

Para citaciones:

Danner, L., Dorrigo, J. y Danner, F. (2020). Autoria, autonomia, ativismo: educar e politizar pela e para a escrita – notas sobre a literatura indígena brasileira contemporânea. *Visitas al Patio*, 14(2), 61-85. DOI: 10.32997/RVP-vol.14-num.2-2020-2780

Recibido: 10 de mayo de 2020

Aprobado: 10 de agosto de 2020

Editor: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2020. Danner, L., Dorrigo, J. y Danner, F. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el original, el autor y la fuente sean acreditados.

Autoria, autonomía, ativismo: educar e politizar pela e para a escrita – notas sobre a literatura indígena brasileira contemporânea¹

Authorship, autonomy, activism: educating and politicizing for and by writing – some notes on contemporary Brazilian Indigenous literature

Leno Francisco Danner²  Julie Dorrigo³  y Fernando Danner⁴ 
University of San Diego (Estados Unidos)

RESUMO

Neste texto, procuramos refletir sobre a correlação entre autoria, autonomia e ativismo enquanto o eixo constitutivo, estruturante e dinamizador da literatura produzida pelos/as escritores/as indígenas brasileiros/as hodiernos/as, que está profundamente imbricada com a perspectiva homônima da memória, identidade e projeto assumida pelo Movimento Indígena brasileiro enquanto base de seu enraizamento e de seu protagonismo na esfera pública, política e cultural nacional em torno à causa e à condição indígenas, a partir de meados da década de 1970 para cá. Apontaremos para o fato de que o grande aprendizado tanto do Movimento Indígena quanto da literatura indígena brasileira contemporânea dele caudatária consiste exatamente na constituição de uma voz-*práxis* direta compreendida como descolonização da cultura e descatequização da mente, que transita da afirmação das singularidades-alteridades indígenas para a crítica do presente e a luta política, e que assume a reconstrução do passado, mormente do sentido e do lugar do/a “índio/a” no contexto de nossa sociedade, a consolidação de um sujeito militante indígena no e como presente e a assunção do protagonismo indígena relativamente à definição de projetos de futuro para si e para o Brasil de um modo mais geral como questões inultrapassáveis do ser e do estar indígenas no mundo contemporâneo.

Palabras clave: Movimento Indígena Brasileiro; Literatura Indígena Brasileira Contemporânea; Autoria; Autonomia; Ativismo; Descolonização da Cultura; Descatequização da Mente.

ABSTRACT

We intend to thought on the correlation among authorship, autonomy and activism as the constitutive, structuring and streamlining core of the literature made by contemporary Brazilian Indigenous writers, which is deeply linked to the correlative perspective of memory, identity and project assumed by Brazilian Indigenous

¹ Uma versão inicial deste texto foi publicada sob a forma de capítulo de livro na seguinte coletânea: Dorrigo et al (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. Link de acesso: <https://www.editorafi.org/765indigena>

² Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor de teoria política contemporânea no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). leno_danner@yahoo.com.br

³ Doutoranda em Teoria da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). juliedorrigo@gmail.com

⁴ Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor de ética e filosofia política no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). fernando.danner@gmail.com

Movement as its basis of rooting and protagonism in the national public, political and cultural sphere since the midst of 1970 on. We will point to the fact that the great learning both to Indigenous Movement and contemporary Brazilian Indigenous literature based on it is exactly the constitution of a direct voice-*praxis* comprehended as decolonization of culture and decatechization of mind which transits from of the affirmation of the Indigenous singularities-alterities to the criticism of the present and the political struggle, and which assumes the reconstruction of the past, especially of the sense and place of the “Indigenous subject” in the context of our society, the consolidation of a militant Indigenous subject in the and as present and the assumption of the Indigenous protagonism relatively to the definition of the projects of future for Indigenous peoples themselves and to Brazil in general as unsurpassable questions to the Indigenous way of being in the contemporary world.

Key words: Brazilian Indigenous Movement; Contemporary Brazilian Indigenous Literature; Authorship; Autonomy; Activism; Decolonization of Culture; Decatechization of Mind.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste artigo, queremos correlacionar o sentido e a dinâmica de atuação do Movimento Indígena brasileiro com o desenvolvimento e a vinculação público-política da literatura indígena por meio do conceito de autoria, possibilitado pela educação escolar indígena e, a partir dela, pelo domínio da escrita formal e das tecnologias midiáticas, que passaram a ser utilizadas como uma postura estético-político-pedagógica cujo cerne é a promoção dos povos indígenas, de sua singularidade e de suas bandeiras de luta, *mas exatamente desde uma perspectiva autoral*, de uma fala-*práxis* direta, sem mediações institucionalistas, tecnicistas e cientificistas. Com efeito, o mote central do Movimento Indígena brasileiro foi a construção de uma perspectiva político-normativa autônoma, a partir do enraizamento e do ativismo político-cultural na esfera pública brasileira, situação que, desde o começo dos anos 1970, foi vista como a única alternativa possível aos/às indígenas em termos de enquadramento, resistência e reelaboração de sua condição e de sua causa, contra processos intensificados de expulsão de suas terras, de etnocídio planejado e de paternalismo e tutela institucionais relativamente a eles/as. Nesse caso, foram exatamente a autonomia e a cidadania políticas dos/as e pelos/as indígenas que se constituíram na atitude, no instrumento de politização desse processo de genocídio e etnocídio e, principalmente, de enfrentamento do tipo de concepção e de postura institucionais assumidos frente aos povos ameríndios, que os concebiam como menores e, assim, como seres que deveriam ser tutelados, tendo recusada sua autonomia e sua cidadania política – eles não poderiam falar por si, mas sempre de forma mediada, de modo que outros, sujeitos institucionalizados, igrejas ou ONGs, falariam por eles, o mesmo ocorrendo relativamente às expressões e representações epistemológicas, culturais e antropológicas acerca deles.

Ora, o mais interessante é que a literatura indígena, que se desenvolve a partir das conquistas constitucionais, políticas e pedagógicas possibilitadas pelo Movimento Indígena brasileiro, suas lideranças e seus intelectuais, em especial uma educação escolar diferenciada, calcada na singularidade étnica-antropológica-linguística

própria a cada comunidade indígena, coloca-se como instrumento político-pedagógico fundamental que possibilita a maturação dessa experiência ativista e cidadã de expressar sua palavra publicamente, de veiculá-la diretamente, sem mediações, a partir de uma postura catártica sobre si e sobre a sociedade envolvente. Essa postura autorreflexiva sob a forma de escrita literária -publicizada em uma variedade de estilos, como memória, testemunho, depoimento, poesia, histórias de humanidade, ficção com referência indígena, incluindo-se, evidentemente, pesquisas acadêmicas pelos/as próprios/as indígenas- leva diretamente ao ativismo, à militância e ao engajamento dos/as escritores/as e dos/as intelectuais indígenas, que fazem da escrita, como estamos argumentando, o ponto focal de uma atitude correlata de autoafirmação e de valorização de suas tradições, de suas singularidades, e de enfrentamento das condições de marginalização, de exclusão e de violência vividas e sofridas como minorias político-culturais construídas e legitimadas por meio da violência simbólico-material. Ou seja, a escrita literária como instrumento político-pedagógico efetiva a autonomia e a cidadania políticas, exatamente por meio da superação da invisibilização, do silenciamento e do privatismo aos quais os/as indígenas foram empurrados/as em termos de nossa colonização e depois de nossa modernização conservadora.

Desse modo, se o ativismo público-político sob a forma de autonomia e de cidadania políticas dos/as e pelos/as indígenas deu a tônica da constituição e da dinâmica do Movimento Indígena brasileiro, a autoria literária indígena, como consequência direta e *continuação* desse mesmo movimento, leva a uma postura político-pedagógica de desenvolvimento-fortalecimento-promoção de si e de enquadramento da sociedade envolvente em que essa mesma escrita instaura uma dialética democrática e democratizante radical, a saber, ao possibilitar a expressão e a elaboração de si, a autoria literária gera uma postura autorreflexiva sobre sua condição, sua história e sua singularidade que, uma vez expressas publicamente pelos/as indígenas sob a forma de texto escrito (nas suas multimodalidades, assim como em termos de performances artístico-culturais, em muitas situações interligando escrita e expressão corporal-simbólica), educam a sociedade envolvente sobre os povos indígenas, mas exatamente desde o protagonismo destes, por estes. A escrita literária possibilita não apenas essa autoexpressão reflexiva de si por si mesmo/a, mas também sua enunciação direta na esfera pública, como sujeito político-cultural. Ora, no fim das contas é essa a mais efetiva das posturas político-pedagógicas: a autoexpressão direta das próprias diferenças, das minorias por si mesmas e desde si mesmas, sem mediações descaracterizadoras do que se é e do que se pretende, castradoras da autonomia e da cidadania políticas e reprodutoras de opiniões e preconceitos calcados em discursos extemporâneos.

Nosso argumento da centralidade da autoria em termos do protagonismo estético-político indígena e de seu caráter pedagógico para si e para a sociedade brasileira de um modo mais geral será defendido em dois momentos. No primeiro deles, desenvolveremos a correlação e o mútuo suporte de Movimento Indígena e literatura indígena, mostrando que a emergência e o protagonismo público-político daquele leva a importantes conquistas constitucionais, políticas e educacionais, mormente o Capítulo dos Índios da Constituição Federal de 1988 e, depois, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, ou Lei Darcy Ribeiro (LDB/96), que institui isso que será chamado de *educação escolar indígena* marcada pela promoção da singularidade étnico-comunitária de cada grupo indígena, dos processos próprios de

vivência e de formação específicos às sociedades indígenas, da educação bilíngue e, aqui, do domínio e do desenvolvimento da escrita formal. Nesse contexto, tem-se exatamente essa utilização da gramática formal e da escrita alfabética como elementos fundamentais de socialização, sob a forma de retomada e de revalorização da memória cultural e do consequente ativismo público-político, em termos de literatura indígena. No segundo deles, mostraremos como a literatura indígena utiliza-se da autoria, da escrita como instrumento político-pedagógico que leva a uma reconstrução de si, da própria história, do que se é e de como se chegou a ser isso que se é e, depois, a uma postura de ativismo, de militância e de engajamento político-culturais. A autoria indígena imbrica a singularidade étnico-antropológica, a tradição cultural e a crítica do presente; vai da reconstrução e da rememoração da própria especificidade comunitária ao ativismo político-cultural. Em tudo isso, como se pode perceber, a escrita literária matura a autonomia e a autorreflexividade pessoal-grupal e, ao ser publicizada, serve como plataforma político-pedagógica para o enquadramento democrático de nossa história e de nossa cultura hegemônicas.

Gostaríamos de esclarecer brevemente dois conceitos que serão utilizados ao longo do texto como forma de compreensão da literatura indígena. O primeiro deles é o termo *voz-práxis* ou *fala-práxis* ou *obra-práxis*. Por ele, queremos entender essa dupla perspectiva viabilizada pela escrita literária e sua veiculação pública, ou seja, a construção de uma perspectiva catártica sobre si, sobre sua história, sobre sua singularidade, com a elaboração de uma história sistematizada sobre a própria gênese e desenvolvimento, sobre o que se é e como se chegou a ser isto que se é, e o consequente enraizamento público-político dela, que leva à educação da sociedade brasileira de um modo mais geral. É uma voz que, por meio da escrita, se *faz práxis*, uma obra que se transforma em politização e, inversamente, uma *práxis* que se dá como escrita literária, como expressão autoral. Esse é o duplo ponto da autoria literária indígena: atualização da memória e protagonismo social, reafirmação de si e postura pública de caráter pedagógico. O segundo deles é o conceito de *minorias político-cultural*. Por esse termo, queremos significar aqueles grupos resultantes de processos simbólico-materiais de violência calcados em visões unidimensionais e massificadoras de mundo próprias à tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo. Minorias político-culturais destoam de um paradigma normativo hegemônico e de um modelo universal de socialização e de aculturação, sendo, por conseguinte, produzidas politicamente desde a afirmação da raça – isto é, de uma condição essencialista e naturalizada de caráter a-histórico e não-político – como seu fundamento primeiro e último. Ora, exatamente por ser produzida e legitimada em termos político-normativos, as minorias levam diretamente a uma postura político-pedagógica radical, por assim dizer, posto que sua manifestação pública é sempre uma atitude de confrontação daquilo que está naturalizado e, portanto, despolitizado, das instituições, dos sujeitos, da cultura, dos valores, das práticas, da própria história que produziu e produz, que legitimou e legitima permanentemente essas minorias.

Nesse sentido, não se pode esconder a condição das e como minorias, posto que a cor da pele, a pertença cultural, os traços físicos e até os símbolos utilizados explicitam de modo pungente essa *anormalidade*, essa *marginalidade* frente a um modelo hegemônico, unidimensional e massificador. Por isso mesmo, mais uma vez, a autoria torna-se central para esses grupos e a condição geradora da própria autonomia e da própria cidadania política, ao permitir a expressão direta de si e,

consequentemente, do contexto sócio-institucional de que se faz parte. A autoria possibilita, a esses grupos, substituir a mediação institucionalista e o relato extemporâneo por uma *voz-práxis* direta, carnal e pungente, de cunho eminentemente político e politizante; por conseguinte, a autoria também possibilita um relato em primeira pessoa, do eu-nós lírico-político, em que a descrição caricatural é substituída por essa *voz-práxis* carnal, vinculada, política e politizante, em que o sujeito-grupo nos apresenta diretamente suas experiências vividas e sofridas e suas singularidades antropológicas. Dito de outro modo, por meio da literatura, como literatura, as minorias político-culturais falam do que são e de como se situam no contexto maior dos procesos de socialização e das instituições comuns – ouvimos, lemos os/as próprios/as indígenas falando-nos, os/as próprios/as negros/as falando-nos, os próprios indivíduos LGBTQ+ falando-nos, e não mais as caricaturas deles feitas por sujeitos extemporâneos e seus relatos, como tradicionalmente tivemos.

Movimento indígena brasileiro, educação escolar indígena e literatura: sobre o roteiro do ativismo político indígena como e por meio da escrita literária

A partir da década de 1970, temos a gradativa organização e o intenso protagonismo disso que ficou conhecido como Movimento Indígena brasileiro, congregando comunidades ameríndias e lideranças e intelectuais nativos/as em torno à condição e à causa indígenas no país, mormente em um momento no qual a retomada, por parte dos governos militares (lembrando-se que, nessa época, a sociedade civil brasileira e em particular os povos indígenas, como mostraremos adiante, já estavam sob enquadramento do AI-5), de uma perspectiva fortemente institucionalista, autoritária e verticalizada em termos do poder público e de projetos de colonização das regiões centro-oeste e norte do Brasil punham em perigo efetivo a existência físico-cultural de muitos povos indígenas. De fato, no contexto dos anos 1970, temos o fomento, por parte do Estado brasileiro, de políticas de colonização que levaram a um amplo e desregrado fluxo migratório às referidas regiões, com a conseqüente apropriação das terras – legal ou ilegalmente (pense-se, aqui, na grilagem), com a acentuação de práticas ligadas ao extrativismo mineral e à derrubada da floresta para fins comerciais. A conseqüência dessa postura colonizatória respaldada e promovida pelos governos militares não se fez esperar: a expulsão dos povos indígenas de suas terras, a perda dos territórios simbólicos, a morte por fome e doenças e, como sua companheira constante, a própria morte violenta, que levava esses povos a uma situação de exílio e de êxodo permanentes. Ailton Krenak, uma das lideranças fundadoras do Movimento Indígena brasileiro e um de seus intelectuais mais destacados, nos relata esse contexto. Segundo ele:

As pessoas se perguntam o que tanta gente diferente que se encontrou naquele momento, índios de diversas etnias, ribeirinhos, seringueiros, podiam ter em comum. O que tinham em comum era o medo do progresso! No nosso caso, muito mais do que isso, era o medo do branco. Mas não de um branco qualquer. Existe todo um esquema, todo um acúmulo de capital... O índio achou que não sobreviveria a isso. (2015: 220)

Ora, nesse contexto, as lideranças e os intelectuais indígenas –além de Ailton Krenak, podemos citar, ainda, Álvaro Tukano, Carlos Estevão Taukane, Darlene Taukane, Eliane Potiguara, Manoel Fernandes Moura Tukano, Mariano Marcos

Terena, Raoni Metuktire, Mário Juruna, Idjarruri Carajá, etc.—, representantes de vários grupos étnicos brasileiros, perceberam que somente conseguiriam enfrentar essa situação de etnogenocídio redivivo e planejado (um segundo momento — talvez mais violento— das entradas e das bandeiras paulistas) por meio da dinamização de uma *voz-práxis* direta, que se enraizaria na esfera pública sob a forma de um sujeito político-cultural coletivo atuante, militante da condição e da causa indígenas, rompendo com a invisibilização, o silenciamento e o privatismo aos quais os povos indígenas seriam empurrados, no contexto de nossa modernização conservadora.

Por conseguinte, a efetivação da autonomia e da cidadania políticas dos/as e pelos/as indígenas está na base da constituição e do protagonismo do Movimento Indígena brasileiro, a partir da constatação de que a tutela tecnocrática e o paternalismo institucional relegavam os/as indígenas à condição de sujeitos marginais —portanto, de não-sujeitos— da constituição e da evolução de nossa sociedade, da vinculação, do desenvolvimento e da atuação social de nossas instituições públicas (e do Estado em particular). Exatamente como sujeitos e condição marginais, sua voz e sua atuação público-política seriam deslegitimadas, sendo, como dissemos, tutelados/as e representados/as por instituições, igrejas e ONGs. Para a conquista, a efetivação e a maturação da autonomia pessoal e da cidadania política, o Movimento Indígena brasileiro apostou suas fichas em dois pontos imbricados, a saber, o ativismo político-cultural direto na esfera pública e a busca pela educação escolar —e por uma educação escolar diferenciada— que dotasse esses mesmos povos indígenas de ferramentas, de valores e de práticas condizentes com uma sociedade democrática e modernizante, como veremos logo adiante.

Primeiramente, uma questão fundamental que está na gênese do Movimento Indígena brasileiro e que demarca sua atuação e sua reivindicação em termos de autonomia e de cidadania políticas: a superação da tutela tecnocrática e do paternalismo institucional como condição para a entabulação e a dinamização de uma *voz-práxis* direta, de caráter político e politizante, carnal e vinculada, em que os próprios povos indígenas, na palavra de suas lideranças e de seus/suas intelectuais, fosse dita de modo direto, sem mediações institucionalistas, cientificistas e tecnicistas. Conforme nos enfatizam diferentes lideranças e intelectuais indígenas, o contexto normativo-jurídico-político-cultural que tinham de enfrentar, ainda nos anos 1970, era caracterizado por uma perspectiva antropológico-institucional para a qual os povos indígenas seriam sujeitos jurídica, política e culturalmente *menores* e, por isso, detentores de responsabilidade relativa (essa situação somente seria superada com a Constituição Federal de 1988, que, por meio do *Capítulo dos Índios*, termina com as ideias de menoridade jurídico-política e de responsabilidade relativa atribuídas aos povos indígenas, aos/às indígenas).

Com efeito, exatamente por causa da atribuição de menoridade jurídico-cultural e de sua consequência, a responsabilidade relativa, os povos indígenas seriam afastados da esfera pública, tendo recusado seu papel como sujeitos político-culturais detentores não apenas de igualdade de condições frente aos demais brasileiros, mas também e principalmente como capazes de autonomia e cidadania políticas. Aqui, eles seriam representados pelo Estado e por órgãos a ele ligados (como a FUNAI, que é instituída exatamente nesse contexto de responsabilidade relativa, com base nessa atribuição aos/às indígenas de responsabilidade relativa).

Como menores jurídica, política e culturalmente falando, lhes estaria vedada a esfera pública e esse protagonismo enquanto sujeitos político-culturais de sua própria condição. Por aí se pode perceber a importância que o Movimento Indígena atribuiu à autonomia e à cidadania políticas como ponto fundamental para a tematização da causa indígena e o enfrentamento de sua condição de marginalização, dentro de nosso processo de modernização conservadora. Segundo Daniel Munduruku:

O surgimento da FUNAI deu-se no auge da política integracionista, isto é, na concepção do novo órgão indigenista oficial, o papel a ser desempenhado pelo Estado brasileiro, junto dos povos indígenas, seria o de representá-los, defendendo a vontade dos tutelados no exercício do papel de tutor dos povos indígenas, classificados pelo código civil de 1916 como *silvícolas*, e cuja capacidade era considerada relativa. Para tanto, fez aprovar o Estatuto do Índio, em 1973, que passaria a validar as ações do órgão tutor, reforçando as teses do integracionismo como o futuro dos povos indígenas brasileiros. (2012: 35. Os destaques no original).

Evidentemente, tal representação de interesses, sob a forma de tutela, impunha e levava a uma relação verticalizada, em que a perspectiva tecnocrática se sobrepunha à participação dos/as próprios/as indígenas na condução de seus interesses, com a consequência, como fizemos ver acima, da negação da autonomia e da cidadania política a eles/as, uma vez afirmada sua condição de menores, possuidores/as de, quando muito, responsabilidade relativa. Ora, mas a constatação feita pelos povos indígenas, suas lideranças e seus/as intelectuais, no contexto dos anos 1970, era de que o próprio governo militar estaria promovendo diretamente, por meio do fomento aos processos de colonização das regiões centro-oeste e norte do Brasil, e indiretamente, por meio da omissão relativamente a um planejamento sério dessa política de desenvolvimento e de uma proteção deficitária aos povos indígenas, seus territórios e culturas, o próprio processo de etnogenocídio. Este não seria causado por um sujeito meramente econômico e nem teria uma causa diretamente econômica apenas, senão que encontraria respaldo institucional, *político*, em governos e lideranças políticas comprometidos com a prossecução de um processo de modernização conservadora calcada na expansão agrícola, na pecuária e no extrativismo, cuja consequência seria o extermínio gradativo desses mesmos povos indígenas.

Por conseguinte, aqui, a representação e a tutela, calcadas na atribuição aos/as indígenas da responsabilidade relativa, impulsionavam a violência simbólico-material sofrida, autonomizando o Estado de um enquadramento crítico por parte dos povos indígenas (por causa da assimetria no trato recíproco, respaldada nessa legislação que atribuía menoridade aos povos indígenas). Em suma, a responsabilidade relativa despolitizava os povos indígenas, periferezando-os em termos de sociedade civil e de esfera pública, favorecendo a tutela tecnocrática e o paternalismo institucional e, com isso, marginalizando e deslegitimando o protagonismo indígena em termos do enfrentamento desse processo de etnocídio em curso -como consequência, sua *voz-práxis* não apenas não era ouvida efetivamente, como sequer era reconhecida, de modo que tudo teria de ser feito sobre e para os povos indígenas desde uma perspectiva tecnocrática— tudo por eles, mas sem eles. Ailton Krenak mais uma vez nos diz, de modo pungente, quando perguntado sobre o sentido da tutela tecnocrática à qual os indígenas seriam submetidos naquele contexto do regime militar brasileiro:

Acho que você conhece a história das potências que colonizaram outras regiões do mundo e que tratam os nativos como cidadãos de segunda ou terceira categoria. Se você observar, a Inglaterra e a França mantinham até recentemente colônias na África e na Ásia, onde os nativos tinham o *status* aproximado da mula ou do cavalo. Aqui, no Brasil, os índios continuam tendo um *status* parecido ao de animais silvestres. Nós somos objetos da atenção do Estado enquanto seres que precisam ser preservados como fauna. Também temos a atenção do Estado como pessoas e indivíduos que precisam ser vigiados para que não entrem num processo de contestação do poder do Estado, de contestação da ordem estabelecida e de questionamento dos crimes que foram praticados contra o nosso povo. Nós somos a memória viva e um testemunho sempre muito explícito da história recente da ocupação desta região do mundo. (2015: 84-85)

Note-se, na passagem acima, a associação que Ailton Krenak faz entre tutela e despolíticação, exatamente pelo fato de que os povos indígenas seriam memória viva e testemunho presente das características, da dinâmica e das consequências do processo de colonização e dos projetos de desenvolvimento implantados historicamente em nossa sociedade. Como memória viva e testemunho presente, sua vinculação à e seu ativismo na esfera pública teriam um caráter direto e radicalmente político e politizante, e esse seria o ponto fundamental da postura institucional de despolíticação dos sujeitos, da condição e da causa indígena por meio da afirmação da responsabilidade relativa e da menoridade jurídico-política, a saber, manter uma perspectiva unidimensional e massificada seja sobre a história oficial, seja, no nosso caso, sobre o lugar, o papel e o protagonismo dos e pelos povos indígenas. Enquanto história e perspectiva unidimensional e massificada teríamos valores, fatos e atores legítimos e, por outro lado, aqueles cujo papel seria periférico, pouco ou nada expressivo. Daí a constatação, por Ailton Krenak, de que, no contexto de nossa modernização conservadora, os/as indígenas seriam percebidos quando muito como sujeitos do passado, como os/as *sibícolas* do descobrimento, retratados/as com um misto de pena e de exotismo por parte de Pero Vaz de Caminha, mas não como sujeitos do presente, com algo de importante a ser dito, com capacidade de contribuir para se pensar os rumos de nossa sociedade e, em tudo isso, com perspectivas antropológico-normativas e histórias alternativas aos valores, às práticas e aos sujeitos hegemônicos. Ele diz, em um texto de 1984, relativamente ao (não)lugar dos povos indígenas no contexto de nossa história nacional e frente às instituições públicas, que foi a base para a constituição e a dinamização do Movimento Indígena brasileiro:

Meu trabalho junto à União das Nações Indígenas é minha vida. Porque minha vida só terá sentido na medida em que eu puder resgatar uma identidade. O que é isso? É afirmar a existência e o direito à existência dos índios no Brasil. É construir um Brasil onde todos possam ter seus direitos garantidos na prática, e não só no papel. Essa busca de identidade, que não é só minha, mas de todos os 150 povos indígenas diferentes que vivem no Brasil, passa, obrigatoriamente, pela relação entre o Estado e os índios. Em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações, que eles são. Essa relação sempre se baseou em um ponto de vista hipócrita. E, por isso, nunca houve o menor esforço para defini-la melhor. Para o governo, para todos os governos que se sucederam na história deste país, o problema está resolvido: ignora-se o direito à existência dos índios. A própria imagem que nos é passada na escola conta-nos a seguinte história: “Quando Cabral chegou, o Brasil era habitado por índios?”. Aí fecha rápido a cortina e pronto: “não há mais índios!”.

Acontece que há. O Estado brasileiro prefere continuar ignorando o direito à existência de índios no Brasil, mas eles começam a se fazer representar junto às instituições. (Krenak, 2015: 22-23)

Da passagem acima, queremos enfatizar dois pontos. O primeiro deles é exatamente esse não-lugar imposto aos povos indígenas em nossa história nacional, que se reflete no não-reconhecimento deles por nossas instituições público-políticas como sujeitos político-culturais com condições de enquadramento de nossa sociedade. Ora, esse não-lugar e esse não-reconhecimento levam de modo direto à negação da autonomia e da cidadania políticas, que, por sua vez, conduzem à reprodução de seu apagamento da história nacional e ao seu silenciamento político-cultural. Em segundo lugar, e como consequência, é por isso que Ailton Krenak menciona que a tematização da condição e da causa indígenas passa necessariamente pela relação entre o Estado e os indígenas, ou seja, passa necessariamente pela política, pela institucionalização, pelo ativismo e pelo engajamento dos indígenas na esfera pública e como sujeitos políticos, como contraponto direto, como interlocutores diretos da condição e da causa indígenas junto às instituições – a política como o núcleo inultrapassável da sobrevivência, da crítica, da transformação (que se torna, hoje, uma questão de vida e de morte para as minorias político-culturais).

Como veremos mais adiante, trata-se da *mesma percepção* dos/as intelectuais e dos/as escritores/as indígenas em termos de constituição e de ativismo como voz-*práxis* estético-literária, isto é, de que o futuro da condição e da causa indígenas passa necessariamente pela relação entre os povos indígenas e a cultura nacional, no sentido de se desconstruir, por meio dessa perspectiva autoral direta por eles assumida em termos de literatura indígena, como literatura indígena, os preconceitos e as interpretações extemporâneas, unidimensionais e massificados de um/a indígena pertencente ao passado, ao período do “descobrimento” e da colonização, desatualizado/a, arcaico/a, sem nenhum protagonismo e sem nada a dizer no contexto de uma sociedade propriamente moderna. De todo modo, o enraizamento na esfera pública e o protagonismo político-cultural do Movimento Indígena tiveram por meta seja um diálogo direto com as instituições políticas, em particular o Estado, seja uma participação mais incisiva no âmbito cultural, de modo a marcar presença como ator social e como perspectiva cultural dinâmica, por meio da superação de sua invisibilização, de seu silenciamento e de seu privatismo. Ao aparecer na esfera pública e atuar como sujeito político-cultural, ganha-se existência social e, com isso, politiza-se o grupo em questão, assim como o contexto no qual ele está inserido e que o produziu e o reproduz. Mais uma vez é Ailton Krenak quem nos fala sobre essa profunda politização que demarcou e dinamizou o ativismo público da União das Nações Indígenas, braço fundamental do Movimento Indígena brasileiro:

A UNI iniciou a sua articulação permanente em 1979. Hoje o Brasil sabe que existe o povo indígena. Acho que vocês sabem que na década de 1960 e até o começo da década de 1970, mesmo as pessoas mais bem-informadas do Brasil, se perguntassem a elas sobre os índios, iam dizer: “Não, índio não. Não tem. Bem, talvez tenha um ou outro aí guardado em alguma reserva pelos irmãos Villas Boas”. “Quem são os irmãos Villas-Boas?”, outro diria. “São heróis que têm lutado para guardar como relíquia alguns índios sobreviventes de 1500”. Raoni (Metuktire, Caiapó) trouxe para o povo brasileiro e para o mundo cheiro de índio, cara de índio, impressão sobre o índio, expectativa. Em alguns casos, irritação,

ódio, carinho, solidariedade. *Nós provocamos sentimentos* nas pessoas *quando mostramos* que éramos gente de verdade. Nós provocamos os fazendeiros. Nós provocamos o Conselho de Segurança Nacional, que botou os militares para nos vigiar mais de perto. Mas, em compensação, nós lembramos a milhares de pessoas que ainda estamos vivos e que queremos ser amigos dessas pessoas. (Krenak, 2015: 88. Os destaques são nossos)

Perceba-se nossa ênfase, na passagem acima, nos termos “provocar sentimentos” por meio do “mostrar-se como gente de verdade”; perceba-se, ainda, sobre a correlação de aparecimento na esfera pública, como sujeito político-cultural, e o existir socialmente. Como dissemos acima, esse é o primeiro ponto fundamental que demarca e dinamiza o sentido e o protagonismo do Movimento Indígena na esfera nacional: a percepção de que somente o aparecimento na esfera pública, a atuação incisiva e direta como sujeito político-cultural permitiriam o enfrentamento adequado da condição e da causa indígenas; por outras palavras, somente a autonomia e a cidadania políticas possibilitariam a superação do silenciamento, da invisibilização e do privatismo aos quais os povos indígenas estavam confinados. Ora, o não-lugar e o não-reconhecimento são enfrentados efetivamente com política, com participação política direta, *autorial*.

Com isso, chegamos ao segundo ponto fundamental à constituição e à atuação política do Movimento Indígena brasileiro, que serve como plataforma e instrumento para a realização da autonomia e da cidadania políticas por ele propugnadas, que é a ênfase na educação escolar formal como essa condição garantidora tanto da integração social dos povos indígenas e seu domínio da cultura nacional hegemônica e de suas diversas ferramentas quanto do consequente protagonismo político-cultural a partir da própria singularidade étnico-anropológica e em termos de enfrentamento da condição de exclusão, de marginalização e de violência vividas e sofridas pelos povos indígenas. Com efeito, a educação escolar formal possibilitaria seja uma socialização cultural no contexto maior de nossa modernização, seja o domínio das habilidades formais, dos conceitos e das formas de expressão próprias a essa mesma modernização – possibilitaria a inserção direta no cotidiano de vida de nossa nação e a compreensão e a consequente utilização das ferramentas mais básicas em termos de autoexpressão pessoal e de vinculação intersubjetiva.

Aprender a falar o idioma nacional, saber ler, escrever e contar, conhecer símbolos pátrios e versões oficiais de nossa história nacional, por conseguinte, representam habilidades que permitiriam aos/às indígenas uma série de práticas de auto-organização e de enraizamento social, a saber: (a) a primeira e mais fundamental, a imbricação de mundos, a aldeia e a cidade, o espaço indígena e a sociedade envolvente, de modo a superar-se qualquer tipo de fronteira fechada que porventura ainda exista entre tais esferas, correlacionando-as (como em verdade sempre estiveram interconectadas, interdependentes); (b) a auto-organização interna como comunidade que pode materializar suas histórias de humanidade, suas tradições, seus símbolos e seus ritos em termos de escrita formal, de construção de obras didático-literárias, de impressões, de vídeos etc., permitindo que a perspectiva memorial e oral seja complementada e fortalecida pelo registro sob a forma de escrita alfabética, da publicação impressa e da produção audiovisual, inclusive o próprio domínio de epistemes, que permitem a permanência interna dessa mesma

memória e dessa mesma oralidade; (c) a vinculação social, política, cultural e epistêmica à sociedade brasileira de um modo mais geral, levando a um ativismo que tem como meta o enquadramento de nossa constituição e de nosso desenvolvimento como nação, como se pode perceber em termos de lutas pela demarcação de terras, denúncia do etnocídio em curso, combate a invasões aos seus territórios, bem como de interlocução político-cultural com as instituições e sujeitos públicos e com organizações e sujeitos próprios à sociedade civil –tudo isso entremeado pela própria inserção cidadã, cultural e econômica à sociedade civil e ao mercado de trabalho enquanto profissionais em qualquer atividade laborativa existente. Ora, assim como o enraizamento e o protagonismo público-político-cultural dos/as e pelos/as indígenas, o Movimento Indígena e suas lideranças assumem o compromisso da educação escolar –e, depois, do próprio acesso à universidade– como elemento fundamental para a auto-organização das comunidades indígenas e para sua vinculação à cultura nacional, bem como, em consequência, para que os sujeitos indígenas possam inserir-se na vida cultural, política e produtiva de nossa nação.

Nesse diapasão, a correlação de protagonismo público, político e cultural dos e pelos sujeitos indígenas e a universalização da educação escolar indígena –na correlação de língua oficial concomitantemente ao ensino da própria língua materna, com publicações bilíngues (o que mostra, nesse caso, a utilização da educação escolar e da escrita, publicação e produção audiovisual em prol do fomento das línguas e culturas e artes indígenas) –tem esse objetivo mutuamente sustentado de absorção dos elementos culturais, de consolidação de uma socialização nacional, de domínio de ferramentas epistêmicas e de intervenção na própria cultura de que se está apropriando. *Assimilação e inserção da e intervenção na cultura-política nacional*, por conseguinte, se colocam como elementos-chave do ativismo indígena levado a efeito pelo Movimento Indígena brasileiro, e elas transitam da militância social para a educação escolar, da vinculação pública para a auto-organização comunitária, da crítica social e institucional para a retomada das tradições, das práticas, dos valores e dos ritos internos às comunidades como condições fundamentais seja para o fortalecimento da própria identidade, seja para essa mesma vinculação pública, política, cultural e institucional que os/as indígenas gradativamente assumem. É nesse sentido, aliás, que Daniel Munduruku fala de um duplo caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro, a saber: para si e para a sociedade envolvente, enquanto movimentos imbricados e mutuamente sustentados, constituídos e dinamizados a partir da tríade memória-identidade-projeto (cf.: Munduruku, 2012: 47-50).

“Para si” na medida em que se trata de reafirmar positivamente uma identidade construída-destruída de modo enviesado e racializado pela tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo, em que o/a “índio/a” e o/a negro/a (ou mesmo a mulher e o/a gay) são vistos como negatividade, menoridade, anormalidade, antinaturalidade, devendo ser confinados ao fundo do armário, do fogão e do mato, tendo-lhes negada a esfera pública e, portanto, sendo-lhes recusado também o reconhecimento como alteridades, como Outro/a, como sujeito. Na tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo, o/a “índio/a” não é sujeito, não é ser humano efetivamente; ele/a é definido basicamente como sub-homem, como sub-mulher, a partir do parâmetro da branquitude. Ora, conforme Daniel Munduruku (do mesmo modo como também podemos ver nas manifestações de vários/as intelectuais indígenas

de ontem e de hoje), a reconstrução do conceito de “índio” tem a ver concomitantemente com essa retomada de uma concepção afirmativa e positiva de si por si mesmo/a, base, ponto de partida fundamental para sua libertação, e com a vinculação e a luta sociais em torno às consequências mais deletérias de nossa modernização conservadora, a qual tem nos/as indígenas (e recentemente na comunidade LGBTQ+) seus grandes alvos, seus bodes expiatórios.

Dessa reafirmação positiva da autocompreensão normativa como “índio/a” surge então esse movimento que Daniel Munduruku chamou de “para a sociedade envolvente”, no sentido de que o Movimento Indígena busca exatamente enraizamento, inserção e protagonismo público, político e cultural como condição de sobrevivência e de permanência dos e pelos povos indígenas no Brasil hodierno. Aqui, o/a “índio” já não seria nem sub-homem e nem sub-mulher, assim como também não possuiria mais uma condição de minoridade que lhe negaria o direito de ser e de participar ativamente da vida social –inclusive não aceitando mais a tutela tecnocrática que tradicionalmente lhe foi imposta ao longo do Brasil República. De noção essencialista e a-histórica produzida enquanto negatividade pela tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo, o/a “índio/a” tornou-se sujeito político e ideal normativo fundamental tanto para a tematização e o repensar de sua própria condição quanto para o enquadramento e a reorientação de nosso processo modernizador e, em última instância, também de nossa democracia. Sobre essa remodelação do termo “índio/a”, Daniel Munduruku nos diz:

Para alguns pesquisadores dessa época histórica (1970, ditadura militar), foi muito importante o resgate do termo índio pelos líderes [...]. Esse termo, que era utilizado como forma de empobrecer a experiência cultural indígena, acabou virando uma espécie de ícone que sustentava a luta indígena. Ele passou a ser usado para expressar uma nova categoria de relações políticas. Era a primeira vez que os povos indígenas podiam propor uma verdadeira política que tinha uma identidade própria, fazendo, inclusive, frente ao pensamento indigenista, que predominava à época [...]. (2012: 51)

Como dissemos logo acima, a emergência e o protagonismo sociais do Movimento Indígena no contexto do Brasil hodierno teve como uma de suas bandeiras e uma de suas consequências fundamentais a ênfase na educação escolar para todos/as os/as indígenas. Como também dissemos acima, a educação escolar viabilizaria a inserção social dos povos e sujeitos indígenas e o domínio formal de processos discursivos, conceitos, práticas e valores normativos básicos para o protagonismo que ocorre nessa correlação de condição indígena e de modernização socioeconômica brasileira. Conforme dizem os/as autores/as indígenas pataxó Anghichay, Arariby, Jassanã, Manguahã e Kanáttyo, que produziram o livro “O povo pataxó e suas histórias”, “Hoje, nós estudamos para defender nossos direitos e encarar o mundo lá fora” (Anghichay et al, 2002: 11). É o que também nos diz Daniel Munduruku no livro “O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1979-1990)”, sobre a base de atuação do Movimento Indígena: “[...] o Movimento Indígena brasileiro alimentou por tempo considerável um projeto educativo que caminhava em duas direções: a da formação de quadros para sua continuidade e a da formação da sociedade brasileira para a existência dos diferentes povos indígenas” (Munduruku, 2012: 50). Ora, entremeando esse ativismo do Movimento Indígena e sua continuidade, temos exatamente a universalização e a permanência da educação escolar e gradativamente do acesso à universidade aos/as e pelos/as

indígenas e, nesse sentido, uma de suas consequências mais básicas consiste exatamente na emergência da literatura de autoria indígena no Brasil, a partir da década de 1990, enquanto representando um momento de auto-elaboração dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as relativamente à sua condição e à sua causa, desde uma interrelação profunda entre aldeia e cidade, situação indígena e modernização nacional.

Por que falamos na intersecção de Movimento Indígena, Educação escolar e universitária e literatura indígena? Porque o que podemos ver como resultado amplo da consolidação, do enraizamento e do protagonismo público, político e cultural dos povos indígenas é exatamente a literatura indígena como imbricando autonomia, autoria e ativismo enquanto seu núcleo normativo mais básico. Ela permitiu e permite seja a auto-organização interna das comunidades indígenas que passam a produzir seus próprios materiais didático-pedagógicos, suas bases curriculares e publicar para si (e obviamente para a sociedade envolvente) suas tradições e suas formas de ser e estar no mundo, seja a militância cultural em torno à condição e à causa indígena. Do Movimento Indígena, portanto, alcançou-se (a) a representação social, política, cultural e institucional dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as, bem como (b) o acesso à educação e à universidade, chegando-se (c) à literatura e ao pensamento indígenas que temos hoje em termos de vida sociocultural, em que os/as próprios/as escritores/as e pensadores/as indígenas nos falam diretamente sobre sua condição e sua causa. Não é mero acaso, aliás, que fundadores/as e lideranças basilares do Movimento Indígena sejam também escritores/as literários/as, isto é, correlacionam autonomia e cidadania políticas com/como autoria estético-literária. Com efeito, lideranças básicas do Movimento Indígena Brasileiro, como Álvaro Tukano, Ailton Krenak, Estevão Carlos Taukane, Marcos Terena, Daniel Munduruku, Davi Kopenawa, Daniel Munduruku e Eliane Potiguara, entre outros/as, também são escritores/as que publicizam literatura e pensamento indígenas. Do ativismo político, que demanda autonomia jurídico-política, chegamos à autoria estético-literária, que também demanda autonomia e ativismo, ou seja, há uma correlação profunda entre autoria, autonomia e ativismo que nossos/as intelectuais indígenas efetivam nessa correlação de militância pública, inserção social e protagonismo político, como veremos neste próximo capítulo pelo exemplo da literatura indígena brasileira produzida a partir da década de 1990.

Literatura indígena brasileira como instrumento político-pedagógico: autoria, autonomia e ativismo

O primeiro ponto importante, quando consideramos a emergência e o desenvolvimento de uma perspectiva estético-literária indígena é exatamente o fato de que ela é feita por indígenas que transitam do contexto comunitário e das associações indígenas de que participam para o mundo urbano, e vice-versa. Essa perspectiva estético-literária indígena, nesse sentido, representa a atuação política e a vinculação sociocultural dos/as indígenas, desde uma voz-*práxis* direta a partir de sua condição e de sua causa. Essa voz-*práxis* estético-literária é uma postura política em dois atos correlacionados: afirmação de si e ativismo social, afirmação de si como e por meio do ativismo social, ativismo social como emergência pública de um sujeito-grupo militante, que assume na e diante da sociedade nacional seu protagonismo em torno à história pátria e, dentro dela, do lugar do/a indígena. Nesse sentido, reitera a estudiosa chilena Claudia Zapata Silva (2013) sobre a autoria

indígena enquanto imbricando autoconsciência indígena e sociedade nacional, grupo-comunidade indígena e inserção-protagonismo nacional:

La escritura y el acto de publicar constituyen la forma más distintiva de intervención pública entre los intelectuales indígenas, por ende, es la que mejor da cuenta de su particularidade como sujeto indígena, que es, precisamente, la de un trabajo intelectual que pone énfasis en los aspectos ideológicos de la relación entre sociedades indígenas y sociedad mayor, constituyendo una interpelación que tiene como destinatario principal al Estado y la sociedade nacional. (247)

A literatura nativa (via escrita alfabética em língua portuguesa) é, portanto, uma criação de indígenas que buscam tanto sintetizar as perspectivas antropológico-ontológicas e estético-literárias de seus povos para si (para esses mesmos povos) quanto trazê-las para o contexto mais amplo da sociedade brasileira e, nesse sentido, estabelecer uma discussão direta com sujeitos, instituições e contextos culturais citadinos e modernizantes, levando para o centro do debate a condição e a causa indígenas no país a partir da constituição de uma voz-*práxis* autoral direta, carnal, pungente e vinculada, de cunho político e politizante, em que as experiências pessoais-grupais de exclusão, de marginalização e de violência como indígena, bem como a publicização de sua alteridade étnica, antropológica e cultural, dão a tônica seja dessa vinculação social, seja dessa perspectiva crítico-criativa.

Aqui, o/a indígena escreve por si mesmo/a e desde si mesmo/a: como dissemos logo acima, trata-se de uma voz-*práxis* direta, sem mediações institucionalistas, cientificistas e tecnicistas, de modo a se romper com as ideias de menoridade e de tutela que em geral caracterizaram o tratamento dado aos/às indígenas pela sociedade brasileira. Nesse sentido, trata-se de uma perspectiva estético-literária altamente política e politizante tanto das condições de nossa modernização conservadora quanto, de modo mais geral, da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo. Ela é política e politizante devido ao fato de que o sujeito menor, construído política e normativamente como menor em termos de colonização e a partir do racismo biológico e do fundamentalismo religioso, passa a falar por si mesmo e desde si mesmo, apresentando-nos um relato-*práxis* direto de sua singularidade, contra as caricaturas dele feitas em termos de colonização, e enfrentando pungentemente os processos de etnogenocídio em curso na passagem da perspectiva colonial para o contexto republicano-modernizador, enquanto um *continuum* do desenvolvimento de nossa sociedade –enfrentando tais processos, diga-se de passagem, por meio da vinculação pública, política e cultural do Movimento Indígena e de seus/suas intelectuais, a partir de alianças institucionais e da disseminação de sua literatura.

Falar diretamente, sem as mediações castradoras da própria voz, assumir voz e vez em termos públicos, políticos e culturais foi –e é– para os/as escritores/as indígenas a base para sua reafirmação social, política e histórica, e a literatura indígena demarca essa novidade do falar por si mesmos/as, sendo uma continuidade, nesse sentido, do próprio Movimento Indígena brasileiro que tinha na busca por autonomia política e na sua contraposição ao paternalismo estatal e à tutela tecnocrática dos governos militares o seu grande núcleo de atuação. Sobre o sentido da emergência da literatura indígena brasileira, nos diz Kaká Werá:

Naquela mesma época (início da década de 1990), em nossos encontros na aldeia guarani, eu conversava muito com o Daniel Munduruku. Ele já era um educador, formado em filosofia, e dava aula em escola pública. A gente conversava muito sobre como encontrar maneiras de potencializar esse trabalho de difusão. E tanto ele quanto eu gostávamos muito de literatura. Eu já estava ensaiando meus primeiros escritos literários. Então, nós sonhamos, naquela época ainda não era ainda criar um movimento de literatura indígena, mas em usar a escrita para falar de nossas culturas. Para falar diretamente. Para se ter uma ideia, até o início dos anos 1990, o que se tem notícia é de que praticamente tudo o que existe de escrito no Brasil sobre o índio, sobre os povos indígenas, sobre as culturas indígenas, não foi escrito por um índio. Foi sempre por um indigenista, por um antropólogo, por um sociólogo, por um estudioso, por um artista, por um poeta, por um escritor. Não que eu ache que isso seja uma coisa errada. Mas eu achava que, na medida em que nós nos tornássemos protagonistas de nossas próprias vozes, isso poderia gerar uma força muito grande, uma estratégia muito potente para se comunicar diretamente com a sociedade. E também para a sociedade ouvir diretamente a voz de um intelectual, de um cidadão, de um pensador, de um curador, de um contador de histórias vindo de um povo indígena. (2017: 26-27)

Note-se, nesse aspecto, a associação entre o falar diretamente, o falar por si e desde si mesmo/a e a vinculação pública, política e cultural dos/as e pelos/as escritores/as indígenas como o núcleo de sua perspectiva autoral em termos estético-literários e, nesse sentido, a busca por uma contraposição à descrição, ao relato e à definição extemporâneos deles/as feitos seja por sujeitos institucionalizados, seja mesmo pela produção estético-literária brasileira de um modo mais geral – pensemos, aqui, nas caricaturas produzidas sobre os/as indígenas, por exemplo, pelo romantismo brasileiro, em que esse/a mesmo/a indígena foi fundamentalmente definido/a como menor, atrasado/a, depravado/a, obscuro/a, como alguém a ser colonizado/a de vários modos (sexual, educacional, político, econômico, religioso, epistêmico) etc.

O mais importante da afirmação da autoria, da autonomia e do ativismo dos/as e pelos/as indígenas, via *voz-práxis* estético-literária, que se manifesta no falar diretamente à sociedade brasileira, consiste, portanto, em que o sujeito que fala pública, política, cultural e epistemicamente torna-se um sujeito do presente, da atualidade, um sujeito presente e atual, não mais uma caricatura, uma fantasmagoria ou, enquanto complemento disso, um ser do passado, congelado no tempo, seminu, animalesco e vivendo no profundo do mato. O que os/as intelectuais indígenas objetivam – assim como as próprias lideranças que deram os passos iniciais do Movimento Indígena brasileiro – é assumir-se como sujeitos do presente, isto é, conquistar a sua cidadania política e o reconhecimento social e institucional como sujeitos em igualdade de condições aos/as “brancos/as” e detentores de direitos, de saberes e de histórias fundamentais para a construção democrática da sociedade brasileira e, antes de tudo, basilares para a sobrevivência de si mesmos/as.

Assumir-se como sujeito do presente, por conseguinte, exige a – e depende da – consecução de uma *voz-práxis* autoral, autônoma, militante, engajada pública, política e culturalmente. Com isso, conforme Ailton Krenak, pode-se desconstruir a imagem, produzida via colonização e reproduzida pela nossa modernização conservadora, de um/a índio ossificado no passado, meio-humano, meio-animal, vivendo seminu no profundo do mato e em permanente guerra com seus/suas próprios/as semelhantes, por meio da atuação direta nas instituições e na sociedade

civil, ou seja, por meio do exercício da autoria, da autonomia e da cidadania em termos de ativismo direto. Note-se, mais uma vez, que a autonomia jurídico-política se dá por meio da autoria e esta leva exatamente à vinculação e ao protagonismo públicos, políticos e culturais. Por meio dessa tríade autoria-autonomia-ativismo, assim, tem-se a presentificação e a politização dos sujeitos indígenas, isto é, eles se tornam sujeitos de carne e osso no presente, como presente, não mais como uma fantasmagoria do passado colonial, isto é, neste último caso, como (não)visão do colonizador. Na literatura indígena e no protagonismo público, político e cultural dos sujeitos indígenas por si mesmos e desde si mesmos, temos as próprias perspectivas desses povos e desses sujeitos indígenas sobre si e sobre o Brasil, novas histórias, valores, práticas e epistemes alternativos às visões tradicionalmente hegemônicas, todas elas dependentes do/a branco/a, seja ele colonizador/a, religioso/a, literato/a, acadêmico/a etc.

O segundo ponto que caracteriza a literatura indígena brasileira, com isso, consiste na desconstrução da carga semântica que envolve o termo “índio”. Com efeito, é comum aos/as diferentes escritores/as indígenas a afirmação de que *não são índios/as*, uma vez que tal conceito foi produzido pelo colonizador e reproduzido cultural e politicamente pelos/as seus/as descendentes, em especial a partir da centralidade, na história, na política e na cultura brasileiras, das figuras do bandeirante, do senhor de engenho, do feitor de escravos, do imigrante europeu, do empresário empreendedor, do militar nacionalista e do grande fazendeiro com seu lema “o agro é pop”. Como nos diz Kaká Werá, “o índio que se conhece até hoje, nestes últimos 500 anos, é o índio teatralizado. Infelizmente, para a maior parte da população brasileira, o índio é um personagem, não existe de fato” (2017: 101). A sociedade brasileira não conhece o/a “índio/a” porque esse/a “índio/a” não existe, ele foi nomeado, significado e produzido em termos de colonização; ele foi reproduzido como chaga, anormalidade e antinaturalidade em termos de nossa modernização conservadora e desde a afirmação do racismo como eixo estruturante do *status quo* e do acesso às instituições. Daí a invectiva de Daniel Munduruku: “Eu não sou um índio de fato, eu pertencço a um povo. Porque o índio não é absolutamente nada” (Munduruku, 2018: 27). E, mais ainda: “Eu nunca gostei de ser índio” (Munduruku, 2016: 22). Note-se, nessas afirmações, dois pontos importantes: (a) o/a indígena não é um/a índio/a, mas um sujeito humano pertencente a um povo, a uma comunidade, com uma identidade cultural específica – ou krenak, ou munduruku, ou potiguara, ou guajajara, ou kaingang etc.; (b) o/a índio/a não é absolutamente nada porque, como dissemos logo acima, tal denominação e toda a carga semântica, epistêmica, normativa, política e cultural dada a ele/a foi definida pelo próprio colonizador e seus herdeiros nacionais, mas nunca pelos/as próprios/as indígenas enquanto sujeitos de nosso processo histórico, como sujeitos no pleno gozo de seus direitos e como seres reconhecidos em suas alteridades pelo colonizador. O/a índio/a é produto da colonização; todo o seu sentido – ou melhor, todo o seu não-ser – depende exatamente do colonizador. É por isso que Ailton Krenak defende que o núcleo central de sua luta – e, podemos dizer, da luta dos/as escritores/as indígenas por meio da voz-*práxis* estético-literária – consiste na descolonização da cultura e na descatequização da mente no que se refere à essa herança colonial assumida e reproduzida em termos de nossa modernização conservadora, sintetizada em torno ao significado racista-racial do termo “índio”. Ele nos diz, relativamente à sua luta em torno à condição e à causa indígenas no país:

E o outro desconforto era me identificar como índio, porque índio é um erro do português, plagiando o Oswald, que disse que, quando português chegou ao Brasil, estava uma baita chuva, aí ele vestiu o índio, mas, se estivesse em um dia de sol, o índio teria vestido o português e estaria todo mundo andando pelado por aí. Isso continua valendo até hoje, e eu atualizei dizendo que o índio é um equívoco do português, não um erro, porque o português saiu para ir para a Índia. Mas ele perdeu a pista e veio bater aqui nas terras tropicais de Pindorama, viu os transeuntes da praia e acabou carimbando de índios. Aquele carimbo errado, equívoco, ficou valendo para o resto das nossas relações até hoje, e a resposta para uma pergunta tão direta e simples poderia ser tão direta e simples quanto. Quando foi que eu atinei que eu tinha que fazer essas coisas que eu ando fazendo nos últimos 50 anos da minha vida, que é quase que repetir o mesmo mantra, dizendo para esse outro “ô, cara, essa figura que você está vendo no espelho não sou eu não, é você, esse espelhinho que você está me vendendo não sou eu, isso é um equívoco”? E saí do sentimento para a prática na pista dos meus parentes mais velhos do que eu, que estavam sendo despachados da zona rural para as periferias miseráveis do Brasil, o que acontece em qualquer canto, no Norte, no Sul, em qualquer lugar. (Krenak, 2015: 239)

Desse modo, enquanto descolonização da cultura e descatequização da mente, a literatura indígena brasileira é assumida pelos/as escritores/as e intelectuais indígenas como instrumento político-pedagógico, como *voz-práxis* político-pedagógica que, dinamizada de modo direto e não-mediado pelos/as próprios/as indígenas, permite novas visões da condição e da causa indígenas, das histórias e das experiências indígenas, agora não mais de modo extemporâneo e/ou caricato, mas desde essa correlação de autoria, autonomia e ativismo dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as; ademais, essa *voz-práxis* direta, carnal e pungente leva à constituição de um relato-*práxis* experiencial, mnemônico e testemunhal sobre as situações de marginalização e de violência vividas como minoria, como menoridade. Nesse sentido, a *voz-práxis* autoral permite uma crítica direta e leva a um ativismo político dos/as e pelos/as indígenas, consolidando a cidadania política indígena como a grande consequência dessa correlação de autoria, autonomia e ativismo, e por meio dela. Conforme Kaká Werá, a literatura indígena é assumida pelos/as escritores/as indígenas exatamente como instrumento político que, uma vez publicizado, enraizado social, cultural, política e epistemicamente, permite a efetividade da cidadania indígena e, com isso, a descolonização da cultura e a descatequização da mente que definimos, acima, como o grande alvo da *voz-práxis* estético-literária indígena e, antes dela, de sua base normativa, o Movimento Indígena brasileiro.

Para nós, a literatura indígena é uma maneira de usar a arte, a caneta, como uma estratégia de luta política. É uma ferramenta de luta. E por que uma luta política? Porque, à medida que a gente chega na sociedade e a sociedade nos reconhece como fazedores de cultura, como portadores de saberes ancestrais e intelectuais, ela vai reconhecendo também que existe uma *cidadania indígena*. (Werá, 2017: 29. Os destaques no original)

O que é a descolonização da cultura e a descatequização da mente, a partir da fundação e do protagonismo dessa *voz-práxis* direta que ataca o conceito de “índio/a” produzido pelas várias facetas da colonização e reproduzido em termos de modernização conservadora? A descolonização da cultura e a descatequização da mente partem do fato do colonialismo, ou melhor, da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo e objetivam ressituar a compreensão, o lugar e o

protagonismo dos/as indígenas no contexto da constituição, do desenvolvimento e do presente de nossa sociedade, em todas as suas esferas. O fato do colonialismo, nesse sentido, tem como base a produção de minoridades racialmente estruturadas, no caso o/a “índio/a” e o/a “negro/a” enquanto construções político-normativas que têm no branco colonizador, empreendedor, cristão e heterossexual o seu núcleo estruturante, o seu contraponto mais básico. Por isso mesmo, o/a “índio” (e, por óbvio, o/a “negro”) tem sido definido, na história, na cultura, no imaginário e nas epistemes brasileiras, a partir da (não)visão que o branco tem dele, ou seja, o/a “índio/a” como uma construção desse mesmo branco, como um espelho desse mesmo branco, conforme nos disse Ailton Krenak acima. Por isso, Daniel Munduruku dizia acima que não existem “índios/as” no Brasil e de que ele não é um “índio” - “índios/as” somente existem por meio da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo.

Descolonização da cultura e descatequização da mente, por conseguinte, enquanto objetivo fundamental do Movimento Indígena brasileiro e da literatura indígena a ele atrelada e dele promotora, apontam para a crítica e a desconstrução de nossa herança colonial assumida e reproduzida em termos de modernização conservadora, do/a “índio/a” como um sujeito do passado, pré-moderno/a, arcaico/a, condenado/a a uma vida quase bestial e confinado/a ao mais profundo e inóspito recanto do mato. Ora, nessa cruzada descolonizadora e descatequisadora, a voz-*práxis* direta, carnal, pungente e vinculada dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as coloca-se como o passo inultrapassável e, como disse Kaká Werá acima, assume uma função politizadora que somente a cidadania política viabiliza. Cidadania política, por meio exatamente da voz-*práxis* estético-literária, se dá com a publicização do sujeito, com seu aparecimento, seu enraizamento e seu protagonismo na esfera público-política, com sua visibilização e com a superação de seu silenciamento – uma vez que minoridade implica em silenciamento, invisibilização e privatismo. Enquanto instrumento político, a literatura indígena, como voz-*práxis* dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as, baseada em suas singularidades étnico-antropológicas e em suas experiências de marginalização, de exclusão e de violência enquanto minorias político-culturais, leva diretamente à conquista da cidadania política, uma vez que, por meio dela, o sujeito indígena vincula-se à esfera pública, rompe com esse silenciamento, essa invisibilização e esse privatismo que lhe foram impostos em termos de colonização, tornando-se um sujeito militante à luz do dia.

E isso permite trazer à luz e solidificar um segundo papel fundamental da literatura indígena, correlato e consequente à sua função como instrumento político, a saber: seu caráter profundamente pedagógico. Note-se que falamos, logo acima, da perspectiva de descolonização da cultura e de descatequização da mente como eixo estruturante e dinamizador da voz-*práxis* estético-literária indígena em seu enraizamento no contexto da sociedade nacional. Essa intenção de descolonização e de descatequização exige – como bem perceberam tanto as lideranças organizadoras do Movimento Indígena brasileiro quanto os/as escritores/as indígenas que emergem a partir dali e ao qual se vinculam – uma voz-*práxis* direta, autoral e autônoma, que fale, justifique e aja a partir da própria singularidade indígena e que explicita as situações, histórias e valores vividos como indígenas. Portanto, a própria singularidade, a própria alteridade nos fala de si; e a própria

vítima nos conta as histórias de marginalização vividas e sofridas como minoria político-cultural.

Aqui, como Kaká Werá e Ailton Krenak chamaram a atenção logo acima, não temos mais a descrição extemporânea e técnica ou a formulação caricata e deturpada em termos semântico-simbólicos, mas o próprio exercício ativo da autonomia, da autoria, da cidadania como princípios e valores fundamentais seja para a definição do/a indígena e do que ele/a é, seja para a construção de interpretações, histórias, valores, práticas e epistemes alternativas, condição básica para a efetiva estruturação, reconstrução e maturação da democracia. Esse é o profundo sentido político e, agora, para o que nos interessa, pedagógico da voz-*práxis* estético-literária indígena que, por meio de uma atuação direta do/a indígena por si mesmo/a e desde si mesmo/a, apresenta-se, visibiliza-se e fala à sociedade nacional mais ampla— fala de si e, ao fazê-lo, fala sobre ela e com ela. Diz-nos Daniel Munduruku sobre esse sentido pedagógico, sobre essa intenção pedagógica da literatura indígena brasileira contemporânea:

É que para mim a escrita era uma espécie de instrumento pedagógico. Sempre tive no horizonte o objetivo de auxiliar a sociedade brasileira a conhecer, a compreender e a aceitar a diversidade indígena. Era uma questão de honra. Não me via como um escritor, mas como um educador cuja principal tarefa era “jogar piolhos” na cabeça da sociedade e deixar ela se inquietar, pensar, se coçar e refletir sobre sua própria identidade étnica. Até hoje penso assim, mas já sei que sou um escritor que faz uma literatura militante, comprometida com a transformação social. [...] passei a aceitar que escrever e ser professor faziam parte do mesmo processo de redescoberta da ancestralidade brasileira. (2016: 177-178).

Nesse apresentar-se publicamente, nesse ativismo estético-literário e político-pedagógico das minorias político-culturais por si mesmas e desde si mesmas, temos exatamente a emergência, a consolidação e o protagonismo de novos sujeitos sociais, de novas estratégias e práticas políticas, de novas epistemes, de outras histórias, de outras práticas e de outros valores, sem contar os inúmeros novos símbolos, que constituem efetivamente uma sociedade democrática plural. No caso do Brasil, essa pluralidade é absolutamente gritante, mas por um bom tempo de nossa história tem sido escondida, excluída, deslegitimada e relegada a um canto escuro e a uma nota de rodapé da história e das instituições. Tais minorias político-culturais têm sido invisibilizadas, silenciadas e empurradas para a esfera privada de vida, de modo que o armário, o fogão, a favela e o mato são os seus únicos lugares possíveis de “florescimento”. Por isso, falamos, acima, de uma modernização conservadora de nossa sociedade que assume e promove marcas fundamentais de uma sociedade colonial, de modo muito contraditório: o Estado democrático de direito e seu universalismo e seus direitos humanos com processos institucionais de negação das minorias político-culturais e práticas sociais de exclusão e de etnogenocídio delas; o desenvolvimento socioeconômico com profundas desigualdades de classe e práticas predatórias frente ao meio ambiente e aos nossos povos tradicionais etc.

A nossa modernização conservadora, nesse sentido, reassume de modo estilizado as figuras do senhor de escravos e grande fazendeiro rural, do religioso fundamentalista, do militar nacionalista e patriota, do/a escravo/a cuja única função é servir como mão-de-obra, do/a índio/a preguiçoso, do/a gay depravado/a, da

mulher abortista etc.; ou seja, nossa modernização conservadora assume uma perspectiva essencialista e naturalizada de raça, sexo e gênero que reproduz o colonialismo dentro de um contexto democrático, fragilizando a democracia permanentemente. Nesse sentido, a opção por um diálogo e por uma interação paritárias com a sociedade brasileira perpassa a publicização e a consolidação, no nosso caso nesse texto, da voz-*práxis* indígena. Ela tem a intenção de partilhar-se com a sociedade brasileira e de assumir-se como momento e como sujeito fundamentais para a tematização da própria modernidade, da própria democracia. Não se trata mais de um sujeito caricato preso ao passado, ossificado nele, mas de um sujeito presente que tem condições seja de discutir sobre esse mesmo presente em que estamos e que somos, seja, em consequência, de propor e de planejar o próprio futuro, do que precisamos construir como coletividade. É com essa intenção de efetivar a cidadania política e assumir uma perspectiva pedagógica na e com a sociedade brasileira, *desde a condição e a singularidade indígenas*, que Davi Kopenawa justifica a publicação d'*A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, a qual se dá em parceria com Bruce Albert. No caso, utilizando de seu próprio arcabouço antropológico e compartilhando suas experiências de colonização e de modernização, Davi Kopenawa nos apresenta uma crítica da modernidade que tem por base a voz-*práxis* direta de uma minoria político-cultural *produzida por essa mesma colonização e reproduzida em termos de modernização conservadora*. Do rompimento de seu silenciamento, de sua invisibilização e de seu privatismo, temos a emergência, a vinculação e o protagonismo público, político e cultural (e mesmo epistêmico) de um sujeito indígena altamente político e politizante. Senão vejamos:

Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento. É por isso que eu gostaria que eles ouvissem minhas palavras através dos desenhos que você fez delas; para que penetrem em suas mentes. Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós e, no entanto, suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!”.

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

brancos são bem diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria (Kopenawa & Albert, 2015: 64-65).

Ouvir as palavras indígenas por meio dos desenhos com que se lhes representam, isto é, ouvir os/as indígenas por meio da publicação de suas ideias, de suas formas de ser e estar no mundo, de sua arte e, em tudo isso, das histórias, das memórias, das práticas, dos valores, das experiências e dos símbolos que, enquanto singularidades étnico-antropológicas e como minorias político-culturais, são e vivem cotidianamente no âmbito maior de nossa sociedade brasileira – esta é a grande investida de Davi Kopenawa para publicizar-se e à condição e à causa indígenas por meio da publicação de seu pensamento e de sua literatura. Como pudemos perceber nas afirmações de Ailton Krenak, de Daniel Munduruku e de Kaká Werá, tal intenção subjaz à vinculação pública, política e cultural das lideranças e dos/as intelectuais indígenas, uma situação que começou exatamente com o protagonismo do Movimento Indígena brasileiro em termos de enquadramento de nosso Estado sobre o tipo de tratamento conferido aos povos indígenas brasileiros pelas elites políticas brasileiras.

Dali para cá, como acontece, aliás, com todas as minorias político-culturais, temos a afirmação do ativismo político como um dos cerne do exercício da cidadania dos/as e pelos/as indígenas, uma cidadania que se expressa, como quisemos argumentar ao longo do texto, por meio de uma voz-*práxis* estético-literária que assume o compromisso de promover a riqueza cultural dos vários povos indígenas brasileiros, concomitantemente a constituir-se enquanto agulhão crítico acerca do lugar, do sentido e da compreensão que a sociedade nacional solidificou – normalizou – acerca desses mesmos povos e sujeitos indígenas. É uma arte militante ou, para utilizar-se as palavras de Jaider Esbell, uma “arte-ativismo” (2018: 33) que objetiva romper com o silenciamento, a invisibilidade e o privatismo impostos aos/as indígenas e se vincular à sociedade envolvente como perspectiva política e politizante de um sujeito produzido como marginal, como periferia por essa mesma sociedade. Por isso, mais do que fruição, a voz-*práxis* estético-literária indígena – como de resto acontece com as minorias político-culturais de um modo mais geral – é antes de tudo e fundamentalmente militância, engajamento, ativismo, e não fruição e/ou diletantismo. Como nos diz Jaider Esbell: “Acho que a arte deveria ser mais política que cultura, e entendo que uma está na outra” (2018: 111). E complementa:

Em resumo, o que almejamos enquanto artistas indígenas é, ou deveria ser, o romper com ideias passadas de um índio geral, imaginado, visto de fora para dentro do mato. Talvez não é uma desconstrução, mas uma agência em motivar o olhar geral para construir conceitos novos que traduzam o nosso momento transitório de cultura e sociedade (Esbell, 2018: 84).

Nota-se, nesse sentido, na literatura indígena brasileira hodierna, aquela reorientação e aquela reconstrução do conceito de “índio/a” – ou melhor, de indígena – comentada por Daniel Munduruku na sua interpretação do papel e das consequências do Movimento Indígena brasileiro tanto para os próprios sujeitos indígenas quanto para a sociedade brasileira envolvente: de negatividade, o/a indígena torna-se uma categoria altamente política e politizante, uma perspectiva crítico-normativa garantidora e afirmadora do caráter contundente e necessário do ativismo indígena no contexto da esfera pública, política e cultural nacional. Nesse

sentido, temos uma reafirmação da singularidade étnico-anropológica indígena como a base para a compreensão, a vida e a atuação dos/as indígenas por e desde si mesmos/as, seja no horizonte de suas comunidades particulares, seja, de modo mais geral, na esfera da sociedade civil: os modos de ser e estar no mundo indígenas, suas histórias, seus valores, suas práticas e suas epistemes são suficientes e, portanto, plenamente capazes de garantir justificação da normatividade, crítica social e propostas alternativas de transformação social, de resolução de problemas e de proposição de formas de organização vital comuns, inclusive de sentido subjetivo e vinculante. É com essa confiança que vemos o xamã yanomami Davi Kopenawa dizer que, depois de ter experimentado a vida de dois mundos e entre dois mundos, o modelo ocidental de modernidade e a perspectiva indígena própria ao povo yanomami, percebe e escolhe conscientemente assumir-se como indígena e utilizar-se de seu arcabouço antropológico, ontológico, cultural e epistêmico para significar-se e inserir-se no mundo e, como vimos acima, também para estabelecer um diálogo com a modernidade. Ele nos diz:

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

Pode-se perceber, nesse sentido, que do Movimento Indígena para a literatura indígena brasileira contemporânea produzida por escritores/as indígenas, assistimos à consolidação de um protagonismo público, político e cultural dos/as indígenas por e desde si mesmos/as que conduz àquela perspectiva de descolonização da cultura e de descatequização da mente acima comentada enquanto o cerne de seu enraizamento e de sua vinculação intersubjetivos, levando, conseqüentemente, a uma situação de reafirmação de suas identidades e de suas pertenças, de suas histórias e de suas raízes como o núcleo da autocompreensão normativa dos/as indígenas no contexto hodierno. Ser indígena já não é mais visto pelos/as próprios/as indígenas (e nem por cidadãos e cidadãs que simpatizam e apoiam sua causa) como uma chaga, como uma anormalidade, como uma vergonha, como um atraso, mas exatamente como uma condição dignificadora de sua humanidade; sua alteridade é um sinal positivo, uma característica distintiva que lhes confere efetivo sentido em termos de ser e estar no mundo; e, finalmente, suas histórias, seus valores, suas práticas, seus ritos, seus símbolos e suas epistemes passam a representar formas de significação, de justificação, de socialização e de subjetivação tão dignas e tão poderosas quanto a razão europeia, quanto a religião cristã etc., daí o não terem vergonha e nem receio de utilizá-las junto às suas comunidades e no

contexto maior da sociedade nacional, como vimos acima nas passagens de Davi Kopenawa.

E, com isso, chegamos ao cerne da literatura indígena brasileira contemporânea, que consiste exatamente na utilização de suas singularidades-alteridades indígenas como crítica do presente, a justificação e a motivação de seu protagonismo social tanto nas suas bases antropológicas, ontológicas e epistemológicas quanto nas suas experiências de marginalização, de exclusão e de violência vividas no contexto do processo de colonização e, depois, de modernização conservadora que demarcaram o que fomos e o que somos como sociedade brasileira. E é na correlação desses momentos –singularidade antropológica e experiência de colonialismo-colonialidade– que a luta indígena pelo pleno reconhecimento de sua condição e pela completa realização de seus direitos se desenvolve e continuará. Como diz Eliane Potiguara:

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

Considerações finais: autonomia, autoria e ativismo como voz-práxis descolonizadora

Um dos traços centrais de uma posição teórico-política pós-colonial ou decolonial-descolonizadora ou anticolonial consiste exatamente em que as vítimas do colonialismo ou as minorias político-culturais assumam a palavra e sejam sujeitos da *práxis*. Essas mesmas minorias já não seriam mais objetos passivos, menores no sentido político, jurídico e normativo do termo, mas sim os verdadeiros vetores da crítica social e da luta política. Os grupos e sujeitos marginalizados rompem o silenciamento, a invisibilização e o privatismo aos quais foram confinados e enraízam-se na esfera pública, política e cultural como sujeitos altamente políticos e politizantes que, desde suas singularidades e suas experiências de exclusão, de marginalização e de violência (uma vez que as minorias político-culturais são construídas normativa e historicamente por meio da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo), assumem e entabulam uma voz-*práxis* direta, consolidando o pluralismo na e como democracia, da sociedade civil para as instituições e destas para aquela.

Como fizemos ver ao longo do texto e como reafirmamos mais uma vez, o núcleo central da descolonização da cultura e da descatequização da mente consiste em que as próprias minorias político-culturais colocam-se como sujeitos ativos, como essa voz-*práxis* militante de que falamos. Com isso, torna-se claro o sentido da correlação entre autoria, autonomia e ativismo enquanto a consequência do aparecimento, da consolidação e do protagonismo das minorias político-culturais na esfera pública, política e cultural: a autoria faz explodir a voz engasgada, faz recuperar a autoestima negada e reafirma a dignidade violada; e, com isso, ensina que a própria dignidade depende de um processo autoral e autônomo de produção de si, de desconstrução, de crítica e de militância em relação ao contexto social, político, cultural e epistêmico que produziu as minorias político-culturais e que legitima sua exclusão, seu

silenciamento, sua invisibilização e seu privatismo. Sobretudo, por meio da correlação de autoria, de autonomia e de ativismo as minorias político-culturais nos ensinam de que, sem a publicização e o engajamento como voz-*práxis* direta, nossa modernização conservadora continuará sua marcha etnocida e essas mesmas minorias –e, por consequência, todos/as nós– continuaremos como vítimas dela, vítimas reais, e não meramente potenciais.

É nesse sentido de tal conjunção de autoria, autonomia e ativismo, que vai do Movimento Indígena à literatura indígena brasileira hodierna e que consolida essa voz-*práxis* ativista, militante e engajada que transita entre sua singularidade-alteridade e sua condição de vítima do projeto colonial reassumido em termos de modernização conservadora, aponta, no caso dos povos e sujeitos indígenas, para a afirmação disso que Daniel Munduruku chamou de tríade memória, identidade e projeto. Memória do que o colonialismo fez relativamente aos povos indígenas, memória do que se era antes e durante essa mesma colonização. Identidade no sentido de reconfiguração e de reafirmação dos modos indígenas de ser e estar no mundo, com suas perspectivas antropológicas, ontológicas e epistemológicas, plenamente capazes de significar a vida e de garantir o próprio protagonismo indígena para si e frente à sociedade envolvente. E projeto, no sentido de que os povos indígenas – do Movimento indígena para a literatura indígena brasileira contemporânea e mais além – têm de constituir-se como sujeito político-cultural que, na confluência de passado, presente e futuro, constroem um programa de ação para si e para a sociedade envolvente em torno à condição e à causa indígenas, situação que, como refletimos acima, é a condição de viabilidade da existência indígena em um contexto de modernização conservadora fortemente etnocida, em especial desses mesmos povos indígenas, seu grande alvo no mundo contemporâneo. Memória, identidade e projeto, desse modo, demarcam a auto-organização, a reconstrução e o engajamento público das minorias político-culturais, uma vez que sua condição como sujeitos do presente e capazes de propor, por meio dessa sua reafirmação e desse seu protagonismo, projetos de futuro e para o futuro depende de uma reatualização da história do que somos como nação, do que elas são como minorias político-culturais.

Memória, identidade e projeto, desde a consolidação de uma voz-*práxis* ativista, militante e engajada das minorias por e desde si mesmas, imbricam passado, presente e futuro desde a própria condição dessas minorias como sujeitos privilegiados da crítica social e da luta política. As tríades autoria-autonomia-ativismo e memória-identidade-projeto, portanto, apontam para o permanente ativismo, arte-ativismo, para a correlação de arte e política e, mais ainda, para o profundo sentido político e politizante das minorias na esfera pública e como sujeitos político-culturais que elas são, situação que elas não podem esconder, negar ou apagar, posto que isso está inscrito no seu coletivo-corpo como uma chaga/princípio/virtude permanente, pungente, explícita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, M. I. de; Queiroz, S. (2004). *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica/FALE/UFMG.
- Antigchay; Arariby; Jassanã; Manguahã; Kanátyo. (2002). *O povo pataxó e suas histórias*. São Paulo: Global.

- Baniwa, G. (2006). *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: LACED/Museu Nacional.
- Clastres, P. (2004). *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Prefácio de Bento Prado Jr. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, [1980]. Disponível em <http://www.marcoareliosc.com.br/Pierre%20Clastres%20-%20Arqueologia%20da%20viol%C3%Aancia%20-%20antropologia%20politica.pdf> Acesso em 02/03/2019.
- Dalcastagnè, R. (2012). *Literatura brasileira contemporânea: um território contestado*. Vinhedo: Editora Horizonte.
- Eshell, J. (2018). *Jaider Eshell*. Organização de Kaká Werá. Coordenação de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial (Coleção Tembetá).
- Eshell, J. (2013). *Tardes de agosto, manhãs de setembro, noites de outubro*. Boa Vista: Edição do Autor.
- Escalante, E. del V. (2015). *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. Raleigh: Editorial A Contracorriente.
- Fernandes, F. (2008). *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Globo.
- Guajajara, S. (2018). *Sonia Guajajara*. Organização de Kaká Werá. Coordenação de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Habermas, J. (2012). *Teoria do agir comunicativo* (Vol. I): racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes.
- Jecupé, K W. (2002). *Oré Awé Roiru'a Ma: todas as vezes que dissemos adeus*. São Paulo: TRIOM.
- Jecupé, K W. (1998). *A terra dos mil povos: história indígena contada por um índio*. São Paulo: Peirópolis.
- Jekupé, O. (2009). *Literatura escrita pelos povos indígenas*. São Paulo: Scortecci.
- Jekupé, O. (2002). *Xerekó Arandu: a morte de Kretã*. São Paulo: Peirópolis.
- Kopenawa, D; Albet, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2015). *Encontros*. Organização de Sérgio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Krenak, A. (2017). *Ailton Krenak*. Organização de Kaká Werá. Coordenação de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Munduruku, D. (2018). *Daniel Munduruku*. Organização de Kaká Werá. Coordenação de Sérgio Cohn e Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial (Coleção Tembetá).
- Munduruku, D. (2016). *Memórias de índio: uma quase autobiografia*. Porto Alegre: EDELBRA.
- Munduruku, D. (2012). *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1980)*. São Paulo: Paulinas.
- Potiguara, E. (2018). *Metade cara, metade máscara*. Lorena: DM Projetos Especiais.
- Sá, L. (2012). *Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Silva Zapata, C. (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Ediciones Abya-Yala: Quito-Ecuador.
- Souza, J. de. (2012). *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Tukano, A. (2017). *Alvaro Tukano*. Organização de Kaká Werá. Coordenação de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial (Coleção Tembetá).
- Valente, R. (2017). *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Werá, K. *Kaká Werá*. (2017) Organização de Kaká Werá. Coordenação de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Rio de Janeiro: Azougue Editorial (Coleção Tembetá).