que me quitaron y anularon, y su resultado. Lo que no soy está primero, primero va el mapuchezungun en mi libro porque es mi pasado, mi memoria, mis ancestros”, afirma com raiva Roxana Miranda Rupailaf, uma das mais brilhantes poetisas da sua geração. Primeiro vem a parte negada do artista, a mapuche que habita a alma da poetisa, o Mapudungún que já não fala, tudo o que lhe foi tirado e anulado do mundo mapuche. O exílio cultural ao qual estão condenados os jovens mapuches, a Mapurbe, é a paisagem do caminho poético destas novas gerações, que podem não falar a língua dos avós, podem não habitar os territórios que eles habitavam, não praticar a mesma quotidianidade, estando situados num ambiente totalmente diferente, mas não estão dispostos a renunciar à sua própria cultura. Enquanto condenação e imposição alheia e não fruto de uma escolha pessoal, na maioria dos casos, o abandono dos costumes e dos rituais, que, na verdade, em muitos casos persistem ainda na cidade, não representa absolutamente uma fuga da própria cultura, antes a perspetiva a partir da qual estes novos artistas estão obrigados a criar arte: aliás, esta parte negada é a primeira no processo artístico, é a base do discurso poético. Exatamente como para os primeiros *oralitores*, a palavra dos antepassados é a

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, Mapurbe.

<sup>152</sup> Mora Curriao, M. (2013). Poesía mapuche: la instalación de una mismidad étnica en la literatura chilena *Acontracorriente*. Vol. 10, N° 3, pp. 21-53. Santiago: Universidad de Chile.

fonte primária para os jovens artistas mapuches.

Seja íntima e familiar ou futurística e agressiva, dos bosques da Araucanía até os oceanos de asfalto de Santiago, a voz azul mapuche brota por todo Chile e Argentina. De geração em geração, cada uma do seu modo, a cultura mapuche continua viva e resiste à violência sanguinária das multinacionais e dos governos cúmplices. A voz da terra, a palavra da natureza e dos mortos mapuches que a habitam é elevada ao céu por parte dos *oralitores* e dos seus filhos, que misturam os elementos estilísticos típicos da poesia mapuche com gêneros como o punk e o hip-hop, como testemunham as brilhantes letras bilingues de Luanko Minuto Soler: “Soy un hijo de la tierra, pero que vuela en la ciudad, la obrera fue la partera de mi identidad, Qué pasa aquí en mi canto, asfalto y pavimento, pero bajo el cemento está la mapu de mi ancestro”<sup>153</sup>.

Para concluir, podemos afirmar que, graças às atmosferas e paisagens ancestrais imaginadas e sonhadas pelos poetas, à revalorização do passado como projeto poético e político de reapropriação territorial e cultural, à evocação do universo mítico mapuche e à rescrita da história da qual os mapuches foram exiliados, a poesia mapuche “escribe nuevos versos con palabras antiguas, produce ese reencantamiento de la “palabra original”<sup>154</sup> que nos permite afirmar satisfeitos: “Ni la ciudad letrada ni la ciudad virtual acabaron con los discursos ‘alternativos’. Diversas voces indígenas, antiguas y nuevas, siguen desmintiendo el anuncio de su enmudecimiento definitivo que se viene publicando, más o menos periódicamente, desde hace cinco siglos”<sup>155</sup>.

¡Marrichiweu!

¡Marrichiweu!

¡Marrichiweu!

---

<sup>153</sup> Portavoz, Luanko & DJ Cidtronyck. *Witrapaiñ - Estamos de Pie*. 2017.

<sup>154</sup> Mora Curriao, M. (2013). Poesía mapuche: la instalación de una mismidad étnica en la literatura chilena *Acontracorriente*. Vol. 10, N° 3, pp. 21-53. Santiago: Universidad de Chile.

<sup>155</sup> Lienhard, M. (2000). Voces marginadas y poder discursivo en América latina. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXVI. N° 193. Pittsburgh: University of Pittsburgh.



## CAPÍTULO V

### O povo nasa e a palavra escrita

O povo nasa, como se auto-denomina o grupo étnico conhecido pela antropologia e pela sociedade mestiça como Páez, habita desde antes do século XVI a área conhecida como *Tierradentro*, situada entre o Cauca e Huila, no sudoeste da Colômbia. Segundo o Censo do *Departamento Administrativo Nacional de Estadística en la República de Colombia* (DANE) de 2005, 186.178 pessoas identificam-se como pertencentes ao povo nasa, entre as quais 51% são homens (94.971 personas) e 49% são mulheres (91.207 personas), representando 13,4% da população indígena da Colômbia, ou seja, o segundo maior povo originário do país depois do povo wayuu de La Guajiira. O Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) registou um total de 180.572 pessoas pertencentes ao povo nasa, reunidas em 38.230 famílias de língua nasa yuwe. Devido aos conflitos territoriais que se sucederam ao longo dos séculos, os nasas deslocaram-se as outras regiões do Cauca e a outros locais como o Valle del Cauca, Tolima, Putumayo, Caquetá e Meta. O censo DANE também informa que 19.2 % da população nasa não sabe ler nem escrever em castelhano.

O povo nasa distinguiu-se ao longo dos anos devido ao seu caráter independente e beligerante perante as invasões estrangeiras. Quando os espanhóis chegaram ao Cauca, encontraram assentamentos multiculturais, habitando aqueles territórios não somente os nasas, mas também outros grupos étnicos como os guanacas e os pijaos. A resistência dos povos que habitam a região começou em 1535 quando a cacique Gaitana liderou um exercito de indígenas de diferentes etnias contra os invasores europeus. A figura da cacique é uma das figuras heróicas que compõem o imaginário mítico dos povos indígenas da zona. A personagem mais importante da história do povo nasa é, porém, sem dúvida o cacique Don Juan Tama de la Estrella, ou *Sá't Tama* (“*Sá't*” poderia ser traduzido em castelhano como “cacique”, figura que de acordo com a cosmovisão nasa nasce das águas e, portanto, dispõe de poderes mágicos). À figura de Don Juan Tama, onde história e lenda se confundem, está ligada ao mito de origem do povo nasa. O cacique Don Juan Tama foi uma verdadeira personagem histórica que não somente liderou as lutas contra os invasores, consolidando a nação páez, mas obteve o reconhecimento dos territórios indígenas por parte da coroa espanhola, em que formou os cinco povoações nasas: Jambaló, Vitoncó, San Lorenzo de Caldon, Quichaya e Pitayó. O cacique conseguiu estes títulos graças à palavra escrita e ao estudo da lei colonial.

A lenda, diferente de uma comunidade para outra, conta que o cacique era o filho da estrela e da lagoa. Um dia, a estrela apaixonou-se pela lagoa e caiu nela. Diz-se que o rio que desceu da lagoa ficou estagnado com muitos ramos e lama e os anciãos da época subiram para ver o que estava a acontecer e ouviram uma criança chorar. Então, reuniram-se e resgataram a criança e, ainda que esta parecesse um verme branco e oval, tendo só olhos e boca, decidiram resgatá-la e criá-la. Primeiro, deram-na a uma mãe lactante, que morreu três dias depois, porque foi absorvida por esse ser à medida que ele foi crescendo. Entre as comunidades afrodescendentes do Norte do Cauca, conta-se que Juan Tama foi amamentado por uma mulher negra. Os mais velhos, vendo que o ser mudava à medida que o alimentavam, decidiram trazer mais mulheres lactantes para lhe dar leite. Cada mulher morreu ao terceiro dia e sete mulheres foram sacrificadas, mas no final, a criança parecia um ser humano normal: tinha pés, mãos e rosto. A partir daí, ele foi alimentado de forma normal e transformou-se no mais importante cacique para o povo nasa. Embora existam diferentes versões da lenda, todas concordam no facto de que Juan Tama apareceu da lagoa com um livro que continha os títulos sobre as terras indígenas outorgados pela coroa espanhola: daí a ideia de Juan Tama como fundador da nação nasa.

O mito de Juan Tama é extremamente importante porque evidencia, na cosmovisão nasa, um elemento muito particular no contexto indígenas: a presença da escrita na origem de um povo. A relação dos nasas com a escrita é, de facto, extremamente peculiar no âmbito colonial latino-americano, sendo a escrita uma presença forte e constante na luta de resistência nasa já a partir do século XVII. Testemunha esta tendência o facto de Don Juam Tama não ter sido o único líder nasa que se apropriou da palavra escrita para fortalecer a luta de resistência do seu povo: entre o século XIX e XX ressalta também a figura de Manuel Quintín Lame.

Manuel Quintín Lame nasceu em 1880 na fazenda San Isidro, perto de Popayán. O seu avô Jacobo tinha saído do resguardo de Lame, Tierradentro, para estabelecer-se em Silvia, onde recebeu o apelido Lame por causa do seu lugar de origem. Mariano, pai de Manuel Quintín, nasceu em Silvia e emigrou para a fazenda Polindara na qualidade de *terrajero*. Os *terrajeros* eram os que pagavam *terraje*, uma relação de tipo feudal que durou até os anos setenta do século XX, que previa o trabalho gratuito por parte de indígenas numa fazenda a troco do direito de viver e usufruir de um pequeno lote de terreno situado nas terras que o latifundiário tinha roubado aos próprios indígenas. Manuel Quintín Lame nasceu e foi criado, portanto, numa destas fazendas, trabalhando desde criança como *terrajero*. Ao longo dos anos o jovem

Quintín Lame foi tomando consciência da sua condição de subalterno explorado e tentou comprar o seu lote de terreno, encontrando obviamente a rejeição do latifundiário.

Quando começou a “Guerra de los mil días” (de 17 de outubro de 1899 a 21 de novembro de 1902, opondo liberais e conservadores colombianos), o jovem indígena foi recrutado para as tropas do Exército do Cauca, chegando a ser pajem do general Carlos Albán, que o levou ao Panamá, onde Quintín Lame ficou impressionado com a luta guerrilheira de Victoriano Lorenzo, um indígena guaymí que liderou as tropas liberais na vitória contra os conservadores. A figura de Lorenzo foi importante na formação política de Quintín Lame, assim como o foi o contacto com os estudos dos advogados em Popayán em que o jovem nasa, de regresso da guerra, estudou as leis e construiu uma formação letrada. A partir daquele momento, Manuel Quintín Lame dedicou a sua vida à luta pela reapropriação das terras por parte do seu povo. Procurando, num primeiro momento, a solução nas leis e posteriormente na libertação das terras por parte dos mesmos indígenas, o foco de Quintín Lame foi sempre na educação do seu povo, acreditando fortemente no poder da palavra escrita. Assim como os nasas nasceram, segundo a lenda de Don Juan Tama, com a escrita, Quintín Lame apostava nela o caminho a seguir, para abandonarem a condição de explorados, à qual o seu povo era condenado.

### **5.1. O CRIC e as lutas para a libertação da mãe terra**

As lutas que Quintín Lame liderou não acabaram com a sua morte em 1967 e seus esforços não foram em vão. Em 1971, de facto, sete *cabildos* (a organização política dos nasas) e outros tantos *resguardos* formaram o *Consejo Regional Indígena del Cauca* (CRIC), uma organização que se propõe concretizar os ensinamentos de líderes históricos como os caciques Gaitana, Don Juan Tama e Manuel Quintín Lame para organizar a resistência do povo nasa. Quase 50 anos depois da sua formação, o CRIC desempenha um papel fundamental para as comunidades, apresentando distintos projetos comunitários e articulando inúmeras estratégias de luta ao longo dos anos. Em 1982 foi criada a *Organización Nacional Indígena de Colombia* (ONIC), que o CRIC integrou, insistindo nas reivindicações de unidade, território, cultura e autonomia.

Em 1981 o CRIC reorganizou os grupos de autodefesa, dos quais nasceu em 1984 o *Movimiento Armado Quintín Lame* (MAQL), uma guerrilha “muy diferente a otras guerrillas

colombianas y latinoamericanas y (que) sólo tiene semejanzas con el EZLN de Chiapas”<sup>156</sup>, que deixou as armas em Maio de 1991, após uma negociação com o Estado colombiano.

Nas décadas seguintes, as comunidades vieram ocupar as fazendas das terras planas, como aconteceu no dia 25 de janeiro de 1984, quando comunidades nasa de Corinto e Caloto ocuparam a fazenda López Adentro. A ação foi reprimida pelas forças públicas, que mataram 5 indígenas, entre os quais uma criança de 7 anos, e feriu outros 17, chegando a Polícia e o Exército a queimar casas e cultivos das comunidades<sup>157</sup> nos meses a seguir. O nasa Alvaro Ulcué Chocué, primeiro sacerdote indígena da Colômbia e voz de grande importância na resistência nasa, denunciou a ação governamental com as seguintes palavras: “El gobierno siempre se pone de parte de los poderosos defendiendo sus intereses, pero los intereses de los pobres los tiene que defender la propia comunidad organizada”<sup>158</sup>. Foi morto a tiro no dia seguinte.

A ocupação por parte dos nasas da fazenda El Nilo, no município de Caloto, representou, segundo Héctor Mondragón, especialista sobre o movimento indígena colombiano, o nível máximo do conflito para as terras planas: “El 16 de diciembre de 1991, en El Nilo, 20 comuneros indígenas, pertenecientes a los diferentes Cabildos de la zona norte del Departamento del Cauca, fueron brutalmente asesinados por sicarios a sueldo y miembros de la policía nacional, pagados por narcotraficantes de la región”<sup>159</sup>.

A repressão policial, porém, não parou nem após os acordos que se seguiram ao massacre, com os quais o Estado colombiano, reconhecendo as suas responsabilidades, se comprometeu em devolver lotes de terreno às comunidades. Mais dois massacres executados pelo Exército entre abril e outubro de 2001, o “del Naya” onde foram assassinados mais de 100 entre indígenas e camponeses, e o “del Gualanday” com 13 mortos, juntamente com a não realização dos acordos por parte do Estado, levaram os indígenas a ocuparem no emblemático dia 12 de Outubro de 2005, 14 anos depois do massacre do Nilo, a fazenda “La Emperatriz”, resistindo à repressão policial e marcando um resultado histórico na luta contra o poder do latifúndio, inaugurando o processo de “Libertação da Mãe Terra”.

A partir de Novembro de 2007 começaram os chamados “Rituales de Liberación de la

---

<sup>156</sup> Zibechi, R. (2007, dezembro 5). Colombia: Los Nietos de Quintín Lame. *La Biodiversidad*. Consultado no dia 9 de outubro de 2019 em <http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Colombia-Los-Nietos-de-Quintin-Lame>

<sup>157</sup> Mondragón, H. (2008). Ardila Lülle versus pueblo Nasa - La caña de azúcar en el norte del Cauca. In J.C. Houghton (Ed.), *La tierra contra la muerte* (pp. 405-420). Tradução minha. Bogotá: CECOIN.

<sup>158</sup> Beltrán Peña, F., Mejía Salazar, L. (1989). *La Utopía mueve Montañas: Alvaro Ulcué Chocué*. Bogotá: Editorial Nueva América.

<sup>159</sup> Mondragón, H. (2008). Ardila Lülle versus pueblo Nasa - La caña de azúcar en el norte del Cauca. In J.C. Houghton (Ed.), *La tierra contra la muerte* (pp. 405-420). Tradução minha. Bogotá: CECOIN.

Madre Tierra”, através dos quais os nasa visaram libertar a terra e reverter a lógica de exploração das terras para a produção de agro-combustíveis como o etanol, substituindo a monocultura de cana-de-açúcar por culturas de diferentes tipos de alimentos e sementes ancestrais, para restabelecer naturalmente os ecossistemas da floresta tropical e do bosque andino. A Libertação da Mãe Terra, impulsionada pelo CRIC e pela ACIN *Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca - CXAB WALA KIWE (Territorio del Gran Pueblo)*, criada em 1994, não se limita à pura recuperação da terra para semear comida:

[...] es darle un uso diferente al del proyecto de muerte. Desarrollar modelos económicos y Planes de Vida que tengan como objetivo final la defensa y promoción de la vida. Hay que aprender a vivir con la tierra y no solamente de ella para acabarla. Nos liberamos con la tierra para convivir. Este es nuestro llamado y compromiso. Esto significa no solo liberar la tierra y empoderarse de la lucha, sino también liberar el pensamiento, el corazón, las voluntades, la identidad, la alegría, la conciencia y la esperanza<sup>160</sup>.

As comunidades continuam hoje em dia com a recuperação da Mãe Terra para fazer frente à escassez de terras cultiváveis, que lhes foram atribuídas pelo Estado colombiano. Longe de se limitar ao campo agrário, o processo de libertação da Mãe Terra representa a libertação dos povos originários e da população afro-descendente e camponesa face à aliança “criminal entre narcotraficantes, terratenientes, políticos y paramilitares, que han logrado variar radicalmente el mapa de la tenencia de la tierra en el país”<sup>161</sup>. Libertar a terra é a primeira parte de um processo de construção de territórios livres da ditadura do capital e do agro-negócio, e da violência dos paramilitares, permitindo que as comunidades nasa possam consolidar a própria cultura e imaginar um futuro de paz para as gerações vindouras. Os conflitos que se criaram após as reapropriações de terras por parte dos indígenas refletem um choque entre duas maneiras de entender a terra: o modelo capitalista de exploração de recursos e mercantilização de pessoas por um lado, e a cosmovisão indígena que vê na terra a grande casa onde todos os seres vivos têm o direito de viver em harmonia com a natureza, por outro lado. A libertação da Mãe Terra levada a cabo pelas comunidades nasa a custo da exposição à violência brutal do aparelho repressivo do Estado é um processo ideológico de resistência e consolidação

---

<sup>160</sup> CRIC. (2007). *Nos movilizamos para defender y liberar nuestra existencia y para sumarnos a la lucha de todos los pueblos*. Consultado no dia 9 de outubro de 2019 em [https://www.movimientos.org/es/enlacei/show\\_text.php3%3Fkey%3D11310](https://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D11310)

<sup>161</sup> *Ibidem*

da própria cultura perante as tentativas de aniquilação física e cultural perpetuadas pelo poder económico com a cumplicidade do poder estatal: é, enfim, a luta pela vida face à condenação à morte.

## **5.2. Libertar a terra, libertar o povo**

O processo de libertação da Mãe Terra é, portanto, entendido dentro de um projeto que vai muito além da questão agrária, abarcando todos os setores decisivos para a reprodução cultural. A reapropriação de terras visa a soberania alimentar, primeiro passo do percurso de autonomia das comunidades, cuja voz se reflete nas propostas do CRIC:

1. Recuperar las tierras de los resguardos.
2. Ampliar los resguardos.
3. Fortalecer los cabildos Indígenas.
4. No pagar terraje.
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación.
6. Defender la Historia, la lengua y las costumbres indígenas.
7. Formar profesores indígenas...”
8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias.
9. Defender los Recursos naturales y ambientales de los territorios indígenas<sup>162</sup>.

As reivindicações que o CRIC coloca testemunham a vontade das comunidades nasa de construir juntas um futuro comum, fruto da luta coletiva e de estratégias comunitárias para a libertação dos laços de subordinação para com a sociedade dominante e o fortalecimento da cultura nasa. A recuperação das terras é o princípio de uma série de processos a longo prazo que as comunidades reconhecem serem o caminho para o melhoramento da sua condição. Embora considere fundamentais todos os nove pontos apontados pelo CRIC e acredite na complementaridade dos mesmos para a consecução dos objetivos prepostos, vou avançar com a análise de dois pontos, ou melhor, dos focos que os pontos 6 e 7 abrangem. A defesa da História, da língua e dos costumes indígenas e a formação de professores indígenas têm em comum a mesma ótica de reprodução cultural enquanto fortalecimento da identidade face à desagregação que avança à medida que o mundo se globaliza cada vez mais. O projeto

---

<sup>162</sup> CRIC. (2004). *Plataforma de lucha*. Consultado no dia 9 de outubro de 2019 em <https://www.cric-colombia.org/portal/plataforma-de-lucha-5/>

educativo é central no projeto político do CRIC: “En muchos casos, la educación aparece como apéndice a los ejes centrales de los movimientos sociales, es la cenicienta que nunca se le reconoce como una parte fundamental de las luchas. En el CRIC, en cambio, hacer educación es hacer política y hacer política es hacer educación.”<sup>163</sup>

Partindo da ideia de que “la educación es un proceso de construcción de pensamiento para analizar los problemas, para descubrir nuestras raíces culturales y para fortalecer nuestra identidad”<sup>164</sup>, foi criado no seio do CRIC o *Programa de educación bilingüe* (PEB) em 1978. O PEB nasceu como entidade encarregue do setor educativo das comunidades para fortalecer o desenvolvimento e a construção de escolas comunitárias e facilitar a formação de professores bilingues que pudessem oferecer uma educação bilingue, valorizando os aspetos da cultura nasa, o estudo da língua nasa yuwe e da sua história e fornecendo aos alunos as ferramentas culturais para revigorar a transmissão de todas as esferas do conhecimento indígena, discriminado e anulado nas escolas estatais:

A los pueblos indígenas no se les ha permitido la transmisión de su cultura a través de la educación formal. Todo lo contrario, es a través de ésta que se efectúa una ruptura en su continuum cultural. Los jóvenes indígenas, al frecuentar la escuela que reproduce el modelo educativo predominante del Estado, se van alejando de su sociedad y viven en una ambigüedad cultural difícil de manejar. Otras veces el mimetismo cultural es completo, llegando, incluso a rechazar toda manifestación cultural indígena. El poder de la educación es evidente. Por ello, la educación fue el instrumento más eficaz de los colonizadores<sup>165</sup>.

A educação é um dos temas mais delicados e importantes para a construção do futuro dos povos indígenas. É de primária importância uma educação bilingue e que inclua os elementos culturais da vida das comunidades para evitar a morte das línguas indígenas e das culturas originárias. O modelo escolar estatal unificado não reconhece o direito à diversidade e não abre caminhos alternativos de ensino: tendo o objetivo de criar cidadãos, as escolas estatais silenciam as culturas minoritárias, visando a assimilação destas à vida social e económica do país. Para fortalecer as culturas indígenas é necessário investir nas suas reproduções, ou seja, na transmissão das cosmovisões dos diferentes povos. Os esforços do

---

<sup>163</sup> PEBI. (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Bogotá: PEBI, CRIC & Terre des Hommes.

<sup>164</sup> CRIC. (2005). *Informe del Programa de educación Bilingüe e intercultural al XII Congreso del CRIC*.

<sup>165</sup> Galeano Lozano, M.d.C. (2006). *Resistencia indígena en el Cauca: labrando otro mundo*. Cali: Impresora Feriva.

CRIC vão precisamente nesta direção. A educação é parte integrante do processo político de libertação, como afirma um dos pais da luta de resistência nasa: “Que el niño analice, que no trague todo. Enséñeles a leer y no a firmar su propia suerte. Aprender a leer, atreverse a pensar, es empezar a luchar. Sólo es libre el que sabe a dónde va”<sup>166</sup>.

As palavras iluminadas do sacerdote Álvaro Ulcue Chocue testemunham a importância que o povo nasa reconhece à educação, lembrança das lutas de Manuel Quintín Lame, que sacrificou a sua vida para se educar e educar o seu povo, convencido do poder que o conhecimento das leis e da escrita tinham na luta de resistência. Primeiro a reconhecer o potencial da apropriação da língua castelhana e da palavra escrita, Quintín Lame, o índio que se educou nas selvas, afirmava já em 1939: “si la pluma del Doctor Guillermo Valencia sirve para escribir *Anarcos*, la pluma del indio Manuel Quintín Lame servirá para defender a Colombia”<sup>167</sup>. Quintín Lame assumiu o papel de transmissor de conhecimento para as futuras gerações nasa através da escrita. Desde o mito de origem do fundador da cultura nasa, Don Juan Tama, encontrado na lagoa com os livros com os títulos de propriedade das terras, até os apelos à construção da educação comunitária de Álvaro Ulcue Chocue, passando pela luta do índio letrado Manuel Quintín Lame, é evidente a relação familiar que o povo nasa tem historicamente com a escrita, representando uma excecionalidade no mosaico de culturas indígenas do subcontinente latino-americano, que na maioria dos casos recusaram a escrita até aos dias mais recentes. Desde a sua fundação mítica como povo, os nasas reconhecem na escrita uma aliada importante, tendo esta sido outorgada pela própria natureza e não pelos invasores europeus. Mesmo que se fale da escrita na língua dos colonizadores, esta representa uma ferramenta de resistência perante o Estado colombiano:

A través de la apropiación de la lengua nacional podemos identificar elementos de las otras culturas – tanto nacional o internacional, como de otros pueblos indígenas – para analizar cómo pueden ser útiles para nuestro proyecto (...) En el campo de la educación, se entendía que era necesario establecer un diálogo entre las dos lenguas, la indígena y la nacional (...) apreciaba la importancia del castellano como un vehículo para ganar nuestros derechos (...) sin el castellano era imposible forjar alianzas con otros sectores populares. El bilingüismo que se buscaba no era transicional, sino un proyecto de desarrollo profundo en los dos idiomas, fortaleciendo la cultura nasa y paralelamente, las

---

<sup>166</sup> Nasa Pal Álvaro Ulcue Chocue consultado no dia 9 de outubro de 2019 em: <https://nasaacin.org/nasa-pal-alvaro-ulcue-chocue-su-palabra-vive/>

<sup>167</sup> Quintín Lame, M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

relaciones políticas con sectores populares no indígena<sup>168</sup>.

A apropriação da língua dos colonizadores e da palavra escrita não representa para os nasa um enfraquecimento das suas propostas culturais, mas uma riqueza para a valorização das próprias reivindicações e para a transmissão da sua cultura. Os recentes projetos comunitários do povo nasa, porém, não se limitam à alfabetização em castelhano: reconhecendo o potencial da escrita no projeto cultural e, visando a valorização e revitalização da sua própria língua, surgiu das comunidades a exigência de alfabetizar o nasa yuwe, como estratégia política e cultural:

Al desarrollar la escritura en las lenguas vernáculas estamos abriendo un espacio que tradicionalmente ha sido restringido para el uso de la sociedad nacional y para la colonización. Con el desarrollo de nuestros idiomas encontramos herramientas para dar un sentido propio a conceptos externos en el marco de nuestro proyecto político<sup>169</sup>.

Começou assim um processo, tudo menos simples, para alfabetizar o nasa yuwe, processo cultural e social que se apresentou desde o princípio como um caminhar comunitário para encontrar nas diferentes propostas um compromisso que permita que esta grande inovação permita desenvolver:

(...) la lengua nasa como uno de los elementos culturales, herramienta fundamental que permite traducir y escribir el conocimiento adquirido desde lo externo hacia el interior del pensamiento, logrando mantener no solo la lengua materna sino todo un conjunto de usos, prácticas y sabiduría comunitaria que le ha permitido pervivir por más de cinco centurias. Luego entonces, fortalecer la lengua materna por medio de una codificación escrita, es en el momento una gran oportunidad porque le permite diferenciarse como lengua, manteniendo no solo el acervo lingüístico sino el proceso futuro del desarrollo sociolingüístico de la lengua nasa frente a otra como es la lengua nacional. Así mismo, este proceso permitirá una mejor apropiación y fortalecimiento de la identidad, arraigo a su territorio, a sus formas de producción, contribuyendo para que adultos, jóvenes y niños no abandonen el territorio que los vio nacer, a sus autoridades, a su medio ambiente y a sus formas de interpretar al mundo que los rodea con el fin de seguir haciendo parte importante en mantener un equilibrio social a través de la

---

<sup>168</sup> PEBI. (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Bogotá: PEBI, CRIC & Terre des Hommes.

<sup>169</sup> *Ibidem*

diversidad étnica<sup>170</sup>.

A reprodução escrita da língua nasa yuwe é, portanto, uma ferramenta fundamental para a transmissão do conhecimento e do pensamento, outra forma de resistência, como admite Julio Cucuñame, um dos líderes do *resguardo* de Novirao:

[...] sí es necesario aprender a escribir y a hablar mejor el Nasa Yuwe, como otra forma de resistencia. Muchas comunidades creen que con la recuperación de las tierras fue suficiente, que ya no hay nada más porque luchar y organizarse. Lo que tenemos que hacer es seguir trabajando para no perder nuestro pensamiento. Nosotros somos capaces, tenemos capacidad de pensamiento; por eso hemos podido resistir y lo debemos seguir haciendo con nuestra lengua nasa<sup>171</sup>.

Em meados dos anos 1980, portanto, dois nasas entraram na Universidad de los Andes, em Bogotá, para tirar o mestrado em Etnolinguística e propor uma grafia para o nasa yuwe. Os anos que seguiram foram os da chamada “Guerra de los Alfabetos”, durante os quais cada proposta das diferentes organizações (indígenas e não) foi idealizada representando o ponto de vista de uma entidade ou outra, e dificultando o diálogo nas tentativas de unificação do alfabeto nasa.

Em 1987 o Instituto Colombiano de Antropología (ICAN) convoca o “Seminario de unificación de alfabetos de la lengua páez” em que participam o Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, Instituto Lingüístico de Verano - Cabildo de Pitayó, Instituto Misionero Antropológico, Prefectura Apostólica de Tierradentro, Cabildos (autoridades) nasa da região de Tierradentro juntamente com linguístas, antropólogos, professores universitários, instituições do Estado colombiano e todos os nasas interessados em participar. Mesmo que não tenha conseguido chegar a uma unificação do alfabeto, o seminário serviu para avaliar as falhas e eficiências das diferentes propostas, levando as comunidades nasa a organizar dez anos depois, em 1997, uma comissão interna composta por cinco delegados das três organizações promotoras, o CRIC, o Cabildo de Pitayó e a Prefectura Apostólica de Tierradentro e com assessoria de Tulio Rojas Curieux, linguísta conhecedor do nasa yuwe, mas externo às

---

<sup>170</sup> Corrales Carvajal, M. H. (2011). Entrevistas y conversaciones personales, varias (2004-2010) – entrevista a Adonias Perdomo Dizú. In M. H. Corrales Carvajal, *Hacia una historia social de la escritura alfabética entre el pueblo nasa ¿Por qué y para qué lee y escribe el pueblo nasa?*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colômbia.

<sup>171</sup> Corrales Carvajal, M. H. (2011). Entrevistas y conversaciones personales, varias (2004-2010) – entrevista a Julio Cucuñame. In M. H. Corrales Carvajal, *Hacia una historia social de la escritura alfabética entre el pueblo nasa ¿Por qué y para qué lee y escribe el pueblo nasa?*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colômbia.

propostas. Após meses de duro trabalho e confrontos, foi elaborada uma proposta, aprovada pelo XI Congresso do CRIC, em Março de 2001. O período que se sucedeu, até aos dias de hoje, corresponde à fase de socialização e difusão da proposta de alfabeto unificado dentro das comunidades, através do cumprimento das tarefas que a comissão se propôs, como a “realización de reuniones, cursos y talleres para difundir el Alfabeto unificado, explicar sus alcances y aclarar las preguntas; Reimpresión de materiales con la propuesta unificada y edición de revistas y documentos bilingües”<sup>172</sup>.

A fase de socialização e difusão do alfabeto unificado é, sem dúvida, dentro do processo de alfabetização do nasa yuwe, a etapa mais interessante para a minha análise. O desafio está agora nas mãos das próprias comunidades, que deverão apelar-se à própria criatividade para que o alfabeto unificado se torne numa ferramenta de união e de complementaridade à tradição oral. Não podendo em nenhum caso a escrita sustentar sozinha a vida da língua, para a sobrevivência e o fortalecimento do nasa yuwe é preciso que todos os nasas revitalizem o próprio idioma na sua quotidianidade oral, sem trair ao mesmo tempo o projeto de escrita através dos esforços comunitários para a difusão do alfabeto nas gerações mais antigas, as que já sabem falar nasa yuwe, e para a formação de professores que consigam transmitir o ensino da língua às gerações mais novas. O desafio para o povo nasa é agora encontrar o equilíbrio que permita atingir a complementaridade entre oralidade e escrita, tendo sempre em conta o que a escrita é e o que não é, ou seja, o reflexo preciso da fala. A escrita é assumida pelos nasas como uma ferramenta para o ensino da língua, o que significa abrir-se à capacidade de transmitir o pensamento, a cosmovisão e o conjunto de saberes tradicionais não incluídos na educação formal estatal, em que se produz o choque cultural que dificulta a aprendizagem dos jovens e os afasta da própria cultura. A aposta é imensa e digna de um povo que luta há mais de 500 anos contra a dominação também através da utilização da palavra escrita, tendo reconhecido nela uma arma complementar à oralidade e celebrando a união entre duas diferentes, mas igualmente úteis estratégias de resistência:

Soy de los que quieren matrimoniar lo oral con lo escrito en mi cultura. Digo matrimoniar, porque, en la mayoría de las comunidades, la oralidad es una doncella que ha marchado sola por mucho tiempo, aunque acechada constantemente por un pretendiente poderoso que podríamos identificar como lo escrito. Lo único que queda es actuar como el padre sabio que no encierra a la hija para hacerla

---

<sup>172</sup>Rojas Curieux, T. (2002). *Desde arriba y por abajo construyendo el alfabeto nasa. La experiencia de la unificación del alfabeto de la lengua páez (nasa yuwe) en el Departamento del Cauca – Colombia*. Austin: CILLA Papers on Latin American Indigenous Languages, University of Texas.

presa más fácil, sino que, en vista de lo inevitable, organiza un buen casorio. En nuestro caso, la labor es difícil, compleja y fascinante, porque queremos un matrimonio oralmente bilingüe, o por lo menos bilingüe en la escritura<sup>173</sup>.

### 5.3. “Caminando la palabra”

A alfabetização das línguas indígenas por parte dos próprios povos abre inúmeras possibilidades para o fortalecimento das culturas originárias. É claro que a possibilidade de escrever a própria língua abre a possibilidade de construir uma produção literária nessa língua. Decidi analisar o caso dos nasa porque se apresenta como um processo vivo que relata as inúmeras etapas que constituem o caminho coletivo de um povo na procura da própria liberdade. A história do povo nasa é um excelente exemplo que nos ensina que a autonomia é um processo comunitário e cotidiano, feito de enormes esforços e desafios que somente a unidade e a determinação da comunidade podem ultrapassar. Os nasa, que desde as suas origens míticas reconhecem a importância da escrita e da apropriação da língua dos invasores no processo de descolonização, aceitaram o desafio de alfabetizar o nasa yuwe com a mesma coragem com a qual se lançaram na reapropriação dos seus territórios ancestrais.

Embora a libertação da Mãe Terra e a apropriação da escrita para a própria língua possam parecer estratégias com pouca afinidade, as duas propostas abrangem a mesma ótica de reprodução cultural e autonomia política. Ambas são parte do projeto político do povo nasa, sendo duas componentes igualmente importantes do caminho proposto. Embora a apropriação da escrita possa parecer secundária em relação à recuperação de dezenas de milhares de hectares para semear vida, a possibilidade de escrever na própria língua indígena tem um enorme potencial cultural que vai ter o seu reflexo também na planificação das estratégias políticas do povo nasa. Neste sentido, considero de primária importância as conclusões a que chegou Corrales Carvajal na sua dissertação sobre a história social da alfabetização do nasa yuwe:

- Si la imposición de la lengua y la escritura del castellano invisibilizó y debilitó la cultura y el pensamiento nasa, el fortalecimiento de la lengua oral y escrita del Nasa Yuwe, aportará al fortalecimiento de todo el ser nasa.

---

<sup>173</sup>Sandoval, F. (1998) in L. E. López, I. Jung. *Sobre las huellas de la voz* (p. 81). Cochabamba: PROEIB Andes.

- Si la escritura alfabética del castellano sirvió para el proyecto colonizador de la sociedad mayoritaria, ahora la escritura alfabética del Nasa Yuwe se concibe como un proceso de liberación y visibilización social y política, al servicio de los proyectos e intereses de los y las nasa como grupo étnico minoritario y minorizado.

- Si la escritura del castellano les ha permitido conocer y abrirse al mundo occidental, con la cual también han luchado por la recuperación de sus tierras y sus múltiples derechos, así como por posicionarse como agentes políticos, la escritura del Nasa Yuwe les está permitiendo reconocerse y fortalecerse hacia dentro, con sus propios pensamientos, y ancestral cosmovisión, con sus saberes y conocimientos, que les permitirá fortalecerse y mantenerse en la historia.<sup>174</sup>

O processo de alfabetização do nasa yuwe é um caminho que surge de dentro das comunidades, representando o oposto do projeto colonizador e apresentando-se como a sua superação. Se a imposição da língua do colonizador e da palavra escrita significaram o silenciamento cultural dos colonizados e a assimilação à sociedade dominante, a escrita em nasa yuwe representa o fortalecimento da cultura nasa com todo o conjunto de saberes que leva consigo (os mesmos saberes que o projeto colonial tentou eliminar) e a sua afirmação e valorização social e política. Tendo a imposição do castelhano representado a invasão da cultura dominante no mundo nasa e a sua obrigação ao seu conhecimento, a escrita em nasa yuwe permite um importante trabalho de auto-reconhecimento e fortalecimento da cultura nasa na representação de si mesma. A auto-representação revela uma etapa fundamental no processo de autonomia abrindo à liberdade por parte de uma comunidade de criar o próprio futuro da imagem que a mesma tem de si, fugindo as representações impostas por outras culturas.

Face à aniquilação cultural representada pelo que Walter Mignolo chama de “colonialidad del saber”, a alfabetização da língua nasa é uma verdadeira revolução epistemológica que recupera e valoriza não somente a língua, mas também todos os elementos culturais que a língua engendra. Às balas dos paramilitares e do grande capital que envenena a terra para produzir dinheiro, os indígenas respondem com a recuperação dos terrenos agrícolas e com o sacrifício dos seus corpos. Mas não é só com balas que se perpetuam os massacres, como grita em voz alta um dirigente do CRIC:

[...] no solamente con bala nos acaban; no solamente con bayoneta nos matan. Nos pueden matar de hambre y nos pueden matar con sus ideas. Se nos mata con las ideas cuando se nos destruye

---

<sup>174</sup> Corrales Carvajal, M. H. (2011). *Hacia una historia social de la escritura alfabética entre el pueblo nasa ¿Por qué y para qué lee y escribe el pueblo nasa?*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colômbia.

como índios. Cuando se hace creer a todo el mundo que el ser indio es ser animal, ruin, perjudicial para la comunidad.

Y se nos mata con ideas cuando a nosotros mismos nos meten en la cabeza que es vergonzoso seguir nuestra propia cultura, hablar nuestra propia lengua, vestir nuestros propios vestidos, comer ciertas cosas que la naturaleza nos da o que nosotros producimos. Es una forma disimulada de irnos destruyendo como indígenas, es la manera de irnos destruyendo lentamente<sup>175</sup>.

A revolução epistemológica representada pelo surpreendente caminho comunitário do povo nasa opõe-se precisamente à destruição das ideias que a “colonialidad del ser” leva consigo, na aniquilação cultural dos dominados a partir das propostas educativas estatais que silenciam e ignoram o mundo indígena, promovendo nos jovens a vergonha de serem indígenas. Assim como apostou na recuperação das terras ancestrais para o seu próprio sustento, o povo nasa alfabetização a própria língua para conseguir a autonomia educativa, abrindo a possibilidade de educar os seus jovens no interior das comunidades valorizando os saberes indígenas e as práticas sociais que constituem a quotidianidade. Da criação de escolas comunitárias indígenas e da possibilidade de escrever na sua própria língua deriva a responsabilidade e a potencial oportunidade para um povo de construir os seus próprios sonhos na língua que os antepassados transmitiram e que se conseguiu preservar até hoje em dia, o que não é tão óbvio como parece tendo em conta o âmbito da violência colonial e estatal da qual os povos indígenas são alvo. O exemplo do povo nasa é emblemático, porque testemunha a vontade de um povo de se imaginar livre e de construir coletivamente a sua própria liberdade nas suas terras, nas palavras dos seus anciãos e nos sonhos de seus jovens, todos falantes da mesma língua, o nasa yuwe.

Tendo representado o castelhano uma importante ferramenta na luta de reapropriação territorial e na criação de alianças com os setores da sociedade mais afins às comunidades – como outros povos indígenas, os camponeses e a população afrodescendente – alianças que continuarão a ser extremamente importantes no âmbito da batalha institucional e oferecendo a possibilidade de fazer parte da vida política nacional (lembramos à eleição do líder nasa Feliciano Valencia a senador da república em 2018), chega agora o tempo para o povo nasa de semear no seio das suas almas a palavra escrita em nasa yuwe. Chegou o tempo para os nNasas de escrever sua própria história na sua própria língua:

---

<sup>175</sup> ANUC. (1974). *La posición del indígena: Nuestra lucha es tu lucha*. Bogotá: Asociación Nacional de Usuarios Campesinos - Secretaría de Indígenas.

Hoy queremos que los jóvenes y jovencitas que escriben historias (...) escriban la suya propia y la de su tierra, que el sistema de alfabeto de Nasa Yuwe sirva de fuente para extasiar las ganas de expresar las frases más bellas de sus vidas, sin olvidar el sabor de la vida, el amor, la risa, el sol o el abrazo de los vientos; que las letras salgan a representar el grito de la voz brotada del fondo del alma de cada Nasa que habla tramando los hilos de la vida con que crece.<sup>176</sup>

Depois de imensos esforços e desafios, chegou o tempo que os anciãos auspiciavam: o dos jovens escreverem as suas histórias em nasa yuwe. Temos o privilégio de poder assistir ao vivo à génese do que, enquanto amantes da literatura, esperamos que possa ser uma florida produção escrita. Quer que seja uma produção bilingue seguindo os passos de muitos *oralitores* indígenas espalhados pelo mundo, quer os futuros escritores nasa decidam produzir textos exclusivamente em nasa yuwe, esperamos com ansiedade o surgimento da literatura nasa possa ser um exemplo para outros povos se libertarem da prisão que a imposição da escrita por outros representa e que permita apoderarem-se da infinita liberdade que a escrita pode levar consigo.

Lembrando os militantes nasa brutalmente assassinados – somente entre Janeiro e Agosto deste ano foram 36 os indígenas nasa barbaramente mortos por mãos dos grupos paramilitares<sup>177</sup>, números que crescem vertiginosamente dia após dia, a que se somaram mais cinco indígenas assassinados na massacre de Toribó a 29 de outubro de 2019<sup>178</sup> – e todos os indígenas do mundo condenados à discriminação e crueldade do progresso representado pelo poder capitalista, acompanho os nasa no caminhar da palavra, expressão reconhecida como património do povo nasa e que deste povo descreve perfeitamente a luta, na esperança de que nunca morra a palavra que vem do fundo da história, a que os últimos do mundo escrevem todos os dias com a sangue, o suor e as lágrimas das suas resistências quotidianas e que um dia possam não existir últimos ou primeiros, mas somente seres humanos livres:

---

<sup>176</sup> Corrales Carvajal, M. H. (2011). Entrevistas y conversaciones personales, varias (2004-2010) – entrevista a Abelardo Ramos. In M. H. Corrales Carvajal, *Hacia una historia social de la escritura alfabética entre el pueblo nasa ¿Por qué y para qué lee y escribe el pueblo nasa?*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colômbia.

<sup>177</sup> Anónimo. (2019, agosto 10). 36 integrantes del Pueblo Nasa han sido asesinados este año, según la ONU. *Caracol radio servicio informativo*. Consultado no dia 10 de outubro de 2019 em [https://caracol.com.co/radio/2019/08/10/nacional/1565469223\\_071850.html](https://caracol.com.co/radio/2019/08/10/nacional/1565469223_071850.html)

<sup>178</sup> Anónimo. (2019, outubro 29). Autoridades confirman el asesinato de cinco indígenas en Toribó, Cauca. *Radio Nacional de Colombia*. Consultado no dia 30 de outubro de 2019 em <https://www.radionacional.co/noticias/actualidad/cric-indigenas-cauca-asesinato>

Los gobiernos poco saben  
del lenguaje de la tierra  
que sabe el pueblo NASA.  
A los hermanos indígenas NASA-Páez del Cauca Colombia  
Caminando la palabra  
los hermanos andan.  
Vienen desde siempre  
con sus huellas  
tejidas por el tiempo,  
por valles, pampas,  
ríos y montañas;  
con sus pies de cordillera  
y sus manos de labranza  
van sembrando la Paz  
sobre la Patria.  
Caminando la palabra  
los hermanos andan,  
llevando la semilla de la Vida  
custodiada por la guardia,  
y con sus bastones de arco iris  
se enfrentan a las armas  
sin mas armas  
que la sabiduría de la palabra.  
Caminando la palabra  
los hermanos andan.  
Los gobiernos  
están de espaldas a los NASA,  
no entienden  
sus sueños de paloma,  
ni los olivos que su espíritu nativo  
siembra en el vientre de Colombia.  
Los gobiernos poco saben  
del lenguaje de la tierra  
que sabe el pueblo NASA.  
Los gobiernos no escuchan  
el llanto de los bosques,  
la asfixia del aire,  
la advertencia de los vientos  
y la agonía del agua.

Los gobiernos ignoran  
sus legados ancestrales...  
los NASA, son un pueblo milenario  
de códigos universales.  
Caminando la palabra  
los hermanos andan.  
Son hermanos de Juan Tama,  
son cientos de miles  
sin fusiles;  
sembradores de futuro  
semilleros de palabras.  
Con su piel de miel madura  
y sus ojos que despiertan  
con el alba,  
marchan juntos a la minga  
con sus pies de huella firme  
dispuestos a la marcha.  
Caminando la palabra  
los hermanos andan.  
Andan por el Mundo,  
por Colombia, por el Cauca,  
tejiendo la hermandad  
que la guerra desbarata;  
andan en medio de las balas  
con sus brazos armados de esperanza,  
luchando por la Paz  
caminando la palabra.  
Caminando la palabra  
los hermanos andan...<sup>179</sup>  
(poema escrito desde el exilio, con el alma)

---

<sup>179</sup>González, M. (2008). *Caminando la palabra*. Consultado no dia 10 de outubro de 2019 em:  
<https://movimientos.org/pt-br/node/13458>

## CONCLUSÃO

Nas últimas três décadas assistimos à intensificação da mobilização social dos povos indígenas latino-americanos. A década de 1990 – com acontecimentos como a revolta dos indígenas equatorianos (Inti Raymi) em 1990, as manifestações no âmbito dos 500 anos da chegada dos europeus ao subcontinente em 1992 e o levantamento zapatista de janeiro de 1994 – marcou o início da que parece ser uma nova era na história social destas populações. A liberalização descontrolada dos mercados, representada pelos tratados de livre comércio, entregou o continente ao capitalismo mais estrito, agravando problemas já existentes na América Latina, como a desigualdade social e a corrupção. Considerados exteriormente, durante séculos, objetos incapazes de tomar a iniciativa, os povos originários lideraram as revoltas anti-imperialistas que se seguiram no continente, tanto em países com alta componente indígena (Bolívia, México, Guatemala, Equador e Peru), como em países em que os povos indígenas representam uma minoria mais ou menos significativa (Brasil, Venezuela, Colômbia, Panamá, Nicarágua, Chile e Argentina).

A voz dos povos que os poderosos consideravam silenciosos começou a brotar dos Andes à floresta amazônica, da Patagônia aos desertos mesoamericanos, para exigir os seus direitos após séculos de despejos, exploração, violência e injustiças. Longe de ter acabado, a luta de resistência dos povos originários – face ao genocídio que o progresso planeou para quem considera constituir um obstáculo ao crescimento económico continental – continua graças aos netos dos netos dos heróis que lideraram as revoltas indígenas contra o sistema colonial. Erguendo-se em defesa das próprias culturas, dos próprios territórios e exigindo os seus direitos negados, os povos indígenas desenvolveram diferentes estratégias quer de fortalecimento e reprodução cultural, quer de luta legal, social e política para denunciar a sua situação de exploração e abandono. Guardiões das suas terras ancestrais, lideraram e continuam a liderar os protestos sociais e a oposição aos grandes projetos extrativos e energéticos que, com a conivência dos governos estatais, cobiçam o espólio das imensas riquezas das terras latino-americanas, destruindo os territórios que os povos originários habitam há milhares de anos.

Reproduzindo culturas maioritariamente orais, uma das estratégias de luta mais inovadora e surpreendente foi a aliança que alguns povos indígenas estipularam com a palavra escrita. Representando historicamente uma das ferramentas dos colonizadores para justificar a

invasão e o saque cultural em nome da superioridade dos europeus letrados face aos “bárbaros” analfabetos, a escrita aparece no imaginário dos povos originários como o instrumento que os invasores utilizaram para a evangelização forçada e a imposição da língua. Símbolo da violência colonial, a escrita encarna a imposição da cultura europeia e a aniquilação das culturas e das línguas originárias, o património imaterial dos povos indígenas. Através da palavra escrita, os europeus impuseram a sua religião, as suas leis e as suas estruturas sociais, económicas e políticas, gerando com a violência uma sociedade mestiça em que os povos originários e as suas manifestações culturais são discriminadas e perseguidas e provocando o receio destes povos em relação à escrita. A apropriação por parte dos povos indígenas da escrita apresenta-se, portanto, como uma quebra do desnível hierárquico entre oralidade e escrita que o sistema colonial tinha criado e, conseqüentemente, como uma tentativa de romper com o poder colonial que ainda dita lei no continente latino-americano, tomando posse de uma das armas mais poderosa dos invasores.

Em 1616 chegou ao rei espanhol Felipe III uma obra de mais de mil páginas, vinda do vice-reino de Peru, com o título *Primer nueva corónica y buen gobierno*, uma crónica da vida na região andina nos tempos da colónia. A obra, que de facto permaneceu na sombra durante vários séculos, causou uma grande surpresa após a sua redescoberta devido a um detalhe que constitui um elemento de extraordinária importância para os estudos coloniais: o seu autor, Felipe Waman Poma de Ayala, era um inca que tinha aprendido a escrever em castelhano. Por que mencionamos este cronista andino do século XVII? Nas últimas décadas, paralelamente ao desenvolvimento dos grandes movimentos sociais indígenas, um grupo de intelectuais, entre os quais Anibal Quijano, Walter Mignolo, Boaventura de Sousa Santos e Catherine Walsh, focou os seus estudos na análise do conceito de modernidade, chegando à conclusão que modernidade e colonialidade são as duas caras da mesma moeda, representando a segunda a cara oculta da primeira. Entendendo como modernidade o período que começou no século XVI com a expansão europeia e a afirmação da cultura ocidental por outras latitudes do globo, estes autores identificaram três componentes da colonialidade: ser, saber e poder.

Walter Mignolo identifica o século XVI como princípio da modernidade: o mundo era, naquela cultura, policêntrico e plural, existindo várias civilizações que representavam múltiplas filosofias e maneiras de interpretar a realidade. A historiadora Karen Armstrong, citada por

Mignolo<sup>180</sup>, aponta dois campos fundamentais desta mudança de paradigma europeu: a economia e a epistemologia. O século XVI assistiu à progressiva afirmação do mercantilismo, um conjunto de teorias económicas totalmente diferentes das que dominavam na Idade Média. Na base do mercantilismo está a acumulação de capital por parte do Estado-nação para aumentar a sua potência política, através do controlo dos mercados internos e externos, da exploração dos recursos naturais (principalmente os metais preciosos), da intervenção estatal no campo económico, entre outros. A “descoberta” das imensas riquezas naturais dos continentes latino-americano e africano fizeram com que o mercantilismo se transformasse no sistema económico dominante no continente europeu. A progressivamente maior relação entre política e economia determinou a necessidade de os reinos europeus se apoderarem politicamente das terras que visavam explorar.

O segundo campo profundamente modificado a partir do século XVI foi o epistemológico, tendo vivido a Europa naquela época a revolução científica, alterando o paradigma do pensamento e provocando alterações estruturais fundamentais nas sociedades europeias, tendo implantado a ideia de que as inovações científicas conseguidas graças à revolução tornassem a civilização europeia superior às outras. A partir do século XVI, o pensamento europeu foi exportado pelo mundo devido à sua pretensão de universalidade, levando consigo os paradigmas económicos e políticos que se iam desenvolvendo naqueles tempos. Enquanto portadores da “civilização superior”, os reinos europeus arrogaram-se o direito de colonizar outros continentes e implantar o seu sistema de perspectivar o mundo: eis a colonialidade do ser, do saber e do poder. A colonialidade do saber é a face da colonialidade que mais nos interessa, representando a imposição epistémica da maneira europeia de pensar o mundo. Se à colonialidade do poder corresponde o genocídio, a eliminação física dos indígenas latino-americanos e a escravidão dos africanos, à colonialidade do ser corresponde o etnocídio, a eliminação material da produção cultural de uma dita etnia, e à colonialidade do saber o epistemicídio, “a destruição de conhecimentos, de saberes, e de culturas não assimiladas pela cultura branca/ocidental. É um subproduto do colonialismo instaurado pelo avanço imperialista europeu sobre os povos da Ásia, da África e das Américas”<sup>181</sup>.

---

<sup>180</sup> Mignolo, W. (2010). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad (p. 41). In W. Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

<sup>181</sup> De Sousa Santos, B. (1997). *Pela Mão de Alice - O Social e o Político na Pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.

Na base do epistemicídio postulado por Boaventura de Sousa Santos está o racismo epistémico, ou seja, a discriminação do saber que invalida qualquer tipo de conhecimento que não provenha do sujeito dominante, o europeu “branco” e cristão neste caso. Ao “outro”, o diferente do sujeito dominante da retórica colonial, não é reconhecido o direito de criar saber: qualquer conhecimento e produção artística por ele criado não será aceite pela sociedade dominante, a que escreve a história universal. Como o racismo anula o direito de ser, o racismo epistémico anula o direito do outro de produzir *episteme*. O que Mignolo chama “racismo epistémico de la modernidad”<sup>182</sup> corresponde a uma face da colonialidade que elimina o conjunto de saberes produzido ao longo do tempo pelo colonizado, em nome da pretensa superioridade do conhecimento do qual o colonizador é porta-voz.

Genocídio, etnocídio e epistemicídio apresentam-se como as três estratégias da colonialidade para se apoderar do poder, do ser e do saber dos colonizados, representando as três indissolúveis expressões do sistema colonial. Da mesma forma, então, o processo de descolonização tem de passar pelas três descolonizações, ou seja, para descolonizar o ser e o poder é preciso descolonizar também o saber: neste ponto regressamos a Waman Poma. Descolonizar o saber significa criar o que Mignolo chama “paradigma outro”, o “pensamiento crítico y utopístico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro [...] pensar a partir y desde la diferencia colonial”<sup>183</sup>. Este “paradigma outro”, na verdade, não precisa de ser criado, mas sim redescoberto, revalorizado. Wamam Poma é um dos primeiros autores a escrever a partir da “diferencia colonial epistémica, invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Poma”<sup>184</sup>. A produção de Wamam Poma representa uma peça fundamental na genealogia do paradigma outro, abrindo as portas do pensamento outro que desafia o universalismo epistémico colonial.

“Can the subaltern speak?”<sup>185</sup> é a grande pergunta que coloca Gayatri Chakravorty Spivak refletindo sobre o racismo epistémico a partir de uma perspectiva de sujeito subalterno, colonizado. Wamam Poma escreve precisamente enquanto indígena e, portanto, subalterno, desmontando a imensa barreira que a colonialidade coloca entre colonizados e colonizadores.

---

<sup>182</sup> Mignolo, W. (2003). Prefacio a la edición castellana e Introducción. In W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (pp. 19-110). Madrid: Akal.

<sup>183</sup> *Ibidem*.

<sup>184</sup> Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura Un manifiesto. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

<sup>185</sup> Spivak, G. C. (1988). *Can the subaltern speak?*. Basingstoke, Macmillan.

O cronista inca denuncia as injustiças sofridas pelos indígenas devido à violência dos espanhóis, marcando o começo do “casamento” entre povos indígenas e escrita. A apropriação da escrita por parte dos grupos subalternos, como povos indígenas e, em geral, sujeitos que escrevem a partir da diferença colonial, ou seja, a partir da posição do “outro” colonizado, constitui um elemento extremamente importante no processo que os estudiosos da modernidade/colonialidade classificam como “giro decolonial”<sup>186</sup>. A construção do “paradigma outro”, do “pensamento decolonial”<sup>187</sup>, da qual a apropriação da escrita, símbolo da episteme europeia universal e superior, representa uma estratégia, inscreve-se no mais amplo projeto de descolonização do poder e do ser. Tendo sido o pensamento ocidental imposto pelos colonizadores o único admitido pelo poder colonial, a criação de arte e conhecimento por parte do sujeito colonizado representa uma extraordinária e necessária estratégia de resistência e (re)afirmação cultural. Pensamentos alternativos, “paradigmas otros”, como o pensamento indígena e o pensamento afro-caribenho na América Latina, abrem o caminho à “pluriversidad”<sup>188</sup> que desafia a universalidade que funda o pensamento colonial.

Os zapatistas de Chiapas, os mapuches no sul do continente, os nasas na Colômbia, utilizando a palavra escrita para denunciar a própria inaceitável situação, para criar arte e conhecimento a partir da própria posição de indígenas subalternizados pela sociedade dominante, desafiam o racismo epistêmico acrescentando a genealogia do “paradigma outro”, o pensamento outro que difere do que poderia ser um “outro pensamento”, na medida em que se constitui a partir das diferentes diferenças coloniais em diálogo entre si, visando não a dominação como o pensamento colonial, mas a libertação do projeto “decolonial”, também através da recuperação das narrativas silenciadas pela colonialidade e a reescrita da história plural por parte dos grupos excluídos da história oficial que os colonizadores escreveram. O “paradigma outro” inclui as vozes alternativas ao pensamento único imposto pelo poder colonial:

---

<sup>186</sup> Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

<sup>187</sup> Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura Un manifiesto. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

<sup>188</sup> Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, el movimiento Sin Tierras en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los movimientos indígenas y afros en Bolivia, Ecuador y Colombia, el Foro Social Mundial y el Foro Social de las Américas. La genealogía del pensamiento decolonial es planetaria y no se limita a individuos, sino que se incorpora en movimientos sociales (lo cual nos remite a movimientos sociales indígenas y afros: Taki Onkoy para los primeros, cimarronaje para los segundos) y en la creación de instituciones, como los foros que se acaban de mencionar.<sup>189</sup>

Central no projeto de descolonização é, portanto, o reconhecimento da validade destes pensamentos outros aos quais foi negada a legitimidade e a consequente reafirmação e revalorização epistémica dos grupos subalternos. A descolonização epistémica, ontológica e política passa pela recuperação das línguas silenciadas e apelidadas como dialetos, das práticas culturais esvaziadas na definição de folclore, das religiões e filosofias classificadas como crenças. Todos estes elementos culturais – que o poder colonial procurou silenciar e desvalorizar – nunca foram definitivamente abandonados pelos povos indígenas que, em nível distintos de uma comunidade para outra, procuraram manter, desenvolvendo estratégias de resistência e resiliência. A revalorização das culturas colonizadas e do conjunto de práticas, línguas e saberes por elas produzido e por elas preservado no seio da tradição oral das comunidades constitui um elemento básico do processo de descolonização e libertação dos povos indígenas. Neste sentido, sublinhamos a importância do abandono das doutrinas políticas ocidentais por parte dos intelectuais mexicanos após o contato com as comunidades indígenas de Chiapas, assim como a contínua e incansável valorização da palavra dos antepassados por parte dos zapatistas, dos *oralitores* mapuches e dos nasas no seu caminho de libertação.

Todos estes grupos escrevem a partir da ferida colonial, do “pensamiento fronterizo”<sup>190</sup>, ou “del rumor de los desheredados de la modernidad; aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es, a la colonialidad”<sup>191</sup>, este “paradigma otro” que reconhece a sua genealogia, a sua fundação, não nos Aristoteles, nos Platões, nos Hegels e nos Marxs, mas nos que, como eles, a partir da diferença colonial, produziram o conhecimento que o poder colonial tentou silenciar, como Wamam Poma, Aimé

---

<sup>189</sup> Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura Un manifiesto. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

<sup>190</sup> Mignolo, W. (2003). Prefacio a la edición castellana e Introducción. In W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (pp. 19-110). Madrid: Akal.

<sup>191</sup> *Ibidem*

Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga e Thomas Sankara, vozes revolucionárias porque desafiam a narrativa única e universal que o sistema colonial impõe. O pensamento fronteiriço, expressão do paradigma outro — no qual o discurso zapatista, a poesia mapuche e o processo nasa de construção comunitária do alfabeto do nasa yuwe e da educação na própria língua se inscrevem — abre as portas à libertação dos saberes das culturas silenciadas e subalternizadas, desencadeando um enorme potencial epistémico, a literatura indianista que Fausto Reinaga auspicava:

Quando comience a producir el cerebro indio en su medio, en su libertad y en su lengua, nos dará obras superiores y mejores a la "Divina Comedia", "Don Quijote", "La Comedia Humana", "Los Miserables", "Los Hermanos Karamazov", "Ana Karenina", "La Madre"... Los músicos indios superarán a Beethoven, y los pintores sobrepasarán a Miguel Ángel. Sólo los indios pondrán en el lienzo, y en su magnitud, intensidad y grandeza sin paralelo, la epopeya de los Amaru y los Katari en el Gran Perú. Y sólo los indios inkas pondrán en el pentagrama la armonía cósmica, nivea e ígnea, que vibra y truenan en la sangre y espíritu de la raza milenaria de los Andes. La literatura indianista regalará a la humanidad genios de mayor talla que Sófocles y Fidias, Homero y Shakespeare, Sócrates y Marx, Dante y Cervantes, Tagore y Shaw.<sup>192</sup>

O casamento da escrita (e as possibilidades que ela oferece) e da tradição oral de cada povo (transmissora de saberes, cosmovisões e práticas sociais) apresenta-se, portanto, como uma preciosíssima ferramenta de reprodução cultural face a problemas como a fragmentação das culturas indígenas nas gerações mais novas e as contínuas tentativas de aniquilação cultural e assimilação por parte da sociedade dominante. A produção artística indígena em geral – e, em particular, a literária no nosso caso de estudo – é tão importante quanto as lutas legais e políticas. A autoconsciência do seu próprio valor artístico e científico por parte dos grupos subalternos é um elemento fundamental na luta de libertação e igualdade destes grupos, porque quebra o desnível hierárquico que a colonialidade apresenta como justo e necessário e coloca as bases para uma sociedade mais equitativa e igual, em que de conhecimentos igualmente válidos derivam iguais direitos e iguais oportunidades. Fundamental é o direito de os povos indígenas de se interpretarem sem interferências e imposições alheias, para imaginarem e construir o próprio futuro. A autonomia cultural constitui uma face imprescindível da autonomia territorial e política que os povos indígenas reclamam em voz alta: a libertação dos territórios ancestrais e a libertação da palavra oral dos antepassados através

---

<sup>192</sup> Reinaga, F. (2010). *La revolución India*. p.139, (4° ed.) La Paz, Bolivia: Minka.

da escrita caminham na mesma direção, a da libertação dos colonizados do sistema colonial que os oprime.

Embora tenha representado um símbolo da violência colonial, a escrita leva consigo inúmeras possibilidades que se tornam extremamente úteis nas lutas indígenas, entre as quais a abertura ao diálogo com outros grupos que seria difícil alcançar sem o auxílio da produção e difusão escrita (outros povos indígenas, sociedade civil, outros grupos subalternos e marginalizados), a maior facilidade de transmissão cultural em situações de afastamento de alguns membros da comunidade do território original (a crescente migração, sobretudo das gerações mais novas, às cidades que aumenta o risco de abandono da própria cultura) e a ocupação de campos antes vedados aos grupos subalternos, como as universidades, onde se produz conhecimento e relações de poder. A mesma língua do colonizador, imposta pela força ao longo dos anos, discriminando e criminalizando as línguas locais, apresenta-se como auxílio no diálogo e na construção comunitária de estratégias de luta com os grupos antes citados, situando-se como língua franca. Mais importante ainda é a alfabetização das línguas indígenas, que permite salvá-las do risco sempre maior da extinção programada pela colonialidade.

As experiências analisadas nesta dissertação mostram o paralelismo entre os processos políticos e os processos epistêmicos e poéticos de revalorização dos conhecimentos dos antepassados por parte dos povos indígenas. A presença constante da cosmovisão maia, mapuche e nasa na produção escrita e no desenvolvimento de estratégias políticas testemunha a necessidade de descolonizar o saber e o ser para descolonizar o poder e procurar construir um futuro próspero para as próximas gerações, um futuro em que a pluralidade possa ser vista e apreciada pelo que realmente é, uma enorme riqueza, em vez de ser discriminada e criminalizada. Face às contínuas ameaças à paz e à serenidade dos povos indígenas, a produção artística representa uma esperança e uma ferramenta de primária importância para que estes povos possam ser o que querem ser e não o que os outros pretendem que sejam. A luta pela defesa dos direitos e das liberdades dos povos indígenas é a luta para um mundo melhor, onde “caibam muchos mundos”, um mundo onde todos os seres vivos possam viver em harmonia e em paz, no “bien vivir” coletivo.

“Por que, para quem e como escrevem os povos indígenas?” é a pergunta que motivou esta dissertação. Os povos indígenas escrevem para resistir, para existir, para juntar as possibilidades que a escrita proporciona com as tradições orais graças às quais conseguiram reproduzir as próprias culturas até os nossos dias, não obstante o genocídio, o etnocídio e o

epistemicídio perpetuados pelo poder colonial na tentativa de destruir estas culturas milenares portadoras de visões e maneiras de entender o mundo alternativas ao sistema único ocidental capitalista. Escrevem, os povos indígenas, para si próprios, para os outros povos indígenas e para quem não acredita no sistema dominante e, tendo nascido e sido criado nele, encontra dificuldades em desenvolver modos de pensar, ser e agir diferentes. Encontrando na língua dos colonizadores uma abertura para outros grupos que poderiam partilhar as mesmas exigências, reivindicações e estratégias anti hegemônicas, os escritores e oralitores indígenas não temem utilizá-la para as suas produções escritas, bilingues ou não, tendo sempre em conta a importância do fortalecimento e revigoramento das línguas vernáculas, como testemunham a poesia bilingue mapuche e os esforços do povo nasa para alfabetizar o nasa yuwe e fortalecer a educação na própria língua.

Estes povos escrevem para os seus antepassados, para que a memória das suas resistências possa chegar às futuras gerações e revigorar as suas lutas. Escrevem para os seus netos, para que estes possam, um dia, encontrar na palavra a força para resistir a um mundo que os discrimina por serem indígenas. Escrevem como trabalham a terra, como caçam, como pescam, para sobreviver, para semear sementes de resistência que um dia florescerão: escrevem porque não têm alternativas. Escrevem a própria história porque foram excluídos da história oficial, escrevem e denunciam a própria situação silenciada pelos governos, escrevem para serem lidos, assim como levantam a voz para serem ouvidos. Escrevem para quebrar o sistema colonial, para descolonizar, para construir juntos a sua própria libertação, a sua própria revolução: escrevem, os excluídos, os esquecidos, os últimos, e isto é já de por si uma revolução.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar Gil, Y. E. (2018). "Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía" in Beck, H., Lemus, R. (Eds.). *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*. México: Biblioteca Nueva.

Aniñir, D. (2005). *Mapurbe, venganza a raíz*. Chile: Colectivo de Arte Millalewfu El Sindicato Social y Cultural.

Anonimo. (2018, maio 23). Día de las Lenguas Originarias: Perú cuenta con 48 idiomas y 40 alfabetos oficiales. *Revista Andina agencia peruana de noticias*. Disponível em: <https://andina.pe/agencia/noticia-dia-las-lenguas-originarias-peru-cuenta-48-idiomasy-40-alfabetos-oficiales-711003.aspx>

Anonimo. (2016, janeiro 18). Oxfam says wealth of richest 1% equal to other 99%. *BBC News*. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/business-35339475>

Anonimo. (2018, novembro 23). ¿Qué es el Comando Jungla y de que se les acusa en Chile?. *TeleSur*. Disponível em: <https://www.telesurtv.net/news/comando-jungla-denuncias-pueblo-mapuche-chile-20181123-0004.html>

Anonimo. (2019, agosto 10). 36 integrantes del Pueblo Nasa han sido asesinados este año, según la ONU. *Caracol radio servicio informativo*. Disponível em: [https://caracol.com.co/radio/2019/08/10/nacional/1565469223\\_071850.html](https://caracol.com.co/radio/2019/08/10/nacional/1565469223_071850.html)

Anonimo. (2019, outubro 14). Asesinan a otro líder indígena en Cauca. Ya van 6 víctimas en solo 15 días. *Nación*. Disponível em: <https://www.pulzo.com/nacion/asesinan-toribio-canas-velasco-lider-indigena-toribio-cauca-PP784107>

Anonimo. (2019, outubro 29). Autoridades confirman el asesinato de cinco indígenas en Toribío, Cauca. *Radio Nacional de Colombia*. Disponível em: <https://www.radionacional.co/noticias/actualidad/cric-indigenas-cauca-asesinato>

Anonimo. (2014). *Memória e sombra – Subcomandante Marcos, mestre do mundo*. Coimbra.

ANUC. (1974). *La posición del indígena: Nuestra lucha es tu lucha*. Bogotá: Asociación Nacional de Usuarios Campesinos - Secretaría de Indígenas.

Apüshana, V. (1992). *Contrabando sueños con alijunas cercanos. Woummainpa*. Riohacha: Secretaría de Asuntos Indígenas, Universidad de la Guajira.

Beltrán Peña, F., Mejía Salazar, L. (1989). *La Utopía mueve Montañas: Alvaro Ulcué Chocué*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Berliner S., M. (1991, Dezembro 30) "Man's best came with Columbus", *Los Angeles Times*.

Bonfil Batalla, G. (2003). "Nuestro patrimonio cultural: Un laberinto de significados" p.69, in *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos. Pensamientos acerca del patrimonio cultural: antología de textos*. México, DF: Coordinación de Patrimonio Cultural y Turismo del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Bonfil Batalla, G. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*. México: Nueva Imagen

Carrasco Muñoz, H. (2002). Rasgos identitarios de la poesía mapuche actual. *Revista Chilena de literatura*. N° 61. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Literatura, Universidad de Chile.

Casasús, M. (2009, dezembro 7). La dictadura se acabó para los chilenos, pero no para los mapuches: Entrevista a la poetisa Roxana Miranda Rupailaf. *El Clarín de Chile/Rebelión*.

Castellanos, L. (2018, novembro 14). 108 defensores de bosques y selvas asesinados en México en la última década. *Aristegui noticias*. Disponível em: <https://aristeguinoticias.com/1411/mexico/108-defensores-de-bosques-y-selvas-asesinados-en-mexico-en-la-ultima-decada-reportaje/>

Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

Chihuailaf, E. (1997). En la oralitura habita una visión del mundo - entrevista de Viviana del Campo. *revista hispanoamericana de poesía*. N°3, março 2000. Santiago, Chile: RIL Editores.

Chihuailaf, E. (2008). El tiempo que sueña, que nos soñamos que nos sueña. In E. Chihuailaf, *Sueños de luna azul*. Santiago: Editorial Cuatro Vientos.

Chihuailaf, E. (1999). Los chilenos son como niños mal criados. In Y. González, *Héroes civiles & Santos laicos. Palabra y periferia: trece entrevistas a escritores del Sur de Chile* (pp.65-89). Valdivia: Ediciones Barba de Palo.

Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: Lom

Chihuailaf, E. (1997). Sueño Azul. In E. Chihuailaf, *A Orillas de un Sueño Azul*. Santiago: Impasa.

Chikangana, F. (2017). Indígenas y oralitura como resistencia ante el olvido. *Revista ERRATA*. N°18 "Los derechos de los vivientes", Bogotá.

Chikangana, F. (2014) "Oralitura indígena como un viaje a la memoria" in María Lepe Lira Luz. (2014). *Oralidad y escritura: experiencias desde la literatura indígena*. México, D.F.: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODICI).

Colombres, A. (1997). "Oralidad y literatura oral" in *Celebración del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Corrales Carvajal, M. H. (2011). *Hacia una historia social de la escritura alfabética entre el pueblo nasa ¿Por qué y para qué lee y escribe el pueblo nasa?*. Universidad de Antioquia, Medellín, Colômbia.

CRIC. (2005). *Informe del Programa de educación Bilingüe e intercultural al XII Congreso del CRIC*. Bogotá: PEBI, CRIC & Terre des Hommes.

CRIC. (2007). *Nos movilizamos para defender y liberar nuestra existencia y para sumarnos a la lucha de todos los pueblos*. Disponible em:

[https://www.movimientos.org/es/enlacei/show\\_text.php3%3Fkey%3D11310](https://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D11310)

CRIC. (2004). *Plataforma de lucha*. Disponible em:

<https://www.cric-colombia.org/portal/plataforma-de-lucha-5/>

Cusicanqui, S. R. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Revista Temas Sociales*. N° 11. La Paz: IDIS/UMSA.

De Figueiredo, C. (1981). *Grande dicionário da língua portuguesa*. Vol. I, Dicionários Bertrand, (16ª ed.) Lisboa: Livraria Bertrand.

De Sousa Santos, B. (1997). *Pela Mão de Alice - O Social e o Político na Pós-modernidade*. São Paulo: Cortez.

Entrevista ao Subcomandante Marcos, disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=PDLssf72C3Y&list=PLE8F91BA575051060>

EZLN (1994). *Primeira declaração de la Selva Lacandona*. Disponible em:

<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

EZLN (1996). *Cuarta declaración de la Selva Lacandona*. Disponible em:

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

Fierro, J. M., Geeregat V. O. (2004). La memoria de la Madre Tierra: el canto ecológico de los poetas mapuches. *Anales de Literatura Hispanoamericana*. Vol. 33, pp.77-84. Temuco: Universidad de La Frontera.

Front Line Defenders. (2019). *Front Line Defenders Global Analysis 2018*. Dublin: Front Line Defenders.

Galeano Lozano, M.d.C. (2006). *Resistencia indígena en el Cauca: labrando otro mundo*. Cali: Impresora Feriva.

Gelman, J. (2011). Entrevista do subcomandante Marcos. In J. Gelman, *Chroniques de Chiapas* (p. 7). L'atinoir.

González, M. (2008). *Caminando la palabra*. Disponible em:

<https://movimientos.org/pt-br/node/13458>

Hilsenbeck Filho, A. (2013). Literatura e Resistência: a palavra armada zapatista. *Revista Comunicare*, Vol. 13, n°2, p. 85.

Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador - Discurso inaugural de la mayor Ana María*. Costa Rica: Institutos de Estudios Teológicos.

Huenún, J. L. (2011). Libro. In Anónimo, *Selección de textos de poesía mapuche - panorama de la literatura hispano-americana* (p. 7). Chile: ILLI 260.

Huinao, G. (1989). *La loika*. Disponible em: <https://chileangarden.blogspot.com/2016/02/la-loika-graciela-huinao.html>

INEE, Indicadores del sistema educativo nacional. Disponible em: [http://www.inee.edu.mx/bie/mapa\\_indica/2005/PanoramaEducativoDeMexico/CS/CS04/2005\\_CS04\\_\\_.pdf](http://www.inee.edu.mx/bie/mapa_indica/2005/PanoramaEducativoDeMexico/CS/CS04/2005_CS04__.pdf)

Iñigo Clavo, M., Sánchez-Mateos Paniagua, R. (2007) "Sobre pensamiento fronterizo y representación - Entrevista a Walter Mignolo", 3W. bilboquet.es.

IWGIA Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas. (2018). *El mundo indígena 2018*. Copenhague: Andersen.

Jamioy Juagibioy, H. (2005). *Bínybe Oboyejuayeng – Danzantes del viento*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Jamioy Juagibioy, H. (2009) *Proyecto de Oralitura Camëntsá*. Apresentado ao Ministerio de Cultura como parte da sua beca ganhadora da investigação em oralitura indígena.

Le Bot, Y., Marcos, S. (1997). *El sueño zapatista*. Barcelona: Anagrama.

Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI, UNAM.

Lienhard, M. (2000). Voces marginadas y poder discursivo en América latina. *Revista Iberoamericana*. Vol. LXVI. N° 193. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

Lienlaf, L. (1989). *Se ha despertado el ave de mi corazón: poemario bilingüe*. Santiago: Editorial Universitaria.

Mackintosh, E. (2019, agosto 23). The Amazon is burning because the world eats so much meat. *CNN*. Disponible em: <https://edition.cnn.com/2019/08/23/americas/brazil-beef-amazon-rainforest-fire-intl/index.html>

Malleco Arauco, C. (2002). *El Pueblo Mapuche y su lucha de liberación*. Chile: archivo chile, Web del Centro de Estudios "Miguel Enríquez" CEME. Disponible em: <http://www.archivo-chile.com>

Mamani Yapura, V. H. (2016). Los senderos de la oralidad y la escritura en el ayllu Sikuya. *Punto Cero*. N°32. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana San Pablo.

Marcos, S. (1998). *A revolução invencível – cartas e comunicados*. São Paulo: Boitempo.

Marcos, S. (2003). *Durito y una de llaves y puertas, Desde las montañas del Sureste Mexicano*. Disponible en:  
<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/02/01/durito-y-una-de-llaves-y-puertas/>

Marcos, S. (1994). *La historia de los colores*. Disponible en:  
<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/10/27/la-historia-de-los-colores/>

Marcos, S. *Los Otros Cuentos*. Vol. 2. Buenos Aires: Red de solidaridad con Chiapas. Disponible en: [www.redchiapas.org](http://www.redchiapas.org)

Marcos, S. (2003, julho 24). Los zapatistas no se rinden ni claudican: Marcos. *La Jornada*.

Marcos, S. (2008). Mensajes dirigidas a la Caravana nacional e internacional de observación y solidaridad con las comunidades zapatistas, de la Otra Campaña y la Zetza Internacional. *Ojarasca*, N° 193. México: La Jornada.

Marcos, S. (2008). *Nem o centro nem a periferia – Sobre cores, calendários e geografias*. pp. 167-171. (Coletivo Protopia S.A., trad.) Felício, E., & Hilsenbeck Filho, A. (Org.). Porto Alegre: Deriva.

Marcos, S. (1998). *Relatos del Viejo Antonio*. p. 77. México: Centro de Información y Análisis de Chiapas.

Marcos, S. (2004). *Textos traducidos 1994-2004*. (E. Gennari, trad.). [S.l.: s.n.]

Mariátegui, J.C. (1928). “El problema del Indio” in *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1° Ed.) Lima: Biblioteca Amauta.

Mariátegui, J.C. (1928). “El problema de la tierra” in *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, (1° Ed.) Lima: Biblioteca Amauta.

Merino, I. (2016, dezembro 26). Cada 14 días muere un idioma. *El País*. Disponible en:  
[https://elpais.com/elpais/2016/12/26/viajero\\_astuto/1482746256\\_157587.html](https://elpais.com/elpais/2016/12/26/viajero_astuto/1482746256_157587.html)

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura Un manifiesto. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

Mignolo, W. (2010). La colonialidad: la cara oculta de la modernidad (p. 41). In W. Mignolo, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Mignolo, W. (1997). La revolución teórica del Zapatismo: Sus consecuencias históricas, éticas y políticas. *Orbis Tertius*. N° 5, vol. 2, pp. 63-81. Buenos Aires: Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria.
- Mignolo, W. (2003). Prefacio a la edición castellana e Introducción. In W. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (pp. 19-110). Madrid: Akal.
- Mondragón, H. (2008). Ardila Lülle versus pueblo Nasa - La caña de azúcar en el norte del Cauca. In J.C. Houghton (Ed.), *La tierra contra la muerte* (pp. 405-420). Tradução minha. Bogotá: CECOIN.
- Montemayor, C. (1998). *Encuentros en Oaxaca*. México: Editorial Aldus.
- Mora Curriao, M. (2013). Poesía mapuche: la instalación de una mismidad étnica en la literatura chilena *Acontracorriente*. Vol. 10, N° 3, pp. 21-53. Santiago: Universidad de Chile.
- Moulds, J. (2015, janeiro 19). Child labour in the fashion supply chain - Where, why and what can be done. *The Guardian*. Disponível em: <https://labs.theguardian.com/unicef-child-labour/>
- Muñoz Tellez, J. M. (2016, janeiro 27). Memorias del holocausto indígena en América Latina. *Telesur*. Disponível em: <https://www.telesurtv.net/news/Memorias-del-holocausto-indigena-en-America-Latina-20160122-0074.html>
- Nasa Pal Álvaro Ulcue Chocue disponível em: <https://nasaacin.org/nasa-pal-alvaro-ulcue-chocue-su-palabra-vive/>
- OIT. (1989). *Convenção n° 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, Genebra*. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao\\_169\\_OIT.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf)
- ONU, doc. núm. E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4, párr. 379 disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2006/4358.pdf?view=1>
- Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação. *Relatório sobre Povos Indígenas da FAO (Food and Agriculture Organization)*. Disponível em: <http://www.fao.org/indigenous-peoples/es/>
- Ortega, N. G. (2006). *Relatos mágicos en cuestión: la cuestión de la palabra indígena, la escritura imperial y las narrativas totalizadoras y disidentes de Hispanoamérica*. Madrid: Iberoamericana.
- Osorio, J. *Los mapuche continuamos con nuestros sueños – entrevista a Elicura Chihuailaf*. Disponível em: <http://www.mapuche.info/news/siglo030812.html>
- PEBI. (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Bogotá: PEBI, CRIC & Terre des Hommes.

Pinda, A.P. (2011). Memoria. In Anonimo, *Selección de textos de poesía mapuche - panorama de la literatura hispano-americana* (p. 13). Chile: ILLI 260.

Pineda, I. (2014). "Oralidad y literatura de los Binnizá" in María Lepe Lira Luz. (2014). *Oralidad y escritura: experiencias desde la literatura indígena*. México, D.F.: Programa para el Desarrollo Integral de las Culturas de los Pueblos y Comunidades Indígenas (PRODICI).

Platón. (1977). *Obras completas*. Aguilar: Madrid.

Portavoz, Luanko & DJ Cidtronyck. *Witrapaiñ - Estamos de Pie*. 2017.

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in Lander, E. (comp.) *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO-UNESCO.

Quintín Lame, M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

Reinaga, F. (2010). *La revolución India*. p.143, (4° ed.) La Paz, Bolivia: Minka.

Reinaga, F. (2009). Tesis India. *Revista Yachaykuna*. N°. 12, Revista Semestral. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI.

Restall, M. (2004). *Los siete mitos de la conquista española* (M. Pino, Trad.). Oxford University Press, Nova Iorque Moreno (obra originalmente publicada em 2003)

Riobello, J. (2019, agosto 13). The Dark Side of Globalization: Exploitation and Trade of Coltan in the Democratic Republic of Congo. *The Sustainable Development Watch*. Disponível em: <https://www.sdwatch.org/single-post/2019/08/13/The-Dark-Side-of-Globalization-Exploitation-and-Trade-of-Coltan-in-the-Democratic-Republic-of-Congo>

Rocha, M. (2012). *Palabras mayores, palabras vivas. Tradiciones mítico-literarias y escritores indígenas en Colombia*. Bogotá: Taurus.

Rocha Vivas, M. (2018). Oralitura: memoria y conversación para la paz; escuchando al poeta mapuche Elicura Chihuailaf. *Hoy en la Javeriana*, p.24, primavera. Bogotá: Luna del Verdor.

Rojas Curieux, T. (2002). *Desde arriba y por abajo construyendo el alfabeto nasa. La experiencia de la unificación del alfabeto de la lengua páez (nasa yuwe) en el Departamento del Cauca – Colombia*. Austin: CILLA Papers on Latin American Indigenous Languages, University of Texas.

Sandoval, F. (1998) in L. E. López, I. Jung. *Sobre las huellas de la voz*. Cochabamba: PROEIB Andes.

Spivak, G. C. (1988). *Can the subaltern speak?*. Basingstoke, Macmillan.

*Sublimis Deus*, bula papal emitida por Paulo III em Roma em 29 de maio de 1537 em [«"Sublimis Deus" – Sobre a alma dos índios»](#). *O Grande Teatro do Mundo*. 1 de agosto de 2015 disponível em: <http://www.teatrodomundo.com.br/sublimis-deus-ou-os-indios-tem-alma/>

Survival International, Relatório *Guardianes de la naturaleza. Sin indígenas ni naturaleza ni futuro*.

Disponível em:

<https://www.survival.es/guardianes>

Viezzler, M., Grondin, M. (2018). *O Maior Genocídio da História da Humanidade — mais de 70 milhões de vítimas entre os povos originários das Américas - Resistência e Sobrevivência*.

Toledo, Estado do Paraná: Princesps.

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Bogotá, D.C.: Siglo del Hombre Editores.

Zibechi, R. (2007, dezembro 5). Colombia: Los Nietos de Quintín Lame. *La Biodiversidad*.

Disponível em:

<http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Colombia-Los-Nietos-de-Quintin-Lame>