



DA LITERATURA INDIANISTA À LITERATURA INDÍGENA: SOBRE A IMAGEM, O LUGAR E O PROTAGONISMO DO/A INDÍGENA EM TERMOS DE CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE BRASILEIRA

Leno Francisco Danner*

Universidade Federal de Rondônia - UNIR

leno_danner@yahoo.com.br

Julie Dorrico**

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS

juliedorrico@gmail.com

Fernando Danner***

Universidade Federal de Rondônia – UNIR

fernando.danner@gmail.com

RESUMO: Tematizamos a imagem, o lugar e o protagonismo do/a indígena na formação da identidade nacional, a partir de uma contraposição entre a literatura indianista, em que o colonizador fala racialmente sobre o/a indígena, e a literatura indígena brasileira contemporânea, em que o/a próprio/a indígena fala politicamente de si mesmo/a e por si mesmo/a, a partir de suas experiências e histórias como minoria político-cultural produzida pela colonização. Argumentaremos que a voz-práxis indígena enunciada como lugar de fala político e politizante permite a desconstrução do mito da fusão racial desenvolvido pela literatura indianista, que leva à invisibilização do racismo estrutural e que resolve de modo apolítico a história de violência da colonização, formando a grande família Brasil que, daqui para diante, não precisará mais da política, mas apenas da ordem autoritária e da obediência cega, para resolver seus problemas de família.

PALAVRAS-CHAVE: Indianismo; Indígena; Identidade Nacional; Ativismo; Politização.

* Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor de Teoria Política no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia.

** Doutoranda em Teoria Literária pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

*** Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor de Filosofia Política no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

FROM INDIANIST TO INDIAN LITERATURE: ON THE IMAGE, PLACE AND LEADING ROLE OF THE INDIGENOUS IN THE CONSTITUTION OF BRAZILIAN IDENTITY

ABSTRACT: By thematizing the image, the place and the protagonism of the Indian in the formation of national identity, from a contraposition between the Indianist literature, in which the colonizer speaks racially about the Indian, and the contemporary Brazilian Indian literature, in which the own Indian speaks from himself/herself, from his/her experiences and histories as political-cultural minority made by colonization. We will argue that the Indigenous voice-*praxis*, performed as political and politicizing place of speak, allows the deconstruction of the myth of racial fusion that is developed by Indianist literature, that leads to invisibilization of structural racism, resolving in an apolitical way the history of violence of the colonization and constructing the great family Brazil which from now on will not need of politics anymore, but just of authoritarian order and full obedience to resolve its family problems.

KEY-WORDS: Indianism; Indian; National Identity; Militancy; Politicization.

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. [...] O que aconteceu aqui no Brasil, há 500 anos, foi uma teatralização dos povos ancestrais, foi assim que nasceu o Brasil (Werá, 2017, p. 101-102).

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No texto, construiremos uma interpretação da literatura indianista – mormente dos textos de José de Alencar – à luz da ideia de modernização conservadora como fusão racial apolítica-despolitizadora, que gera o híbrido brasileiro como negação do passado (colonização e/como racismo) e purificação do presente (por meio do silenciamento, da invisibilização e do esquecimento desse racismo estrutural, o que também significa silenciamento, invisibilização e privatismo das minorias político-culturais) relativamente ao enfrentamento de sua história e ao dever de reparação institucional para com os sujeitos indígenas e negros e em termos de enfrentamento do racismo estrutural. Procuraremos mostrar como há, no caso de José de Alencar, uma interpretação racializada do fenômeno da colonização enquanto produção sistêmica de minorias político-culturais normativamente inferiorizadas e decaídas que, entretanto, é

subsumida seja pela tarefa moral e vocacionada do colonizador em guiar o/a indígena animalizado à civilização, seja pela fusão racial formadora da grande família Brasil, em que esse mesmo colonizador une-se à indígena pelo coito e esta deseja àquele em termos uma submissão a toda prova que se consuma com a formação do primeiro brasileiro, o híbrido sem raça, o novo começo, apagamento (mas não superação) da colonização calcada no racismo e de seu movimento etnocida-genocida. A partir disso, ou seja, da enunciação do (não)lugar do/a indígena pelo colonizador, traremos a literatura produzida recentemente pelos/as próprios/as escritores/as e intelectuais indígenas, com o objetivo de, por meio do lugar de fala agora indígena, com caráter profundamente político e politizante, percebermos o lugar, a imagem e o protagonismo do/a indígena dentro desse grande processo de formação da sociedade brasileira que vai da colonização à nossa modernização conservadora. Nesse caso, a *voz-práxis* indígena, dinamizada desde um eu-nós lírico-político engajado e militante, desnaturaliza e politiza nossa história e nossa identidade idílicas, negadoras do racismo estrutural, pluralizando histórias, experiências e valores que lançam luz ao caráter etnocida-genocida dessa mesma modernização conservadora, expressando de modo autoral uma perspectiva de crítica, reflexividade e transformação.

O INDÍGENA PELO COLONIZADOR: IDENTIDADE NACIONAL, MITO DA IGUALDADE RACIAL E A LITERATURA BRASILEIRA DO SÉCULO XIX – O EXEMPLO DE JOSÉ DE ALENCAR

A literatura indianista do século XIX é um dos pilares da construção normativo-simbólica disso que entendemos por brasilidade, por identidade nacional, enquanto uma unidade de cultura e de espírito, não obstante a diversidade *superficial* (pois fazem parte, todos, da mesma grande família, na visão de nossa modernização conservadora) entre povos e perspectivas de mundo aqui presentes ou que para cá foram trazidos ou vieram ao longo da constituição de nossa sociedade, diversidade que é subsumida nessa visão de um grande Brasil que, como pai carinhoso e familiar, acolhe, protege e fomenta todos os seus filhos, sem prejuízos de raça, cor, religião e condição social. Esse Brasil já não seria mais um apêndice de Portugal, senão que entraria exatamente na rota da modernização e, na verdade, de uma modernização de tipo especial, uma vez que, aqui, como em nenhum outro lugar, *a união e a integração entre raças* e sua miscigenação gradativa seriam a tônica dessa nova nação, desse novo

presente e futuro da humanidade, um exemplo sem igual quando observadas as demais sociedades. Ora, para a construção dessa identidade, o/a indígena foi utilizado como um modelo e um conteúdo fundamentais dessa nova nação e de seu futuro em aberto, que, se nos lembrarmos de Pero Vaz de Caminha e sua famosa carta à monarquia portuguesa quando do *descobrimento*, teria *desde o início* nos/as indígenas e nessa terra *selvagens*, mas ao mesmo tempo *intoca-dos/as*, uma massa informe ou um papel em branco a ser moldado ou escrito de acordo com a visão do paraíso sustentada, representada e aplicada por seus missionários e com a mão forte do rei, um paraíso na terra, contra a degeneração do Velho Mundo.

Evidentemente, é um paraíso por construir, em termos de retirada de seu primitivismo, de sua barbárie e de sua selvageria, o que significa que ele precisaria ser conduzido por seu irmão maior, benevolente e, acima de tudo, detentor desse estágio maior de evolução, de progresso e de desenvolvimento que lhe capacitaria a orientar, a tomar pela mão – ou a usar a chibata ou a espada e a pólvora, quando necessário – ao seu irmão menor. Nesse sentido, o/a indígena é sempre a base para a construção de nossa identidade, e isso em um duplo sentido: ou é a antítese que justifica a superioridade do seu outro, do seu mestre, do colonizador, do europeu, branco e cristão, com seus valores civilizacionais; ou é a massa informe ou o papel em branco que deve ser trabalhado, moldado, orientado, conferindo missão, sentido e justificação ao trabalho missionário, integrativo e colonizador do europeu branco e cristão. Em ambos os casos, a nação se constrói e se compreende tendo como pano de fundo esse modelo de indígena como negação da civilização, como antítese da cultura e como massa de trabalho para o novo, para o futuro. Ele é o estorvo ao progresso e o impeditivo da civilização (juntamente com o/a negro/a), mas também, como dissemos, é a massa informe na qual será impressa a marca da civilização, da cultura e do progresso, por isso mesmo dando sentido fundamental à visão do que somos e do que podemos e temos de fazer como sociedade familiar, orientada por laços de irmandade recíproca, de autoridade paternal centralizada, de ordem e de obediência cegas e de identidade interna absoluta, sem cisões, sem diferenciações, sem contradições – *ordem* (familiar) para o *progresso* (como passagem da barbárie-selvageria para a civilização, como integração indiferenciada e unidade absoluta). Ora, é também dentro desse contexto que gostaríamos de inserir a literatura indianista e sua proposta implícita de compreensão da identidade nacional nos moldes da grande família inter-racial, miscigenada e, por isso,

de identidade férrea e de unidade absoluta, que apaga, invisibiliza e despolitiza o racismo estrutural e a violência da e pela colonização.

A literatura indianista, com efeito, recorreu ao “[...] mito de uma identidade indígena assimilada como pedra angular étnica da autoimagem cultural do Brasil” (TREECE, 2008, p. 12), com o objetivo de consolidar o Estado-nação em gradativo processo de independência no fim do século XVIII e ao longo século XIX, situação de independência e de desenvolvimento que exigia uma *imagem singular* desse novo mundo e dessa nova gente. Essa imagem singular serviria como paradigma normativo da nossa auto compreensão nacional e como critério político-cultural para o enquadramento de seus grupos internos, mormente, em nosso caso nesse texto, os/as indígenas. Escritores como José de Alencar (1829-1877) e Gonçalves Dias (1823-1864) são referências do movimento romântico-indianista por celebrarem a “[...] viga mestra do projeto imperial de construção do Estado” (TREECE, 2008, p. 13), uma vez que enfatizam exatamente isso que salientamos mais acima enquanto arcabouço simbólico da nação brasileira, isso é, (a) o/a indígena como imagem básica da construção dessa nova identidade (como antítese e negação, como massa informe a ser moldada, que dá sentido à constituição e à vocação dessa nova sociedade), (b) a fusão racial desde uma perspectiva cordial, com a constituição de uma irmandade familiar plenamente amalgamada, sem contradições e diferenciações internas, altamente hierárquica, centralizada e ordeira, bem como (c) esse processo de transição da barbárie-selvageria para a civilização, em que o/a indígena gradativamente se transformaria no seu grande irmão, o branco, o que também significa a sua anulação como indígena (como selvagem, como bárbaro) e a consolidação, afirmação e justificação do papel civilizacional do branco, sua missão neste novo mundo, que é orientar, conduzir, salvar o/a índio/a.

Paradoxalmente, mas por isso mesmo, o sujeito indígena foi tema, no século XIX, de romances, poemas, peças teatrais, pinturas e estudos etnográficos, vindo a corporificar “[...] aquele mesmo nacionalismo que se empenhava em levar a cabo sua própria aniquilação” (TREECE, 2008, p. 14). Esse/a indígena, portanto, era retratado como protonacionalista (no sentido de buscar a miscigenação, de aceitar passivamente a autoridade do branco e de seguir voluntariamente o caminho da cultura e da civilização, rompendo com sua condição pré-civilizacional), como irmanado com seu irmão branco e vinculado e comprometido com o processo de constituição de uma pátria nova, ativa

e miscigenada – nova pátria e novo futuro como miscigenação, como uma família indiferenciada e desracializada. Como nos sugere Treece, foi esse mesmo suposto nacionalismo indígena calcado no fomento de uma visão patriótica assumida pelos nativos que perpetrou o etnocídio daquele sujeito que serviu de base para sua auto compreensão normativa e de justificação para a missão civilizadora, missionária e messiânica do irmão branco, o/a índio/a – um nacionalismo que colocava e coloca a passagem da barbárie para a civilização, do arcaico para o moderno (ainda que seja uma modernização periférica e conservadora) como seu objetivo básico e que, por isso mesmo, engole, apaga, erradica o indígena, como sua grande antítese, como sua massa amorfa e, ao fim e ao cabo, como seu inimigo. O projeto de construção de uma imagem fundamental do “índio”¹ como símbolo nacional não correspondia, portanto, na prática, às políticas indigenistas ensejadas aos povos tradicionais, uma vez que, no Império (onde começa a se forjar essa ideia romantizada da pátria miscigenada fundada no índio nacionalista), os povos indígenas sofreram um processo destrutivo de proporções genocidas, onde a depopulação consistiu no con-tinuum desse movimento que vai da colonização ao Império: dos dez milhões de indígenas existentes no Brasil, no ano de 1500, passamos a cem mil indivíduos em fins do século XIX, quando cai o Império e emerge a República. A imagem romântica do “índio”, construída por nossa literatura do século XIX, enfatiza uma identidade étnica assimilada pacificamente, portanto totalmente fictícia, caricata e apolítica-despolitizadora, em vez de denunciar os processos colonizatórios e racializantes sobre a cultura, o corpo e a alma indígenas. Segundo Daniel Munduruku (2017):

Nesse ponto, começou a construção do “índio” romantizado, que aparece nas literaturas de José de Alencar e de Gonçalves Dias, entre outros, e nos discursos políticos, obras artísticas e pesquisas científicas que passaram a retratar os nativos como seres de um passado exótico, guardados apenas na memória ruim da história nacional (MUNDURUKU, 2017, p. 85).

Com efeito, no romance histórico *O guarani*, publicado originalmente em 1857, José de Alencar retrata Peri, o personagem protagonista indígena, enquanto

¹ Para o intelectual, escritor e ativista Daniel Munduruku, “[...] não existem índios no Brasil. Precisamos aprender como chamá-los, festejá-los, conhecê-los e, principalmente, valorizá-los” (Munduruku, 2017, p. 17). Para o autor, o termo “indígena” deve ser utilizado para o tratamento correto aos povos e sujeitos tradicionais, pois significa “nativo”, “originário de um lugar”.

denotando características da nobreza medieval; nesse sentido, embora seja representado como homem honrado, com traços nobres de caráter, isto é, *como um cavaleiro medieval*, ao fim e ao cabo a tradição ameríndia e o cenário da natureza onde viviam os/as indígenas não são utilizados para exaltar a humanidade indígena, sua singularidade indígena, mas como forma de simbolizar que o/a índio/a é antítese e negação da condição eurocêntrica, como passo inferior relativamente a esta, de modo que aparece a valorização e a sublimação diretas e pungentes da tradição portuguesa e, como subsumindo a esta, da civilização ocidental em geral, com a conseqüente diminuição da cultura e do modelo antropológico indígenas. Entre alguns adjetivos que descrevem Peri, no texto de José de Alencar, estão “selvagem”, “perro”, “caboclo”, “bugre”, “servo”, “escravo”. Além disso, para despersonalizar o sujeito indígena, de Peri é retirado o orgulho do pertencimento étnico e o sentido da ancestralidade que estão para além da filiação à linhagem patriarcal de heróis guerreiros indígenas. Com efeito, relativamente a isso, tão logo o protagonista vê a imagem de Nossa Senhora, ele é subjugado por ela: “[...] ‘Peri, guerreiro livre, tu és meu escravo; tu me seguirás por toda a parte, como a estrela grande acompanha o dia’”, diz ela a Peri em um diálogo mudo e verticalizado (ALENCAR, 2017, p. 105). Para justificar tal devoção, o autor, em nota de rodapé, acrescenta uma vivaz impressão de Peri pela imagem de Nossa Senhora, como se o primeiro contato do indígena como o colonizador subjugasse sujeitos e povos inferiores, em estado bárbaro, pela alvura da pele e pelo azul dos olhos, que fariam o mais acirrado selvagem humanizar-se *pelo contato, com o contato, em termos de contato*: “[...] Na casa da cruz, no meio do fogo, Peri tinha visto a senhora dos brancos; era alva como a filha da lua; era bela como a garça do rio” (ALENCAR, 2017, p. 105). Esta é, em geral, a tônica do *contato*: a visão do branco, na sua cor alva, nos seus cabelos loiros, nos seus olhos azuis, desconcertam ao/à índio/a, levando-o/a ou à conversão como que direta, ou ao fascínio com esse seu irmão maior que, aos poucos, o conduzirá à conversão salvífica e beatificadora. Já à primeira vista o branco com sua brancura seduz; com suas palavras, conquista almas e corações.

Nesse sentido, se o aparecimento do branco e o contato entre ele e o/a índio/a levam diretamente a uma conversão do/a índio ao modo de ser e de viver do branco, esse/a mesmo/a índio/a, por causa disso, também está pronto a negar sua pertença, sua tradição, sua ancestralidade – coisa que não ocorre com o branco. No que diz respeito a isso, Peri, o indígena goitacá, prontamente despreza a sabedoria dos antepassados ao ser

assaltado no sonho pela imagem da Nossa Senhora que transforma o seu mais íntimo, reforçando a compreensão de que ele é um “bom selvagem” esperando pela vinda da missão salvacionista disto que é a civilização, de que há “[...] uma ideia de bondade natural dos primitivos” que precisa ser atualizada pela civilização, pela brancura, pelo cristianismo (BOSI, 2017, p. 110). De igual modo, no romance *Iracema*, também de José de Alencar, publicado pela primeira vez em 1865, a personagem principal, que é homônima do livro, Iracema, indígena do povo tabajara, é representada como se as referências tradicionais não fossem tão profundas quando a pertença portuguesa e religiosa do cristão Martim, reforçando a ideia já difundida no *Tratado da Terra do Brasil*, de Pero de Magalhaes Gandavo, de 1826, que dizia:

Não adorão cousa alguma nem têm pera si que ha na outra vida gloria pera os bons, e pena pera os maos, tudo cuidão que se aca-ba nesta e que as almas fenecem com os corpos, e assi vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida (GANDAVO, 1980, p. 54 [1826]).

Em *Iracema*, o autor insiste na ideia de “bestialidade” ao representar o indígena Poti, do povo potiguara, a nação amiga do protagonista e português Martim Soares. As declarações de fidelidade, submissão e devoção são feitas por Poti a Martim, como se a amizade e a assunção da fé cristã fossem marcadamente superiores a ponto de nosso indígena abandonar sua tradição ancestral em um piscar de olhos, sem qualquer consideração:

Muitos guerreiros de sua raça acompanharam o chefe branco, para fundar com ele a mairi dos cristãos. Veio também um sacerdote de sua religião, de negras vestes, para plantar a cruz na terra selvagem. Poti foi o primeiro que ajoelhou aos pés do sagrado lenho; não sofria ele que nada mais o separasse de seu irmão branco. Deviam ter ambos um só deus, como tinham um só coração. Ele recebeu com o batismo o nome do santo, cujo era o dia; e o do rei, a quem ia servir, e sobre os dois o seu, na língua dos novos irmãos. Sua fama cresceu e ainda hoje é orgulho da terra, onde ele primeiro viu a luz (ALENCAR, 2017, p. 118).

Note-se, primeiramente, o termo “chefe branco”, utilizado para qualificar a relação de (des)igualdade entre Martim e Poti. Este, como outros/as índios/as, seguem-no como líder, ele, que é o irmão maior desses pequenos. Note-se, em segundo lugar, a religião, que estabelece a cruz redentora em um lugar de selvageria e, com isso, o fato de que Poti se ajoelha humildemente, ele, um guerreiro que não se ajoelha diante de

ninguém, à cultura maior representada pela tríade civilização, brancura e religião. Note-se, por fim e de modo mais importante, o mito fundador de nossa modernização conservadora, ou seja, que deve haver apenas um deus (uma só cultura) e um só coração (uma identidade indivisa), uma vez que a diferenciação e a heterogeneidade causariam contradição, causariam cisão, e Poti não quer, de forma alguma, separar-se de seu irmão – esta seria sua maior dor (embora ele tenha abandonado sua comunidade e entrado em conflito com os seus por amor do branco civilizado e cristão que, como seu irmão maior, lhe vem salvar, o qual ele ama de todo coração e segue sem pestanejar). Aqui está, como vimos argumentando, o grande mito fundador da identidade brasileira, isto é, a identidade absoluta e a unidade perfeita, de cultura e de sangue, entre o/a índio/a e o branco (juntando-se depois o/a negro), de modo que a heterogeneidade, a diferenciação e a contradição devem ser negadas, eliminadas, pois causam dor, desintegração, instabilidade. A diferenciação, a heterogeneidade e a contradição não constroem, mas destroem – então, ordem e progresso via miscigenação, isto é, negação do racismo estrutural.

Embora a construção e a promoção da figura do/a “índio/a” sejam o elemento central no movimento indianista/nativista, é muito fácil identificar a tradição que segue José de Alencar em seu projeto literário. Em *O Guarani*, em nota de rodapé, o autor explica o contexto ficcional em que se situa o enredo: “[...] Na ocasião da ‘descoberta’, o Brasil era povoado por nações pertencentes a uma grande raça, que conquistara o país havia muito tempo, e expulsara os dominadores” (ALENCAR, 2017 [1857], p. 07). Essa nota de rodapé evoca a primeira invenção colonial sobre o Novo Mundo, a “Descoberta” ou o “Descobrimento do Brasil”. A partir dela, segue-se de modo direto e consequente a despolitização do projeto imperial de escravização de indígenas e, posteriormente, dos negros, em que se inverte os papéis de opressor e de vítima: em *O Guarani*, o fidalgo português, que assassina os povos “selvagens” para roubar as terras tradicionalmente habitadas pelos povos originários, utiliza a narrativa de que seriam eles, os colonizadores, aqueles que são efetivamente os atacados pelos “índios selvagens”, isto é, de que o colonizador é a vítima. Representado como vítima dos “selvagens”, ao português é redirecionado o olhar e a simpatia, legitimando-se o assassinato de indígenas como forma de “autodefesa”, de modo que a colonização já não figura historicamente como etnocídio-genocídio planejado e justificado pelo racismo estrutural e nem o colonizador como assassino. Diz Dom Antônio de Mariz,

sobre isso: “[...] Para mim, os índios, quando nos atacam, são inimigos que devemos combater; quando nos respeitam são vassallos de uma terra que conquistamos, mas são homens!” (ALENCAR, 2017, p. 38). São homens, mas devem ser mortos se resistem, ou, se aceitam a submissão, são vassallos. A condição do homem indígena é definida como domesticado ou inimigo; jamais ao sujeito indígena é reconhecida a sua humanidade e, portanto, jamais lhe são atribuídas a igualdade e a reciprocidade que lhe são consequentes, se fosse um igual.

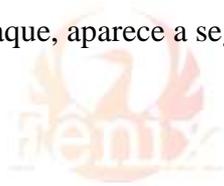
Como se pode notar, a invenção da narrativa da “descoberta”, de “heróis” que vislumbram um Novo Mundo e se deparam com “selvagens”, “pagãos” e povos sem civilização, destituídos de qualquer humanidade, que estão à espera de um redentor, é a linha de força que segue José de Alencar para dar constituição ao seu romance fundador e, de quebra, que serve como base normativa para a constituição de uma cultura nacional calcada, primeiro, no descobridor, segundo no bandeirante e, terceiro, no grande fazendeiro rural que desbrava os sertões e a Amazônia, todos mediados pelo padre e, recentemente, pelo pastor. Diminuindo os povos tradicionais, no sentido de concebê-los em termos de protohumanidade, de proximidade com os animais mais do que com os humanos, e, com isso, distorcendo a imagem do protagonista Peri, o autor de *O Guarani* consolida imagens e identidades alienígenas aos povos indígenas, a partir de sua tradição ocidentalizada, justificando a separação entre barbárie-selvageria e civilização que confere ao modelo de homem europeu, branco e cristão todo o protagonismo e ao/à índio/a toda a passividade e toda a permissividade.

Apesar de ser descrito como nobre, filho das florestas, tão logo quando fica diante dos portugueses, a quem é dada a alcunha de “seus senhores”, a altivez de Peri se esvai: “[...] Apenas concluiu, a altivez do guerreiro desapareceu; ficou tímido e modesto; já não era mais do que um bárbaro em face de criaturas civilizadas, cuja superioridade de educação o seu instinto reconhecia” (Alencar, 2017, p. 107). Ou seja, o *próprio instinto*, que o aproxima e o correlaciona com os demais animais e o distancia e o diferencia do homem civilizado (e só haveria homem civilizado), lhe mostra a superioridade do seu irmão maior, o branco. E esse instinto, que entre os seus iguais (os bárbaros, os selvagens, os animais) lhe torna feroz e homem de brio, diante do branco encolhe-o e subjuga-o naturalmente ao ponto de reconhecer o seu próprio superior na figura desse branco vindo de fora – e que, por vir de fora, por ser superior, vai salvá-lo, vai orientá-lo, vai dominá-lo (uma dominação legítima, pois conseguida por essa natural

diferença e superioridade da civilização em relação à barbárie, da razão em relação ao instinto, ou seja, racismo estrutural). Outro exemplo que podemos elencar, nessa diferenciação feita por José de Alencar entre o/a índio e o branco, entre barbárie e civilização, é concomitantemente o fato de *Isabel*, filha bastarda do Fidalgo Dom Antonio de Mariz com uma indígena, *odiar a Peri, porque este lhe lembra a identidade que ela quer negar, que ela não quer ser*, explícita, cristalina, com todos os estigmas que essa identidade decaída, inferior carrega, um estigma, uma chaga que não pode ser apagada (como é o caso das minorias político-culturais produzidas pela colonização – o ser negro, índio, gay ou até mulher não podem ser apagados, pois estão à luz do dia, no próprio aparecimento da diferença), o que também significa, por outro lado, que Peri, ao ver Ceci, que é branca e tem olhos azuis, nega a sua condição como índio/a, sua constituição como índio/a, considerando-se exatamente inferior, mostrando que o verdadeiro padrão referencial de beleza – e de sabedoria e de postura moral – é o branco de olhos azuis: ao ver-se diante desse corpo branco e de olhos azuis, sua inferioridade como indígena se torna explícita, ele toma consciência dela, instintivamente.

Ceci, de modo exótico, diz a Isabel que tem inveja do seu (de Isabel) tom moreno de pele, ao passo que esta responde, aplicando o estereótipo básico que vai marcar permanentemente a condição desse filho de dois mundos, o mestiço, nem índio (não se aceita como tal, não é aceito como tal), nem branco (quer sê-lo, mas não pode; não é aceito pelo branco como tal): “[...] – E eu daria minha vida para ter a tua alvura, Cecília” (Alencar, 2017, p. 36). Além disso, o estopim que culmina no conflito central da obra, em que os aimorés, descritos como ferozes, “selvagens” e “canibais”, atacam a casa/forte do fidalgo, a morte de uma mulher aimoré, é desprezado, minimizado, afirmado como sem importância, exatamente pela condição da vítima como mulher indígena, conforme se pode ver nas palavras de D. Lauriana, a matriarca da família: “[...] – Mas é preciso ver que casta de mulher é esta, uma selvagem...” (Alencar, 2017, p. 38). Por ser selvagem, sua morte não precisaria nem ser investigada e nem punida! Em outro momento, sobre a possibilidade de se livrar de Peri, a matriarca repete seu raciocínio: “[...] Sem dúvida: essa casta de gente, que nem gente é, só pode viver bem nos matos” (ALENCAR, 2017, p. 75). A civilização, aqui, seria algo distante da realidade indígena, como antítese dela, na verdade. Por isso, estariam fadados à animalidade ou sua morte não causaria comoção e nem necessidade de reparação.

Essa noção de animalidade, de bestialidade e de ferocidade, aliás, é outro ponto que merece ser salientado como uma das tônicas da obra de Alencar, *O Guarani*. Com efeito, dos aimorés aparece, incrivelmente pela boca de Peri, a seguinte imagem: “Ora, o índio conhecia a ferocidade desse povo *sem pátria e sem religião*, que se *alimentava de carne humana e vivia como feras*, no chão e pelas grutas e cavernas” (Alencar, 2017, p. 83; os destaques são nossos). Este pensamento é dinamizado por Peri, o indígena goitacá, mas ele representa um dos núcleos centrais construídos e sedimentados pelos colonizadores, podendo ser visto inclusive na Carta de Pero Vaz de Caminha, com mais ou menos intensidade: índios/as não têm pátria, não têm religião e não têm cultura; comem carne humana e dormem em buracos no chão. São, portanto, como animais. E o pior é que esta imagem aparece, em *O Guarani*, na boca do próprio Peri, que, ao se diferenciar dos aimorés, aumenta e justifica o abismo entre os indígenas identificados pelos colonizadores como “domesticados” e aqueles concebidos como “selvagens bárbaros”. Esta mesma ideia é repetida durante o desenrolar do romance, especialmente durante o ataque dos indígenas aimorés ao fidalgo Dom Antonio de Mariz. Sobre o ataque, aparece a seguinte descrição por José de Alencar:



www.revistafenix.pro.br

Enquanto se ocupavam com esse trabalho, um prazer feroz animava todas essas fisionomias sinistras, nas quais a braveza, a ignorância e os instintos carniceiros tinham quase de todo apagado o cunho da raça humana (ALENCAR, 2017, p. 247).

Destituídos de cultura e de civilização, são apenas bárbaros, comedores de carne humana, possuidores de comportamentos animais e, em tudo isso, são antítese da civilização, uma vez que não têm deus, governo e nem cultura. Com isso, no texto, o índio “bom” é aquele domesticado, mas então já não seria mais índio; e o mau é o indígena bravo, incapaz de aprendizado cultural e moral. Em outras palavras, o povo indígena “bom”, “domesticado”, “servil” e “devoto” é aquele que já não existe na história, porque foi destruído. O outro, o “feroz”, o “selvagem”, o “irracional”, é aquele vivo, os aimorés, no caso do texto, que se apresentam como barreira à empresa colonial e sua função civilizadora. Nem se falaria mais, aqui, em troncos linguísticos ou em comunidades étnicas, mas pura e simplesmente em *índios domesticados e índios selvagens*.

IDENTIDADE NACIONAL COMO FUSÃO-CONCILIAÇÃO RACIAL: SOBRE A GRANDE FAMÍLIA BRASIL VISTA PELO PRISMA DA LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

A fundação normativa da nação, nesse sentido, conforme assinala Olivieri-Godet é “[...] baseada na figuração de um território integrador, pacificado e unido, no qual evoluem as três principais matrizes étnicas, cujas relações são descritas segundo uma ótica que ‘naturaliza’ o processo de mestiçagem” (OLIVIERI-GODET, 2013, p. 15). A naturalização e, portanto, a apoliticidade-despolitização desse processo de miscigenação, no entanto, obnubilam, invisibilizam e silenciam o racismo estrutural que serve de base à colonização, negando quaisquer sentido político, significado histórico, lugar normativo e papel protagonista aos/às indígenas e aos/às negros/as em nossa história nacional. Nessa visão mistificada de nossa identidade nacional, assumida em cheio por nossa modernização conservadora, os/as indígenas representam um passo evolutivo anterior à civilização, à modernização, que precisam ser guiados gradativamente para ela e por ela e, no caso, o etnocídio foi um acidente, nunca algo planejado – em ambos os casos, entretanto, como antítese da civilização e como acidente não planejado, tiveram sua imagem deturpada e deslegitimada esteticamente e culturalmente, sendo silenciados e invisibilizados politicamente. Ora, é nesse contexto que emerge a literatura indígena brasileira como *voz-práxis* estético-política, especialmente a partir da década de 1990, na esteira e como sustentáculo do Movimento Indígena brasileiro que se consolida desde meados da década de 1970 como reação aos processos de desterritorialização e de violência simbólico-material sofridos pelos povos indígenas no contexto da expansão agropecuária para o centro-oeste e o norte do Brasil, promovida pelos governos militares. Se o Movimento Indígena, em figuras como Álvaro Tukano, Marcos Terena, Carlos Estevão Taukane, Eliane Potiguara, Manuel Fernandes Moura, Mário Juruna, Raoni Metuktire e Ailton Krenak etc., busca superar a correlação de menoridade relativa, paternalismo institucional e despolitização do sujeito indígena por meio de uma voz-práxis direta, autônoma e militante, os/as escritores/as indígenas, na esteira dele, utilizam-se exatamente da voz-práxis estético-literária como arma política de enquadramento, de crítica e de diálogo com a sociedade envolvente. Para começar, portanto, o primeiro aspecto central da literatura indígena brasileira, da *voz-práxis* estético-literária produzida e dinamizada pelos/as indígenas, consiste

exatamente *no seu sentido político*, como crítica do presente. Sobre essa intenção fundadora e dinamizadora da literatura indígena, diz Kaká Werá:

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 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 culturais, ela vai reconhecer que também existe uma cidadania indígena (WERÁ, 2017, p. 29; os destaques são de Kaká).

Ora, qual o significado da literatura, da arte como voz-práxis política e politizante? Qual sua intenção? Exatamente a constituição de uma voz-práxis direta, ativista, militante e engajada em torno à condição e à causa indígenas. Trata-se de o/a indígena falar por si mesmo/a e desde si mesmo/a, consolidando sua autonomia e sua cidadania políticas. Note-se, na passagem acima, que é a consolidação da cidadania política que é vista como o passo e o caminho fundamentais para a resistência dos e pelos povos indígenas contra processos de violência simbólico-material e de desterritorialização que ainda hoje mantêm força social, política e institucional, ameaçando permanentemente a integridade deles – posto que nunca foram enfrentados consistentemente pelas nossas instituições e pelos nossos sujeitos sociais. Nesse sentido, seu ativismo e seu enraizamento na esfera pública, como sujeitos político-culturais, são a base, a atitude e o instrumento fundamentais para o enfrentamento dessa perspectiva institucional, política, cultural e econômica de permanente ameaça à integridade simbólico-material dos povos indígenas. E é um enfrentamento que necessita de visibilização, de contestação e de ativismo, posto que quem não aparece na esfera pública não existe politicamente. Este, aliás, é o grande ensinamento e a atitude fundamental das minorias político-culturais que superam gradativamente o silenciamento, a invisibilização e o privatismo aos quais foram tradicionalmente empurradas pela afirmação dessa postura ativista, militante e engajada de que estamos falando. Ao consolidarem-se publicamente, como sujeitos político-culturais, as minorias permitem a pluralização dos sujeitos, das histórias, das práticas, dos valores e dos símbolos constituintes de nossa sociedade e, assim, instauram efetivamente crítica social, *práxis* reparatória, reconhecimento cultural, inclusão social e ativismo político, que somente são detonados pela pluralidade e como pluralidade. O segredo é sempre a cidadania política, a *práxis* política das e pelas diferenças. É assim que a *voz-práxis*

literária como ativismo estético-político, como instrumento político, permite o aparecimento e a consolidação dos/as indígenas (ou das minorias) na esfera pública e como sujeitos político-culturais, ou seja, possibilita uma fala-práxis direta, sem mediações, a partir da própria condição, das experiências e das tradições específicas às minorias, aos povos indígenas. Mais uma vez é Kaká Werá quem nos fala, relativamente à emergência da literatura indígena:

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 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 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 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 (WERÁ, 2017, p. 25-26).

Munido/a dessa fala-práxis direta, o/a indígena pode expressar-se desde sua condição e trazer-nos as experiências próprias à sua singularidade, o que coloca as minorias como sujeitos, condição e valor insubstituíveis e irrepresentáveis em uma sociedade democrática, condição fundamental para a correção e a reconstrução de nossas instituições, de nossos processos de socialização e para a reparação pelos crimes da colonização, do etnocídio indígena, da escravização negra, da homofobia, da transfobia e do feminicídio etc. Com efeito, as minorias político-culturais foram e são produzidas em termos simbólico-normativos a partir de um duplo pressuposto: são um estigma, uma chaga, uma anormalidade e uma imoralidade, ou até uma condição arcaica, que precisam, por conseguinte, ser superadas, guiadas, curadas e até combatidas; e, por isso mesmo, são submetidas pelo colonizador a processos de violência, de negação e de deslegitimação simbólico-material que produzem o sujeito-

grupo pária, o grande mal a ser enfrentado, silenciado, invisibilizado, e, em todos os casos, levam ao seu assassinato direto. Nesse sentido, as minorias carregam na sua cultura e no seu corpo a própria violência simbólico-material etnocida, a própria história de violência que constitui a raiz fundamental da constituição de nossa sociedade. Elas não apenas não podem esconder isso, de si e dos outros; seu aparecimento da esfera pública também traz à luz do dia e, assim, desnaturaliza e politiza a violência colonial, a miséria, a marginalização e a exclusão que são o resultado dessa violência colonial. Por isso, mais uma vez, a ideia de uma fala-práxis direta, que motiva o desenvolvimento da literatura indígena brasileira (assim como a literatura e o ativismo das minorias de um modo geral) traz para o centro da vida social e em termos de politização radical, os sujeitos marginalizados, as fraturas, as contradições, os mitos fundadores mal justificados e, em tudo isso, as vozes, as experiências, as histórias alternativas de nossos grupos constituintes. Esta, aliás, é a provocação que Eliane Potiguara nos lança em *Metade cara, metade máscara*, especificamente em seu poema Brasil:



Que faço com minha cara de índia?

E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos?

Que faço com minha cara de índia?

E meus espíritos
E minha força
E meu tupã
E meus círculos

Que faço com minha cara de índia?

E meu toré
E meu sagrado
E meus “cabocos”
E minha terra?

Que faço com minha cara de índia?

E meu sangue
E minha luta
E minha consciência
E meus filhos?

Brasil, o que faço com minha cara de índia?

Não sou violência
Ou estupro
Eu sou história
Eu sou cunhã

Barriga brasileira
Ventre sagrado
Povo brasileiro.

Ventre que gerou
O povo brasileiro
Hoje está só...
A barriga da mãe
, fecunda
E os cânticos que outrora cantavam
Hoje são gritos de guerra
Contra o massacre imundo (POTIGUARA, 2018, p. 29-30).

Note-se, aqui, a pluralização das histórias das vozes, das experiências e dos valores no que tange à interpretação de nossa sociedade e, dentro dela, do que foi o processo de colonização, do que é nosso processo de modernização conservadora. Este, a *pluralização dos sujeitos e das histórias* de formação de nossa sociedade, com a consequente desnaturalização e politização desse mesmo processo, em verdade, é o segundo ponto importante da literatura indígena brasileira, consequência deste primeiro ponto que chamamos a atenção acima, ou seja, o ativismo político assumido por ela sob a forma da constituição e da dinamização de uma *voz-práxis* direta que se funda nas experiências de marginalização como diferença, como minoria, vividas e, assim, publicizadas pelos/as próprios/as indígenas. Nesse sentido, o/a indígena tem condições de nos narrar na correlação de primeira e de terceira pessoas do singular – eu-nós – experiências e interpretações vividas como minoria simbólico-material. Como fizemos ver na primeira parte desse texto, o/a indígena foi o grande objeto da colonização, como antítese dela e como massa informe a ser moldada – ou seja, apagada como singularidade – para a consecução de um novo mundo, de uma sociedade civilizada, desenvolvida e modernizada. Como objeto desse processo histórico de violência simbólica, política, cultural e material, a visão e a avaliação que o indígena nos faz da formação de nossa sociedade é bem diferente da visão e da versão oficiais, de uma fusão racial absoluta e de uma evolução pacífica, voluntária e integradora. Perguntado sobre o significado dos quinhentos anos de história brasileira para os/as indígenas, Ailton Krenak nos diz:

Esses 500 anos da chegada dos barcos na praia significam uma terrível guerra de extermínio contra o nosso povo. Não significam de jeito nenhum uma boa nova. Nós éramos 900 tribos só aqui neste pedaço

que hoje chamam de Brasil. Do século XVI até o final do século XX, nós fomos reduzidos a 180 tribos; 720 grupos étnicos foram passados ao fio da espada, da doença, da violência, da brutalidade, da desagregação social e cultural. Nós fomos reduzidos a um grãozinho de areia, e nós éramos milhares aqui neste lugar. [...] Então, eu acredito que esses 500 anos de contato com os brancos, em que *o nosso povo tentou pacificar o branco, tentou dizer para o branco* que é possível viver de uma outra maneira, foram anos de muita dificuldade, de muita morte. Eu não saberia contar quantas pessoas indígenas foram mortas nesses 500 anos. Nós éramos aproximadamente 10 milhões de pessoas que vivíamos aqui neste lugar que é a costa do Atlântico até a parte mais central que eles chamam hoje de Brasil. Nisto que eles chamam de costa brasileira havia dezenas e dezenas de aldeias. Nós éramos dez milhões quando chegaram apenas três canoas com os brancos dentro delas. Hoje, somos 220 mil pessoas e os brancos são 130 milhões. O que a gente pode concluir de uma história dessas? Foi bom para o nosso povo? (KRENAK, 2015, p. 156-157; os grifos são nossos).

Note-se a potência crítica do lugar de fala das minorias. No mesmo diapasão, note-se o empoderamento e o significado políticos proporcionados pelas experiências de marginalização que nos são contadas pelas próprias vítimas da colonização. É por isso que dissemos, acima, que a voz-práxis direta das vítimas, das minorias, é irrepresentável politicamente e, do mesmo modo, constitui-se em condição política *sine qua non* para a maturação crítica e a reconstrução sociocultural e político-institucional de nossa sociedade, de nossa história. A voz-práxis direta, a fala-práxis direta, dos/as marginalizados/as por si mesmos/as e desde si mesmos/as, permite exatamente visibilizar, desnaturalizar e politizar o processo contraditório de construção dessa grande família fundida-amalgamada racialmente, indivisa e de identidade plena, hierárquica e erradicada de contradições internas. Na visão do senhor de engenho, transplantada para o modelo militarista-aristocrático de agrobussines, ambas calcadas no fundamentalismo religioso e na simplificação dualista-maniqueísta da realidade, para quem a violência é sempre causada pelos outros, que emperram o progresso, a modernização e a civilização, diferenciações e contradições impedem que se consolide uma visão unívoca e massificada necessária para a estabilidade social. É por isso que a ordem e o progresso andam juntos, ou seja, a integração absoluta e a despolitização geral, a partir do esquecimento da história, do apagamento das diferenças sociais e da recusa da *práxis* crítico-reparatória em relação ao passado, são condições para a implantação de um processo de crescimento econômico que, ainda hoje, vê na derrubada da floresta, na tomada das terras indígenas e, ao fim e ao cabo, na

modernização do/a indígena (que, na boca de nosso presidente, Jair Messias Bolsonaro, não quer viver como animal enjaulado em uma reserva – sem sequer ter ouvido o que os/as indígenas têm a lhe dizer e reproduzindo um estereótipo ingênuo). Por isso mesmo, na visão tradicional de nossa modernização conservadora, só o empresário rural – herdeiro do senhor de engenho, dono de escravos e coronel político – é que pode e deve falar publicamente, pode e tem condições de decidir acerca do caminho e dos fins do processo de evolução social. O aparecimento das minorias na esfera pública e a constituição e a dinamização de sua fala-*práxis*, de modo direto, carnal e vinculado, põem em xeque essa condição de autoritarismo político e, por consequência, explicitam os processos contraditórios que nos constituem como sociedade plural, de homogeneização forçada. Diz ainda Ailton Krenak:



O que eu acho é que muitas pessoas aqui estão incomodadas com que o mundo veja o Brasil na cara do Raoni (Metuktire). Porque o sinhozinho estava na sala tomando café, quando soube que alguém fugiu da senzala e foi fazer algazarra. Ficou apavorado, chamou o capataz e perguntou: “mas o que é isso? Fugiu um negro da senzala; foi fazer confusão aí no mundo”. Quem pode mostrar a cara lá fora é o sinhozinho. Ele sai da sala com gravata e paletó e vai se exhibir no paraíso. Agora, pessoal da senzala, das malocas, não pode sair por aí se exibindo de tanga, botoque e cocar. O incômodo é tão grande para uma parte da elite brasileira que é mais ou menos como se vocês estivessem exibindo um segredo de família para o público. O Brasil está vendendo o retrato do branco para o mundo há 500 anos. De repente, quando ele mostra o pessoal que não é branco... (KRENAK, 2015, p. 96).

As minorias, os povos indígenas exibindo um segredo de família ao público, ao aparecerem a esse mesmo público! Segredo de família: exatamente o grande núcleo de nossa modernização conservadora, em que a violência simbólico-material é escondida, varrida para debaixo do tapete e despolitizada, negada até, de modo a não existir nem diferenciações, nem contradições, nem desigualdades, nem párias do processo civilizacional. É contra essa perspectiva de negação, de silenciamento e de despolitização, não apenas do passado, mas do próprio presente, que o ativismo estético-literário dos/as e pelos/as intelectuais indígenas encontra seu sentido e se rebela; é contra essa situação de apoliticidade-despolitização de um processo complexo, que teve na violência e na produção de minorias político-culturais seu núcleo e sua dinâmica centrais, levando à formação de uma sociedade massificada para a qual essas minorias nunca sequer existiriam (e, por isso, não têm nada a cobrar, a exigir, e nada e

nem ninguém por quem lutar), é contra essa situação de apoliticidade-despolitização, como dizíamos, que a constituição de uma fala-*práxis* direta, política e politizante, carnal e vinculada, encontra seu sentido e sua potência. E esse sentido e essa potência da voz-*práxis* indígena também podem ser percebidos em uma das passagens acima, de Ailton Krenak, quando ele afirma que os povos indígenas, nesses mais de quinhentos anos de *descoberta* do Brasil, tentaram, por meio do contato, pacificar, amansar o branco. Note-se, nessa afirmação, que a história do encontro, contada pelo sujeito marginalizado, silenciado e invisibilizado, é exatamente o contrário da história oficial mistificada e projetada pelos nossos sujeitos modelares da constituição de nossa sociedade: o desbravador português, o missionário cristão, o bandeirante paulista, o imigrante europeu, o militar nacionalista, o senhor de engenho, o empresário rural. Para esses, a história nacional se constitui como um processo de civilização, como uma missão humanitária que faz a passagem da barbárie-selvageria para a civilização, das trevas para a luz, do índio para o europeu. Aqui, o protagonismo é do modelo de homem europeu, branco, cristão, militar e empresário – esses qualificativos reunidos em geral todos na mesma pessoa. Ao índio resta apenas a aceitação voluntarista, quando impressionado pela grandiosidade do branco, conforme vimos em José de Alencar, ou sua domesticação forçada, ou até o seu assassinio, que também vimos no referido autor. Contrariamente a isso, a história contada pelas minorias, as experiências trazidas por elas nos mostram exatamente uma postura de resistência, de ativismo e de interatividade que explicitam o grau de emancipação, desenvolvimento e potência crítica do/a e pelo/a indígena. Assim é que novamente Ailton Krenak sintetiza sua perspectiva militante como liderança e intelectual indígena, em torno ao movimento indígena, como uma *práxis* desconstrutiva-constructiva relativamente a esse imaginário tradicional, naturalizado, apolítico-despolitizado sobre o indígena. Ele diz, sobre o sentido de seu engajamento político-cultural:

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 no 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, 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 de fazer essas coisas que 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 sai 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).

Este relato da motivação e do sentido do ativismo estético-político, por uma liderança e intelectual tão central do Movimento Indígena brasileiro, como é o caso de Ail-ton Krenak, aponta para essa perspectiva que argumentamos ao longo do texto, a saber, de que a fala-*práxis* desde a condição de minoria, seja em sua singularidade, seja nas histórias e nas experiências de marginalização que ela carrega na alma e no corpo, na cultura e na identidade que lhe constituem de modo mais íntimo, é a base de uma perspectiva de crítica social, de reconhecimento cultural, de luta política e de prática pedagógica para uma pluralidade democrática, por uma pluralidade democrática. É ela que permite a desconstrução dos mitos fundacionais que sustentam a modernização conservadora brasileira, principalmente essa compreensão apolítica-despolitizada da colonização e sua afirmação de uma fusão racial que forma a grande família Brasil como um híbrido que contém em si todas as três raças completamente amalgamadas, misturadas ao ponto da indistinção e que, por isso mesmo, elimina diferenciações, contradições e conflitos internos, formando uma unidade indivisa, uniforme e ordenada que apaga de uma vez por todas o passado de violência, que assume uma perspectiva de inação e de antipolítica e que, ao fim e ao cabo, elimina a possibilidade de uma *práxis* reparatória calcada na escuta, no reconhecimento e na inclusão das diferenças – uma antipolítica que se recusando a reconhecer e a enfrentar o racismo estrutural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, José de. **O guarani**. 2 ed. Barueri, SP: Ciranda Cultural, 2017 [1857].
_____. **Iracema**. Porto Alegre: L&PM, 2017 [1865].
_____. **Ubirajara**. Paris: Imp. Paul Dupont (Cl.), 1926 [1874].

- BOSI, Alfredo. **História concisa da literatura brasileira**. 51 ed. São Paulo: Cultrix, 2017.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- GAMBINI, Roberto. **Espelho índio: a formação da alma brasileira**. Coordenação Mary Lou Paris, Caio Kulgemas. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da Terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980 [1826]).
- JECUPÉ, Kaká Werá. **Oré awé roiru'a ma: Todas as vezes que dissemos adeus: Whene-ver we said goodbye**. Fotos Adriano Gambarini, 2ª ed. rev. e com novas fotos. São Pau-lo: TRIOM, 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 Sérgio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.
- MUNDURUKU, Daniel. **Histórias de índio**. Ilustrações Laurabeatriz. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2016.
- _____. **Coisas de índio: versão infantil**. 2.ed. São Paulo: Callis Ed., 2010.
- _____. **Ensaio poéticos de Daniel Munduruku**. 2. Ed. Lorena: DM Projetos Especiais, 2019.
- OLIVIERI-GODET, Rita. **A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Améri-cas: Brasil, Argentina, Quebec**. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2013.
- POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Lorena: UK'A Editorial, 2018.
- POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.
- ROSA, Francys Mary Soares Correia da. “Representações do indígena na literatura brasileira”. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando. **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 257-293.
- SÁ, Lúcia. **Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil: Primeiros registros sobre o Brasil**. Tradução Angel Bojadsen; introdução Eduardo Bueno. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.
- TABAJARA, Auritha. **Coração na aldeia, pés no mundo**. Xilografias de Regina Drozi-na. 1ª ed. Lorena, SP: UK'A Editorial, 2018.
- TREECE, Dave. **Exilados, aliados, rebeldes: o movimento indianista, a política indigenista e o Estado-nação imperial**. São Paulo: Nankin: Edusp, 2008.
- WERÁ, Kaká. **Kaká Werá. Coordenação de Sergio Cohn e de Idjahure Kadiwel**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017 (Coleção Tembetá).

RECEBIDO EM: 19/12/2019

PARECER DADO EM: 21/07/2020



www.revistafenix.pro.br