

EDUCAÇÃO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA NA LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

LENO FRANCISCO DANNER¹

UNIR, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0002-2332-3182>

FERNANDO DANNER²

UNIR, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0002-4541-1204>

JULIE DORRICO³

PUC-RS, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0002-5428-2432>

RESUMO: *Neste artigo, argumentaremos que os povos indígenas brasileiros, com suas lideranças e com seus/as intelectuais, assumiram e estilizaram a educação escolar formal, seus valores político-culturais, seus instrumentos epistemológicos e suas ferramentas midiático-digitais, como o caminho e a prática por excelência para a constituição de uma perspectiva ativista, militante e engajada tanto em termos de Movimento Indígena quanto no que se refere à constituição e à publicização da literatura indígena. No caso, portanto, os povos indígenas perceberam que somente afirmando sua cidadania política poderiam enfrentar de modo consistente os processos de exclusão, de marginalização e de violência ainda vigentes no Brasil contemporâneo, o que colocou essa mesma educação escolar formal como a base da socialização cultural e da formação epistemológico-política das comunidades indígenas, como o caminho para sua modernização político-cultural, para sua integração e participação na sociedade nacional. Ora, do Movimento Indígena origina-se, como sua base normativa, a crescente produção estético-cultural realizada por intelectuais indígenas, tendo como mote exatamente a crítica da cultura, a descatequização da mente e a reorientação do olhar relativamente aos povos indígenas brasileiros e, de um modo mais geral, acerca de nossa própria história. A partir da revisão bibliográfica de produções indígenas ligadas ao tema, buscar-se-á argumentar em torno à constituição correlata do Movimento Indígena e da literatura indígena como ativismo político-cultural direto, como práxis pedagógica democrática constituída e dinamizada pelos/as próprios/as indígenas, desde si mesmos/as e por si mesmos/as, a partir de sua inserção na cultura nacional por meio da educação escolar.*

PALAVRAS-CHAVE: *Movimento Indígena, Educação, Literatura Indígena, Ativismo, Descatequização.*

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

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

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

ABSTRACT: *In this paper, we will argue that Brazilian Indian peoples, in their leaderships and with their intellectuals, assumed and stylized formal school education, its political-cultural values, epistemological instruments and media-digital tools, as the way and practice for excellence to the constitution of an activist, militant and engaged perspective both in terms of Indian Movement and regarding the constitution and publicization of Indian literature. Therefore, Indian peoples perceived that only by affirming their political citizenship they could face consistently the process of exclusion, marginalization and violence still in force in the contemporary Brazil, which put formal school education as the basis of cultural socialization and epistemological-political formation of the Indian communities, as the way to their political-cultural modernization, to their integration and participation in the national society. Now, from Indian Movement emerges, as its normative ground, the growing aesthetical-cultural production performed by Indigenous intellectuals, which has as its motto exactly the critic of culture, the decatechization of mind and the reorientation of the looking about Brazilian Indian peoples and, in a general way, about our own history. By the study of Indian theoretical production regarding this theme, the paper will argue on the correlative constitution of the Indian Movement and the Indian literature as direct political-cultural activism, as democratic educational praxis constituted and streamlined by the own Indians, from themselves and for themselves, since their insertion in the national culture by means of the school education.*

KEYWORDS: *Indian Movement, Education, Indian Literature, Activism, Decatechization.*

É ainda mais tranquilo conciliar a luta do movimento com as raízes, pois uma coisa não está desconectada da outra. A luta só faz sentido se tiver esse viés de manter as tradições e o direito à diferença. Afinal, a nossa luta do dia a dia é pela defesa dos direitos de continuar sendo indígena e ser reconhecido como tal (Guajajara, 2018, p. 47).

Considerações iniciais

Neste artigo, queremos refletir sobre o ativismo político-cultural indígena enquanto uma tônica da constituição e da dinamização de nossa sociedade desde meados do século XX, com especial ênfase a partir da década de 1970 em diante, em que a apropriação da educação escolar, com seus instrumentos epistemológicos, com seus valores políticos e com seus instrumentos midiático-digitais basilares, levou exatamente a uma postura de vinculação político-cultural na esfera pública democrática em termos de Movimento Indígena e, como seu passo consequente e correlato, através da produção e da veiculação de conhecimento, de cultura e de arte indígenas (isso que passou a ser conhecido como literatura indígena), de modo a se solidificar um diálogo e uma interação permanentes entre indígenas e não-indígenas relativamente ao passado, ao presente e ao futuro desses mesmos povos indígenas e, evidentemente, por causa disso, de nosso processo de modernização conservadora hodierno, que nos aglutina a todos/as. Argumentaremos que, a partir dessa época, povos, lideranças e intelectuais indígenas passaram a perceber que quaisquer enfrentamentos e reelaborações possíveis acerca da condição e da causa indígenas no país exigiriam exatamente uma socialização cultural que estivesse embasada em nossos valores intersubjetivos hegemônicos, que dotasse os/as indígenas de formação epistemológico-política e que lhes levasse a consolidar-se enquanto sujeitos político-culturais militantes frente à sociedade civil e às nossas instituições jurídico-políticas, tudo isso sem abandonar a singularidade étnico-antropológica própria a esses povos indígenas, o que significa que, nesse caso, a educação escolar (e, depois, universitária) foi estilizada para servir diretamente à promoção das comunidades indígenas.

Por outras palavras, os povos, as lideranças e os/as intelectuais indígenas perceberam que a socialização escolar seria a pedra angular, por assim dizer, para a conquista da cidadania política indígena, uma vez que lhes permitiria assumir os valores, os símbolos e as práticas normativas fundamentais de nossa cultura nacional, ao mesmo tempo em que lhes dotaria de instrumentos e de métodos viabilizadores de sua expressão cidadã na esfera pública, como sujeitos político-culturais em igualdade de condições – pelo menos no que diz respeito à posse dessa formação básica e dessa postura político-cultural cidadã – frente aos/às não-indígenas, de modo a desconstruir duas imagens fundamentais de nossa cultura e de nossas instituições nacionais, que foram vigentes até recentemente (em muitas situações mantendo-se até hoje), a saber: uma *visão*

caricata do indígena própria aos séculos XVI e XVII, enquanto um ser praticamente animal, bárbaro, seminu e situado no mais recôndito de nossas matas, representando a antítese da civilização, e a *atribuição de responsabilidade relativa* enquanto sua característica jurídica, política e cultural mais fundamental, ou seja, sua incapacidade de socializar-se, de civilizar-se, de assumir uma perspectiva prático-moral consciente, reflexiva e livre, como um/a cidadão/ã normal. Ambas as situações legitimavam uma tripla postura por parte de nossa cultura nacional e de nossas instituições público-políticas: (a) uma perspectiva de recusa e de deslegitimação de sua cidadania política, com sua invisibilização e seu afastamento da esfera público-política; (b) seu confinamento em reservas isoladas, em geral distantes de qualquer contato efetivo com essa esfera pública democrática de que falamos; e (c) sua tutela tecnocrática, uma vez que, enquanto menores, seriam incapazes de uma atuação política direta, sendo substituídos por instituições públicas (como o SPI e a FUNAI) e/ou privadas (como igrejas católica e evangélica, ONGs etc.).

Desse modo, nosso argumento principal, aqui, consiste em que os povos indígenas apropriaram-se gradativamente, a partir da segunda metade do século XX em diante, da educação escolar formal, de seus valores político-culturais, de seus instrumentos epistemológicos e de suas ferramentas midiático-digitais, (a) para organizar-se enquanto Movimento Indígena atuante politicamente, de modo direto e sem mediações institucionalistas, cientificistas e tecnicistas, na esfera pública democrática, como sujeito político-cultural autônomo; (b) para consolidar uma produção estético-literária autoral, que tinha e tem por objetivo exatamente desconstruir essa visão caricata, racista e preconceituosa sobre os povos indígenas, levando, por conseguinte, a uma busca por hegemonia cultural de um novo modelo de indígena, em sua riqueza étnico-cultural e em seus dramas sociopolíticos – através de um relato autoral, autobiográfico, mnemônico e testemunhal da própria condição; e, em tudo isso, (c) a reafirmação da singularidade étnico-antropológica como a base desse ativismo político-cultural, por meio da produção e da veiculação de seu conhecimento, de sua arte e de sua cultura tanto no âmbito interno das comunidades indígenas quanto, de um modo mais geral, à sociedade civil brasileira. Desse modo, nosso argumento nos leva à conclusão de que a utilização e a estilização da educação escolar formal aos interesses das comunidades indígenas permitiram a constituição e a solidificação de uma voz-*práxis* ativista e militante, política e politizante, pungente e carnal, que se dinamiza de modo direto, dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as, em termos de engajamento político e de criação estético-cultural. Ora, a escuta dessas vozes e a leitura de seus relatos nos permite aprender práticas e valores culturais até então deslegitimados, assim como, e isso é muito importante, compreender a situação de marginalização, de exclusão e de violência que somente as vítimas, as minorias podem efetivamente viabilizar. De fato, o grande aprendizado político-pedagógico que podemos conquistar, com a percepção dessa ação e desse relato diretos, é exatamente de que uma educação democrática precisa da voz-*práxis* das minorias, pois elas são o sujeito, o lugar

e o valor privilegiados para o esclarecimento dos *déficits* democráticos próprios a uma socialização etnocida, escravocrata, autoritária e periférica, como é o caso da constituição e da evolução de nosso Brasil, com todos os reflexos que isso apresenta hodiernamente.

O Movimento Indígena brasileiro e a politização do sujeito indígena

Uma das características fundamentais da constituição de nossa sociedade democrática contemporânea, especialmente a partir da segunda metade do século XX, consiste, conforme pensamos, exatamente na *politização dos povos indígenas brasileiros*, isto é, na consolidação e na dinamização de uma perspectiva ativista, militante e engajada deles, de suas lideranças, de seus/as intelectuais e de seus/as escritores/as na esfera pública, como sujeito político-cultural que assume, por meio da afirmação de sua cidadania política, a tarefa de constituir uma postura de crítica do presente relativamente à condição e à causa indígenas no país, relativamente ao nosso processo de modernização conservadora de um modo mais geral. Ora, essa politização do sujeito indígena, enquanto marca fundante e definidora da evolução de nossa sociedade democrática contemporânea, encontra sua razão de ser no enfrentamento de quatro problemas epistemológicos, políticos e culturais determinantes para se compreender o lugar subalterno, a invisibilização, o silenciamento e o privatismo no que se refere ao sujeito e ao problema indígenas no país, a saber: (1) uma visão caricata, racista e preconceituosa do/a indígena como antítese da civilização e da cultura, como incapaz de civilização, uma visão que confinava esse/a mesmo/a indígena ao passado longínquo, enquanto figura ossificada, naturalizada e estática, tal como nos relatos da colonização (figura produzida por esses relatos, na verdade) – portanto, o enquadramento dos povos indígenas contemporâneos e a legitimação de uma visão político-cultural deles enquanto calcada naquele modelo colonial do “índio” bárbaro e não-civilizado, ingênuo e quase animalesco, própria aos séculos XVI e XVII, imposta socialmente pelos colonizadores; (2) a conseqüente atribuição, agora no contexto de nossa modernização conservadora contemporânea, de responsabilidade relativa a esses mesmos povos indígenas, ou seja, a afirmação institucionalizada de que, por não serem capazes de civilização, por não possuírem um grau adequado dela, não teriam condições de uma atuação público-política (e mesmo jurídica) autônoma e reflexiva, devendo ser substituídos pelo paternalismo tecnocrático e pelo institucionalismo forte em termos do tratamento da condição e da causa indígenas no país; (3) seu afastamento da esfera pública, sua deslegitimação enquanto sujeito cultural e os concomitantes silenciamento, invisibilização e privatismo acerca da questão indígena, com seu confinamento, por parte do Estado brasileiro, em reservas ao estilo de animais silvestres, no dizer de Ailton Krenak; e, em tudo isso, (4) a realização, por parte dos governos militares, de um processo de expansão socioeconômica rumo às regiões centro-oeste e norte do país que levou à expulsão de povos indígenas de suas terras, ocasionando

perseguições, assassinatos, mortes por doenças etc., e colocando em xeque sua existência, como ainda nos relata Ailton Krenak.

Com efeito, o ponto fundamental da constituição, da organização e do ativismo disso que ficou estilizado como Movimento Indígena brasileiro reside na percepção, por parte dos povos indígenas, de suas lideranças e de seus/as intelectuais, de que a despolitização da condição, da causa e do sujeito indígenas por parte do Estado brasileiro, com seu consequente afastamento da esfera pública, escorava-se em uma compreensão normativo-cultural herdeira da colonização e ainda hegemônica no século XX, do indígena como um ser do passado, sem presente e sem futuro, uma vez que não era sujeito de si, uma figura que estacionou e imobilizou-se no passado, sem qualquer reatualização. Um/a indígena, portanto, que não tinha nada a dizer, a ensinar ou a propugnar enquanto sujeito político-cultural – um/a indígena que sequer era reconhecido/a como sujeito político-cultural em igualdade de condições, de *status* frente aos/às não-indígenas. Daí a conclusão, por parte de Ailton Krenak, de que os povos indígenas simplesmente tinham seu direito à existência negado, no Brasil contemporâneo, tendo deslegitimada sua condição de sujeito político-cultural e sendo invisibilizados em termos público-políticos. Falando da relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, na contemporaneidade, que foi o estopim para a politização do sujeito indígena em termos de seu ativismo político, ele nos diz, em um texto de 1984, intitulado “A união das nações indígenas”, publicado na *Revista Lua Nova*:

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 prefere continuar ignorando o direito à existência de índios no Brasil, mas eles começam a se fazer representar junto às instituições (Krenak, 2015, p. 23. Cf., ainda: Krenak, 2017, p. 219-220).

É nesse contexto que esses povos, lideranças e intelectuais indígenas (como, por exemplo, Álvaro Tukano, Raoni Metuktire, o próprio Ailton Krenak, Mário Juruna, Ângelo Kretã, etc.) constituem a Organização das Nações Indígenas, braço fundador do Movimento Indígena brasileiro, que congregou nações indígenas inicialmente sediadas no Alto Rio Negro, no Amazonas, espalhando-se, posteriormente, para a aglutinação de povos indígenas de todas as regiões brasileiras – e que deu origem, posteriormente, a outras associações como a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), a Coordenação das Nações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), a Articulação dos Povos

Indígenas do Brasil (APIB), estendendo-se, inclusive, em termos contemporâneos, na constituição do Acampamento Terra Livre, de caráter anual, realizado ininterruptamente em Brasília (DF) desde 2004. No caso, tratava-se de enfrentar essa perspectiva institucional tecnocrática, essa noção normativo-cultural do/a indígena como sujeito menor e, ensacando tudo isso, uma compreensão política do progresso e do desenvolvimento que punha em xeque as comunidades tradicionais, suas terras, seus modos de vida, seus direitos. Em verdade, como ainda nos fala Ailton Krenak, o que levou à constituição do Movimento Indígena brasileiro e sua vinculação público-política foi exatamente “[...] 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, um acúmulo de capital. O índio achou que não sobreviveria a isso” (Krenak, 2017, p. 220. Cf., ainda: Baniwa, 2006, p. 86-116). Aqui está o mote fundamental do ativismo indígena, conforme estamos argumentando, que, ao mesmo tempo em que enfrentava esse processo tecnocrático de expansão econômica, teve de lutar concomitantemente contra a questão da responsabilidade relativa e da tutela tecnocrática, como momentos imbricados dessa situação.

O ativismo político indígena, por conseguinte, atacou diretamente essa percepção normativo-cultural construída e naturalizada ao longo da colonização de nossa sociedade de que os povos indígenas eram sujeitos praticamente animalizados, incapazes de socialização, de civilização, o que os colocava como menores relativamente aos/às não-indígenas, estabelecendo uma relação política assimétrica entre uns/umas e outros/as que impedia o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos político-culturais vinculantes publicamente, com condições de dinamizar uma voz-*práxis* própria, uma perspectiva política cidadã e democrática em torno à condição e à causa indígenas. Não por acaso, o enfrentamento desse processo de modernização conservadora e tecnocrática implicou diretamente o enfrentamento da responsabilidade relativa e do institucionalismo forte do Estado e da cultura brasileiros frente aos povos indígenas. Ora, o enfrentamento da responsabilidade relativa implicou exatamente a constituição dos povos indígenas como sujeitos público-políticos via ativismo, militância e engajamento, de modo a afirmarem sua cidadania política e, nesse sentido, assumirem um papel ativo frente à sociedade envolvente, tanto no que diz respeito especificamente à condição e à causa indígenas quanto no que se refere aos problemas enfrentados em termos de nossa modernização. Lembremos, mais uma vez, que o contexto no qual e por meio do qual emerge e se constitui o Movimento Indígena brasileiro foi exatamente o da Ditadura Militar (marcada por essa perspectiva correlata da tutela tecnocrática e da responsabilidade relativa para com os povos indígenas), o que permite a Ailton Krenak afirmar que, no fundo, a negação de direitos aos povos indígenas é parte de um grande processo político-institucional de negação de direitos à sociedade brasileira em geral, ontem e hoje. Ele diz, sobre isso, em uma entrevista de 1989:

A responsabilidade relativa não tem a ver comigo. Ela tem a ver com os outros. Meu avô viveu até 96 anos. Meu avô criou o meu pai, todos os meus tios e os netos. E para o governo ele continuava sendo alguém com responsabilidade relativa. Para o meu povo, meu avô foi um sábio, um guerreiro. Para o governo brasileiro, ele foi um menino, um sujeito que devia ser vigiado, tutelado. Mas nós podemos observar também que a sociedade brasileira, apesar de já ter aí uns 200 ou 300 anos de vida institucional, continua sendo considerada pelo Estado algo parecido. Uma espécie de deficiente mental. Então acho que nós podemos concluir que isso diz menos respeito ao nosso espírito e ao nosso propósito no mundo e muito mais a uma visão que os outros têm de nós mesmos (Krenak, 2015, p. 83. Cf., ainda: Baniwa, 2006, p. 56-85).

Note-se, nessa passagem, uma crítica pontual à constituição e à evolução de nossa sociedade brasileira, ontem e hoje: a produção política de minorias por meio de processos de silenciamento, de exclusão e de invisibilização, por meio da violência simbólico-material nua e crua, é um processo correlato à própria fragilização da democracia política, à negação da igualdade e do reconhecimento culturais e da possibilidade de justiça social para a população como um todo. Nesse quesito, se por um lado a atribuição de responsabilidade relativa aos povos indígenas bebeu exatamente nessa visão normativo-cultural construída pelo colonizador, produzida em termos de colonização, implicando diretamente a legitimação social de uma figura caricata, animalésca, incapaz de civilização, antítese desta, por outro essa mesma responsabilidade relativa acaba sendo uma condição política imposta à população em geral, sempre que a questão fundamental de nossa vida social passa a ser mais democracia. Não vivemos, hoje, uma situação diferenciada relativamente a isso, quando instituições, sujeitos sociopolíticos (como partidos, lideranças políticas, forças armadas, Igrejas e líderes religiosos, judiciário etc.) e muitos/as cidadãos/ãs deliberadamente fragilizam o Estado democrático de direito e as instituições públicas em nome de sujeitos, de ideias e de práticas autoritários, exatamente com o intento de minimizar ou terminar com a democracia. De todo modo, o ponto importante aqui, a atribuição da responsabilidade relativa dos e aos povos indígenas levou correlatamente à imposição de uma tutela tecnocrática em que o Estado brasileiro e órgãos públicos por ele coordenados respondiam pela organização e pela publicização da condição e da causa indígenas, a partir de um procedimento verticalizado, de cima para baixo, em que o ativismo direto era substituído pela mediação institucional, sendo, em verdade, deslegitimado como que por completo em favor desta. É por isso que o combate à responsabilidade relativa e à tutela tecnocrática levaram os povos indígenas à constituição de uma perspectiva ativista, militante e engajada na esfera pública, enquanto sujeito político-cultural que dinamiza uma *voz-práxis* direta, sem mediações institucionalistas, tecnicistas e cientificistas. Agir

por si mesmos e falar por si mesmos, de maneira autoral, foram os grandes motes da formação e da atuação desse mesmo Movimento Indígena brasileiro, conforme podemos perceber nas palavras de uma de suas lideranças fundadoras, Álvaro Tukano:

Se a tutela fosse uma salvação de fato, eu bateria palmas. Mas tem limitado a minha voz, tem atado as minhas mãos e de outros líderes também. Então, o que estou falando é para desatar esse pano que tem vendado as vozes das lideranças, as mãos das lideranças. Acho que *o público tem de ouvir diretamente* o que os verdadeiros líderes pensam, falam e defendem sobre a questão indígena. É isso que se tem de entender (Tukano, 2017, p. 26).

Ora, se o ponto fundante e dinamizador dessa voz-*práxis* indígena, isto é, da conjugação de fala e de ação políticas e politizantes, crítico-criativas, reflexivas sobre si e sobre o Brasil, em termos de vinculação público-política, consiste na recusa da responsabilidade relativa e da tutela tecnocrática, seu alvo se dirige de modo pungente à desconstrução dos estereótipos e das caricaturas construídos ao longo da formação e do desenvolvimento de nossa sociedade relativamente aos povos indígenas. Esse é um dos pontos fundamentais ao qual os/as intelectuais e escritores/as indígenas procuram reelaborar por meio seja de seu ativismo político, seja de sua produção artístico-cultural diretos, em que eles/as nos apresentam a singularidade étnico-antropológica própria aos povos indígenas e, a partir dela, constituem essa postura de crítica do presente que estamos colocando como um dos núcleos mais fundamentais da constituição do Brasil contemporâneo. Praticamente todas as lideranças, todos/as os/as intelectuais e escritores/as indígenas nos contam que sua escolha pelo ativismo político-cultural se deu exatamente como forma de enfrentamento e de desconstrução desses estereótipos e, com isso, buscando a reelaboração da imagem dos povos indígenas, dos/as indígenas no país. Um exemplo dessa postura ativista em termos político-culturais pode ser visto, mais uma vez, em Ailton Krenak. Sobre o mote que embasa e embasa esse seu ativismo político-cultural em torno à condição e à causa indígenas e sob a forma de crítica do presente, ele nos diz:

E o outro desconforto era me identificar como índio, porque índio é um erro de português, plagiando o Oswald, que disse que, quando o português chegou ao Brasil, estava uma baita chuva, aí ele vestiu o índio, mas, se estivesse num 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, mas não um erro, porque o português saiu para ir para a Índia. Mas ele perdeu a pista e veio bater aqui nas terras 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 de 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, p. 239. Cf., ainda: Jecupé, 1998, p. 13; Graúna, 2013, p. 74; Munduruku, 2016, p. 172-173).

Perceba-se, aqui, que o ativismo político-cultural direto, dos povos indígenas por si mesmos e desde si mesmos, ao buscar desconstruir a noção de responsabilidade relativa a eles imposta e a consequente tutela tecnocrática que daí advinha, tiveram de assumir uma postura de crítica da cultura no que se refere à compreensão social e institucionalmente hegemônica do/a indígena. Tiveram, portanto, de agir politicamente na esfera pública e de produzir arte e cultura em termos normativos, inclusive necessitando assumir, em tudo isso, um diálogo e uma interação pungentes com a sociedade não-indígena, uma postura de crítica do presente sobre nosso processo de modernização conservadora. Ora, como isso foi possível? A resposta: exatamente pela apropriação e pela reestilização da educação escolar formal, de seus instrumentos epistemológico-políticos e de suas ferramentas midiático-digitais, que passam a ser postos a serviço desse ativismo político-cultural indígena de que estamos falando. Temos, assim, apropriação e a estilização da educação formal como fundamento e condição para o ativismo político-cultural indígena, para sua "modernização", para sua socialização na cultura nacional. E isso, mais uma vez, é coerente com a intenção central do Movimento Indígena, de suas lideranças e de seus/as intelectuais: a ação e a fala diretas na esfera pública, como sujeitos político-culturais, passa pela formação escolar, pela assunção das práticas, dos símbolos e dos valores nacionais, constituídos e dinamizados por essa mesma educação escolar formal. Ao lado do ativismo político-cultural e, em verdade, como condição dele, temos a apropriação estilizada da educação escolar formal como o núcleo da politização e da publicização dos povos indígenas no país, como a base que lhes permitiu superarem o silenciamento, a invisibilização e o privatismo ao qual estiveram submetidos ao longo da constituição e da evolução de nossa sociedade. É nesse sentido que, conforme nos conta Sônia Guajajara, outra liderança indígena importantíssima no Brasil hodierno, a educação passou para primeiro plano enquanto caminho, valor e instrumento basilares para a emancipação do/a e pelo/a indígena, em uma postura na qual ele/a se insere na cultura nacional majoritária, se

apropria dos e estiliza os valores, as práticas e os instrumentos próprios dela e, com isso, constitui e desenvolve as condições necessárias para sua luta sociopolítica – inclusive utilizando essa mesma educação, como veremos adiante, para a recuperação da memória comunitária, da história própria aos povos indígenas, para a valorização de sua singularidade étnico-anropológica. Sobre esse sentido emancipatório atribuído à educação, ela diz:

Sempre quis estudar, pois acreditava que a educação poderia transformar o mundo, que a revolução poderia ser feita por meio da educação. Mesmo que para mim tudo parecesse impossível, ainda assim dizia: “qualquer luta é vitoriosa quando se luta por educação” (Guajajara, 2018, p. 109. Cf., ainda: Jekupé, 2002, p. 36).

No Movimento Indígena, em verdade, pela voz e pela ação de suas lideranças, a educação escolar e, depois, já em fins da década de 1980 em diante, a formação universitária, com a apropriação de suas ferramentas epistemológico-políticas e de suas tecnologias midiático-digitais, vêm a ser o ponto fundante para uma perspectiva político-cultural correlata assumida pelos/as indígenas brasileiros desde a segunda metade do século XX, a saber, a preservação e a reatualização da memória, basicamente de tradição oral, e esse diálogo e essa interação diretos frente à sociedade não-indígena. Ela tornar-se-ia esse ponto de encontro entre as diferenças, ao permitir, primeiramente, a afirmação da singularidade étnico-anropológica e sua utilização como arcabouço político-normativo para a vinculação sociocultural e o ativismo público dos povos indígenas, de seus/as intelectuais e escritores/as, bem como, em segundo lugar, esse diálogo e essa interação em torno à condição e à causa indígenas, em que a sociedade brasileira como um todo, suas instituições, sua história e seus valores e práticas centrais, seriam confrontados por uma vítima de nossa modernização, com toda a politização que as diferenças, as minorias trazem à esfera pública e às práticas culturais intersubjetivamente vinculantes. Em tudo isso, portanto, conforme nos relata Álvaro Tukano, a educação, seus instrumentos epistemológico-políticos e suas ferramentas midiático-digitais, permitiram exatamente uma voz-*práxis* direta, política e politizante, carnal e vinculada dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as, rompendo-se com o institucionalismo forte, a tutela tecnocrática e a responsabilidade relativa até então impostos a eles.

Nós temos de defender os territórios antigos, culturais. Temos que defender o povo brasileiro ao nosso modo, não confrontando com armas, flechas, cachorros, política, pastor alemão. Temos que saber defender os nossos direitos com sorrisos, falando nossas línguas, traduzindo as nossas obras literárias, que não eram escritas antigamente, mas orais, cantadas (Tukano, 2017, p. 27).

A educação possibilitou a publicização e a politização dos povos indígenas, sua saída do recôndito das matas e sua vinculação à esfera pública, como sujeitos político-culturais. Ora, o reflexo mais direto e pungente disso é exatamente a extensa produção cultural, estética e literária dinamizada por eles/as e que, conforme nosso argumento na próxima seção deste artigo, vai da autoexpressão e da autoafirmação de si, da valorização de sua singularidade étnico-antropológica, à crítica do presente, a memória do que se é e de como se chegou a ser isso que se é servindo como base para o ativismo político-cultural. Com isso, a literatura indígena pode ser entendida como servindo de ponte entre singularidade étnico-antropológica e política, entre memória e resistência, assumindo um sentido direto e profundamente político-pedagógico, como *voz-práxis* do/a indígena por si mesmo/a e desde si mesmo/a, marcada por um relato autoral, autobiográfico, testemunhal e mnemônico tanto da sua especificidade cultural quanto das situações de marginalização, de exclusão e de violência vividas e sofridas.

Literatura indígena, memória e resistência: pensamento indígena como descatequização da mente e da cultura

Com efeito, assim como o Movimento Indígena teve por objetivo constituir-se como sujeito político-cultural marcado por uma perspectiva ativista, militante e engajada na esfera pública, os/as intelectuais e escritores/as indígenas, que se formaram na esteira dele, que foram influenciados profundamente por ele, se propuseram, como substrato normativo desse mesmo Movimento Indígena, produzir e publicizar – a partir da apropriação e da estilização da gramática formal, dos valores e práticas epistemológico-políticos modernos e das ferramentas midiático-digitais próprias à sociedade não-indígena – conhecimento, cultura e arte indígenas, *mas a partir desse relato autobiográfico, testemunhal e mnemônico* que utilizamos acima para caracterizar a criação autoral, que substitui a mediação institucionalista, tecnicista e cientificista sobre os povos indígenas pela sua própria *voz-práxis*, dita na correlação de autor/a e coletividade à qual este/a pertence. No caso dessa produção estético-cultural pelos/as próprios/as indígenas, a intenção central foi exatamente o enfrentamento da visão caricata, preconceituosa, racista e naturalizada-apolítica que foi forjada e justificada em termos da colonização, mantendo-se vigente até hoje em muitas situações; correlatamente, conforme já enfatizamos, tratava-se também de construir uma abordagem própria como contraponto, alternativa ou mediação àquela perspectiva institucionalista, tecnicista e cientificista acima, que, conforme nos contam escritores/as e lideranças indígenas ligados/as ao Movimento Indígena brasileiro hodierno, era feita, até o início dos anos 1990, de modo basicamente extemporâneo, por um/a técnico/a governamental, por um/a antropólogo/a, por um/a sociólogo/a, por um/a escritor/a não-indígena etc., em muitas situações respaldando seja a tutela tecnocrática, seja a ideia de

responsabilidade relativa que lhe servia de base, em outras reproduzindo e solidificando as caricaturas em torno aos/às indígenas. É para falar diretamente com a sociedade brasileira não-indígena, portanto, que os/as escritores/as indígenas escrevem, publicam suas obras, constroem uma literatura militante, marcada por uma voz-*práxis* política-politizante, carnal e vinculada, profundamente engajada à condição e à causa indígenas. Sobre a emergência e o desenvolvimento da literatura indígena brasileira, Kaká Werá nos diz:

Naquela mesma época, 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 o 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 não era ainda criar um movimento de literatura indígena, mas em *usar a escrita para falar das nossas culturas. Para falar diretamente*. Para se ter uma ideia, até o início dos anos 1990, o que se tem notícia é 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 das 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. Na verdade, não é que isso represente uma coisa nova. A tradição indígena é uma tradição literária, é uma tradição poética, é uma tradição artística. Os nossos contadores de histórias são imprescindíveis para a coesão das comunidades. Todas as culturas indígenas prezam os seus narradores, os chefes narrativos, os contadores de história. Eles que dão a coesão pela memória. Então, traduzir isso para a escrita era uma questão de habilidade técnica. Uma questão de aprender a ler e escrever, de aprender a codificar o pensamento, o conhecimento, na linguagem escrita. É como aprender uma nova língua (Werá, 2017, p. 25; os destaques são nossos. Cf.: Jekupé, 2009, p. 11-15; Behr, 2017, p. 559-579).

Essa passagem, embora longa, nos permite perceber alguns pontos fundamentais relativos à emergência da literatura indígena e, como

condição disso, da apropriação da gramática formal, dos instrumentos epistemológico-políticos e das ferramentas midiático-digitais àquela vinculados e possibilitados em termos de educação formal. O primeiro deles, base de nossa reflexão ao longo desse texto, consiste exatamente nessa constituição de uma voz-*práxis* direta frente à, na esfera pública democrática brasileira, frente à, na cultura nacional de modo mais amplo, que se coloca em igualdade de condições relativamente às perspectivas institucionalistas, tecnicistas e cientificistas, possibilitando ao/à próprio/a indígena a expressão autoral de sua singularidade étnico-antropológica, correlatamente à constituição de um relato autobiográfico, testemunhal e mnemônico da condição de exclusão, de marginalização e de violência vividas e sofridas pelos povos indígenas de que os/as escritores/as fazem parte e representam. Isso possibilitou gradativa hegemonia cultural e vinculação público-política ao Movimento Indígena, por meio da atuação de seus/as intelectuais e escritores/as. Como reconhece Sônia Guajajara, “[...] esses canais diretos, com os indígenas contando a própria história, têm fortalecido e aumentado a valorização da nossa cultura” (Guajajara, 2018, p. 28). Em segundo lugar, portanto, enfatizamos exatamente a constituição desses canais diretos assumidos e estilizados pelos povos indígenas, suas lideranças e seus/as intelectuais como base, como plataforma, como instrumento para a politização da condição e da causa indígenas, para o ativismo público, político e cultural dos povos indígenas. Como Kaká Werá nos disse acima, a educação escolar, em termos de socialização cultural, de consolidação da gramática formal, de formação nos valores e nas práticas epistemológico-políticos socialmente vinculantes e, por fim, no que tange ao domínio das ferramentas midiático-digitais para expressão e publicização do que se é, do que se produz – uma questão de técnica, de adaptação, de socialização, como ele mencionou acima – possibilitou que as tradições socioculturais indígenas fossem perenizadas para esses mesmos povos, fundados originalmente em tradição oral, e publicizadas para a população brasileira de um modo mais geral, em vista exatamente desse diálogo e dessa interação diretos, em que os povos indígenas são protagonistas fundamentais, não mais personagens fictícios. Tais técnicas, valores e práticas, repassados pela formação escolar, foram colocados como base para a promoção e para a veiculação da memória, dentro e fora do contexto indígena (cf.: Krenak, 2017, p. 195; Munduruku, 2011, p. 60-61; Jecupé, 1998, p. 26). Note-se, de modo breve (pois refletiremos sobre isso logo mais), que a memória do que se é (e de como se chegou a ser isso que se é) constitui a base para a reafirmação das diferenças, das vítimas, mas também o ponto fundante de uma postura de crítica social, de ativismo político e de maturação cultural relativamente ao contexto, às instituições, aos sujeitos e aos valores que produziram e legitimaram a produção política e histórica das minorias – pois minorias carregam um estigma resultante de processos de violência simbólico-material de cunho político, elas são uma construção política em primeira mão. Enfim, retornando ao ponto acima, a opção pelo ativismo político-cultural dos e pelos povos indígenas escorou-se exatamente na apropriação dos instrumentos epistemológico-políticos, da gramática

formal e das ferramentas midiático-digitais via educação escolar, o que potencializou e vinculou profundamente a condição e a causa indígenas na esfera pública. Diz Kaká Werá:

Quando você escreve um livro, você pode divulgar suas ideias com mais agilidade. Naquela época, a gente tinha de percorrer diversos bairros, diversas cidades, e tomava muito tempo para levar a nossa mensagem de maneira oral. Ainda é preciso meses para percorrer 10, 15, 20 escolas falando diretamente com os alunos. E o livro multiplica as possibilidades. Era esse o nosso pensamento na época (Werá, 2017, p. 27. Cf., ainda: Munduruku, 2016, p. 168-169).

No mesmo sentido, Sônia Guajajara manifesta a importância da disseminação e da utilização das ferramentas midiático-digitais pelos/as próprios/as indígenas (assim como da própria educação, como vimos em passagem dela na primeira seção deste artigo), que viabiliza esse relato direto, autoral da própria condição, fortalecendo o protagonismo indígena. Para ela, o relato autoral, essa voz-*práxis* direta é fundamental para a autoafirmação indígena, uma vez que o sujeito indígena assume politização, e também é basilar para a interação com a sociedade envolvente, pois que tal perspectiva direta permite enquadrar caricaturas e preconceitos construídos sobre o/a indígena (produzidos de modo extemporâneo a eles/as, sem – e até negando – o protagonismo deles). No mesmo sentido, a apropriação da gramática formal (saber ler, escrever etc.), dos instrumentos epistemológico-políticos (valores, práticas e símbolos próprios à socialização nacional em particular, assumidos em termos de cultura ocidental de um modo geral) e das ferramentas midiático-digitais (internet, computador, vídeo, fotografia etc.) permite um nível superior de constituição e de vinculação étnico-antropológica para os, dos povos indígenas, não no sentido de que a memória oral deixa de ser importante ou se torna secundária frente à gramática formal, à epistemologia e à tecnologia modernas, mas sim de que ela é potencializada pelas diferentes formas de perenização possibilitadas por estas – escrevendo-se um livro, gravando-se um vídeo, tomando-se uma fotografia tem-se a objetivação de práticas, valores, ensinamentos e sujeitos que não seria possibilitada de modo estrito apenas pela contação oral. Enfim, em tudo isso, como nos afirma Sônia Guajajara, tais ferramentas potencializam a autoafirmação e o ativismo político-culturais indígenas na contemporaneidade, sendo, portanto, fundamentais para a constituição comunitária e para a vinculação pública, política e cultural dos e pelos povos indígenas. Ela diz:

Somos nós mesmos sendo a fonte e os protagonistas da história. Por muito tempo, a gente era a fonte da notícia, mas ela era contada por outra pessoa. A gente começou a perceber e a pensar isso dentro das organizações e, a partir disso, a chamar os jovens e dizer que a gente precisava contar nossas próprias histórias. E isso tem sido

fantástico. O trabalho dos comunicadores indígenas seja pelo vídeo, seja pelo rádio, seja pela fotografia, tem sido fantástico para circular as informações. Todo mundo hoje sabe o que está acontecendo, se preocupa, de alguma forma quer ajudar, quer contribuir. Quando é o parente que está dizendo, todo mundo já olha com outros olhos. Então acho que a gente precisa dar um jeito de que a internet chegue mais nas aldeias, tenha maior alcance, para conseguir maior visibilidade das nossas lutas, para fazer as denúncias, para fazer a pressão. A comunicação é tudo. E é através da mídia digital que a gente está conseguindo chegar onde a gente quer (Gua-jajara, 2018, p. 28-29. Cf., ainda: Munduruku, 2012, p. 23-42; Munduruku, 2017, p. 120-123).

E onde é que os povos indígenas querem chegar? Os/as escritores/as e intelectuais indígenas respondem: ao reconhecimento da condição e da causa indígena no país, à desconstrução dos estereótipos e dos preconceitos produzidos e consolidados em termos da colonização de nossa sociedade, à efetividade da cidadania político-cultural dos/as e pelos/as indígenas. Por isso, a literatura indígena afirma-se diretamente como *práxis* político-pedagógica, tanto no que diz respeito à constituição e ao fortalecimento do protagonismo indígena na sociedade civil de um modo mais geral quanto em termos de uma reorientação do olhar, das imagens e das práticas culturais vigentes em nossa sociedade sobre o/a indígena. Por isso mesmo, os/as escritores/as e intelectuais indígenas nos contam que sempre entenderam e utilizaram a literatura enquanto uma perspectiva militante, ativista e engajada, marcada, por conseguinte, por uma voz-*práxis* pungente, carnal e vinculada, profundamente política e politizante. A produção de conhecimento, de cultura e de arte, pelos/as próprios/as indígenas, por conseguinte, estaria para além do puro e simples diletantismo, do *voyeurismo* cultural, por assim dizer, inclusive não podendo ser enquadrada a partir da ideia de um/a escritor/a desengajado/a e apolítico/a-despolitizado/a relativamente à sua pertença e ao seu contexto, senão que teria seu núcleo normativo e seu mote na politização da condição e causa indígenas, na luta permanente dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as. Conforme Kaká Werá nos diz:

Para nós, a literatura indígena é uma maneira de usar a arte, a caneta, como estratégia de luta política. É uma ferramenta de luta. E por que uma ferramenta 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, p. 29; os destaques são de Kaká Werá. Cf., ainda: Risério, 1993, p. 55-67).

Por meio da literatura, portanto, a voz-*práxis* dos/as intelectuais e escritores/as indígenas é constituída e dinamizada para si e para a

sociedade não-indígena, assumindo essa perspectiva de cidadania política. Aliás, o próprio termo que estamos usando, *voz-práxis*, quer significar exatamente essa postura catártica de constituir e de veicular a própria voz como forma de reconstrução e de autoafirmação do que se é, de sua singularidade étnico-antropológica e de suas experiências de marginalização, uma voz que se torna reflexiva pela formulação escrita e pela sua publicização, uma publicização que se transforma em reflexividade, crítica e politização do contexto, das instituições, dos sujeitos, das práticas e dos valores nacionais que estão na base da constituição e do desenvolvimento de nossa sociedade. Trata-se de uma voz que é *práxis* político-pedagógica e de uma *práxis* que se manifesta pela voz, imbricando-se de modo férreo ao Movimento Indígena enquanto sujeito político-cultural amplo e legitimando-o, imbricando inclusive arte, política e educação, a arte como *práxis* político-pedagógica. Nesse sentido, aliás, a literatura indígena é tanto instrumento político quanto perspectiva pedagógica. Com efeito, Daniel Munduruku nos conta que o mote para seu ativismo político e para sua vinculação pública como escritor se deu a partir da percepção de que, até a década de 1990, tudo o que se havia escrito sobre os povos indígenas tinha sido produzido a partir de sujeitos extemporâneos, em muitas situações assumindo um sentido altamente caricato e preconceituoso, naturalizado até, em que os povos indígenas apareciam como figuras ossificadas no/do passado longínquo, como selvagens rudes, bárbaros e exóticos, vivendo no mais recôndito de nossas matas, com um sentido e uma prática totalmente contrapostos à civilização e à cultura humanista. Por isso mesmo, Daniel Munduruku afirma que escreve para construir uma nova imagem dos povos indígenas, uma imagem que tem em seu protagonismo público, político e cultural a base fundante, levando-o a definir-se, em sua militância como escritor de literatura indígena, enquanto um educador – levando-o, portanto, também a definir a literatura indígena como *práxis* pedagógica. Ele diz:

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 agora 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 (Munduruku, 2016, p. 177-178).

Escrever, politizar e educar, portanto, estão imbricados, sustentam-se e pressupõem-se mutuamente, fazem parte de uma mesma perspectiva ativista, militante e engajada que tem na formulação, na maturação e na

veiculação da própria voz, da própria ação a sua base constituinte e definidora. Escrever é politizar, é educar, especialmente no caso das minorias de um modo geral e dos povos indígenas em particular – as minorias, ao aparecerem na esfera pública, ao saírem da invisibilização e do privatismo e ao superarem o silenciamento ao qual estão submetidas, visibilizam, desvelam as situações sociais de marginalização que as produzem, desnaturalizando-as e politizando-as. Escrever, em verdade, é politizar-se e educar-se, daí a nossa afirmação de que a apropriação, pelos povos indígenas, da educação escolar formal, de seus instrumentos epistemológico-políticos e de suas ferramentas midiático-digitais, possibilitou a articulação com a tradição oral, em que a memória não apenas serve como base para a coesão e *para a sobrevivência* das comunidades indígenas, mas também como núcleo político, cultural e pedagógico que pode ser publicizado em vistas da formação de nossa sociedade de um modo mais geral, afinal ela carrega e aglutina a singularidade étnico-antropológica e o relato nu e cru, carnal e pungente, das minorias ou das vítimas por si mesmas e desde si mesmas, relativamente à sua condição de marginalização, de exclusão e de violência. É por isso que, enquanto *práxis* político-pedagógica, a literatura indígena leva, parafraseando Kaká Werá, à *descatequização* da mente e da cultura, à *desteatralização* (para utilizarmos um neologismo) da mente e da cultura, uma vez que reconhece que a imagem e o lugar do/a indígena na esfera pública, política e cultural brasileira carregam exatamente esse sentido colonial, como resultado de uma violência simbólico-material, de caráter político e histórico, e levando a mais violência simbólico-material contra os/as indígenas.

O que aconteceu aqui no Brasil há 500 anos foi uma teatralização dos povos ancestrais, foi assim que nasceu o Brasil. A história reconhece que milhões foram massacrados, que inúmeros povos foram dizimados por doenças trazidas do outro lado do Ocidente. Na minha percepção, tão terrível quanto a guerra, quanto a doença trazida do outro lado do Oceano e quanto a escravidão para os povos indígenas foi o teatro. Uma guerra acaba com os corpos, mas a alma continua. Uma doença provoca muitas vezes a dizimação de famílias, mas a vida continua. Mas o teatro que fizeram no passado não acabou com os corpos, acabou com visões de mundo autênticas e modos de ser milenares.

O teatro desestruturou cosmovisões ancestrais, valores sagrados. Ele desestruturou o modo de pensar e o modo de os índios se relacionarem com a realidade, em nome de uma suposta verdade maior. Isso ocorreu porque ele foi instrumento de catequização. Ou seja, além da invasão do território físico, houve a invasão do território de visões e costumes ancestrais que haviam aqui (Werá, 2017, p. 102).

Enquanto descatequização da mente e da cultura, a literatura indígena, que é *voz-práxis* direta, traz para o centro da vida social e da esfera pública esse relato autoral, autobiográfico, mnemônico e testemunhal das próprias diferenças, das próprias minorias – como acontece, aliás, com a literatura de minorias de um modo geral. Ela é crítica da cultura, politização abrangente de nossa sociedade e perspectiva pedagógica calcada no relato construído pelas diferenças, pelas minorias. Essa possibilita, assim, histórias alternativas sobre nossa sociedade, a desnaturalização da cultura, das instituições, das práticas e dos valores socialmente hegemônicos, assim como a pluralização dos sujeitos sociopolíticos, condições fundamentais para que a democracia seja maturada e protegida, corrigida em seus *déficits* e fortalecida naquilo que de melhor ela tem, a impessoalidade do poder, a participação e a inclusão sociopolíticas, o reconhecimento cultural, a secularização dos valores e das práticas sociais, o Estado democrático de direito etc. – uma questão, portanto, que as minorias têm condições de potencializar de modo muito consistente. Nesse sentido, é interessante de se perceber que o ativismo público-político do movimento indígena e a consequente constituição dessa literatura indígena enquanto *voz-práxis* direta e autoral dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as, se foi possibilitada pela apropriação da educação escolar formal, também retorna a ela sob a forma de propostas, de práticas e de valores que não apenas enfatizam a centralidade da educação democrática, mas também o fato de que esta deve abrir-se às histórias, às práticas e aos valores encampados por essas mesmas minorias; ou seja, a educação, uma vez que assume a pluralização, a desnaturalização e a politização trazidas pelas minorias, tem condições de institucionalizar e publicizar processos de formação efetivamente reflexivos, críticos e democráticos. É nesse diapasão que Sônia Guajajara, quando questionada sobre como seria possível transformar-se essa herança colonial – em termos de imagem, de condição e de contato – relativamente aos povos indígenas, responde: educação, sempre e novamente educação democrática, o que nos permite perceber essa profunda correlação entre Movimento Indígena, literatura indígena, educação e política.

Acho que essa transformação é possível por meio da educação. É preciso uma motivação maior para esse despertar. Acredito que a juventude de hoje já está começando a entender a existência dessa diversidade étnica e cultural, basta que haja maior investimento nas redes de ensino que promovam intercâmbios culturais, inserção do tema nas grades curriculares. Não sobre o índio que existia, mas sobre o índio que existe e resiste. Só conhecendo a realidade é que se alcança o respeito (Guajajara, 2018, p. 53-54. Cf., ainda: Jecupé, 2002, p. 31).

Só *conhecendo* é que se alcança o respeito – conhecendo-se, nesse caso, a voz, as histórias, as práticas e os valores das diferenças, das minorias, uma vez que, conforme estamos argumentando, as minorias

permitem a desnaturalização e a politização das instituições, dos sujeitos, das práticas, dos valores e da história de uma dada sociedade, ou mesmo mais além. Elas são, por assim dizer, a pedra angular da constituição, da evolução, da história da sociedade. E isso não é diferente no caso dos povos indígenas. Nesse sentido, como nosso argumento final, ressaltamos mais uma vez essa profunda imbricação e dependência entre Movimento Indígena e literatura indígena, que consiste na busca por publicização e politização do sujeito indígena e, a partir disso, da sociedade envolvente, através de uma perspectiva ativista, militante e engajada de uma voz-*práxis* política e politizante, carnal e vinculada das próprias diferenças por si mesmas e desde si mesmas, que constituem um relato autoral, autobiográfico, testemunhal e mnemônico endereçado à sociedade como um todo, sob a forma de *práxis* político-pedagógica que funda uma crítica do presente profunda, uma politização inclusiva e participativa, a constituição de sujeitos e de histórias plurais e, assim, uma educação democrática calcada no reconhecimento e na inclusão da diversidade. Essa é a intenção fundamental dos povos indígenas, de seus/as intelectuais e escritores/as que se enraízam na esfera pública, esta é a intenção de sua fala-*práxis* direta para nós, conosco:

Antigamente, os brancos falavam de nós à nossa revelia e nossas verdadeiras palavras permaneciam escondidas na floresta. Ninguém além de nós podia escutá-las. Então, comecei a viajar para que as pessoas das cidades por sua vez as ouvissem. Onde podia, espalhei-as por suas orelhas, em peles de papel e nas imagens de sua televisão. Elas se propagaram para muito longe de nós e, ainda que acabemos desaparecendo mesmo, continuarão existindo longe da floresta. Ninguém poderá apagá-las. Muitos brancos agora as conhecem. Ao ouvi-las, começaram a pensar: “*Foi um filho dos antigos habitantes da floresta que nos falou. Ele viu com seus próprios olhos os seus parentes arderem em febre e seus rios se transformarem em lamaçais! É verdade!*”.

Nossas palavras para defender a floresta nos foram dadas por *Omama*. Sua força provém da imagem dos ancestrais do primeiro tempo, de quem somos os fantasmas. Foram eles que nos ensinaram a valentia que me permite falar com firmeza aos grandes homens dos brancos. Por isso, ficam preocupados quando minhas palavras invadem seu pensamento: “*Hou!* Essa gente da floresta não tem medo! Suas palavras são duras e eles não recuam!”. Na primeira vez que me dirigi ao presidente do Brasil (José Sarney), pedi a ele que expulsasse os garimpeiros de nossa floresta. Ele me respondeu, com hesitação: “São numerosos demais! Não tenho nem aviões nem helicópteros suficientes para tanto! Não tenho dinheiro!”. Repetiu-me essas mentiras como se eu fosse desprovido de pensamento! Eu trazia em mim a revolta de minha floresta destruída e de meus parentes mortos.

Retruquei que com aquelas palavras tortas ele só queria nos enganar e deixar que nossa terra fosse invadida. Depois acrescentei que para falar assim ele devia ser um homem fraco com o espírito cheio de esquecimento, de modo que não podia pretender ser um grande homem de verdade (Kopenawa & Albert, 2015, p. 389-390; os destaques são nossos. Cf., ainda: Jecupé, 2002, p. 93).

Considerações finais

À guisa de conclusão, queremos enfatizar um ponto que consideramos fundamental para a compreensão do ativismo público, político e cultural das minorias de um modo geral e do Movimento Indígena em particular. Trata-se exatamente desse sentido político e politizante, carnal e vinculado das minorias, que, ao se publicizarem, o fazem diretamente de modo político – inclusive, para elas, não haveria outro modo de aparecimento e de atuação públicos. Com efeito, enquanto construção político-normativa calcada em violência simbólico-material, a vinculação das minorias na esfera pública leva tanto à percepção desse *status* político, normativo, moral delas, uma vez que, enquanto minorias, não podem escondê-lo (ele se manifesta em seus corpos, em suas práticas e valores, em suas ideias etc.) quanto ao enquadramento dos sujeitos, das instituições, da cultura e da história nacionais em que elas foram geradas, na qual elas geralmente possuem um sentido negativo e um papel periférico. É nesse sentido, portanto, que as minorias na esfera pública são *práxis* político-pedagógica, constituem uma voz-*práxis* político-pedagógica marcada pela crítica do presente, pela politização abrangente e participativa, pela desnaturalização da cultura e, assim, por processos educativos intensificados. Aqui, o caminho da constituição e da vinculação pública do ativismo político-cultural das minorias vai da potencialização da memória à crítica do presente, a memória acerca da singularidade étnico-anropológica como diferença e da condição de exclusão, de marginalização e de violência como minoria enquanto a base, o fundamento, o mote para a crítica social e o engajamento político. Por isso, como fizemos ver ao longo do texto, a correlação de Movimento Indígena, literatura indígena, política e educação, que funda o sujeito político indígena no trânsito da memória para a crítica, da autoafirmação para a politização – uma questão que, com o crescimento do fascismo em nossa sociedade (tanto em termos culturais quanto institucionais) passa para primeiro plano no momento em que percebemos que a fragilização da democracia ameaça a integridade das minorias em particular, mas também a integridade da sociedade civil democrática de um modo geral. Memória e resistência como, por meio da *práxis* político-pedagógica, uma necessidade fundamental em nossa sociedade democrática, hoje, que se processam por meio do ativismo, da militância e do engajamento diretos na esfera público-política, como *práxis* político-pedagógica por esses sujeitos sociopolíticos em geral silenciados e marginalizados.

Referências bibliográficas

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BEHR, Héloïse. A emergência de novas vozes brasileiras: uma introdução à literatura indígena no Brasil. In: MELLO, Ana Maria Lisboa de; PENJON, Jacqueline; BOAVENTURA, Maria Eugenia. **Momentos da ficção brasileira**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2017.

GRAÚNA, Graça. **Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

GUAJAJARA, Sônia. **Sônia Guajajara**. Organização de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Coordenação de Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018 (Coleção Tembetá).

JECUPÉ, Kaká Werá. **Oré Awé Roiru'a Ma: todas as vezes que dissemos adeus**. São Paulo: TRIOM, 2002.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio**. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JEKUPÉ, Olívio. **Literatura escrita pelos povos indígenas**. São Paulo: Scortecci, 2009.

JEKUPÉ, Olívio. **Xerekó arandu: a morte de Kretã**. São Paulo: Peirópolis, 2002.

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

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Organização de Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ailton Krenak**. Organização de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Coordenação de Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017 (Coleção Tembetá).

MUNDURUKU, Daniel. **Memórias de índio: uma quase autobiografia**. Porto Alegre: EDELBRA, 2016.

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

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando II: roda de conversa com educadores**. Lorena: UK'A Editorial, 2017.

Espaço Ameríndio

MUNDURUKU, Daniel. Literatura indígena: o tênue fio entre a escrita e a oralidade. In: SHAKER, Arthur. **Por dentro do escuro**: mitos do povo xavante. São Paulo: Editora Global, 2011.

RISÉRIO, Antônio. **Textos e tribos**: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

TUKANO, Álvaro. **Álvaro Tukano**. Organização de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Coordenação de Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017 (Coleção Tembetá).

WERÁ, Kaká. **Kaká Werá**. Organização de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Coordenação de Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017 (Coleção Tembetá).

Recebido em: 09/07/2021 * Aprovado em: 10/11/2021 * Publicado em: 23/12/2021
