

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE – UNESC
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

TATIANA DO NASCIMENTO TEIXEIRA

**LITERATURA INDÍGENA E INTERCULTURALIDADE EPISTÊMICA: CRÍTICA À
MODERNIDADE E CAMINHOS PARA UMA PEDAGOGIA DECOLONIAL**

CRICIÚMA

2025

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE – UNESC
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

TATIANA DO NASCIMENTO TEIXEIRA

**LITERATURA INDÍGENA E INTERCULTURALIDADE EPISTÊMICA: CRÍTICA À
MODERNIDADE E CAMINHOS PARA UMA PEDAGOGIA DECOLONIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Renato Carola

CRICIÚMA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

T2661 Teixeira, Tatiana Do Nascimento.

Literatura indígena e interculturalidade
epistêmica: crítica à modernidade e caminhos para
uma pedagogia decolonial / Tatiana Do Nascimento
Teixeira. - 2025.

161 p. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do
Extremo Sul Catarinense, Programa de Pós-Graduação
em Educação, Criciúma, 2025.

Orientação: Carlos Renato Carola.

1. Literatura indígena. 2. Decolonialidade. 3.
Pedagogia decolonial. 4. Educação ambiental. 5.
Crise ambiental. 6. Indígenas da América do Sul na
literatura.I. Título.

CDD 23. ed. 898

Bibliotecária Eliziane de Lucca Alosilla - CRB 14/1101
Biblioteca Central Prof. Eurico Back - UNESC

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, especialmente à minha mãe, Terezinha, por seu amor incondicional, seu apoio constante, e, sobretudo, por compreender e respeitar os momentos em que precisei me dedicar aos estudos. E à minha irmã Tamires, agradeço por sempre torcer por mim e apoiar minha trajetória.

Dedico um agradecimento à Sacha, que participou comigo do percurso desta pós-graduação. Sua ajuda e encorajamento tornaram esse percurso mais leve.

Agradeço também ao meu orientador prof. Dr. Carlos Renato Carola, pela confiança em meu trabalho e pelas sugestões que ampliaram e fortaleceram esse estudo.

Aos professores membros de minha banca de qualificação prof. Dr. Gladir da Silva Cabral e prof. Dra. Ivanir Maciel, pelas contribuições pertinentes e pelas indicações bibliográficas que contribuíram para o aprimoramento do trabalho.

Agradeço também ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) e seus professores e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que por meio da bolsa de estudos, possibilitou o desenvolvimento integral desta pesquisa.

E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim

Ailton Krenak,

Ideias para adiar o fim do mundo (2020).

RESUMO

O atual contexto de crise ambiental e climática torna ainda mais urgente o diálogo intercultural que reconheça as vozes indígenas em seus apelos por outras relações com a terra. A literatura indígena contemporânea traz possíveis respostas a essas inquietações. Essa literatura demonstra a potência do pensamento indígena e oferece subsídios para a formulação de práticas educativas interculturais. A presente pesquisa tem como objetivo compreender como a literatura indígena contribui para a pedagogia decolonial e para a educação ambiental por meio de suas críticas à modernidade e de suas perspectivas ambientais, oriundas das epistemologias originárias. O estudo situa-se no campo teórico da decolonialidade, que compreende a colonialidade como uma estrutura intrínseca à modernidade, perpetuada através de dispositivos culturais de múltiplas ordens, entre as quais estão o modelo econômico e político, o sistema jurídico e a matriz epistêmica que sustenta o racismo. Realizou-se uma prospecção bibliográfica nas pesquisas relacionadas a temática a fim de compreender suas principais características e o processo que levou a constituição desse movimento político-literário. Constatou-se que a literatura indígena surgiu junto ao movimento indígena, como um meio para tornar pública sua causa e apresentar a realidade desses povos por suas próprias perspectivas. Foram selecionadas para a análise as obras de três autores indígenas, a saber, Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Eliane Potiguara. Observou-se aspectos como: as críticas ao pensamento colonial, os conceitos que permeiam a matriz epistemológica indígena, as relações alternativas para com a Terra e suas contribuições para a educação ambiental. As obras em questão demonstraram que a literatura indígena é um importante aporte para uma pedagogia decolonial, pois aborda a história indígena pela ótica de seus protagonistas, desfazendo preconceitos historicamente enraizados e possibilitando uma educação antirracista. Além disso, com relação a educação ambiental, essa escrita fornece reflexões para a construção de uma outra ética ambiental, alternativa à perspectiva moderna, que se caracteriza pelo antropocentrismo e pela percepção da natureza como recurso. Além disso, ela demonstra a correlação entre o colonialismo e a exploração desmedida da natureza, alinhando a denúncia da herança colonial à defesa da preservação dos ecossistemas. Desse modo, a literatura indígena contribui para uma educação alinhada às críticas decoloniais.

Palavras-chave: Literatura indígena; Decolonialidade; Pedagogia decolonial; Educação ambiental; Crise ambiental.

ABSTRACT

The current context of environmental and climate crisis makes intercultural dialogue that recognizes Indigenous voices in their calls for different relationships with the Earth even more urgent. Contemporary Indigenous literature offers possible responses to these concerns. This literature demonstrates the strength of Indigenous thought and provides foundations for the development of intercultural educational practices. This research aims to understand how Indigenous literature contributes to decolonial pedagogy and environmental education through its critiques of modernity and its environmental perspectives, rooted in Indigenous epistemologies. The study is situated within the theoretical field of decoloniality, which understands coloniality as a structure intrinsic to modernity, perpetuated through cultural mechanisms of multiple orders, including the economic and political model, the legal system, and the epistemic matrix that underpins racism. A bibliographic review of research related to this topic was conducted in order to understand its main characteristics and the process that led to the formation of this political-literary movement. It was found that Indigenous literature emerged alongside the Indigenous movement, as a means to make their cause public and present the reality of these peoples from their own perspectives. For analysis, works by three Indigenous authors were selected: Davi Kopenawa, Ailton Krenak, and Eliane Potiguara. Aspects observed included: critiques of colonial thought, concepts that permeate the Indigenous epistemological matrix, alternative relationships with the Earth, and their contributions to environmental education. These works demonstrated that Indigenous literature is an important resource for a decolonial pedagogy, as it addresses Indigenous history from the perspective of its protagonists, dismantling historically rooted prejudices and enabling anti-racist education. Furthermore, regarding environmental education, this writing offers reflections for the construction of another environmental ethic, alternative to the modern perspective characterized by anthropocentrism and the perception of nature as a resource. It also demonstrates the correlation between colonialism and the unrestrained exploitation of nature, aligning the denunciation of the colonial legacy with the defense of ecosystem preservation. Thus, Indigenous literature contributes to an education aligned with decolonial critiques.

Keywords: Indigenous literature; Decoloniality; Decolonial pedagogy; Environmental education; Environmental crisis.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - “Dança de apresentação dos espíritos xamânicos xapiri”. Desenho de Davi Kopenawa (2015)	95
Figura 2 - “Visão xamânica da floresta urihi a”. Desenho de Davi Kopenawa (2015).....	95
Figura 3-Capa do livro <i>O vento espalha minha voz originária</i> ilustrada por Jaidier Eisbell. .	124
Figura 4 - Folha de rosto do livro <i>O vento espalha minha voz originária</i> com ilustração de Aline Ngrenhtabare Lopes Kaiapó.	125

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
1.1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E ORGANIZAÇÃO DO TEXTO.....	16
2. MODERNIDADE, COLONIALIDADE E A EMERGÊNCIA DO PENSAMENTO DECOLONIAL	21
2.1 SUPERANDO A DUPLA FRATURA MODERNA: ÉTICA AMBIENTAL E ONTOLOGIAS INDÍGENAS.....	25
2.2 INTERCULTURALIDADE, EDUCAÇÃO E PEDAGOGIA DECOLONIAL	35
3. LITERATURA INDÍGENA: AMPLIAÇÃO DE REPERTÓRIOS E DESCOLONIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO.....	41
3.1 MOVIMENTO INDÍGENA: ENTRE CONQUISTAS E DESAFIOS	45
3.2 OS POVOS INDÍGENAS NA LITERATURA BRASILEIRA E A LITERATURA DOS POVOS INDÍGENAS	53
3.3 LITERATURA INDÍGENA: RESISTÊNCIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE	62
3.4 PERSPECTIVAS SOCIOAMBIENTAIS NA LITERATURA INDÍGENA.....	77
4. CRÍTICAS, REFLEXÕES E PROPOSIÇÕES NAS OBRAS DE DAVI KOPENAWA, AILTON KRENAK E ELIANE POTIGUARA	84
4.1 DAVI KOPENAWA: O XAMÃ NARRADOR DE <i>A QUEDA DO CÉU</i>	85
4.1.1 A construção de <i>A queda do céu</i>	89
4.1.2 Xamanismo e cosmologia.....	95
4.2 AILTON KRENAK: UM PENSADOR ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA.....	104
4.2.1 Encontros	108
4.2.2 Parceria com a Companhia das Letras.....	116
4.3 ELIANE POTIGUARA: militância e memória.....	121
4.3.1 Ancestralidade, territorialidade e a questão da mulher indígena	125
5. LITERATURA INDÍGENA E EDUCAÇÃO: SUBSÍDIOS PARA UMA PEDAGOGIA DECOLONIAL	135
5.1 UMA PROPOSTA DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL PELA LITERATURA INDÍGENA	143
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
7. REFERÊNCIAS	155

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como temática a literatura indígena brasileira contemporânea e suas possíveis relações com a educação. Os caminhos abertos por essa produção literária indicam reflexões que podem servir de base para mudanças paradigmáticas na forma como se entendem as relações entre os seres humanos e a natureza na contemporaneidade, além de destacar o protagonismo indígena e promover o enfrentamento à colonialidade em todas as suas faces. Esse movimento político-literário revela possibilidades para uma pedagogia voltada ao questionamento do atual modelo de desenvolvimento, que tem como premissa básica a exploração do meio ambiente. Para atingir seus objetivos, a literatura indígena toma uma posição crítica ao eurocentrismo vigente e propõe formas de habitar a Terra que se originam das epistemologias originárias, as quais não veem a Terra como um recurso a ser dominado e explorado.

Inicialmente, faz-se necessário definir do que se trata a aludida literatura. A literatura indígena surge, no Brasil, de forma correlata ao Movimento Indígena, que toma forma nas décadas finais do século XX. O contexto da Ditadura Militar foi marcado pelo autoritarismo e pela perseguição a diversos segmentos sociais não integrados à estrutura dominante. Para os povos indígenas ele foi particularmente nocivo, devido às invasões de terras em nome do “desenvolvimento nacional”, que acarretaram ondas de violência, vitimando diversas pessoas. Com relação à política indigenista, o preceito básico no período era a assimilação cultural, que pressupunha a integração do sujeito indígena à coletividade nacional, compondo, é claro, a porção mais empobrecida dessa sociedade.

Percebendo um momento oportuno para agir em prol de suas comunidades, lideranças indígenas passaram a se reunir em assembleias¹ e a compor alianças com outros setores da sociedade. Entre essas alianças estavam setores progressistas da Igreja Católica e da Academia e atores participantes de outros movimentos sociais, como os seringueiros. Era um momento em que vários grupos sociais lutavam contra a Ditadura, de modo que as convergências políticas possibilitaram a instituição dessas parcerias. Essas ações tinham o intuito de tornar os povos indígenas reconhecidos no plano público, e, por meio desse reconhecimento, obrigar o Estado a mudar sua política, trocando a premissa da integração pela ideia de cidadania diferenciada. O

¹ As primeiras Assembleias Indígenas aconteceram na década de 1970, com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Igreja Católica. Nessas assembleias discutiam-se principalmente questões voltadas à defesa das terras indígenas, reunindo lideranças de diversos locais do país. A primeira delas ocorreu em 1974 e reuniu apenas 17 lideranças, porém, com a disseminação do movimento, essas reuniões chegaram a mobilizar mais de 200 povos (Munduruku, 2012).

ápice dessa articulação se deu com a promulgação da Constituição de 1988, que preconizou a demarcação de terras, reconheceu as organizações sociais indígenas e seu direito de entrar em juízo, rompendo com a tutela institucional vigente até então. Porém, não bastou a letra da lei para que séculos de colonização fossem apagados, de forma que nas décadas posteriores, esses povos continuaram a luta para fazer valer os direitos conquistados. Suas lideranças se fazem presentes agora em diversos meios de comunicação, na esfera pública e nas instituições de ensino, onde agem politicamente em prol de suas comunidades através da divulgação de seus conhecimentos ancestrais.

O movimento literário faz parte desse circuito de enfrentamento à dominação colonial, ainda vigente na forma da colonialidade. Escritores individuais e coletivos escrevem suas culturas em língua portuguesa ou em seus próprios idiomas, publicam em editoras comerciais, organizam e participam de eventos de promoção da chamada “literatura indígena brasileira contemporânea”. As primeiras publicações, ainda escassas na década de 1990, foram pioneiras do que se tornou um movimento plural, de caráter contestatório, no qual vozes de culturas muito diversas apresentam narrativas, biografias, memórias, ensaios críticos e poemas. No século XXI, foi notório o aumento das publicações indígenas e seu reconhecimento como movimento literário.

Propomos aqui a análise de um aspecto crucial da literatura indígena, a saber, a defesa de uma ética ambiental alternativa. Essa ética, em sua essência, traduz as próprias epistemologias indígenas, as quais veem a natureza como espaço em que se reproduz a vida, contrapondo-se às tradicionais visões ocidentais de separação entre natureza e cultura e à ideia de que a primeira, existe para ser subjugada pela segunda. A temática ambiental é transversal na literatura indígena, pois perpassa diversas obras, sem que precise ser o foco principal, afinal, o assunto conecta-se diretamente ao modo de vida e à cosmovisão desses povos. Porém, o discurso indígena não trata a questão ambiental e as lutas sociais de forma separada: o anticolonialismo e o antirracismo estão presentes quando realizam a defesa de seus territórios ancestrais, que, em sua enunciação, se expande para a defesa da natureza² como um todo.

² Neste trabalho optamos por utilizar o termo natureza, no mesmo sentido que Gudynas (2019), isto é, como “meios ambientes, especialmente aqueles que não foram modificados pelo ser humano, ou o foram limitadamente” (Gudynas, 2020, p. 134). É importante observar que devido à origem europeia do termo, ele pode ser utilizado para subsumir conteúdos distintos, e, em alguns casos, conter implicações utilitaristas provenientes da visão moderna. Essa discussão será melhor aprofundada no capítulo 2. Ressaltamos, porém, que nesse momento, o conceito encontra-se em disputa entre aqueles que o relacionam com “áreas silvestres ou selvagens” e outros que, por sua vez, o redefinem na direção do biocentrismo (uma postura de valorização da vida em sua totalidade). Nesse último caso, há forte contribuição de organizações indígenas (Gudynas, 2020).

É preciso frisar que o uso do termo “natureza” pode ser problemático. Isso porque o conceito é polissêmico e tem origem ocidental, de modo que ele é passível de ser usado para incorporar significados variados. A partir do Renascimento a natureza no Ocidente passou a ter o sentido de recursos naturais, numa ótica bastante diversa das cosmovisões indígenas, que sequer expressam o termo em suas línguas. Ainda assim, a palavra “natureza” também é utilizada por movimentos que defendem perspectivas ambientais não antropocêntricas³ e também pelos povos indígenas, em seus discursos e em suas literaturas, a fim de traduzir sentidos que, provenientes de sua matriz epistemológica, não existem nas línguas de seus interlocutores ocidentais. Enfatizamos que, inclusive, o termo foi mobilizado na América Latina por movimentos ambientalistas e indígenas que propagaram o conceito de “Direitos da Natureza”, que promove uma percepção da “natureza” como sujeito, em vez de objeto da ação humana, portanto, contém um viés não antropocêntrico. Essa perspectiva chegou a ser incluída em algumas legislações⁴ e políticas públicas. Conforme Gudynas (2019), apesar de ser possível reconhecer antecedentes antropocêntricos na expressão “natureza”, ela é hoje adequada para ser associada à ideia de valores intrínsecos, devido aos deslocamentos de significado realizados por essas mobilizações. Ao se buscar formular conhecimentos pelo princípio da interculturalidade, isto é, da troca simétrica e equitativa entre conhecimentos, os significados incluídos nessa nomenclatura ganham outra conotação e outro caráter, relacionáveis a uma ética ambiental pensada a partir do diálogo com ontologias indígenas, passíveis de basear uma educação “em conexão com a natureza”.

E qual a relevância de abordar, no contexto da educação, as relações que os seres humanos estabelecem com a natureza? E por que fazer isso por meio das epistemologias indígenas? Essa proposta justifica-se, entre outros fatores, pelas urgências ambientais contemporâneas, e pela percepção da correlação entre o pensamento moderno/colonial e tais urgências. Essa dupla crítica – à modernidade, e sua face obscura, a colonialidade e às suas lógicas de dominação e exploração da natureza – sempre foi enfatizada pelos povos indígenas, que adotaram também a literatura como forma de expressão de suas ideias, a fim de divulgar seu pensamento e atingir novos interlocutores.

³ O antropocentrismo designa as posturas que colocam os humanos na centralidade de qualquer valoração. Ele implica também um modo de interpretar o meio ambiente em função dos desejos e necessidades dos seres humanos (Gudynas, 2019).

⁴ O caso mais emblemático é o da Constituição Equatoriana, que colocou o conceito de natureza ao lado da ideia de Pachamama, oriunda do pensamento indígena andino. Seu artigo 71 define que “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/constitucion_de_la_republica_del_ecuador.pdf. Acesso em: 19 fev. 2025.

Conforme aponta Gudynas (2022), a crise ambiental contemporânea é ainda mais grave e extensa do que por vezes se aceita. Alertas sobre ondas de extinções em massa, disfunções ecológicas em grande escala e mudanças climáticas a nível global ameaçam a manutenção da vida no planeta. As áreas de floresta são ameaçadas por monoculturas e pela criação intensiva de gado, além dos extrativismos minerador e petrolífero. As consequências dessa degradação podem ser percebidas pelos eventos extremos, tornados mais frequentes pelas mudanças climáticas. Além disso, as legislações ambientais muitas vezes não são cumpridas devido a fraqueza das agências de controle e monitoramento – afinal, essa questão não é tratada como prioridade por nenhum dos governos, mesmo aqueles tidos como progressistas (Gudynas, 2019).

A crise ambiental tem origem no mesmo sistema de pensamento que relegou os povos indígenas às margens do mundo: o paradigma moderno/colonial. Por isso propomos que a educação vá além desse paradigma, na direção da interculturalidade, levando em conta os saberes originários. Não se trata de conservar uma natureza intocada – esse tipo de discurso, inclusive, é mais característico de alguns ambientalismo ocidentais, que a pretexto de proteção da natureza chegam a expulsar populações tradicionais de seus lugares de origem. O que está em jogo é a busca por questionar as métricas pautadas no crescimento econômico infinito, causadoras da devastação dos ecossistemas e de constantes invasões dos territórios indígenas. A percepção do pensamento moderno como propulsor da crise ambiental leva também ao questionamento das condições coloniais que silenciaram as vozes indígenas, causando à essas populações o genocídio e o etnocídio. Mesmo que o Ocidente tenha reconhecido suas urgências ambientais, as soluções propostas não são suficientes, visto que não questionam as bases do pensamento que deu origem à crise. Por isso é importante visibilizar outras epistemes e formular novas práticas educativas a partir delas. A literatura indígena, por seu caráter de denúncia política e divulgação do pensamento indígena, mostra-se como um aporte privilegiado para essa análise, pois ela pode ser lida por diversos públicos, subsidiar outras pedagogias e fundamentar uma educação baseada em outros preceitos. Tendo em vista essas reflexões formulamos a seguinte pergunta-problema: A literatura indígena brasileira possui potencial para uma pedagogia decolonial que nos ensina e convida para uma práxis do bem viver e outra forma de habitar a Terra para além da modernidade/colonialidade?

Dada a complexidade da proposta, não seria possível abordar em profundidade toda a literatura indígena. Por isso analisamos a literatura enquanto movimento político-literário e, para aprofundar as discussões em tópicos mais específicos, selecionamos as obras de três autores indígenas: Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Eliane Potiguara. Esses autores foram

escolhidos por relacionarem dois aspectos base desta pesquisa: a crítica à modernidade e a proposição de formas alternativas de habitar à Terra. Tratam-se de três lideranças indígenas com histórias de vida muito diferentes, mas que compartilham teses semelhantes e proporcionam diálogos a respeito da sociedade moderna e do enfrentamento à crise ecológica. Esses autores são intelectuais indígenas, que, apesar de terem tido contato em maior ou menor grau com a educação ocidental, formaram-se em primeiro lugar pela oralidade. Conforme Maria Aparecida Bergamaschi (2014), quando se trata dos povos indígenas a expressão “intelectual” pode ser ambivalente. Isso porque ela pode estar se referindo tanto àqueles que sabem de seu mundo, dominam sua filosofia e seus saberes e, assim, demonstram sua intelectualidade. Mas pode também designar os indígenas que frequentam cursos de graduação e pós-graduação, apresentando trabalhos de pesquisa, dissertações e teses. Independentemente de sua formação, o intelectual indígena luta pela afirmação de seus valores e conhecimentos, seus direitos políticos, sociais, culturais e territoriais. Entre esses intelectuais estão os autores indígenas aqui destacados: cada um à sua maneira, buscam desenvolver sua intelectualidade pela afirmação do pensamento ancestral indígena.

A pesquisa se situa no campo teórico da decolonialidade, que tem por pressuposto a noção de que a colonialidade é parte estrutural da modernidade, sustentada por uma lógica de dominação racial e epistêmica que se perpetuou globalmente. Alguns dos autores que propuseram essa discussão são Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo e Catherine Walsh. As múltiplas dimensões da colonialidade, assim como conceitos de decolonialidade e desobediência epistêmica serão abordados à luz dos estudos de Quijano (2000; 2009) e Mignolo (2008; 2017). Já as contribuições de Walsh (2005; 2009; 2013; 2019) servirão de base para as discussões no campo da pedagogia decolonial, com ênfase no princípio da interculturalidade. Além disso, trouxemos a discussão proposta por Marcelo Argenta Câmara (2022) sobre a efetivação de uma práxis decolonial que torne o conflito como eixo privilegiado de análise. A questão ambiental também será examinada através das lentes decoloniais, com destaque para os estudos de Malcom Ferdinand (2022), que problematiza a dupla fratura colonial e ambiental moderna, enquanto propõe a formulação de uma ecologia decolonial. Ademais, as reflexões de Eduardo Gudynas (2019) oferecerão contribuições essenciais para o debate sobre ética ambiental.

Por meio deste trabalho, buscamos construir conhecimentos que possibilitem indicar outras práticas. A literatura indígena questiona a hegemonia dos saberes eurocêntricos, e, dessa forma, coloca em destaque os pensamentos oriundos de outras epistemologias, diversificando a construção de conhecimentos e servindo de subsídio a práticas interculturais. Essas práticas

são de suma importância para desnaturalizar um sistema desigual, que relega tantas pessoas a condições de miséria ao mesmo tempo que se baseia na predação da natureza. Essas relações são legitimadas pelo viés colonial e moderno, de modo que, por meio dessa pesquisa, esperamos contribuir para que outros saberes sejam levados em conta para pensar a sociedade e as relações com a natureza.

No que tange a educação esses debates são de grande relevância, pois os currículos escolares ainda mantêm uma perspectiva eurocêntrica e a educação ambiental segue na mesma direção. Ainda que a legislação atual obrigue os sistemas de ensino a abordarem as histórias e culturas indígenas, isso não pode ser feito de qualquer forma: é preciso reconhecer o protagonismo desses povos em suas histórias. Além disso, a literatura indígena proporciona não apenas conhecimentos sobre essas populações, mas também sobre a sociedade em geral. Podemos, pelo pensamento indígena, aprender sobre nós mesmos e discutir questões que afetam a todos como meio ambiente, história, política, enfim, diversos conteúdos podem ser abordados por meio das perspectivas indígenas, através da leitura de seus escritos, ou ainda, ouvindo seus dizeres. Além disso, apesar do aumento das pesquisas acadêmicas relacionadas às literaturas indígenas, poucas se debruçam sobre a temática ambiental, de modo que esta pesquisa se propõe a contribuir no preenchimento dessa lacuna.

Delimitamos como objetivo geral perceber as potencialidades da literatura indígena para a pedagogia decolonial e a educação ambiental, baseadas nas epistemologias indígenas. Para atingi-lo, elencamos três objetivos específicos que serviram de guia para a análise e discussão. São eles: 1) Analisar o movimento literário indígena, relacionando-o com as lutas históricas pelo reconhecimento de direitos e pela defesa do protagonismo indígena nas histórias contadas sobre eles. 2) Investigar as obras de Ailton Krenak, Davi Kopenawa e Eliane Potiguara, enfatizando suas críticas ao paradigma moderno/colonial e seus aportes para a construção de uma ética ambiental alternativa. 3) Destacar as contribuições dessas obras para a formulação de uma prática pedagógica decolonial fundamentada em epistemologias originárias.

O primeiro objetivo específico foi escolhido tendo em mente a virada de chave realizada pela literatura indígena quanto às representações sobre esses povos. Isso porque, até pouco tempo, toda representação escrita sobre as culturas originárias era realizada por indivíduos não indígenas, que os retratavam segundo pontos de vista ocidentais. No âmbito acadêmico, o indígena era visto, em geral, como objeto de pesquisa, em vez de sujeito. Não é à toa que, segundo Smith (2018), na perspectiva dos povos colonizados, a pesquisa acadêmica está indissociavelmente ligada ao colonialismo e evoca experiências negativas entre essas comunidades. No entanto, à medida que sujeitos indígenas passam a ter contato com a educação

formal (a princípio, dentro de uma lógica exclusivamente eurocêntrica, agora, uma educação diferenciada de acordo com a legislação específica) e com a escrita alfabética, eles adentram a academia e falam de si em seus próprios termos. A literatura indígena insere-se nesse quadro, vem se constituindo a partir da defesa do protagonismo indígena e configura um meio para “desconstruir registros colonizadores” (Pachamama, 2020, p. 16).

Os demais objetivos se justificam pela relevância das discussões ambientais no contexto contemporâneo, tendo em vista a atual emergência climática, causada e agravada pelo modo de vida moderno. A cosmovisão indígena expressa na literatura demonstra relacionalidades alternativas para com a natureza, que se dão horizontalmente, em vez de verticalmente. As culturas originárias se importam em manter o equilíbrio dos ciclos naturais, pois suas cosmovisões são fundamentadas no respeito à vida em sua totalidade. Essa perspectiva é essencial para a compreensão do universo conceitual e filosófico desses povos e vai diretamente de encontro ao paradigma desenvolvimentista do Ocidente.

1.1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E ORGANIZAÇÃO DO TEXTO

Este trabalho se situa no campo da pesquisa qualitativa e tem um caráter bibliográfico e teórico. O primeiro passo para a realização do trabalho foi a revisão bibliográfica, que conforme Barros (2009), é uma etapa essencial na consolidação de um projeto de pesquisa. Isso porque, qualquer recorte temático, provavelmente foi tematizado por outros autores, de forma que o trabalho se insere em um quadro mais amplo de investigações. O levantamento exploratório da bibliografia existente demonstra os caminhos interpretativos já percorridos, as lacunas existentes e enuncia os interlocutores com quem se trará o diálogo acadêmico dentro do estudo a ser realizado. Uma vez que nenhuma pesquisa acadêmica parte do ponto zero, “o mais comum é iniciar qualquer trabalho ou esforço de reflexão científica a partir das conquistas ou questionamentos que já foram levantados em trabalhos anteriores” (Barros, 2009, p. 103).

A seleção das produções acadêmicas para a composição da revisão bibliográfica partiu de dois objetivos principais. O primeiro foi organizar uma “linha do tempo” que representasse a inserção da literatura indígena no cenário nacional, partindo de seus antecedentes, demonstrando o aparecimento do conceito no cenário acadêmico e a sua situação editorial atual. O segundo objetivo foi apresentar estudos que interpretam o movimento literário indígena a partir de recortes temáticos específicos. Priorizou-se trabalhos sobre o movimento literário indígena em geral, para demonstrar um panorama de suas principais características, temáticas e objetivos, a fim de permitir a contextualização das obras selecionadas.

Quanto ao primeiro objetivo elencado para a composição da revisão, em matéria de antecedentes, buscaram-se pesquisas que demonstrassem a correlação da literatura indígena com o seu contexto histórico de surgimento, de modo que se verificou uma correlação, tanto em âmbito nacional quanto internacional, com a emergência do Movimento Indígena. Foram discutidos também estudos a respeito de outras manifestações literárias que tematizaram os povos indígenas. Na sequência, a fim de compreender o aparecimento da literatura indígena no cenário das discussões acadêmicas no Brasil, foram trazidas para a revisão teses de doutorado, livros ou artigos que representassem o percurso de tais discussões, desde as primeiras pesquisas que inauguraram o conceito de “literatura indígena” na área acadêmica nos anos 1990 até o presente momento.

Na revisão de recortes temáticos, foram selecionados trabalhos que discorrem a respeito do caráter pedagógico do movimento, principais características e objetivos dessa escrita, autoria e identidade indígena na literatura e críticas realizadas pelos escritores, em especial, as críticas socioambientais. Apesar de essa busca ter se realizado nas áreas de Letras, História e Educação, percebe-se uma presença maior da temática no campo dos estudos literários. Observa-se também uma lacuna quanto à temática ambiental, principalmente voltada à educação.

Após essa primeira etapa, seguiu-se para uma discussão com base em fontes literárias pré-selecionadas de acordo com a problematização, isto é, de que modo a literatura indígena propõe formas alternativas de habitar a Terra oriundas das epistemologias indígenas e pode servir de referência para a pedagogia decolonial. As reflexões propostas partem de uma crítica à modernidade ocidental e suas lógicas de exploração desmedida da natureza para a produção e consumo de mercadorias. Foram selecionadas obras literárias que tratam diretamente sobre tais temas, entre as quais estão os escritos de Ailton Krenak, Davi Kopenawa e Eliane Potiguara. As obras de Krenak são: *Encontros* (2015), *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), *Futuro Ancestral*

(2020) e *Futuro Ancestral* (2022). A obra de Davi Kopenawa analisada foi produzida em parceria com o antropólogo Bruce Albert, intitulada *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami* (2015). As obras de Eliane Potiguara selecionadas foram *Metade Cara, Metade Máscara* (2019) e *O vento espalha minha voz originária* (2023). Aparecem também, de forma complementar, menções a vídeos e entrevistas com os escritores, disponibilizados online.

Na leitura das obras literárias foram observados os seguintes aspectos: ideias e conceitos que permeiam as epistemologias indígenas, críticas à modernidade ocidental, relações alternativas para com a terra, possíveis contribuições para a pedagogia decolonial e a educação ambiental. As obras literárias foram apresentadas a partir da contextualização biográfica do

autor e das condições de produção de cada livro, além da organização da obra e as relações de seu conteúdo com nosso referencial teórico. Com vistas a realizar uma pesquisa de orientação decolonial buscou-se uma metodologia baseada no diálogo com as obras, sem que se estabeleça qualquer hierarquia entre estudos acadêmicos e obras indígenas. Algumas questões serviram para conduzir inicialmente a leitura, porém a intenção é que se construa a metodologia de análise a partir delas, isto é, as discussões caminhem em direção às temáticas que os autores optaram por priorizar.

Cada um desses autores tem suas próprias especificidades que tornam suas trajetórias singulares, ao mesmo tempo que se reconhece o que há de comum em suas propostas. Conforme Smith (2018), o que une os povos indígenas é a defesa de sua diferença. Sendo assim, é essencial demonstrar que as experiências únicas de cada um desses três autores exemplificam a variedade de experiências indígenas no mundo, bem como sua particularidade em relação à sociedade ocidental. Assim como suas trajetórias de vida, suas obras são singulares: apresentam-se em diferentes formatos e gêneros, inclusive dentro do mesmo livro. Essas especificidades serão tratadas mais a fundo em momento oportuno. Por hora, falemos de modo breve sobre cada autor.

As obras de Ailton Krenak são principalmente transcrições de suas falas em palestras e entrevistas, muitas das quais voltadas às memórias construídas em sua atuação política. Conforme Viveiros de Castro (2015), Krenak pensou a situação dos povos indígenas como atores em um campo político e formulou a singularidade desses povos perante os pressupostos da democracia representativa ocidental. Os depoimentos de Ailton Krenak trazem à tona memórias sobre a recente formulação política do País, os encontros e desencontros, aproximações e distanciamentos (mais frequentes) entre o Estado e os povos indígenas. A proteção da natureza é uma pauta constante no discurso indígena e ponto central de tensões entre eles e o restante da sociedade. Tudo isso é abordado por Krenak, que, entre ensaios e memórias sugere perspectivas de futuro que rompam com os paradigmas estabelecidos pela estrutura dominante.

O livro *A queda do céu*, assinado pelo xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert, conta com depoimentos de teor autobiográfico, testemunhal, profético, cosmológico e de denúncia política. Além de tudo isso, Kopenawa apresenta uma leitura da sociedade formada por aqueles que chama de *napë* (os não indígenas, que no livro são apresentados como “brancos”), que tem a mercadoria como central em suas vidas. A obra rompe com uma tradição antropológica que historicamente representou a essência daquilo que pode ser entendido como uma agenda de pesquisa através dos olhos imperiais. Segundo Smith (2018) a antropologia esteve intimamente ligada ao estudo do Outro, classificando e representando

outras culturas através do ponto de vista ocidental e definindo a ideia de primitivismo. A virada de chave que ocorre na parceria entre Kopenawa e Albert – onde há uma coautoria e ambos assinam a obra em igualdade – significa, conforme Viveiros de Castro (2015), uma contra-antropologia xamânica. O manifesto contra o garimpo e a defesa da floresta encontram na enunciação de Kopenawa condições para uma nova interlocução horizontal com a sociedade e uma recusa em assumir um papel passivo nas representações sobre si e nas decisões sobre suas vidas (Viveiros de Castro, 2015).

Não faltam diferenças entre esses dois pensadores, que os tornam únicos em suas histórias, aspirações e realizações. No entanto, conforme pontua Viveiros de Castro (2015), ambos pertencem a uma geração de indígenas que, do ponto de vista da política indigenista nacional, deveria estar aculturada (ou quase). Em resposta a isso, essa geração se apropriou de sua identidade ao afirmar sua existência enquanto povos culturalmente diferenciados, a fim de tornarem-se participantes da política nacional. A própria existência indígena foi negada por um viés monocultural, que tinha como pressuposto a supressão das diferenças em nome de uma nacionalidade única. Porém, a atuação desses líderes (e de muitos outros) forçou a interlocução com a sociedade no momento que “tomaram como missão refletir, a partir de seu exílio forçado e seu trabalho de campo reverso, sobre sua condição, sobre sua diferença insistente perante os destruidores de seu mundo, e partir daí ser capaz de falar a estes últimos, de resistir a eles” (Viveiros de Castro, 2015, p. 13).

A essa mesma geração pertence Eliane Potiguara, escritora e ativista, considerada uma das precursoras da literatura indígena no Brasil. De acordo com Olivieri-Godet (2020), quando Eliane Potiguara publicou seu poema intitulado “Identidade Indígena”, em 1975, já militava no movimento indígena, que se iniciava. Nessa época, e nas décadas seguintes, escreveu e publicou muitos textos, entre manifestos e crônicas que posteriormente foram reunidos na obra *Metade cara, metade máscara*, publicada pela primeira vez em 2004. As obras de Eliane Potiguara expõem os problemas da sociedade contemporânea e os impactos do colonialismo a partir do olhar singular da mulher indígena, cuja visão se difere daquelas exclusivamente étnicas, que não consideram os marcadores de gênero, assim como se difere do feminismo ocidental. As mulheres indígenas, enquanto atores sociais duplamente discriminados, visam a superar a fratura colonial expondo suas experiências de desenraizamento, articulando diferentes espaços – aldeia, florestas e cidades – na busca por criar um território literário simbólico através de uma escrita-práxis que desloca e decoloniza o imaginário ocidental (Olivieri-Godet, 2020).

Por fim, ressalta-se que o caminho proposto neste estudo é um entre as inúmeras possibilidades advindas da literatura indígena. As próprias obras escolhidas encerram em si uma

miríade de temáticas e caminhos interpretativos. Além disso, vale destacar que muitos outros escritores surgiram nas últimas décadas, renovando constantemente o campo de possibilidades aberto por essa literatura. Aqui, optamos por falar das reflexões propostas por uma geração que protagonizou um momento crítico de ruptura no campo social, político e literário, abrindo portas para a atuação das novas gerações de, como chama Munduruku (2012), “indígenas em movimento”. Espera-se também trazer ao foco a questão ambiental, de suma importância na contemporaneidade, que ainda carece de receber a atenção devida. Em um viés crítico e politizado, mas também ancestral e afetivo, as cosmovisões indígenas expressas na literatura problematizam o imaginário ocidental, caracterizado pela distinção entre cultura e natureza. Apesar das particularidades de cada autor, a relevância dada a essas questões une as diversas vozes indígenas em uma atitude de resistência frente a destruição de seus mundos.

Quanto à organização do texto, o trabalho divide-se em quatro capítulos. O primeiro apresenta o aporte teórico decolonial, explicitando os conceitos base para a análise das obras literárias. Este capítulo também se dedica a perceber as ideias sobre cultura e natureza, comparando as ontologias ocidentais e indígenas. A discussão sobre educação é também apresentada, com ênfase no conceito de interculturalidade. O segundo capítulo trata-se de uma revisão bibliográfica dos trabalhos acadêmicos que abordam a literatura indígena. No diálogo com outros autores discutimos o surgimento desse movimento político literário, relacionando-o com o contexto histórico e apresentamos suas principais características. No terceiro capítulo nos debruçamos sobre as obras dos autores selecionados, analisando principalmente às críticas ao paradigma euro-ocidental e as conexões com a natureza desde a ótica das cosmovisões originárias. Por fim, o último capítulo é dedicado a relacionar as obras analisadas à educação, explicitando as principais contribuições das obras para a pedagogia decolonial e a educação ambiental.

2. MODERNIDADE, COLONIALIDADE E A EMERGÊNCIA DO PENSAMENTO DECOLONIAL

Na América Latina, muitos intelectuais alinham a denúncia das violências engendradas pelo colonialismo a propostas de paradigmas outros, que guiem a produção do conhecimento. Neste capítulo apresentamos a perspectiva da decolonialidade, que tem entre seus representantes Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo e Catherine Walsh. Essa linha teórica caracteriza-se pelo reconhecimento da colonialidade⁵ como elemento constitutivo do “padrão mundial do poder capitalista” (Quijano, 2009, p. 73). Aníbal Quijano foi introdutor desse conceito em fins dos anos 1980, e posteriormente diversas elaborações teóricas se deram em torno dele. Para Mignolo (2017) a colonialidade é a pauta oculta da modernidade, isto é, nomeia uma lógica implícita, que é própria da civilização ocidental.

Para Mignolo (2017), a modernidade é uma complexa narrativa, que se constrói a partir da Europa e celebra o desenvolvimento da civilização ocidental. A colonialidade, por sua vez, é constitutiva da modernidade e surge com as invasões de Abya Yala⁶, com a invenção da América e com o tráfico massivo de escravizados africanos. Com o advento da globalização, as colonialidades sobrevivem à retirada formal dos colonizadores, através do colonialismo interno e da dependência econômica com relação ao Norte Global. No século XXI, o mundo encontra-se interconectado pela economia capitalista, o que resulta no surgimento de “colonialidades globais” (Mignolo, 2017).

A construção discursiva da Europa como propulsora da modernidade se dá a partir do século XVI, e continua, se modifica, se adapta e sobrevive até o século XXI. Mignolo (2017) aponta como bases desse discurso a economia e a epistemologia. A economia europeia vê uma radical mudança devido à colonização, com a entrada de recursos aparentemente inesgotáveis. Essa acumulação possibilitou o desenvolvimento das economias dos países colonizadores, a Revolução Industrial e o capitalismo. No âmbito da epistemologia, a mudança paradigmática

⁵ De acordo com Quijano (2009) a colonialidade difere-se do Colonialismo, ainda que sejam conceitos vinculados. O segundo, trata-se de uma estrutura na qual o controle da autoridade política, dos recursos e do trabalho de uma determinada população está sob domínio de outra, cuja sede localiza-se fora do território. Já a colonialidade se demonstrou mais profunda e duradoura, sobrevivendo a retirada oficial dos colonizadores. Através do eurocentrismo e de um padrão racista de poder, a colonialidade continua operando dentro do Estado-Nação independente.

⁶ O termo Abya Yala vem sendo utilizado pelos movimentos dos povos indígenas em contraposição ao termo “América” como forma de autodesignação. A expressão é uma dentre as várias utilizadas pelos povos indígenas para designar as regiões onde originalmente habitavam – entre as quais estão Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama, entre outras. Abya Yala significa para o povo Kuna, da Colômbia, “Terra madura” ou “Terra em florescimento”. (Almeida; Silva, 2015).

se dá a partir do Renascimento. O desenvolvimento da ciência levou à Revolução Científica, evento marcador da modernidade. Ambos os aspectos, a saber, o surgimento da economia capitalista e a Revolução Científica, são usados na retórica celebrativa da modernidade. Porém, como já mencionado, a colonialidade não se separa do conceito de modernidade, e, portanto, encontra seu respaldo na economia e na epistemologia.

Mignolo (2017) aponta que, por trás da retórica salvacionista, encontra-se o descarte em grande escala de vidas humanas. Ocultadas pela visão que celebra a civilização ocidental, essas práticas de dispensabilidade da vida se mostraram na escravidão africana e no genocídio dos povos indígenas. Tais práticas foram justificadas pela construção de um modo de pensamento que naturalizava e justificava o racismo⁷. O racismo foi o fundamento da matriz colonial de poder, configurando, conforme Quijano (2009), identidades anteriormente inexistentes. São as:

[...] novas identidades sociais da colonialidade - índios, negros, azeitonados, amarelos, brancos, mestiços - e as geoculturais do colonialismo, como América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente (as suas últimas, mais tarde, Ásia), Ocidente ou Europa (Europa Ocidental, depois). E as relações intersubjetivas correspondentes, nas quais se foram fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, foram-se configurando como um novo universo de relações intersubjetivas de dominação sob a hegemonia eurocentrada (Quijano, 2009, p. 74).

Ou seja, a colonialidade se sustenta em uma classificação racial da população, que é espinha dorsal do padrão colonial de poder e opera em diversos planos da existência cotidiana e da divisão social. Essa classificação se origina e se difunde a partir da América, para então se mundializar e construir conceitualmente as regiões geográficas acima apontadas e, conseqüentemente, as identidades étnicas a elas atreladas. Essas ideias foram legitimadas pelo modo de produzir conhecimento que, a partir do século XVII, foi elaborado e formalizado nos centros globais de poder. Assim, a produção de conhecimento servia para suprir as necessidades do capital. As experiências e identidades foram pensadas para que parecessem naturais, em vez de construídas nas relações históricas. O modelo de conhecimento imposto foi tido como única

⁷ Conforme Quijano (2009), as diferenças fenotípicas entre colonizadores e colonizados foram utilizadas na invenção da categoria “raça”, utilizada como fundamento das relações de poder impostas. Diferenças como cor da pele, traços faciais e tipos de cabelo foram utilizadas na racialização de povos, numa definição que nada tem de biológica ou “natural”. Assim, a “raça” foi usada como sustento e referência do caráter eurocentrado do padrão de poder, isto é, da colonialidade. O racismo, por sua vez, é definido por Guimarães (2005) como o preconceito ou a discriminação que pressupõem ou se baseiam na ideia de raça. Uma definição de racismo também pode ser encontrada em Nogueira (2006, p. 292), que caracteriza o preconceito racial como uma atitude “desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados”. Essa estigmatização pode ocorrer tanto pela aparência, quanto pela ascendência étnica que lhes é atribuída. Entre os grupos atingidos pelo racismo no Brasil estão os povos indígenas. Para Ailton Krenak (2019), a violência racial dirigida aos povos indígenas é reforçada pela estratégia do Estado de segregar seus territórios, que agora estão cercados por agentes privados - especialmente do agronegócio e da mineração - que constantemente ameaçam invadir esses espaços. Krenak (2019) considera o racismo uma “epidemia global”, que ele entende como “a impossibilidade de aceitar a diferença, de aceitar o outro como diferença” (Krenak, 2019, p. 2172).

racionalidade admitida e emblema da modernidade. Essa racionalidade colonial foi exportada para o mundo colonizado, influenciando não só os europeus, mas todos aqueles que foram educados sob sua hegemonia (Quijano, 2009).

A mitologia de uma modernidade universal, que supostamente já teria um centro Europeu desde antes do capitalismo, é elaborada na Europa, a partir do século XVIII, especialmente com o Iluminismo. Segundo essa mitologia, a modernidade seria o caminho único e linear de todas as nações. A Europa teria sido o primeiro local a conquistá-la, de forma que os europeus estariam mais avançados no caminho da espécie. Tal visão legitimava a ideia de que existiam os superiores (europeus brancos) e inferiores (demais raças), e essa dualidade se apresentava através de dicotomias como civilizados e primitivos, tradicionais e modernos (Quijano, 2009). Para Pinto e Mignolo (2015) o discurso da Modernidade busca apresentar-se como verdade objetiva, inevitável e natural, portanto insuscetível de mudança ou contestação, a fim de dissimular sua dimensão discursiva, impossibilitando a busca por outros mundos. No discurso moderno, os europeus se colocam como clímax da evolução humana, os primeiros a chegarem na condição em que todos deveriam chegar, isto é, a condição moderna. Para os “primitivos”, restaria modernizarem-se, se fossem capazes.

A Europa se coloca como centro do mundo em uma geografia que localiza os demais povos na periferia. Cria-se uma linha do tempo histórica que define os povos não-europeus como situados no passado, ainda que contemporâneos. Conforme Pinto e Mignolo (2015), a modernidade é a interpretação de certos eventos por atores que se veem no “centro” (segundo sua geografia) e no presente (segundo sua temporalidade), em um inevitável desenrolar da história universal. Os autores problematizam essa versão, ao afirmarem que o discurso moderno é uma enunciação, que se pretende universal, de uma interpretação local e regionalmente condicionada. Portanto, a retórica moderna seria articulada por “agentes e instituições que controlam a produção do conhecimento e traduzem os próprios privilégios em promessas para o resto do mundo” (Pinto; Mignolo, 2018, p. 383). No entanto, projetos dissidentes vêm formulando novos argumentos que destoam da narrativa tradicional.

No que diz respeito à colonialidade, Quijano (2009; 2005) destaca suas diferentes dimensões, como a colonialidade do poder e a colonialidade do saber. A globalização é a culminação do processo que começou a partir das navegações, especialmente com a constituição da América e da formação de um novo padrão mundial de poder, a saber, o capitalismo colonial/moderno e eurocentrado. A classificação social das pessoas a partir da ideia de raça é constituinte desse padrão e base da dominação colonial. A matriz de poder colonial, sendo mais duradoura que o próprio colonialismo, caracteriza a colonialidade do poder

(Quijano, 2005). As diferenças fenotípicas foram utilizadas como expressão exterior da concepção de raça, e àqueles pertencentes ao grupo dominante, atribuiu-se à “raça branca”. Os estados nacionais, ex-colônias, não puderam incorporar-se ao centro, de modo que se mantiveram na “periferia colonial”. Essa classificação social/racial foi usada como mecanismo para garantir a acumulação em benefício do centro (Quijano, 2009).

As relações culturais e subjetivas não escaparam da colonialidade. Ao longo dos séculos, impôs-se a hegemonia do modelo eurocêntrico de produção do conhecimento e percepção do mundo, o que influenciou diretamente no imaginário do próprio mundo colonizado, educado sob essa hegemonia. As populações das regiões colonizadas foram despojadas dos seus saberes, considerados rústicos e primitivos. A esse processo denomina-se colonialidade do saber (Quijano, 2009). Ao reconhecer os processos que culminaram no desenvolvimento deste padrão mundial de poder e a imposição de uma lógica pretensamente única de saber, a decolonialidade caracteriza-se por um esforço de “desligamento ou desengajamento subjetivo, epistêmico, econômico e político em face do projeto de dominação colonial” (Pinto; Mignolo, 2015, p. 384).

De acordo com Mignolo (2017) o pensamento decolonial engaja-se na desobediência epistêmica e desvincula-se da matriz colonial para possibilitar outras opções. Portanto:

O pensamento decolonial e as opções decoloniais (isto é, pensar decolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e suas colônias (Mignolo, 2017, p. 6).

Trata-se de um movimento de desobediência epistêmica (Mignolo, 2008), pois se desvincula dos fundamentos ocidentais de pensamento. Isso não significa abandonar ou ignorar o conhecimento institucionalizado, mas realizar uma opção por pensar nos termos de pessoas que tiveram seus agenciamentos negados pelas engrenagens da modernidade/ colonialidade. É, em certo sentido, aprender a desaprender, pois nossos cérebros aprenderam a pensar pela razão imperial (o conhecimento fundamentado nas línguas grega e latina e nas línguas imperiais europeias). As opções decoloniais têm fundamento nas línguas indígenas e africanas, e utilizam-se do universo discursivo e conceitual que provém dessas culturas (Mignolo, 2008).

Nas últimas décadas, as alternativas decoloniais emergiram desenvolvendo termos localizados em um campo epistemológico que contesta o imaginário da modernidade. Segundo Mignolo (2008, p. 291):

Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento descolonial vive nas mentes e corpos indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sociopolítica a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas

controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado do conhecimento.

Críticas ao “desenvolvimento” e ao Estado nação unívoco, bem como conceitos oriundos de culturas indígenas, tais como interculturalidade, Buen Vivir e Pachamama entram no cenário de uma discussão política não desvinculada das identidades, que não tem a pretensão de alcançar o caráter universalizante de preceitos abstratos e pretensamente neutros, como ciência, filosofia, direito e Estado. O pensamento decolonial, ao desengajar-se de noções provindas da matriz colonial, numa atitude de desobediência epistêmica, visa compreender as conceituações que se originam de outras matrizes de pensamento.

2.1 SUPERANDO A DUPLA FRATURA MODERNA: ÉTICA AMBIENTAL E ONTOLOGIAS INDÍGENAS

Na América Latina (e em outras partes do mundo) a relação que o Ocidente estabelece com a natureza e seu entendimento sobre ela vem sendo questionados. Conforme Mignolo (2017), a “colonialidade da natureza” pode ser entendida como um quinto domínio da matriz colonial de poder. Na história ocidental, a “natureza” foi pensada de diferentes formas. Em 1590, o padre jesuíta José de Acosta publicou um livro intitulado *História natural y moral de las Índias*, onde identificou a “natureza” como algo para se conhecer e compreender (pois isso equivaleria a conhecer o criador) (Mignolo, 2017). Os entendimentos que se seguiram tinham em comum a separação dualista entre natureza e cultura. Ora a natureza era vista como um perigo, ora como uma dádiva (para o proveito dos homens), ou recurso para uma lógica de mercado. Mignolo (2017) cita alguns momentos que demarcam percepções sobre a relação ser-humano/natureza na perspectiva ocidental, que se relacionam aos respectivos contextos históricos. Em 1620, Francis Bacon declara que a “natureza” existia para ser dominada pelo homem, linha de pensamento esta que foi propulsora das lógicas de dominação da natureza marcadoras da tradição ocidental. Com a Revolução Industrial e a conformação de um mercado global, o significado de natureza passa a ser o mesmo de “recursos naturais”. Como pontua Mignolo (2017, p. 7):

A “natureza” – amplamente concebida – se transformou em “recursos naturais”, enquanto a “natureza” - como substantivo concreto que nomeia o mundo físico e não humano - se tornou no Novo Mundo a base para o cultivo de açúcar, tabaco, algodão etc. Em outras palavras, o conceito passou a se referir à fonte dos recursos naturais (o carvão, o óleo, o gás) que abasteciam as máquinas da Revolução Industrial. Ou seja, a “natureza” se tornou repositório para a materialidade objetivada, neutralizada e basicamente inerte que existia para a realização das metas econômicas dos “mestres” dos materiais. [...]. No Ocidente, a mutação da natureza para recursos naturais foi um

sinal de progresso e modernização e, ao mesmo tempo, um sinal de que outras civilizações estagnaram e estavam sendo ultrapassadas pelo Ocidente.

O conceito europeu de natureza é muito diferente da forma como os povos indígenas a veem. Tomando a filosofia dos povos andinos como exemplo, a Pachamama⁸ não é concebida como uma realidade externa ao ser humano, contraposta à cultura. Ao invés disso, entendem-na como o espaço onde se dá a relação com a vida, o que se costuma traduzir como “Mãe-Terra”. Ou seja, esses povos não distinguem a natureza da cultura porque se veem dentro dela, em vez de fora. Embora esse conceito tenha sido descartado e substituído pela concepção ocidental, ele baseia a argumentação e as ações decoloniais a respeito de questões ambientais nos atuais países andinos (Mignolo, 2017).

Uma dessas ações ocorreu durante o Processo Constituinte de Montecristi, que resultou na aprovação da Constituição Equatoriana em 2008. De acordo com Gudynas (2019), o texto aprovado inovou ao apresentar tanto a ideia de Natureza quanto a de Pachamama. Embora os conceitos não tenham necessariamente o mesmo significado (o primeiro remete à tradição europeia, o segundo, a cultura indígena), o texto constitucional os equipara, definindo-os como a “dimensão em que se reproduz e que se realiza a vida”. Como já discutido, o termo “natureza” passou por mudanças de significado ao longo dos séculos, mas sempre foi entendido como algo exterior ao ser humano. Quando nos referimos a “natureza” no contexto das culturas indígenas, é impossível encontrar um termo que tenha o mesmo significado atribuído a ele pela tradição ocidental. Nas diversas culturas indígenas, muitos termos podem se relacionar com esta noção, mas nenhum será o correspondente exato, pois tratam-se de concepções que rompem o dualismo tradicional que insere a humanidade figurativamente fora da natureza.

Essas concepções não tratam a “natureza” como uma zona selvagem e intocada, tampouco como um recurso a ser explorado, como na concepção moderna. Conforme Gudynas (2019), o alicerce do comportamento cultural moderno com relação ao meio ambiente é chamado de antropocentrismo. O que fundamenta o antropocentrismo é a orientação para a manipulação e controle da natureza voltada a benefícios econômicos. Essa linha de pensamento

⁸ De acordo com Gudynas (2020), o conceito de Pachamama se origina nos Andes centrais, particularmente com os povos aimará, quéchua e kichwa. Vincula-se a ideia de pacha, que na língua aimará significa o cosmos, ou a ordem universal. Expressa um modo de compreender o ambiente no qual o ser humano está inserido e vem sendo usado nos últimos anos para fazer referência a uma relação diferente com a Natureza, através de um vínculo igualitário. Embora comumente seja tratada como um sinônimo de Natureza, não há uma correspondência exata (afinal, o termo Natureza provém da cultura ocidental, e não escapa do dualismo ser-humano/ natureza). Pachamama, pelo contrário, não faz essa distinção, pois as pessoas se inserem no conceito, de modo que não se trata de um meio ambiente apenas no sentido físico, mas social. Além disso, Pachamama não significa uma Natureza intocada, mas um lugar em que se cultiva, se trabalha e se vive. Entre os povos andinos e Pachamama não existe um sentido tradicional de adoração, mas uma relação de inserção.

é centrada nos seres humanos, e os coloca como únicos seres dotados de valores intrínsecos e capazes de atribuir valores. De acordo com Gudynas (2020, p. 20) “O antropocentrismo implica também um sentido de interpretar e sentir o meio ambiente em função de necessidades e desejos dos próprios humanos”. Nessa perspectiva, a natureza é vista de forma utilitária, o que se expressa na dominação dos seres humanos sobre ela – além da dominação de alguns seres humanos sobre os outros. Para facilitar a dominação, a natureza é fragmentada em componentes entendidos como recursos, que são manipuláveis e controláveis. Sua apropriação segundo essa visão utilitária tem como objetivo a maximização dos lucros e da rentabilidade. Esse paradigma se fez presente em todo o ciclo de explorações coloniais na América Latina (Gudynas, 2019). Desse modo, o antropocentrismo expressa um entendimento sobre a natureza e outros conceitos análogos no qual ela “se converte em um conjunto de objetos, vivos ou não vivos, em que alguns poderiam ter utilidade atual ou futura. Se as espécies ou os ecossistemas são objetos, podem eventualmente estar sob a propriedade privada dos humanos” (Gudynas, 2019, p. 21). Assim, a árvore se traduz em metros cúbicos de madeira com um determinado valor econômico e o mesmo ocorre com os animais e a própria terra. Por carecerem de valores próprios, esses elementos não têm direitos, e só têm algum valor se forem úteis aos seres humanos. Dessa maneira a natureza perde sua organicidade e converte-se em mercadoria (Gudynas, 2019).

Conforme Gudynas (2019), a lógica mercantil aplicada à natureza penetra até mesmo nos discursos dos ambientalistas e ecologistas, formulados na tradição eurocêntrica. No entanto, o utilitarismo antropocêntrico vem se mostrando incapaz de conter a degradação ambiental, que continua em ritmo acelerado. Por isso ganham cada vez mais relevância críticas e debates que reivindicam transformações drásticas nesse marco ético. As discussões atuais no campo da ética ambiental incluem a questão dos valores como um componente chave para a proteção ambiental. Se a lógica utilitária associada a valores econômicos não é suficiente para a construção de legislações e de uma gestão ambiental efetiva, torna-se necessário buscar outras valorações: aí entram as perspectivas que defendem os valores intrínsecos presentes na natureza. Algumas concepções ocidentais (críticas à visão moderna) defendem a ideia de valores próprios à natureza independentemente da utilidade para os seres humanos (utilidade esta manifesta principalmente em termos econômicos)⁹. Neste trabalho enfatizamos as

⁹ Entre os exemplos que podem ser citados de ideias surgidas no Ocidente que defendem pontos de vista biocêntricos estão a ética da Terra, formulada por Ardo Leopold e a ecologia profunda do filósofo noerueguês Arne Naess. Conforme Gudynas (2019), Leopold influenciou a biologia da conservação e as práticas ambientalistas de sua época. Ele defendia que o uso apropriado da terra não era um problema meramente econômico e que não seria possível haver uma relação ética com a Terra se não existisse respeito por ela e admiração pelo seu valor intrínseco. Já a ecologia profunda apresentada por Naess lutava contra o esgotamento dos recursos levado a cabo para sustentar a opulência das camadas mais abastadas, buscando se diferenciar da ecologia que julgava “rasa”. Os

contribuições indígenas no campo da ética ambiental, a fim de orientar o fazer pedagógico. Um marco ético que se contrapõe ao antropocentrismo dominante é chamado de biocentrismo. O ponto de vista biocêntrico representa uma ética mais abrangente, pois enxerga valores próprios nas diversas formas de vida. Não se negam as valorações humanas, mas a essas se somam valores intrínsecos aos elementos não humanos. A mudança mais relevante do biocentrismo com relação ao antropocentrismo é que, se no segundo as ações são tidas como corretas ou incorretas levando em conta apenas as consequências para os seres humanos, o primeiro resguarda obrigações morais para com os outros seres vivos. O giro biocêntrico abre precedentes importantes, pois a incorporação dessa dimensão ética cria obrigações e responsabilidades que incidem sobre as pessoas, podendo trazer modificações substanciais para o debate público, bem como para os marcos legais e para as políticas ambientais. Além disso, a ética biocêntrica é também mais passível de acomodar cosmovisões indígenas, que consideram outros elementos como agentes morais análogos aos seres humanos (Gudynas, 2019).

Conforme já mencionado, a Constituição do Equador, aprovada em 2008, foi a primeira a incorporar posturas biocêntricas em seu texto. Segundo Alberto Acosta (2016) a inclusão do termo Pachamama na Constituição Equatoriana faz parte de um grande esforço político para reconhecer a natureza como sujeito de direitos. Essa estratégia de ação começa pela identificação do que poderia ser entendido como mega direitos, como os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza. O primeiro termo, sem negar os avanços que trouxe, perpassa uma lógica antropocêntrica, enquanto o segundo, segue em direção ao biocentrismo. A noção de Direitos da Natureza rompe com a ótica instrumental a partir da qual se vê o meio ambiente, pois atribui-lhe valores intrínsecos, independentemente de sua utilidade para os seres humanos. A perspectiva dos Direitos da Natureza está relacionada às contribuições e lutas do mundo indígena, que mantém tradições afetivas e interdependentes com a Terra. Frisamos que, conforme Acosta (2016, p. 125), no mundo indígena “o reconhecimento legal de tais direitos não é necessário. Na civilização ocidental, sim, para que se possa reorganizar a vida dos seres humanos entre si e com a Natureza”.

Para Gudynas (2019), as discussões ambientais devem levar em conta a identificação das ontologias que guiam as diferentes visões de mundo. Segundo o autor, o termo “ontologia” designa “o sentido normalmente dado à ideia de cosmovisão, como os modos pelos quais as

adeptos da ecologia profunda são críticos do antropocentrismo e defendem que todos os seres vivos têm valor, independentemente da utilidade para os seres humanos. Essa corrente admite que posturas biocêntricas podem vir de diferentes percursos filosóficos, desde uma reação à modernidade até as cosmologias originárias (Gudynas, 2019).2022

pessoas assumem, sentem, entendem e compreendem a si mesmas e o mundo” (Gudynas, 2019, p. 149). A importância do conceito reside na constatação de que atualmente as políticas ambientais, as legislações ambientais e a educação ambiental são parte da ontologia da modernidade. A Pachamama, por outro lado, representa uma outra ontologia. Muitas outras são identificáveis, porém, a ontologia moderna é predominante, visto que uma de suas principais características é a tendência a impor-se sobre outras maneiras de compreender o mundo. Assim, as atuais políticas ambientais estão inseridas nesse marco, que tem como atributos o binarismo, o dualismo e a assimetria. O binarismo se expressa na divisão entre as categorias “humanidade” e “natureza”, fortemente separadas por uma visão dualista, marcadamente assimétrica, pois a categoria “natureza” é colocada à serviço da categoria “humanidade”. Entretanto, outras ontologias, dissipam o binarismo clássico da modernidade. São cosmovisões que enxergam as redes de relações entre os seres com outra configuração, expandindo a comunidade social para outros elementos, que podem ser outros seres vivos, espíritos e elementos inanimados como morros ou montanhas (Gudynas, 2019). Essas perspectivas podem apontar caminhos para novas reflexões no campo da ética ambiental. De acordo com Gudynas (2020, p. 152-153):

Outros exemplos de ontologias que não são dualistas – e que enfatizam relacionalidades ampliadas entre os humanos, outros seres vivos e o restante do meio ambiente – encontram-se nas cosmovisões de vários povos indígenas, tais como Shar, Uwa, Ticuna, Ianomâmi e muitos mais, cada um com as suas particularidades.. Sem dúvida, tais ontologias estão aí há séculos, mas agora vêm alcançando um impacto substantivo nos debates sobre políticas ambientais, servem de inspiração para apoiar outras éticas ambientais, e em certos casos aqueles que estão imersos nelas se converteram em atores políticos que conquistaram incidências concretas dentro de seus países.

Os debates e formulações políticas acerca de questões ambientais devem ter a participação de atores sociais diversos, levando em conta as contribuições dos diferentes grupos com o mesmo nível de respeito. Gudynas (2022) alerta para o cuidado que deve ser tomado para não estereotipar essas visões, recaindo em armadilhas como a ideia de “bons selvagens” que vivem harmonicamente em uma natureza intocada. As relacionalidades expressas nas ontologias indígenas tem contornos complexos, e entendê-las perpassa buscar suas próprias explicações a respeito de suas cosmovisões (a literatura indígena é como um dos meios possíveis para isso). Alguns autores ocidentais também se propuseram a compreender algumas dessas ontologias, como é o caso do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Por meio de estudos sobre alguns povos amazônicos, Viveiros de Castro (2020) formulou o conceito de “perspectivismo ameríndio”, uma percepção que subverte a ruptura entre natureza e cultura presente na ontologia moderna e concebe relacionalidades muito diferentes entre as formas de vida. É importante salientar que essa concepção não é comum a todos os povos indígenas do

mundo, mas formulações nesse sentido estão presentes – com mais ou menos intensidade ou similaridade às definições de Viveiros de Castro (2020) – em povos que habitam lugares distintos. Seu lócus de análise foram os grupos amazônicos, nos quais o antropólogo constatou que, em sua cosmovisão “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2020, p. 301). Portanto os conceitos clássicos de Natureza e Cultura não podem ser usados para descrever cosmologias não ocidentais, ou, pelo menos, não da forma como se dá seu uso corrente. Viveiros de Castro (2020) prefere não abandonar de todo esses conceitos, mas reembaralhá-los para demonstrar que essas categorias, no pensamento indígena, não representam os mesmos conteúdos e não seguem os mesmos preceitos de seus análogos ocidentais.

O perspectivismo nomeia a concepção comum a vários povos amazônicos de que a forma que os seres humanos enxergam os animais e outros seres que povoam o cosmos (espíritos, montanhas, rios, plantas, etc) é diferente da forma como estes enxergam a si próprios e apreendem o mundo. Nesse mundo altamente transformacional, os diferentes seres concebem a si próprios como humanos e os outros seres de acordo com seu ponto de vista, podendo, a depender da perspectiva, enxergar no outro um humano, um predador ou uma presa. Conforme Viveiro de Castro (2020, p. 304):

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...]. Vendo-nos não como humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura.

Viveiros de Castro (2020) sugere o termo multinaturalismo para designar uma das características do pensamento indígena, em contraposição ao conceito ocidental de multiculturalismo. O multiculturalismo pressupõe uma unicidade da natureza em contraste à uma diversidade de culturas. A visão multinaturalista dos povos amazônicos seria incompatível com o multiculturalismo, pois concebe uma unidade de espírito para uma multiplicidade de corpos. Desse modo, “A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular” (Viveiros de Castro, 2020, p, 303). Assim, esses povos indígenas não concebem a cultura como atributo exclusivo dos humanos. Porém, como pontua Viveiros de Castro (2020), o perspectivismo raramente se aplica a todos os seres e em alguns casos (a exemplo dos Yanomami), se dá ênfase à noção de espíritos representativos das espécies animais

dotados de intencionalidade análoga à dos humanos (nesse caso a subjetividade humana encontra-se no representante espiritual, não nos animais empíricos).

O perspectivismo também está relacionado ao mito descrito por diferentes povos indígenas segundo o qual houve um tempo em que os homens e animais não se distinguiam, pois todos eram humanos. Nessa visão mítica, os animais foram perdendo gradualmente os atributos humanos visíveis, ainda que se mantivessem humanos em sua essência. Nas cosmologias indígenas, os únicos capazes de transcender as barreiras entre espécies e enxergar os outros seres como eles se veem (como humanos) são os xamãs. O xamanismo torna as perspectivas mais fluidas, pois o xamã é capaz de tomar o ponto de vista daquilo que quer conhecer. Assim, “[...] os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer” (Viveiros de Castro, 2020, p. 310).

As cosmologias amazônicas, assim como a Pachamama e outras formulações, são parte do imaginário presente em ontologias não modernas. Não afirmamos que uma ou outra seja mais ou menos correta, mas que é imprescindível que as contribuições indígenas sejam levadas em consideração. Isso não significa que todos devam aderir a essas cosmovisões, mas que às ideias relativas à ontologia moderna não devem ser vistas como universais, e, portanto, devem ser postas em diálogo (quando possível) ou confrontadas com outras ontologias. Além disso, é preciso levar em consideração que os povos indígenas são contemporâneos e não podem estar excluídos das decisões, especialmente quando implicam impactos em seus territórios. Como pontua Gudynas (2020, p. 157), se referindo aos povos indígenas “Estes não podem ser excluídos de uma política ambiental; devem participar sem imposições nem limitações. Não somente isso: a própria construção da política deve ser modificada para permitir uma abertura intercultural”.

Considerando o exposto, entendemos que as experiências e lutas dos povos originários contribuem para os debates globais no contexto de crise climática e apontam caminhos para a ação. Um conceito de origem indígena - dos povos andinos e amazônicos - que fortalece os debates atuais na América Latina é a ideia de Bem Viver¹⁰. Conforme Acosta (2016), propostas relacionadas ao Bem-viver ganharam força política nas últimas décadas, visando à superação do conceito de desenvolvimento e da ideia de bem-estar ocidental.

¹⁰ A ideia de Bem Viver (Buen Vivir, no Equador, ou Vivir Bien, na Bolívia) origina-se do pensamento de povos andinos e amazônicos. Acosta (2016, p. 23) considera que o “Bem Viver, Buen Vivir ou Vivir Bien também pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kíshua), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida”.

O Bem Viver forja-se em princípios interculturais, pois recupera as contribuições conceituais de um mundo marginalizado pela colonialidade. As experiências e lições do mundo indígena implicam posturas sociobiocêntricas que subsistem desde a era colonial nas mentes dos povos originários. Não se trata de voltar a um passado indígena (um suposto mundo idílico, inexistente por definição), mas considerar as memórias e o presente desses povos. Conforme Acosta (2016, p. 83):

O Bem Viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano imerso na grande comunidade da Pacha Mama. Não se trata de “viver melhor”, supondo diferenças que, no fim das contas, conduzem a que poucos vivam às custas do sacrifício de muitos. [...] O Bem Viver não se sustenta na ética do progresso material ilimitado, entendido como acumulação permanente de bens, e que nos convoca permanentemente a uma competição entre seres humanos com a consequente devastação social e ambiental. O Bem Viver, em resumo, aponta a uma ética da suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo.

O ideal de bem-estar eurocêntrico se demonstrou inviável e não alcança a maioria dos seres humanos. Mesmo sendo um ideal atingido por uma pequena parte da população mundial, demonstra ser insustentável a longo prazo pelo esgotamento dos ecossistemas. Os padrões de consumo das classes médias e altas nos países ricos tornou-se objeto desejo para a maioria de seres humanos que não possui condições econômicas para acessá-los e não participa dos seus benefícios. Ou seja, ainda que considere a importância dos avanços tecnológicos obtidos nas últimas décadas, nem toda a humanidade faz proveito deles. E se o fizesse na mesma escala que fazem as populações mais abastadas, o colapso ecológico se tornaria ainda mais acelerado. Há então que se superar o ideal de acumulação permanente e bem-estar diretamente relacionado ao consumismo (Acosta, 2016).

Nesse sentido, o Bem Viver é também uma proposta alternativa ao desenvolvimento. O “desenvolvimento” tornou-se um imperativo global no século XX, o que implicava a difusão do modelo norte-americano para os demais países do mundo. Em meio à Guerra Fria, o discurso do “desenvolvimento” estabeleceu-se através de uma estrutura dicotômica: desenvolvido-subdesenvolvido. Quando o termo começou a mostrar sinais de esgotamento, surgiram especificantes, que não necessariamente modificaram o conceito principal, mas ampliaram sua aplicação. Os mais difundidos hoje em dia são o desenvolvimento humano e o desenvolvimento sustentável. Porém, essas propostas não questionam o núcleo do desenvolvimento tradicional, entendido como “progresso linear e particularmente expresso em termos de crescimento econômico” (Acosta, 2016, p. 49).

No entanto, construções críticas e alternativas dos povos indígenas e afro-diaspóricos vêm ganhando relevância. Alinhamos nossa perspectiva teórica também à ecologia decolonial, proposta por Malcom Ferdinand (2022), cujo pensamento ecológico tem como ponto de partida

o mundo caribenho. O Caribe, tal como conhecemos, foi formado de acordo com interesses coloniais, a partir do genocídio dos povos indígenas e do tráfico massivo de africanos escravizados, trazidos para trabalhar nas fazendas produtoras de monoculturas destinadas à exportação. Utilizando-se de uma série de metáforas envolvendo navios em meio a tempestade, Ferdinand (2022) busca saídas em meio à “tempestade moderna”, e opta por fazer das ilhas caribenhas seu “mar de pensamento”. Sua proposta parte da constatação de uma dupla fratura colonial e ambiental da modernidade, que não podem ser compreendidas se não em conjunto. Isso porque a história colonial não se separa da história ambiental do mundo. A ideia de “raça”, constitutiva da hierarquia racista do Ocidente, levou à negação das realidades sociais das pessoas vistas como racializadas e a inúmeras violências, inclusive nos discursos e práticas relacionados ao meio ambiente. Hoje em dia, isso se revela na distância entre movimentos ambientais/ecologistas e os movimentos pós-coloniais/antirracistas. A proposta do autor é fazer dessa dupla fratura tema central da crise ecológica.

Para Ferdinand (2022), a crise ambiental em curso é resultado de certas formas de habitar a Terra características da modernidade. Isto é, os processos que conformam o mundo moderno, em muito contribuíram para a situação ecológica, social e política que hoje vivenciamos. Se por um lado, a crítica colonial denuncia o problema das violências cometidas contra os povos colonizados e sua continuidade ainda nos dias atuais, a crítica ambiental traz à tona a amplitude da destruição dos ecossistemas e a perda de biodiversidade levada a cabo pelo processo de colonização. Nessa dupla fratura, humanos e não humanos foram vistos como recursos em um mesmo projeto colonial. Esse tipo de relação com a Terra pode ser chamado de “habitar colonial”, visto que:

A escravização de homens e mulheres, a exploração da natureza, a conquista das terras e dos povos autóctones, por um lado, e os desmatamentos, a exploração dos recursos minerais e dos solos, por outro, não formam duas realidades distintas, e sim constituem elementos de um mesmo projeto colonial. A colonização europeia das Américas é apenas o outro nome da imposição de uma maneira singular, violenta e destruidora de habitar a Terra (Ferdinand, 2022, p. 56).

O “habitar colonial” pressupõe uma desvinculação com o território. Ferdinand (2022) usa como exemplo as ilhas caribenhas, mas esse processo se estendeu por toda a América: pessoas viveram nessas ilhas sem serem de fato habitantes, e aqueles que foram designados como habitantes residiam raramente. As ilhas eram encaradas como uma fonte inesgotável de riquezas e recursos e não havia uma preocupação em torná-las um habitat. Os princípios dessa maneira singular de relação com o território são uma geografia subordinada a um outro espaço (a metrópole), a exploração intensiva da natureza para fins comerciais e o altericídio. Ferdinand (2022) conceitua o altericídio como a recusa em habitar a Terra junto do outro. Desde o

princípio os colonizadores trataram essas terras como se fossem suas, e do mesmo modo enxergaram seus habitantes originais. A bula papal de 1498, do papa Alexandre VI demonstra isso ao afirmar o princípio de que a Terra pertence aos cristãos e assim dividir os territórios “descobertos” entre os reis espanhóis. As diversas linhas divisórias e concessões de terras americanas exemplificam essa percepção dos europeus de negação do outro e redução ao mesmo: as Américas entravam na história do Ocidente como um espaço subordinado à Europa (Ferdinand, 2022).

O habitar colonial também inclui alguns fundamentos, entre os quais a apropriação da terra para levar a cabo o empreendimento colonizador. As terras do continente americano passaram, assim, a integrar a lógica da propriedade privada. Isso ocorreu por meio dos desbravamentos, pelos quais os colonizadores adentraram o território, o que acarretou ondas de violência dirigidas aos povos originários. A partir desses processos iniciais que direcionaram e fundamentaram o “habitar colonial”, as instituições coloniais passaram a ganhar contornos mais claros: instituiu-se a propriedade privada, cuja implementação acompanhou um fracionamento da terra entre os agentes colonizadores. A plantation tornou-se o modelo principal de ocupação, o que pressupôs a exploração massiva de seres humanos, indígenas e negros, tornados mão de obra para a manutenção desse habitar. A partir de 1492 deu-se o processo de reprodução em escala global do “habitar colonial da terra”, e posteriormente as plantations tomaram a forma de colonialidade e de dependência entre as ex-colônias e os países do Norte global. Suas consequências atuais são perceptíveis na crise ecológica e nas enormes desigualdades sociais (Ferdinand, 2022).

Ao tentar compreender as origens e os fundamentos da crise ambiental, movimentos ecologistas e ambientais passaram a mencionar com frequência o termo Antropoceno¹¹. Essa palavra designa uma era geológica que tem por traço principal o impacto duradouro nos ecossistemas, causado pelo ser humano. Embora ainda haja discussões a respeito de sua validade científica (enquanto era geológica, de fato), o termo se tornou um fenômeno cultural e sociológico que designa a ação humana causadora da crise ambiental. Por outro lado, para Ferdinand (2022), o Antropoceno esconde certas hierarquizações internas sobre quem seria o

¹¹ De acordo com Fernand (2022) o termo Antropoceno foi popularizado pelo ganhador do Prêmio Nobel de Química em 1995, Paul Crutzen. Desde então vem ganhando notoriedade nos debates sobre questões ambientais. Designa uma era geológica que sucede o Holoceno, na qual as atividades humanas tornaram-se uma força que afeta de forma duradoura os ecossistemas do planeta Terra. Outros termos foram propostos, como “Capitaloceno”, que possibilita relacionar o capitalismo à exploração da natureza e seu consequente esgotamento. O termo “Plantationoceno” foi inicialmente proposto por Anna Tsing e Donna Haraway. Ferdinand opta por privilegiar esse conceito pois o considera “mais capaz de traduzir o desenvolvimento do habitar colonial da Terra” (Ferdinand, 2022, p. 66).

“antropos”/Homem, isto é, a humanidade causadora da destruição. A universalidade do termo mantém silêncio sobre a fratura colonial, de modo que o autor propõe uma outra abordagem que leva em conta as experiências americanas, com destaque para o Caribe: o Plantationceno.

O sistema de plantation foi característico da colonização da América e consistia na “exploração intensiva da terra como recurso com fins de exportação comercial e de enriquecimento financeiro para alguns acionistas ultramarinos e dos colonizadores locais” (Ferdinand, 2022, p. 60). A plantation está ligada diretamente ao habitar colonial, que utilizou as ilhas do Caribe para saciar os desejos de uma minoria, através da escravização de muitos. Assim, o Plantatioceno designa a exploração da terra em diversos níveis. No plano material, significa a reprodução global de uma economia desigual, que tem fundamentos coloniais e escravocratas.

A linha de pensamento adotada por Ferdinand (2022) busca outras formas de pensar a crise ecológica que levem em conta o conjunto de movimentos sociais e lutas por descolonização. Assim surge a ecologia decolonial, ou seja, um prolongamento ecológico das críticas à colonialidade. As lutas sociopolíticas pela preservação do equilíbrio dos ecossistemas e a busca por igualdade fazem parte de um mesmo problema e diversos movimentos que fazem essa correlação são identificáveis atualmente. O foco dessa pesquisa está nas lutas dos povos indígenas que se manifestam para preservar suas florestas e os lugares onde constroem suas vidas. Conforme Ferdinand (2022) os povos indígenas dispõem de uma base cosmológica não moderna que se contrapõe ao atual modelo de desenvolvimento. As lutas indígenas em diversas arenas políticas e sociais nos lembram “que as violências que lhes são infligidas em escala global são o reverso de uma violência e de um desprezo pelos ecossistemas, pelas paisagens e pelas naturezas da Terra” (Ferdinand, 2022, p. 207). A ecologia decolonial também se encontra nas lutas populares travadas em cenários urbanos, como o Movimento de Justiça Ambiental nos anos 1980 e as lutas da ecologia política, conduzidas especialmente por mulheres, que aliam a preservação dos meios de vida e a busca por igualdade social e política.

2.2 INTERCULTURALIDADE, EDUCAÇÃO E PEDAGOGIA DECOLONIAL

Nossa perspectiva perpassa conceitos formulados não somente no espaço acadêmico, mas em meio a movimentos sociais das populações vitimadas pela colonialidade do poder, com ênfase nos povos indígenas. No contexto da América Latina, um conceito que assume lugar nas discussões políticas e educacionais, partindo da história e resistência dos povos colonizados, é a interculturalidade. Conforme Catherine Walsh (2019), a interculturalidade é mais do que

simples inter-relação, mas aponta a formulação de um conhecimento outro, que leva a uma práxis política. O conceito provém de um movimento étnico-social e reflete um pensamento que não se baseia nos legados coloniais e nem nas perspectivas modernas. Trata-se de uma ideia que não nega os impactos da colonização e nem se refere simplesmente ao contato entre distintas culturas, mas “constrói uma resposta social, política, ética e epistêmica para as realidades que ocorreram e ocorrem, e o faz a partir de um lugar de enunciação indígena” (Walsh, 2019, p. 14-15). Segundo Walsh (2005), interculturalidade significa “entre culturas”, mas não se trata do simples contato, e sim de uma troca de conhecimentos que ocorre em termos equitativos. Esse processo de comunicação e aprendizado deve ser orientado a promover o respeito mútuo entre indivíduos de diferentes culturas, rompendo com a tradição hegemônica de existência de uma cultura dominante enquanto as demais são subordinadas. Portanto, a interculturalidade ainda não existe (apenas experiências interculturais), mas é uma meta a ser atingida.

Algumas vezes o conceito de interculturalidade é confundido com multiculturalismo, ou ainda, utilizado como sinônimo. Walsh (2019) aponta que o que diferencia a interculturalidade do multiculturalismo é o reconhecimento da diferença colonial. Na perspectiva da autora, a incorporação da diferença da forma como ocorre no contexto do capitalismo global da atualidade – em uma lógica multicultural – se opera através do esvaziamento do significado potencialmente transformador do conceito, visto que neutraliza suas possibilidades, convertendo-o em uma retórica puramente integracionista. O reconhecimento e respeito à diversidade cultural se converte, dentro dessa lógica, em uma ferramenta de manutenção da dominação colonial, pois não questiona o ponto central dos conflitos – a diferença colonial – mas visa a manter a estabilidade social, apenas incluindo dentro do discurso neoliberal os grupos historicamente excluídos. O objetivo dessa estratégia discursiva é administrar a diversidade dentro de uma interculturalidade que pode ser entendida como “funcional” (Walsh, 2009).

Por outro lado, conforme Walsh (2009), a interculturalidade que pode ser entendida como “crítica” foi construída a partir dos movimentos sociais, sendo, especialmente no contexto equatoriano, um princípio ideológico do projeto político indígena, que aponta para a transformação radical das estruturas, relações e instituições. O diálogo intercultural proposto nessa perspectiva visa a suprimir as assimetrias que impossibilitam o diálogo intercultural autêntico, isso porque não é possível um diálogo verdadeiro quando existe uma enorme diferença nas relações de poder entre as partes envolvidas. Possibilitar uma verdadeira

interculturalidade crítica, nesse sentido, passa pela crítica social e pelo questionamento dos padrões coloniais de poder e saber.

O reconhecimento da diferença colonial requer uma ação transformadora que não se limita à esfera política, mas também se dá no sistema de pensamento. Conforme Walsh (2019, p. 27):

Em suma, a interculturalidade é um paradigma “outro”, que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, torna visível a diferença colonial. Ao agregar uma dimensão epistemológica “outra” a esse conceito – uma dimensão concebida na relação com e através de verdadeiras experiências de subordinação promulgadas pela colonialidade – a interculturalidade oferece um caminho para pensar a partir da diferença e através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta.

Sendo assim, o diálogo intercultural é um exemplo de pensamento fronteiriço, que modifica a histórica subalternização em uma prática de “dialogar com”. Um diálogo entre diversificados conhecimentos e perspectivas que abre portas para a reorganização da geopolítica do conhecimento.

Consideramos o pensamento decolonial e intercultural a base para uma perspectiva pedagógica crítica, que tem a transformação social e a ação política como compromissos. A crítica à colonialidade e a proposta pedagógica “desde o Sul” não têm como cerne a negação pura e simplesmente dos conhecimentos historicamente constituídos pelo Ocidente - ou da importância de seus avanços tecnológicos e científicos. Não se trata disso, mas da “intencionalidade de dar lugar e se abrir para diferentes e diversas fontes de produção de saberes e conhecimentos e, sem desqualificar ou menosprezar nenhuma, colocá-las em diálogo” (Araújo-Oliveira, 2014, p. 48). Portanto, o que se nega é a colonialidade do poder e do saber, que coloca um tipo de conhecimento em posição hierarquicamente superior aos outros.

A perspectiva pedagógica que adotamos relaciona-se à interculturalidade crítica e assume a perspectiva da decolonialidade. Conforme Walsh (2009) a pedagogia decolonial esforça-se para transgredir, deslocar e intervir sobre a negação ontológica e epistêmica que historicamente vem sendo utilizada na manutenção do poder colonial. A interculturalidade crítica como projeto político, social, epistêmico e ético, exige uma pedagogia que reconheça a diferença e a pense em termos relacionais, com seus vínculos históricos, políticos e sociais. Assim:

A pedagogia é entendida além do sistema educativo, do ensino e transmissão do saber, e como processo e prática sociopolíticos e transformadores assentados nas realidades subjetividades, histórias e lutas das pessoas, vividas num mundo regido pela estrutura colonial (Walsh, 2009, p. 26).

Tais pedagogias, conforme Walsh (2009, p. 27) “dialogam com os antecedentes crítico-políticos, ao mesmo tempo que partem das lutas e práxis de orientação decolonial”. Entre esses antecedentes, podemos mencionar, no contexto da América Latina, propostas como a Educação Popular que visam à ação conjunta de sujeitos com vias à conquista de direitos e protagonismo político-social. Esse projeto educativo pauta-se na trajetória histórica de resistência dos latino-americanos e possibilita o diálogo com outras realidades epistemológicas.

Walsh (2009) constata que falar de uma política epistêmica intercultural no campo da educação possibilita considerar a produção de novos marcos epistemológicos que pluralizam os conhecimentos e desafiam a noção de um pensamento totalitário e universal. Nesse sentido, a interculturalidade crítica como ferramenta pedagógica visibiliza formas outras de viver, saber e relacionar-se com o mundo, propiciando condições para o diálogo das diferenças em um marco de equidade e respeito. Conforme Walsh (2009, p. 25) a interculturalidade crítica em sua dimensão pedagógica:

[...] alenta novos processos, práticas e estratégias de intervenção intelectual que poderiam incluir, entre outras, a revitalização, revalorização e aplicação dos saberes ancestrais, não como algo ligado a uma localidade e temporalidade do passado, mas como conhecimentos que têm contemporaneidade para criticamente ler o mundo e para compreender, (re)aprender e atuar no presente.

Portanto, a interculturalidade crítica e a decolonialidade fomentam processos que fazem questionar, transformar, rearticular e construir bases para a pedagogia decolonial (Walsh, 2009). Propomos contribuir para esse processo de construção de perspectivas pedagógicas éticas, interculturais e decoloniais dando destaque para a questão ambiental, desde sujeitos que mantêm outra relação com a Terra. A pedagogia decolonial, defendida por Walsh (2009), se constrói pela afirmação da diferença e pela valorização das subjetividades dos povos colonizados. A discussão ecológica contemporânea precisa levar em consideração essas vozes, pois conforme apontado por Ferdinand (2022) a fratura ambiental do mundo não se separa da fratura colonial. É preciso falar das duas fraturas de modo articulado e relacionado, pois elas não se desvinculam. Assim, defendemos uma proposta pedagógica decolonial voltada à questão ecológica e uma educação ambiental problematizadora da colonialidade. Os povos indígenas têm muito a contribuir nesse sentido, inclusive pela sua literatura, marcada pela forte defesa de uma ética ambiental e ao mesmo tempo por uma contundente crítica aos processos coloniais.

O esforço para descolonizar é nada menos que um esforço direcionado a suprimir a hierarquização entre as formas de existência. Ao reconhecer o caráter colonial que sustenta as subjetividades construídas sob a égide do eurocentrismo, abre-se espaço para novas ideias (novas apenas para nós, pois são, na verdade, muito antigas). Ideias como natureza e

desenvolvimento são problematizadas e ressignificadas. A concepção ocidental de desenvolvimento, que, no senso comum, é sempre percebida com uma conotação positiva, passa por uma severa crítica quando se leva em conta as perspectivas decoloniais. Conforme Câmara (2022), este conceito se associa à uma elevação nos padrões de vida e de consumo, além de estar ligado ao desenvolvimento de tecnologias. Assim:

Ser criador, portador ou mesmo consumidor de tecnologias é um passaporte para o mundo desenvolvido. Mas aí é fundamental pensarmos nas relações que foram necessárias para que essa tecnologia – ou mesmo esses aparatos – chegasse(m) até nós. E aí é preciso reconhecer que todas as necessidades infraestruturais para isso que consideramos desenvolvimento são dadas a partir da extração de elementos daquilo que se convencionou chamar de natureza (Câmara, 2022, p. 327).

Como já discutido, a ideia de “natureza” não existe nas cosmovisões indígenas, ao menos não da mesma forma. A terminologia não aparece em seus idiomas e os conceitos aproximados encerram em si outros conteúdos. Mesmo no Ocidente o termo é polissêmico, podendo abarcar até mesmo perspectivas antropocêntricas e biocêntricas. A perspectiva mais disseminada, no entanto, caracteriza-se por enxergar o ser humano fora da natureza, formando uma dicotomia. Marcelo Argenta Câmara (2022) destaca o fato de que é dela que se extrai o que é necessário para alcançar a ideia de desenvolvimento, o que resulta no rompimento de seus ciclos e das conexões entre as pessoas e aquilo que entendem por natureza. Por isso Krenak (2020a, p. 13) avisa que “Temos que parar de nos desenvolver e começar a nos envolver”.

Então, como alcançar esse envolvimento, tornando essas problematizações uma efetiva práxis? Esse é um grande desafio para os educadores que refletem a partir da decolonialidade. Câmara (2022) aponta um caminho possível: a formulação de uma práxis pedagógica que torne o conflito como ponto privilegiado de análise. A colonialidade se impôs pelo silenciamentos dos dissidentes, porém sempre houve aqueles que agiram para transgredir uma ordem imposta pela dominação. De acordo com Câmara (2022, p. 328), “O conflito social é alvo de estigma em nossa sociedade que, ao tomar como lema a ideia de progresso por meio da ordem, critica os radicalismos e pede soluções de consenso”. Esses consensos, no entanto, disfarçam as assimetrias nas relações de poder que impõem os interesses do grupo dominante (até porque muitas vezes os interesses são tão antagônicos que seria inviável uma solução consensual). Dessa forma, como aponta Câmara (2022, p. 329):

Tomar o conflito como eixo teórico-metodológico de uma práxis pedagógica decolonial requer que o analisemos tal como se fora uma erupção vulcânica. Ainda que não sejamos geólogos, sabemos que a erupção de um vulcão não é um evento que acontece de uma hora para outra, sem antecedentes que indiquem essa possibilidade. A atividade permanente de um vulcão é subterrânea e faz-se longe dos olhos da imensa maioria das pessoas. Da mesma forma, a eclosão de um conflito social por meio da manifestação de algum grupo que apresente demandas não pode ser compreendida apenas como evento extraordinário, mas sim como um processo.

Para compreender esse processo é preciso recorrer à História, buscando conhecer os sujeitos envolvidos e entender as origens do ordenamento social excludente que leva esses sujeitos a se manifestarem. Câmara (2022) lembra que as relações políticas e sociais na América Latina, bem como as subjetividades que legitimam essas relações surgiram do (des)encontro entre indígenas e colonizadores, momento a partir do qual iniciaram-se as relações de dominação e exclusão que produziram a dupla fratura colonial e ambiental.

Buscar soluções para a dupla fratura da modernidade por meio da educação é um objetivo desafiador. Quanto à questão ambiental, perpassa lidar negacionismos climáticos, que atualmente imperam, apesar dos esforços dos ecologistas e dos movimentos sociais. Perpassa também lidar com os desastres ambientais, que dão sinais claros do desequilíbrio dos ecossistemas. Além disso, muitas vezes a questão ambiental é colocada em segundo plano, como uma necessidade não-urgente se comparada a outras pautas. Quanto à questão colonial, o desafio se impõe ao lidar com a vigência da colonialidade do saber e com a invisibilização dos conhecimentos provenientes de outras matrizes. Há também questões de ordem prática como a inexistência de materiais didáticos, formação de professores e falta de vontade política. Diante desse cenário, são necessárias ações em nível nacional e internacional que vão além da mera mitigação dos impactos que não problematizam o cerne da questão (e se mostram ineficientes). A partir da educação, e através de referências e experiências dos povos originários, propõe-se relacionar outras que levem a novos pensamentos e ações perante a crise ambiental.

3. LITERATURA INDÍGENA: AMPLIAÇÃO DE REPERTÓRIOS E DESCOLONIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO

Existe uma literatura indígena? A despeito do crescente número de autores e publicações indígenas, essa pergunta ainda é muito comum. Em diversos espaços – e por vezes a academia se inclui entre eles – a existência da literatura indígena é considerada inconcebível. Isso ocorre por um imaginário específico sobre os povos indígenas que ainda se faz presente, cujas raízes remontam o processo de colonização e a construção da figura do “índio” - com todos os seus predicados. Esse “índio” que habita as mentes educadas na perspectiva eurocêntrica, fortemente marcada pela colonialidade dos saberes, não combina com a ideia que se tem de “literatura”. De forma que a recorrente questão “existe de fato uma literatura indígena?” baseia-se em uma certa ideia sobre quem é o “indígena” e sobre o que é a “literatura”. Neste capítulo propomos discutir ambas as concepções, a fim de que se torne possível compreender o que é a literatura indígena e quais as suas potencialidades para a descolonização dos imaginários.

Não há uma definição objetiva e exata de literatura, apesar de inúmeros teóricos já terem se debruçado sobre essa questão. Conforme Eagleton (2006), em vez de buscarmos a definição no objeto, podemos pensar a literatura pela maneira como ela é lida: isto é, a literatura não é uma qualidade inerente ao texto, mas diz respeito às relações estabelecidas pelo leitor com aquela escrita. O termo “literatura” não fala do estado fixo das coisas, mas do papel do texto em um contexto social, suas relações com o ambiente no qual está inserido, as finalidades a ele atribuídas e as práticas sociais que com ele se relacionam. Assim, textos literários são aqueles para os quais se atribui um valor especial. Algumas vezes define-se por “literário” aquele texto que não tem uma finalidade prática imediata. Essa distinção recai em alguns problemas, como apontado por Eagleton (2006), pois oferece como definição geral um sentido que é historicamente específico. Talvez em nossa sociedade a literatura tenha deixado de ter uma função prática mais clara. Isso não foi sempre uma realidade nem mesmo nas sociedades ocidentais. Para os povos indígenas, as narrativas orais (hoje transcritas em parte) têm funções diversas, inclusive uma função formativa prática, de ensinar os indivíduos a estarem no mundo.

Como afirma Barra (2020, p. 127) “o ato literário indígena tem convocado a Literatura a alargar seus passos”. O livro indígena, como dispositivo e acontecimento, ato intercultural por excelência, propõe a abertura ao outro e a reinvenção de dispositivos discursivos outrora utilizados para marginalizá-los. Essa literatura, que só agora apresenta-se através do livro impresso não deixa esquecer que “há escritas muito antigas, anteriores às pacificações da palavra escrita e as tentativas de totalizações monoepistêmicas, monoculturais e/ou

monolíngues do mundo, dos mundos dentro do mundo” (Barra, 2020, p. 134). Portanto, a literatura indígena não se define como tal por encaixar-se em definições de literatura oriundas de uma teoria clássica, mas porque faz parte de um movimento que se percebe e é lido como literário. As diversas leituras que ela enseja e as especificidades desse movimento serão abordadas ao longo deste capítulo.

Em princípio, julgamos importante ressaltar a importância da literatura no contexto contemporâneo. Por que pesquisar o movimento indígena em sua dimensão literária? O que a literatura tem a oferecer em termos de educação intercultural? Essa escrita, que emerge da oralidade e encontra suas raízes em tradições muito anteriores à colonização, ganha status de literatura ao ser publicada em forma de livros e compor um corpus literário específico, unido por uma história e objetivos em comum. A opção por trazer à tona essas narrativas se relaciona à percepção de que a literatura faz parte do repertório cultural de um povo, não apenas porque cria imagens a partir da realidade, mas porque integra o plano das construções culturais, contribuindo para significar o mundo.

Teixeira (2017) afirma que o texto é simultaneamente artefato verbal e evento cultural. Com essa dimensão múltipla, o texto é entendido como uma projeção de repertórios, entre os quais, o do autor, o de sua época e o do intérprete. Todos esses repertórios inserem-se em uma teia de relações sociais que articulam elementos na geração do sentido. A literatura se relaciona ao conceito de imaginário, entendido como ato de criação que pode assumir, entre outras formas, o discurso verbal. O significado do texto não é uma abstração imanente, mas decorre das operações efetuadas pelo intérprete que não levam em conta apenas o texto em si, mas sua história e contexto. Assim, o imaginário não integra uma essência singular e concreta de um povo, mas é uma construção que mantém contínua relação recíproca entre imagem e prática social (Teixeira, 2017).

O estudo da literatura de uma época possibilita a compreensão da singularidade histórica da obra e propicia a reconstrução do repertório dos artistas e dos leitores a quem se destina. Pode acontecer de autor e leitor não compartilharem um código comum de referências, o que é frequentemente o caso da leitura da literatura indígena realizada por não indígenas. A falta desse repertório inevitavelmente levará a equívocos. A guisa de exemplo citamos a crítica feita por Jacob (2022) sobre o fato de que muitas vezes a literatura indígena é equivocadamente associada à literatura infantojuvenil, apesar de esse tipo de classificação ser alheia às culturas representadas. As narrativas orais indígenas não se encaixam em gêneros literários próprios às literaturas ocidentais, mas por vezes essa associação ocorre mais por uma necessidade da indústria editorial do que por uma intencionalidade dos autores. Jacob (2022) pontua que os

critérios de classificação não são claros e essa confusão está relacionada ao fato de que muitas publicações trazem ilustrações e marcas da oralidade. Isso ocorre porque a maioria das pessoas não conhece ou não compreende os vários contextos e funções das narrativas para as comunidades indígenas, tornando-se propensas a enxergar tais narrativas como contos infantis¹². Percebe-se que nesse caso, a não compreensão não decorre somente da falta de um repertório comum, mas de uma construção de repertório oriunda de discursos alheios às realidades indígenas. A literatura indígena é, desse modo, um ato de ruptura com o repertório coletivo da sociedade ocidentalizada. Trata-se de uma escrita que busca a descolonização do imaginário através do relato, do ensaio e da ficcionalização da realidade.

Quando Kopenawa (2015, p. 76) afirma que “para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos”, ele entende que o texto é capaz de chegar longe e influir na construção do imaginário coletivo sobre seu povo. Atualmente a realidade do povo Yanomami encontra-se muito afastada do repertório cultural da maioria dos brasileiros. Isso é um desconhecimento grave, pois implica na legitimação de violências contemporâneas pouco comentadas na maioria dos meios. Mas o que aconteceria se a realidade dos Yanomami e dos povos indígenas em geral fizesse parte do repertório imaginativo da maioria da população? Se suas histórias fossem contadas em suas próprias palavras e não em um repertório imagético construído de forma caricata e extemporânea? E se suas ideias fossem levadas em conta na hora de pensar os dilemas da contemporaneidade, como a crise ambiental? Como disse Kopenawa (2015, p. 75), “desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. Se isso ocorrer, os nossos não mais morrerão em silêncio”.

¹² Essa associação entre literatura indígena e literatura infantil é melhor abordada por Jacob (2020) em sua tese de doutorado intitulada “As duras penas: o índio na literatura e a literatura indígena”. De fato, uma grande quantidade de obras indígenas é publicada como literatura infantil, o que pode gerar um risco de estereótipos, essencialismo ou idealização do mundo indígena, gerando um efeito de exclusão e preconceito (o contrário do que se intencionava). Jacob (2020) narra uma situação ocorrida durante o 17º Salão FNLIJ do Livro para Crianças e Jovens, em que perguntaram a Ailton Krenak porque os indígenas publicavam apenas histórias infantis. A resposta do autor foi de que muitas dessas obras não eram de fato infantis quando lidas por suas próprias culturas, pois nas aldeias os contadores de histórias não anunciavam classificação etária para suas narrativas. Porém de fato, ao serem publicadas no mercado editorial muitas obras indígenas recebem essa classificação. Em parte isso ocorre por os escritores indígenas enxergarem aí uma oportunidade de educar novas gerações e abrir caminhos para o diálogo. Mas há também interesses editoriais envolvidos, pois, como lembra Jacob (2020) as literaturas infanto juvenis são o segmento que mais vende no Brasil. Por isso a autora alerta para os riscos que a leitura descontextualizada das obras pode gerar. A simples leitura dos livros não basta: ela deve vir acompanhada de estudos e discussões, de modo que os professores também precisam ter conhecimento sobre a realidade desses povos. Além disso, lembramos que muitas obras não são necessariamente destinadas ao público infantil e as discussões a respeito da literatura indígena não devem ficar restritas a sua leitura por uma determinada faixa etária.

Percebe-se, portanto, que a política nunca se separou da literatura e de sua teoria. A literatura indígena não inaugura uma dimensão política na literatura, pois essas duas dimensões sempre foram correlatas. Entende-se por “político” aqui a maneira pela qual organizamos nossa vida social e as relações de poder implicadas. Se não se questiona o fato de a literatura e sua teoria serem políticas por excelência, o que se questiona é a natureza dessa política. Ora, a teoria literária em muito contribui para reforçar certos pressupostos políticos e afastar outros (Eagleton, 2006). Reconhecendo essa dimensão optamos por fazer da literatura um espaço para repensar as relações sociais vigentes e discutir as relações entre literatura e imaginário problematizando sua formação. Reside aí a importância e o rico potencial da literatura – realidade que foi percebida e mobilizada pelos povos indígenas em fins do século passado, quando passaram a produzir textos nos moldes do que passou a ser reconhecido como literatura indígena.

Desse modo, a literatura indígena remonta a memórias ancestrais de indivíduos-coletivos que escrevem e publicam através do que Dorrico (2017) chama de eu-nós lírico-político. O “eu-nós” é compreendido como relação intrínseca de alteridade que une autoria individual e memória coletiva. O predicado “lírico-político” é um conceito que visa a captar a expressão de uma voz práxis de resistência diante da violência histórica, que resulta numa atuação literária-política no tempo presente. Essa atuação perpassa os diversos segmentos da literatura indígena – transcrições de mitos, literaturas que emanam de projetos pedagógicos, autoria individual – para realizar uma defesa de sua diferença, a partir do reconhecimento de sua condição de minoria (Dorrico, 2017).

Assim, este capítulo tem o propósito de aprofundar a discussão sobre a importância da literatura estabelecendo um diálogo com outras produções acadêmicas que versam sobre a literatura indígena. Esta revisão tem o intuito de contextualizar as discussões e demonstrar as coordenadas teóricas que guiaram as reflexões acadêmicas a respeito da temática. Antes de entrar em reflexões temáticas mais específicas, retomaremos o percurso do movimento literário de autoria indígena desde o contexto vivenciado tanto no Brasil quanto em outros lugares do mundo em fins do século XX e na virada do século XXI, quando muitos movimentos sociais emergiram com reivindicações diversas, a fim de construir seus projetos de futuro. Conforme Linda Tuhiwai Smith (2018) o movimento indígena desenvolve um discurso internacional compartilhado, que permite aos ativistas dialogarem por meio de suas diferenças culturais ao mesmo tempo em que respondem às demandas de suas próprias comunidades. Assim, procuramos compreender de que forma o movimento de escrever e publicar está imbricado com as lutas sociais de enfrentamento a um modelo de organização social que os afasta dos cenários

de decisão. Os indígenas responderam às necessidades geradas pelos processos coloniais através da organização enquanto coletivo, a partir de elementos comuns, mas tendo por principal elo a defesa de sua diferença.

Iniciamos pensando os Movimentos Indígenas, para então seguir um caminho mais específico, a saber, sua dimensão literária. Durante séculos as representações escritas sobre os povos indígenas vieram de agentes externos às suas culturas, que os representaram segundo seus próprios critérios. A literatura indígena mudou esse cenário, pois agora o autor indígena não é mais objeto e tema para o discurso de outrem, mas assume ele próprio o lugar de autoria dos escritos. Autoria, identidade, o lugar da literatura indígena na teoria literária, sua importância pedagógica e sua dimensão ecológica são temas debatidos por pesquisadores que buscaram compreender o que há de comum nessas obras que as tornam uma literatura, no sentido de, conforme Almeida e Queiroz (2004), constituírem a prática social de um grupo, que contém uma literariedade própria – que, nesse caso, não pode ser compreendida sem que se leve em conta questões como aquisição da escrita e as lutas históricas e contemporâneas por direitos civis e territoriais.

3.1 MOVIMENTO INDÍGENA: ENTRE CONQUISTAS E DESAFIOS

Pensar a literatura indígena no contexto contemporâneo requer um exame do processo histórico que a fez surgir, intrinsecamente ligada às lutas por autodeterminação, autonomia, direito às terras tradicionalmente ocupadas, entre outras várias reivindicações que permeiam a trajetória histórica dos povos indígenas. A relação desses povos com a escrita alfabética faz parte de um processo de instrumentalização para a participação nas lutas sociais, visto que a tradição indígena é predominantemente oral. De modo geral, até pouco tempo atrás os escritos nas línguas de origem europeia que tematizavam a história e as culturas desses povos eram feitos exclusivamente por autores alheios a essas tradições, por vezes baseados em ideias preconceituosas, relegando-os à condição de objetos, em vez de sujeitos de seus próprios processos históricos.

Ao se falar especificamente da pesquisa acadêmica realizada com povos indígenas, esse cenário fica bastante claro: o indígena é, em regra, informante, não escritor. O pesquisador (não-indígena) leva sua bagagem acadêmico-científica, notadamente eurocêntrica e, ao contatá-lo, traduz sua cultura em termos que o leitor não-indígena será capaz de compreender. Nesse processo, os termos propriamente indígenas são negligenciados e substituídos por uma outra linguagem. Os significados a eles atribuídos se perdem em uma tradução que tem menos interesse na compreensão das culturas originárias, e mais interesse em reforçar suas ideias

coloniais, afastando-se de qualquer possibilidade de diálogo intercultural, pois tem como público leitor apenas aqueles que compartilham do universo vocabular acadêmico ocidental.

Felizmente, desde o fim do século XX, esse cenário vem sofrendo alterações. A pesquisadora neozelandesa de origem maori, Linda Tuhiwai Smith (2018) aponta que tais mudanças de paradigma acontecem por dois motivos principais. Entre eles está o surgimento de teorias que possibilitam uma visão mais respeitosa sobre as culturas dos povos colonizados, trazendo à tona críticas ao processo colonial, bem como a colonialidade presente na produção dos saberes acadêmicos. Tais paradigmas descortinam a forma como os processos acadêmicos são permeados pelo eurocentrismo, e trazem em seu bojo as visões de mundo presentes na cultura que os criou. Outra forte modificação nesse cenário é a formação de pesquisadores indígenas, que, no contato com a educação formal, adentram os muros da academia para falar de si e de suas culturas, no âmbito de um quadro amplo de descolonização e justiça social.

Os povos indígenas, de forte tradição oral, sempre tiveram muito a falar e poucos interlocutores. A falta de interesse, somada à barreira linguística afasta os ouvintes ocidentais, e, em um mundo onde estes são maioria, a língua e a escrita alfabética tornam-se necessárias ferramentas para fazer os povos indígenas conhecidos e presentes no plano público. Os pesquisadores indígenas (des)equilibram a perspectiva ocidental e científica com suas tradicionais visões de mundo e, a partir de dentro, realizam mudanças na forma como ocorre a pesquisa com povos indígenas (Smith, 2018).

Ao identificar-se como pesquisadora indígena, Smith (2018) opta por privilegiar o ponto de vista dos povos colonizados. Segunda ela, o termo “pesquisa” está indissociavelmente ligado ao imperialismo e ao colonialismo. Em uma tradição de “reescrever” e “recontar”, característica da literatura pós-colonial e anticolonial, a autora denuncia códigos imperialistas presentes nas falas a respeito dos povos indígenas, e apresenta os projetos indígenas para a formulação de uma nova agenda, comprometida com seus próprios anseios, inclusive aí, a própria literatura indígena, que ganha contornos mundiais: indígenas do mundo todo estão escrevendo, tanto com o objetivo de compartilhar problemas locais quanto para unir-se na discussão de questões que afetam de maneira similar povos dos diversos continentes. Dentro dessa rede, diversos povos compartilham experiências em comum, enquanto pessoas subjugadas, que tiveram saqueadas suas culturas e terras e foram sujeitas a uma dominação colonial que continuou a afetar suas vidas por meio do etnocídio e do racismo, mesmo após a retirada formal dos colonizadores.

Buscando agir em conjunto, numa plataforma global, que transcenda seus próprios contextos e experiências específicas, as comunidades optam pelo uso da expressão “povos indígenas” (Smith, 2018). O termo usualmente utilizado, “índio”, remete a um erro de rota de

Cristóvão Colombo que, pensando ter chegado à Ásia, chamou os nativos de índios. Com o tempo, tal terminologia adquiriu diversos contornos. Munduruku (2017) afirma que essa alcunha congela a imagem dos povos originários em um passado remoto e vem acompanhada da ideologia do “descobrimento” como vitória da civilização sobre povos supostamente atrasados e primitivos. Para ele, os “índios” foram uma invenção dos colonizadores, a fim de reduzi-los e dominá-los. Diferentes povos com culturas bastante diversas entre si e uma infinidade de idiomas e visões de mundo foram encerrados nesta palavra. Saber nomear também é uma forma de valorização e respeito, portanto, para o autor, a terminologia “indígena”, que significa “originário de um lugar”, é mais adequada. Segundo Smith (2018), a expressão “povos indígenas” é relativamente nova, tendo surgido na década de 1970, durante as primeiras lutas do AIM (Movimento dos Índios Americanos) e da Irmandade de Índios Canadenses. Trata-se de um termo que internacionaliza as questões e experiências do mundo colonizado.

Falar a respeito dos povos indígenas utilizando termos e expressões que permitam a leitura de mundo a partir de suas próprias cosmovisões é importante para combater a negação de suas perspectivas que historicamente atendeu à imposição da ideologia colonial. Essas perspectivas foram consideradas “primitivas” por desafiar a missão colonizadora, de forma que tais povos foram sistematicamente excluídos da escrita de sua própria história. Falar sobre esse passado colonial faz parte do discurso político, da poesia, da literatura e de outras formas de recontextualizar as produções apresentadas pela história oficial, a mídia e o currículo escolar (Smith, 2018). A constante reelaboração da compreensão a respeito dos impactos da colonização e do imperialismo é um aspecto importante da atual política cultural indígena e serve de base para o discurso crítico, uma vez que:

Contar nossas próprias histórias a partir do passado, reivindicar o passado, dar testemunho das injustiças pretéritas, são todas as estratégias comumente empregadas pelos povos indígenas que lutam por Justiça. É extremamente raro e incomum no cenário internacional que os relatos indígenas sejam aceitos e reconhecidos como interpretações válidas do que aconteceu, entretanto contar nossas histórias ainda é, sim, um forte imperativo de uma poderosa forma de resistência (Smith, 2018, p. 49).

Segundo Smith (2018), o colonialismo inaugurou, em nível econômico, novos mercados a serem explorados e, em nível cultural, imagens e experiências a respeito do outro, que permitiram a formulação de ideias sobre a diferença entre os povos europeus e os demais. Esse quadro teórico foi reformulado a partir das filosofias iluministas, que elaboraram as bases teóricas da ciência ocidental. Nesse contexto, as contribuições indígenas não foram reconhecidas, pois isso seria “em termos de normas práticas de pesquisa, tão legítimo quanto creditar a contribuição de um conjunto de plantas, de um fragmento de pote cerâmico ou de uma ‘cabeça de nativo preservada’” (Smith, 2018, p. 78). Encarados como objetos, os indígenas

não tiveram suas vozes reconhecidas. Suas formas de conhecimento, sistemas de classificação e códigos de vida social foram registrados como propriedades pertencentes ao acervo cultural do Ocidente, sem que, contudo, fossem percebidas as pessoas que criaram e desenvolveram tais ideias como produtoras de história e conhecimentos.

Smith (2018) destaca que, atualmente, os projetos de resistência indígena continuam e ganham contornos novos a partir da articulação local, regional e global. Nos últimos 500 anos, o projeto prioritário dos povos indígenas pode ser resumido a sobreviver. Isso inclui permanecer vivo em uma guerra contínua contra os colonizadores, as diversas doenças por eles trazidas, os deslocamentos e desaldeamentos, a opressão social e o etnocídio. Apesar de esse projeto não ter ficado para trás e a sobrevivência física ainda ser uma grande preocupação para diversos povos indígenas que continuamente se encontram em perigo de desaparecimento, os programas dos povos indígenas foram reformulados após a Segunda Guerra Mundial, com a elaboração de estratégias diversas e alianças interétnicas.

Surge, nesse contexto, o Movimento Indígena, a princípio longe do olhar da sociedade dominante, até estourar nos cenários nacional e internacional. Quando possível, eles participam da articulação política ou mobilizam esforços para promover ações que combatam as violências a eles infligidas. Uma grande diversidade de interesses perpassa o Movimento Indígena, além da variedade de métodos e enfoques, mantendo-se certa unidade quanto aos objetivos. Entre estes estão a valorização e a proteção da cultura, maior participação nas instituições, oposição à tutela e ao paternalismo, fortalecimento das alianças com grupos não indígenas. Este último ponto pode ser visto como problemático em certos casos, mas, em geral, desempenharam papel significativo na articulação política. O ativismo indígena ganhou força no mesmo contexto em que outros setores marginalizados também reivindicavam novos papéis na sociedade, de forma a alterar e questionar os modelos vigentes em diversos países (Smith, 2018).

Assim, diante da reformulação das práticas de mobilização e, em especial, a partir dos anos 1990, diversos projetos passaram a ser realizados, com temas relacionados às questões indígenas em nível de debates críticos, análises políticas, formulação de ideias e produção de textos por indígenas (em suas próprias línguas ou não). Entre eles está a prática de contar suas próprias histórias. Para Smith (2018, p. 168):

Cada história individual é poderosa. Mas o aspecto principal a respeito dessas histórias não é que elas simplesmente contam uma história. Esses novos relatos contribuem para a formação de uma História coletiva, em que cada pessoa indígena tem um lugar.

Portanto, contar histórias é uma forma de perpetuar os valores e crenças de uma cultura, na esperança de que sejam transmitidas pelas próximas gerações e não desapareçam. Além

disso, é uma forma de contar “novas verdades” para além daquelas já fixadas no senso comum. Contar histórias oralmente já é uma prática cotidiana para os povos indígenas, que ressignificam constantemente suas tradições através da oralidade. Agora, o fazem através da escrita também, como forma de compartilhar saberes e garantir sua sobrevivência.

Conforme Smith (2018) o ato de escrever para os povos indígenas é empregado a partir de uma variedade de formas imaginativas e críticas que exploram uma série de questões. As fronteiras entre ficção e não ficção, poesia, teatro e canções não são bem definidas pois os autores buscam usar diversas formas de linguagem para capturar as nuances e sabores da vida indígena. A partir da prática da escrita indígena, em diversos locais se vê uma atividade ligada ao campo editorial. Grupos de escrita, cursos e eventos são oferecidos a escritores e ao público geral para que a literatura indígena se faça conhecida e lida por públicos diversos.

No Brasil, essa literatura vem ganhando espaço nas editoras comerciais, assim como em pequenas editoras independentes. Para a compreensão do seu surgimento e disseminação é preciso relacioná-la aos contextos de fins do século XX, quando um grande número de povos indígenas se articula em prol de reivindicações políticas e se faz ver pela sociedade brasileira. De acordo com Danner, Dorrico e Danner (2018), o surgimento da literatura indígena no Brasil, em meados da década de 1990, está ligado à emergência do Movimento Indígena, por volta da década de 1970. As lideranças e intelectuais indígenas perceberam que precisavam se organizar como grupo coeso para atuar na esfera público-política brasileira, com vistas ao enfrentamento da situação de marginalização, violência e exclusão sofridas desde o início da colonização. Para tanto, foi necessário superar a tutela institucionalista a qual estavam submetidos, com o objetivo de falar por si mesmos, colocando-se como sujeitos atuantes na esfera pública.

Nesse mesmo sentido, a literatura indígena emerge e se consolida, com a percepção por parte de escritores e intelectuais de que as ideias sobre os povos originários presentes no imaginário social, não eram produzidas por eles, mas por sujeitos externos, a partir de olhares por vezes preconceituosos e sempre extemporâneos. Essas imagens assumiam caráter caricato e folclórico, e os povos eram representados como seres pertencentes a um passado mítico, sem grande relevância no presente. Desse modo, a razão de ser da literatura indígena encontra-se no fato de que esses escritores buscaram publicizar sua própria voz e estética, a partir de relatos autobiográficos, testemunhais, antropológicos e poéticos (Danner; Dorrico; Danner, 2018).

Diante das ameaças à existência indígena, levadas a cabo durante o período da Ditadura Militar, entre as quais, as constantes invasões a terras indígenas, desmonte e corrupção nos órgãos de proteção (primeiramente o SPI, depois a Funai) e políticas de assimilação cultural, esses povos perceberam a necessidade de resistência e enfrentamento coletivo ao modelo de

desenvolvimento que pressupunha, como condição de existência, a deslegitimação e invisibilização de sua causa (Danner; Dorrico; Danner, 2018).

Conforme afirma o antropólogo indígena Gersem Baniwa (2019) o século XX foi marcado pela vertiginosa decadência demográfica da população originária e por tentativas sistemáticas do Estado de eliminar esses povos, o que gerou um período de pessimismo existencial. A tese do desaparecimento dos povos originários, em voga desde o período colonial, foi amplamente adotada pelo Estado brasileiro no período republicano. Os governos militares tornaram o processo de decadência demográfica ainda mais violento, através de perseguições, massacres e aculturação forçada. Relatos da Comissão da Verdade citados por Baniwa (2019) mostram dados estarrecedores: entre os anos de 1946 e 1988 ao menos 8350 indígenas foram assassinados, um número provavelmente subestimado, mas que ainda assim representa 8,5% da população aldeada no período.

Além disso, os planos econômicos impostos durante a Ditadura, envolvendo abertura de estradas, colonização de terras indígenas consideradas “vazios demográficos” e garimpo em terras indígenas, levou à expulsão de um grande contingente de população indígena de suas terras tradicionais. Todo esse processo tinha como fim homogeneizar a composição identitária brasileira, isto é, assimilar os indígenas ao conjunto nacional, ideia base das políticas indigenistas do período. As políticas voltadas para a educação escolar indígena nessa época tinham como tendência considerar a existência dos povos indígenas no plano histórico do Brasil como transitória. Os planos político-pedagógicos visavam a acelerar essa transição de “índios” para “brasileiros”, isto é, afastá-los de suas terras (para que estas passassem a atender aos interesses governamentais privados), separá-los de suas raízes tradicionais, culturais e étnicas, para que se juntassem aos demais segmentos sociais empobrecidos da população brasileira, negando-lhes qualquer possibilidade de cidadania diferenciada. (Baniwa, 2019).

Baniwa (2019) afirma que mesmo os serviços de proteção criados sob a égide do paradigma da integração tinham como objetivo facilitar o desaparecimento desses povos como culturalmente diferenciados. Isso porque a proteção ofertada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e posteriormente pela Fundação Nacional do Índio (Funai) tinha como objetivo acelerar, pacificar e preparar os povos indígenas para a completa assimilação à sociedade brasileira. Conforme Munduruku (2012) o paradigma integracionista teve como suporte teórico o positivismo, de modo que acreditava-se ser natural a passagem do estado primitivo, atribuído aos povos indígenas, para a civilização. A legislação tutelar decorrente dessa visão, tinha como diretriz o contato pacífico com os indígenas e sua proteção física, mas não os considerava indivíduos e comunidades autônomas capazes de se autodeterminarem. Porém, mesmo essa

política paternalista não se sustentou, devido à escassez de recursos e falta de interesse governamental. Com o desmonte dos órgãos de proteção e o seu controle por parte de grupos contrários aos interesses indígenas, eles não foram capazes de proporcionar nem mesmo a proteção perante às violências físicas.

Segundo Baniwa (2019) esse cenário começou a se modificar por volta da década de 1970. Setores da academia, como antropólogos e sociólogos aliados da causa indígena, bem como setores progressistas da Igreja Católica desenvolveram intensa campanha na defesa dos direitos indígenas. Nessa época, foi criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que tinha como função apoiar o nascente movimento indígena, fazendo contraponto às tentativas de extermínio perpetradas pelos governos militares. A principal contribuição do CIMI foi proporcionar encontros e assembleias em escala local, regional e nacional com lideranças indígenas de etnias diversas, dando origem ao Movimento Indígena Organizado.

De acordo com Daniel Munduruku (2012), o Movimento Indígena nasceu em um “campo de possibilidades”, ou seja, um contexto histórico específico que proporcionou que diversos atores sociais agissem em prol de objetivos comuns. Isso foi possível devido ao uso político do termo “índio” que as lideranças passaram a fazer. Até aquele momento, cada comunidade procurava defender prioritariamente seus interesses locais e havia dificuldade em articular interesses comuns dentro de uma visão pan-indígena. Para compor um movimento amplo e unificado entre povos tão diferentes, as lideranças da época perceberam a necessidade de apropriação de alguns códigos impostos pelo colonizador, como forma de afirmar a diferença entre este e as populações indígenas. Esse processo pode ser interpretado como uma “fabricação da identidade étnica”, realizada em torno do termo “índio”, que, ainda que desprezado pelos povos indígenas até então, era capaz de representar uma gama de povos diante do restante da sociedade. Contudo, o Movimento foi também alicerçado em torno de uma memória coletiva, isso porque, de fato, os diversos povos tinham muitas experiências em comum, além de um projeto coletivo para o qual direcionavam suas ações.

Assim, a luta contra o desaparecimento dos povos indígenas relaciona-se de forma estratégica com a luta contra a Ditadura Militar e a conquista de direitos na Constituição Federal de 1988. Conforme Baniwa (2019), a era logo após a Constituição foi marcada por um sentimento mais otimista por parte dos povos originários, ainda que não sem ameaças e retrocessos. Esse otimismo teve um sentido simbólico e prático. Simbólico pois recuperou em parte a autoestima e a crença na capacidade de ação e protagonismo dos povos originários. Prático porque, superada a prática tutelar da política indigenista anterior, os povos indígenas poderiam decidir seus próprios destinos, participar diretamente das decisões a eles relacionadas,

inclusive através do envolvimento na política. O reconhecimento da capacidade civil dos indígenas proporcionou autonomia para representar seus interesses em juízo, cabendo ao Ministério Público, quando acionado, as ações em sua defesa. Através do empoderamento técnico, intelectual, político e jurídico, os povos indígenas assumem a dianteira da luta pela defesa e concretização de seus direitos.

Outra conquista obtida foi o Direito à Diferença, isto é, os povos indígenas deixam de ser percebidos como transitórios e passam a ser reconhecidos como parte integrante e permanente da sociedade brasileira. Assim, garante-se que direitos como o reconhecimento de suas organizações sociais, costumes, crenças, línguas e tradições permaneçam por tempo indeterminado. Outro importante direito conquistado foi com relação às terras que tradicionalmente ocupam. A Constituição Federal de 1988 reconhece que a posse dessas terras é anterior ao próprio Estado, de modo que a demarcação consiste no reconhecimento de um direito preexistente (Baniwa, 2019).

Além disso, Baniwa (2019) também vê como uma conquista a utilização de seus idiomas e processos próprios de aprendizagem na educação básica. A partir do enunciado constitucional, inúmeras possibilidades e experiências de projetos escolares indígenas puderam ser desenvolvidos no Brasil. É em meio a esses processos, inclusive, que surgem as primeiras manifestações de autoria coletiva de literatura indígena. O reconhecimento dos processos próprios de aprendizagem perpetua sistemas tradicionais de educação, com métodos, pedagogias, cosmovisões e epistemologias indígenas. Ao inovar os processos, essas escolas demandam contínua necessidade de produção de material didático próprio, bilíngue e multilíngue.

Assim, o movimento social indígena consistiu também em um processo educativo para as próximas gerações de indígenas, que passaram a ter protagonismo na busca por soluções para as novas demandas. Foi também um processo educativo para a sociedade brasileira, que tomou conhecimento da existência e importância dos povos indígenas presentes no território nacional (Munduruku, 2012). A presente fala de Ailton Krenak, sobre sua atuação na União das Nações Indígenas, vai nesse mesmo sentido:

Hoje, o Brasil sabe que existe o povo indígena. Acho que vocês sabem que na década de 60 e até o começo da década de 70, mesmo as pessoas mais bem informadas do Brasil se perguntassem a elas sobre índios, iam dizer: "Não, índio não. Não tem. Bem, talvez tenha um ou outro aí guardado em alguma reserva pelos irmãos Vilas Boas". "Quem são os irmãos Vilas Boas?", outro diria. "São heróis que têm lutado para guardar como relíquia alguns índios sobreviventes de 1500." Raoni trouxe para o povo brasileiro e para o mundo cheiro de índio, cara de índio, impressão sobre o índio, expectativa. Em alguns casos, irritação, ódio, carinho, solidariedade. Nós provocamos sentimentos

nas pessoas quando mostramos que éramos gente de verdade. Nós provocamos os fazendeiros. Nós provocamos o Conselho de Segurança Nacional, que botou os militares para nos vigiar mais de perto. Mas, em compensação, nós lembramos a milhares de pessoas que ainda estamos vivos e que queremos ser amigos dessas pessoas. E isso é solidariedade. É uma palavra que nós não conhecíamos, mas uma ideia que praticamos há milhares de anos (Krenak, 2015, p. 87-88).

3.2 OS POVOS INDÍGENAS NA LITERATURA BRASILEIRA E A LITERATURA DOS POVOS INDÍGENAS

O Movimento Indígena teve por consequência, a visibilização do indígena e de sua singularidade antropológica, bem como a conscientização e educação da sociedade. Esse processo é valorizado pelas lideranças indígenas, que sempre colocam esse contato como base e instrumento essencial para ganhar adeptos à sua causa, pela participação em eventos, pelo ativismo, pela presença nas escolas e universidades e pela publicação de seus escritos. Conforme apontam Danner, Dorrico e Danner (2018), na literatura indígena, representantes desses povos falam por si mesmos, sem mediações, visando à publicização de sua causa, valorização de suas culturas e reivindicação de suas demandas. Em profunda consonância com o Movimento Indígena, a literatura indígena passa a se desenvolver a partir dos anos 1990, rompendo com o silêncio imposto pela colonização.

Como a inserção das vozes indígenas no meio literário ainda é recente, alguns pesquisadores realizaram a comparação da literatura indígena com produções anteriores que tematizaram esses povos. Até pouco tempo, a imagem que caracterizava o sujeito indígena na literatura brasileira era completamente desvinculada da realidade indígena. Ao se realizar uma rápida prospecção sobre os discursos produzidos desde o início da colonização percebe-se que na grande maioria das vezes, esses discursos foram permeados pelo etnocentrismo dos colonizadores. Em alguns momentos, de forma mais agressiva, em outros de forma mais branda, o fato é que os indígenas foram vistos e caracterizados a partir do olhar do europeu, e essa imagem cristalizou-se no imaginário brasileiro.

Nankupé Tupinambá Fulkaxó (2019), jornalista e pesquisador indígena, ao realizar uma investigação histórica sobre essas produções, afirma que “essa representação persiste e a sociedade brasileira, em função deste discurso da mídia sobre esses povos, reproduz, no seu cotidiano, uma imagem associada ao índio, tomando-o como “o selvagem” (Fulkaxó, 2019, p. 24). Para o autor, a famosa carta de Pero Vaz de Caminha é um marco inicial da construção desses discursos. Considerada o primeiro documento escrito da história do Brasil, a carta relata

em detalhes a chegada da esquadra portuguesa e o contato inicial com os nativos. Em suas descrições, realiza uma comparação assimétrica entre o Eu e o Outro, partindo do ponto de vista do que concebia como normal dentro da perspectiva de seu próprio grupo cultural. O fato de encontrá-los nus causa espanto, e é interpretado pelo escriba como sinal de “inocência”. Embora, no relato, o encontro da alteridade cause espanto, essa narrativa demonstra certa simpatia para com os originários. Era um momento em que discursos edênicos povoavam as mentes dos europeus, que viam nas novas terras belas paisagens e promessas de riqueza e abundância. Isso levava os viajantes a associarem as terras do Brasil ao paraíso terrestre, e por consequência, seus habitantes foram associados a moradores do Éden (Fulkaxó, 2019).

Ainda de acordo com Fulkaxó (2019), muitos outros autores continuaram a relatar aspectos, fatos e opiniões, reformulando constantemente o imaginário que se construía, ora exaltando certas qualidades do “índio”, ora descrevendo-o como sinônimo de selvageria e atraso. Para o autor, relatos imaginários ou de mera opinião podem ser tomados como verdade, a depender da presunção de conhecimento de seu autor, isto é, da credibilidade que lhe é atribuída, seja pelo prestígio pessoal ou pela ideia de que ele narra “o que de fato presenciou”. No contexto desses relatos, os povos indígenas foram denominados como “negros da terra”, “brasis”, “gentios”, “pagãos” ou “índios”, nomenclaturas presentes no imaginário europeu, mas estranhas ao pensamento indígena, que pouco ou nada diziam sobre esses povos. Os registros realizados por padres jesuítas, viajantes e aventureiros portugueses, franceses e holandeses constituem um acervo histórico sobre como pensavam os europeus sobre o Brasil. Textos e imagens circulavam na Europa com uma série de observações sobre a religião e costumes dos indígenas, sempre pela ótica do padrão dominante. Uma forma de interpretação tornada recorrente entre os cronistas partia da ideia de falta de fé, de rei ou de lei, o que seria comprovado pela ausência das letras F, L e R em seu idioma, como afirmou o cronista português Pero de Magalhães Gandavo. Esse “imaginário colonial” foi altamente nefasto para os povos indígenas, pois foi usado como justificativa para a usurpação das terras, escravização e extermínio de grande parte de sua população (Fulkaxó, 2019).

Posteriormente, no século XIX, no período pós-independência, passados os primeiros séculos de colonização, a necessidade de construção e fortalecimento de uma identidade nacional tornou o indígena uma espécie de símbolo e mito de origem. Nesse momento, o indígena não era mais visto como uma ameaça ao processo de colonização, já consolidado. Nestas representações, o lugar do indígena era a priori definido: aparecia em um passado remoto e estava fadado ao desaparecimento, seja literal, através da morte, seja simbólico, através da adoção da cultura dos colonizadores, o que os tornaria civilizados/ integrados, resultando na

perda de sua pertença étnica. Essa representação da figura do indígena na literatura começa no romantismo europeu, a partir de obras como o poema *The Complaint of a Forsaken Indian Woman*, de William Wordsworth, publicado em *Lyrical Ballads* em 1798. No Brasil, o principal expoente da corrente literária que ficou conhecida como indianismo foi José de Alencar.

Segundo Bosi (1994), o indígena de Alencar é caracterizado por valores de nobreza, beleza e naturalidade, porém tais valores só são conquistados pelo sacrifício em prol do colonizador – uma influência, inclusive, da literatura norte-americana, a partir de obras como *O Último dos Moicanos*, de Fenimore Cooper. Essa franca apologia viola abertamente a história da ocupação portuguesa no período colonial, sendo completamente inverossímil. O indígena aqui é uma espécie de mito, tendo um nítido corte rousseanista, com o imaginário do bom selvagem. Em termos heróicos ou idílicos, o selvagem aceita o risco de sofrimento e morte sem qualquer hesitação em prol de sua fidelidade ao colonizador, o que Bosi (1994) chama de “mito sacrificial”. Desse modo, o mito alencarino reúne sob a imagem de heróis em dois polos o colonizador, visto como feudatário generoso, e o colonizado, simultaneamente súdito fiel e bom selvagem. Assim como na literatura europeia, buscam-se figuras medievais adaptadas à realidade brasileira, com o objetivo de construir um mito de origem da identidade nacional. Lá, cavaleiros e castelos, aqui, colonizadores e índios nos cenários de florestas tropicais.

Nas obras indianistas as oposições reais existentes na época são neutralizadas em prol dessa narrativa. Os valores atribuídos romanticamente ao índio não podem brilhar para si, mas orbitam em torno do conquistador. Seu destino é o desaparecimento: deixar de ser indígena para tornar-se parte do país nascente, ou seja, a nação brasileira. O final da obra *Iracema* é exemplificador: o índio Poti representaria a ideia de assimilação da cultura do colonizador, que, ao ser batizado e tomar um nome português, demonstra um dos destinos possíveis dos povos indígena, isto é, deixar de sê-lo para tornar-se brasileiro. O batismo tem também uma implicação de morte, ou seja, nesse caso o indígena morre simbolicamente para renascer pela conversão. Tal visão acerca do indígena foi predominante durante os séculos XIX e XX, quando a ideia de integração pautou todo o pensamento indigenista. O destino das populações conquistadas também seria representado através da morte de Iracema, que deixa seu filho Moacir, tido na relação com o colonizador Martim. Moacir seria então, o “primeiro brasileiro”. De acordo com Dorrico (2018), os indianistas colaboraram para a despersonalização do sujeito indígena, pois homogeneizaram tradições múltiplas e reiteraram a marginalização do indígena: ou selvagem, e, portanto, fora da sociedade, ou integrado a sociedade majoritária a partir da adoção da religião cristã.

A grande diferença da literatura indígena para as expressões literárias anteriores reside na autoria, que agora é realizada pelos próprios indígenas. Nisso ela se difere também da literatura entendida como indigenista, escrita por autores não indígenas, geralmente estudiosos dessas tradições, que buscam compreendê-las para repassar esses conhecimentos ao público em geral. Diferentemente do romance indianista, esta aparece de forma mais comprometida com a realidade indígena e busca a compreensão das culturas indígenas contemporâneas ao autor. Aqui o mundo indígena é a temática, e o indivíduo indígena é informante. O autor faz as vezes de tradutor da cultura, com o objetivo de informar ou problematizar as relações interétnicas em uma sociedade que coloca o indígena às margens, como um estrangeiro em seu próprio país. O indigenismo busca no sujeito indígena um colaborador e informante para construção de material ficcional ou acadêmico (Dorrigo, 2018).

Apesar de os escritos indigenistas representarem uma produção mais engajada com as realidades indígenas, os próprios sujeitos indígenas passaram a reivindicar um lugar de protagonismo nos escritos a seu respeito. A literatura indígena revela-se, desse modo, uma potência narrativa, porque permite ressignificar a representação outrora realizada, que condicionava o imaginário dos brasileiros a um estereótipo negativo sobre esses povos ou os relegava exclusivamente ao passado e ao espaço das florestas. Utilizando-se da escrita alfabética associada a códigos que lhe são próprios, a literatura indígena consiste em um movimento de autoexpressão e autovalorização de seus costumes e de sua ancestralidade. A oralidade se faz presente mesmo na escrita, pois aqui, não são consideradas opostas. Tomando-se de um caráter que é individual e ao mesmo tempo coletivo, a escrita caracteriza-se, por vezes, pelo viés autobiográfico e testemunhal, mas vai além da pessoa do escritor, pois nesse processo, as pertencas étnicas são fortalecidas. Dessa forma, os escritores indígenas empenham-se em esclarecer que não são um monólito homogêneo, mas são xavante, munduruku, potiguara, kambeba, enfim, povos diversos. (Danner, Dorrigo, Danner, 2018).

Como mencionado anteriormente, o Movimento Indígena possibilitou uma série de conquistas com relação aos direitos dos povos indígenas. Com a promulgação da Constituição de 1988, inaugurou-se uma nova condição social e jurídica para os povos indígenas, permitindo um vislumbre de autonomia e rompendo com as noções de integração/ assimilação preconizadas nas legislações indigenistas das primeiras décadas da República. Além disso, a Carta Magna estabelece o direito à língua portuguesa e a utilização de suas línguas maternas nos processos de aprendizagem. Dessa forma, a educação formal passou a fazer parte da rotina de várias comunidades indígenas e a escrita alfabética tornou-se instrumento, tanto para o aprendizado do português, quanto da língua materna. Isso gerou possibilidades para que o saber ancestral e

narrativas orais ganhassem versões escritas pelos próprios indígenas, sem a necessidade de um mediador externo que as traduza (Danner; Dorrico; Danner, 2020).

De acordo com Danner, Dorrico e Danner (2020), duas são as vertentes principais da literatura indígena: a autoria individual e a autoria coletiva. Conforme mais livros foram sendo publicados, iniciaram-se aos poucos as teorizações sobre os recentes escritos, tanto por parte dos próprios indígenas quanto por parte de não indígenas pesquisadores acadêmicos. Desse modo, a literatura indígena se consolidou como movimento, representado por diversos autores e caracterizado pela presença de muitas vozes e muitas formas de narrar: são autobiografias, obras ficcionais, compilados de narrativas da tradição oral, enfim, uma diversidade de estilos que, por algumas características em comum, em especial com relação a autoria, passaram a fazer parte da chamada literatura indígena brasileira contemporânea.

Entre aqueles que, ainda no século XX, dedicaram-se a teorizar a literatura indígena está Maria Inês de Almeida, que em 1999 publicou a tese de doutorado *Ensaio sobre a literatura indígena contemporânea no Brasil*, inaugurando o conceito em uma pesquisa científica. O termo é retomado em coautoria com Sônia Queiroz, e a partir daí muitas outras pesquisas são realizadas com o intuito de descortinar a nova produção literária. As pesquisas realizadas por Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz nos anos 1990 demonstram a realidade nascente da literatura indígena, que se desenvolveu, em um primeiro momento, na forma de autoria coletiva. Conforme Almeida e Queiroz (2004, p. 195):

Os escritores indígenas estão descobrindo o Brasil. Se os viajantes europeus dos séculos XVI e XVII descreviam o território, a fauna e a flora, os rios e as gentes aqui encontrados, para com isso apresentar ao público o novo mundo, agora os nativos estão revertendo a história. Cerca de quarenta povos indígenas do Brasil já publicaram seus textos em livros e “cartilhas” que, quase sempre, se dirigem disfarçadamente aos brancos para redesenhar o seu terra à vista. Assistimos atualmente a uma espécie de eclosão do que nomeio a priori uma literatura indígena no Brasil, que, a meu ver, configura um movimento literário, na medida em que pode ser observado nos seus aspectos coerentes e sistemáticos, como um grande texto que se dá a ler.

Ou seja, a literatura indígena constituiu-se como um movimento político e literário que tinha como foco inicial escrever aos próprios indígenas, mas desde o começo, ainda que disfarçadamente (e tão logo declaradamente), passou a dirigir-se também aos não indígenas, num movimento de “redesenhar” as imagens engessadas criadas pela colonização. A literatura indígena apresenta-se como “um grande texto que se dá a ler” pois compartilha uma série de aspectos artísticos e literários, mas principalmente de objetivos coletivos compartilhados entre povos diversos, que em um momento recente, passaram por um contexto de fortalecimento das lutas políticas e intensa aquisição da escrita alfabética por meio do contato com a educação formal.

Segundo Munduruku (2012), nos anos 1990, passado o momento em que a centralidade das discussões se pautava pela participação na elaboração da Constituição e pela garantia do direito à demarcação de terras, indígenas “em movimento” passaram a construir projetos buscando dar respostas criativas às novas demandas sociais, tendo como base um ideário de protagonismo indígena. Diversos jovens passaram a frequentar escolas e universidades, o que lhes possibilitou um olhar diferenciado e abrangente para a sociedade nacional e a participação cidadã em um contexto de transformação. Esse foi um momento de consolidação dos projetos almejados pelos povos indígenas e de surgimento de formas novas de ação, enfatizando temas específicos como saúde e educação.

A educação escolar indígena, realizada dentro das próprias aldeias, tornou necessária a produção de materiais didáticos diferenciados, elaborados pelos próprios professores indígenas. Segundo Almeida e Queiroz (2004) essas primeiras publicações tinham, em sua maioria, um objetivo de atender à demanda escolar e auxiliar os professores indígenas na tarefa de ensinar as crianças das aldeias a lerem e escreverem de uma forma que contemplasse suas necessidades e valorizasse suas próprias culturas. Nesse momento, ainda eram raras as publicações por editoras privadas, e a maioria delas era subsidiadas por órgãos oficiais, geralmente patrocinados pela Coordenação de Apoio às Escolas Indígenas do MEC ou por ONGs.

Esse movimento foi intencionalmente produzido por lideranças, professores e intelectuais, tanto para construir um currículo diferenciado para as escolas indígenas, quanto para contribuir para as escolas não indígenas e população em geral, para que tivessem acesso às reflexões e visões dos próprios indígenas sobre a sua situação, seu passado e seu futuro. Para Almeida e Queiroz (2004), os chamados “livros da floresta”, análogos às “escolas da floresta” demonstraram a potência do diálogo formal com a contemporaneidade artística e intelectual. Eles construíram seu próprio espaço dentro da literatura brasileira como movimento literário único, capaz de trazer na linguagem a coexistência de povos diversos e línguas diversas, marcados pela tradição oral. A literatura indígena é não só uma escola literária, no sentido de conter em si certas características estilísticas, mas uma deliberação política que visa a reordenar a coletividade, valendo-se das palavras de seus representantes.

Além disso, as autoras consideram que o estudo do movimento literário indígena requer a reflexão sobre o conceito de literatura. Literariedade é aqui entendida como uma operação cognitiva e social e a literatura como prática social de determinado grupo. Literatura e obras literárias são conceitos distintos, mas o fato é que estas obras literárias tornaram-se, no seu conjunto, uma literatura. Trata-se de uma nova estética, uma exceção no sistema literário brasileiro (Almeida; Queiroz, 2004).

Dorrigo, Danner e Danner (2020) apontam que ainda na década de 1990, surgem os primeiros autores individuais. Transitando entre a cidade e a aldeia, escritores como Eliane Potiguara, Daniel Munduruku, Olívio Jacupé e Marcos Terena compartilham seus saberes, experiências particulares e vinculações coletivas, expressando-se de modo autoral e assinando com o nome étnico de seu povo. Antes viva na oralidade, porém distante das prateleiras, a partir dos anos 2000 a literatura indígena passou a ganhar cada vez mais relevância. Uma pluralidade de produções ganha a publicação impressa, realizada através de processos criativos diversificados, desde narrativas tradicionais, que apresentam os mitos e a cosmovisão de um povo específico, ou de vários povos, à poesia, memória e história, obras de diferentes gêneros são produzidas e publicadas, tendo por elo a autoria indígena. A promoção desse diálogo passa a ocorrer através de uma série de eventos que tem por objetivo consolidar a literatura existente e estimular a formação de novos escritores. Entre esses eventos está o concurso literário Tamoios, destinado a procurar novos escritores indígenas e o Curumim, que busca promover o ensino de culturas indígenas nas escolas, estando, portanto, voltado a educadores (Danner; Dorrico; Danner, 2020).

A promulgação da Lei nº 11.645/2008 também impulsionou a literatura indígena. Esta lei, que obriga o ensino das culturas afro-brasileiras e indígenas ao longo de todo o currículo escolar, especialmente nas disciplinas de História, Literatura e Artes, aumentou a busca por fontes fidedignas sobre tais culturas. Para Britto, Filho e Cândido (2018), a referida lei assumiu um papel de política pública para a valorização das histórias e culturas dos diversos povos indígenas do Brasil e também de uma micropolítica educacional que possibilitou mudanças na formação de professores. Como decorrência desse processo, foi possível repensar o modo como se constituem os cânones literários e, nesse sentido, operacionalizar uma ação de repercussão nacional, como a instituição do Programa Nacional da Biblioteca da Escola (PNBE) indígena, em 2015¹³.

Percebem-se, a partir da edição da lei 11.645/2008, alguns avanços nas práticas educacionais. Brito, Filho e Cândido (2018) destacam que, a fim de cumpri-la, muitos cursos de licenciatura modificaram seus currículos e abriram linhas de pesquisa voltadas à temática indígena, inclusive no âmbito da literatura. Muitos eventos e situações demonstram a construção do Movimento Literário Indígena, que se encontra em franca expansão. Podem ser

¹³ O Programa Nacional Biblioteca da Escola, lançado em 1997, que ao longo de anos avaliou e distribuiu obras literárias para a Educação Básica foi suspenso em 2015 e descontinuado em 2016 no governo de Michel Temer. A ausência de um programa governamental como o PNBE prejudica a formação de leitores e a valorização das obras indígenas. Infelizmente, a quantidade de obras de literatura indígena nas escolas ainda é irrisória, dificultando a aplicação devida da Lei 11.645/2008.

enumerados diversos eventos que evidenciam a amplitude do movimento atualmente. Por exemplo, a classificação como “literatura indígena” está presente em diversas fichas catalográficas das editoras brasileiras e nas bibliotecas, onde constam uma série de autores indígenas autodeclarados. Como consequência, uma rede de comentadores da literatura indígena foi formada no meio acadêmico, tais como Maria Inês de Almeida, Janice Thiel, a autora e pesquisadora indígena Graça Graúna, entre outros. Atualmente, existem alguns prêmios e concursos especificamente voltados à literatura indígena, trazendo visibilidade nacional e internacional (Britto, Filho, Cândido, 2018).

Contribuindo para a lista anterior, Dorrico, Danner e Danner (2020) acrescentam outros eventos que demonstram a contínua atuação desse movimento literário. Entre os pontos citados pelos autores está o lançamento da Bibliografia das Publicações Indígenas no Brasil, por Daniel Munduruku, Aline da Silva Franca e Thulio Dias Gomes. A Bibliografia foi disponibilizada online em janeiro de 2019, e atualizada até o ano de 2021¹⁴. Na Bibliografia é possível perceber o crescimento do número de escritores indígenas. Suas obras são publicadas em editoras tradicionais ou em editoras criadas pelos próprios indígenas, entre as quais UK’A Editorial, de Daniel Munduruku, a GRUMIN, de Eliane Potiguara e a Editora Pachamama, criada por Aline Pachamama, escritora e historiadora indígena da etnia Puri.

Além disso, no ano de 2024, o ativista, líder, escritor e ambientalista Ailton Krenak tornou-se o primeiro indígena a ocupar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, um evento histórico em se tratando da literatura indígena, que contribui para sua visibilidade. O discurso de recepção foi realizado pela escritora Heloisa Teixeira, que mencionou uma série de questões relacionadas ao escritor e à expressão literária indígena como um todo. Em seu discurso, Teixeira (2024) destacou que até o presente momento, a missão da ABL foi o desenvolvimento e a preservação unicamente da língua portuguesa, porém, Ailton trouxe consigo, além de um fascinante universo de pensamentos, territorialidades e cosmologias, além de uma grande diversidade de línguas indígenas¹⁵. Muitas dessas línguas contam atualmente

¹⁴ Na Bibliografia das Publicações Indígenas no Brasil consta a lista dos escritores indígenas de acordo com seu povo originário, os livros publicados, listas de antologias formadas apenas por escritores, pensadores e artistas indígenas e as teses e dissertações de pesquisadores indígenas do Brasil. As últimas publicações que aparecem na lista são de 2021. Desde então muitas outras obras foram publicadas, porém a lista encontra-se desatualizada. Ainda assim, esse documento demonstra o processo de crescimento no número de publicações nas primeiras décadas do século XXI. Ela está disponível no link: https://pt.wikibooks.org/wiki/Bibliografia_das_publicações_indígena_do_Brasil. Acesso em: 19 fev. 2025.

¹⁵ Segundo dados do Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010, o Brasil conta com 274 línguas indígenas, faladas por 305 povos.

com pouquíssimos falantes (e muitas desapareceram nas últimas décadas). Valorizar as línguas indígenas e as narrativas orais é também um papel da literatura indígena.

Após uma tradicional apresentação, destacando os feitos do escritor, sua participação em movimentos sociais e as diversas premiações recebidas, Heloísa Teixeira (2024) trouxe à reflexão o fato de que tal descrição é de certa forma, tipicamente ocidental. Isso porque a verdadeira história de Krenak não pode ser simplesmente compilada em uma série de acontecimentos “importantes”, afinal, ela se espalha em uma variedade de narrativas orais, que podem ser encontradas em diversos lugares, sendo a palavra escrita e publicada em forma de livro apenas um ínfimo pedaço do real acervo de sua contribuição literária. Através de uma vasta biblioteca oral, tem-se “uma obra gigantesca, talvez não legitimada porque o que reconhecemos como literatura, precisa da grafia, precisa do papel” (Teixeira, 2024, *online*).

Como se percebe, a literatura indígena se expressa não somente pela palavra em língua portuguesa e línguas indígenas em suas formas escritas, mas está na oralidade, nos grafismos, nas imagens, enfim, manifesta-se através de um conjunto diversificado de expressões literárias. Conforme afirmou Teixeira (2024) no discurso de recepção de Ailton Krenak à ABL, a linguagem oral permite a expressão do pensamento selvagem. Não se entende aqui selvagem de forma pejorativa, como o termo foi usado em tantos momentos para deslegitimar os povos indígenas. O pensamento selvagem aqui tem o significado de um pensamento que não foi domesticado, isto é, recusa-se a ser colonizado.

Para Britto, Filho e Cândido (2018), após a constatação da existência e importância da literatura indígena a partir dessa série de eventos elencados, resta problematizar e pesquisar suas manifestações, práticas, características principais e temas recorrentes. Tais pesquisas buscam respostas para algumas perguntas e, como é próprio da prática de pesquisar, levam ao surgimento de mais perguntas. Entre as questões suscitadas pelos autores estão “que desafios a literatura indígena trará para a transformação do leitor? Que inflexões a literatura indígena produzirá nos estudos literários ocidentais?” (Britto; Filho; Cândido, 2018, p. 184). Além dessas, muitas outras perguntas podem ser feitas. Pesquisadores de diversas áreas se propuseram a compreender a literatura indígena em suas diversas manifestações, almejando obter conclusões para questionamentos diversos.

Sendo uma manifestação literária outra, baseada em distintas cosmovisões desconhecidas pelos leitores brasileiros (que por vezes têm ideias bastante distorcidas sobre esses povos), é inegável o impacto social produzido por essa literatura. As pesquisas a respeito seguem em várias direções. Na área das Letras, as investigações vão no sentido de pensar a autoria, na sua relação individual e coletiva, própria de uma literatura de raiz oral. No campo

da educação, a literatura indígena mostra-se como ferramenta antirracista, que visibiliza esses povos e proporciona uma formação humana mais ética, pautada no respeito à diversidade sociocultural.

Além disso, campos interdisciplinares se abrem nas pesquisas sobre a literatura indígena, visto que a Tradição, base para tal manifestação literária, não se divide em disciplinas acadêmicas, mas engloba muitos campos do conhecimento. A literatura indígena traz também profundas reflexões socioambientais e denuncia constantemente as relações destrutivas que a sociedade moderna e capitalista estabelece com a Terra e com os demais habitantes dela, sejam humanos ou não. Uma vez que a literatura indígena se estabelece e se consolida como campo literário e movimento social, abre-se um novo horizonte epistemológico, que suscita novos e interessantes questionamentos. A seguir, serão discutidas as reflexões de alguns pensadores, tanto indígenas como não indígenas, que se propuseram a investigar as questões relacionadas a essa literatura. Tais reflexões servem de base para o surgimento de novas pesquisas, que deem conta da variedade e amplitude do movimento literário indígena na atualidade.

3.3 LITERATURA INDÍGENA: RESISTÊNCIA, MEMÓRIA E IDENTIDADE

A maioria das pesquisas a respeito da literatura indígena encontram-se no campo da análise literária. Alguns acadêmicos – indígenas ou não – incomodados com as teorizações tradicionais, importadas de um cânone literário europeu, optaram por fazer da discussão sobre a literatura de autoria indígena temática de suas pesquisas. Como já mencionado, a professora da UFMG Maria Inês de Almeida foi uma das primeiras a apresentar a literatura indígena em um trabalho acadêmico. Após sua tese, ela continuou realizando trabalhos sobre o tema, entre os quais o livro *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*, publicado em 2009. O livro é resultado de 12 anos de experiências com professores indígenas do estado de Minas Gerais e tem como objetivo reelaborar algumas ideias que ela apresentou em sua tese, além de narrar algumas passagens de suas experiências com esses professores e escritores indígenas por meio de seu trabalho com o Núcleo Transdisciplinar de Pesquisas Literárias, o qual coordenou. Almeida (2009, p. 10) afirma buscar com esse trabalho “[...] aprender com os índios o que eles sabem muito melhor que nós, ocidentados: a dança, o canto, a leitura. E sabem porque aprendem com os mais velhos. A educação é a coisa mais admirável numa sociedade indígena”. Seu trabalho se deu no contexto da educação escolar indígena. Após a conquista desse direito, restou aos indígenas o desafio de construir uma educação intercultural, que não reproduzisse a ocidentalização almejada pela cultura escolar. Conforme Almeida (2009, p. 79-80) “apenas

quando os índios puderem detonar, um a um, os sucessivos clichês e discursos do Estado, das instituições, da Escola, da Ciência, da Arte, é que eles poderão dizer que fizeram uma escola indígena”. A confecção de livros pelos professores indígenas traz consigo diversas questões, especialmente relativas a função da escrita em uma sociedade indígena e como se dão suas relações com os textos e com a escola. Segundo Almeida (2009, p. 78):

Na verdade, os índios não precisam da escola e da escrita para contar suas histórias, ensinar suas cosmologias, suas tradições sociais, suas línguas. Eles precisam dela para se representarem, representando seu universo, para o mundo fora da aldeia. Assim, vemos seus livros, suas escolas, como um teatro, e o professor-escritor, como a vítima de um paradoxo: sua função é ambígua como a própria palavra escrita, representante da fidelidade e da traição às vozes dos saberes tradicionais.

Ao entrar no universo da linguagem escrita, o sujeito indígena também se sujeita aos limites dessa forma de expressão, estranha a maioria das culturas originárias. Essas nuances geram um desafio para os escritores indígenas, que é o de abrir espaços na literatura para os seus próprios saberes e formas próprias de expressão. Para Almeida (2009), os textos indígenas de autoria coletiva, veiculados como materiais para as escolas indígenas são o rastro de uma relação intercultural. Assim, a escola indígena torna-se espaço de tradução: apesar de historicamente a escola ter servido como instrumento de dominação e consolidação do poder, os professores indígenas escrevem em resistência a essa lógica, buscando criar seus próprios espaços escolares. Os textos que produzem representam uma experiência literária constituída pelo esforço de revitalizar suas tradições e defender seus conhecimentos. A experiência de autoria é coletiva, como explicita Almeida (2009, p. 81):

[...] temos visto um verdadeiro movimento literário proveniente das aldeias, que consiste justamente na produção escrita e impressa resultante da experiência de autoria. Mas não se trata da criação de autores no sentido burguês da palavra, ou seja, do direito autoral. As obras são reconhecidamente coletivas. Obedecem aos preceitos da tradição oral, mas também pertencem ao mundo da mídia impressa.

Outro trabalho que tematizou a literatura indígena foi a tese de doutorado de Janice Thiel, apresentada em 2006 com o título *Pele silenciosa, pele sonora: a construção da identidade indígena brasileira e norte-americana na literatura*. Posteriormente, em 2012, a tese foi adaptada e lançada no formato de livro, com o título de *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*. No período em que Thiel realizou sua pesquisa, o cenário da literatura indígena já havia se modificado em relação às primeiras investigações sobre a temática - como as de Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz – o que possibilitou a análise de questões diversas com base nos novos textos.

Na introdução de seu livro, Thiel (2012, p. 2) afirma que sua opção pela literatura indígena é “fruto de um despertar: para o outro, para a literatura brasileira e para as muitas

culturas do Brasil e das Américas”. Além da análise da literatura em si, Thiel também traz reflexões sobre a inserção da literatura indígena nas escolas e propõe formas de trabalhá-la em sala de aula. As sugestões que insere em seu texto, surgiram de sua prática ministrando cursos de formação sobre as textualidades indígenas, metodologias de ensino de literatura e estratégias de leitura. Ela, que foi professora de língua inglesa, conheceu primeiro a literatura indígena norte-americana, para então descobrir que existia uma literatura indígena brasileira. Foi da literatura norte-americana que tirou a inspiração para o título da obra, pois em um livro que leu, os personagens indígenas usavam “pele” como um código de comunicação próprio. Segundo Thiel (2012), as expressões pele silenciosa e pele sonora são utilizadas como um jogo dialético na construção das identidades indígenas, em face de seu contato com a cultura ocidental. Assim, a expressão “pele silenciosa” remete à invisibilidade imposta ao sujeito indígena durante séculos nos quais os discursos sobre esses povos eram produzidos por outros, enquanto sua própria voz era ignorada. Por sua vez, a “pele sonora” remete à resistência indígena, que jamais deixou de existir frente aos desmandos do colonizador. Agora, essa “pele sonora” aparece e se manifesta de diversas formas, pela palavra falada, pelas artes e pela literatura.

Thiel (2012) destaca o papel dos educadores na construção de repertório dos estudantes e na postulação de um olhar crítico sobre o mundo. A questão da diversidade cultural e da inclusão social deve ser trazida à centralidade das discussões. A leitura de obras literárias também faz parte desse processo, pois a literatura é construída por visões de mundo, de modo que, ao privilegiar apenas algumas visões, limitamos nosso potencial de aprender e nossa capacidade de ler o mundo de maneira dinâmica. Desse modo, ler literatura não se trata apenas de uma mera leitura mecânica, que tem como objetivo identificar escolas literárias já postas, mas leva a reflexão sobre a realidade. Portanto, a leitura move tanto a percepção de temas variados quanto o modo como são abordados, de modo que “ler textos indígenas exige abertura para outras tradições literárias, construídas em multimodalidades discursivas que solicitam do leitor percepção de elementos provenientes de visões complexas de mundo e da arte de narrar histórias” (Thiel, 2012, p. 6).

No âmbito da literatura brasileira, muitas vozes devem se fazer presentes nos estudos escolares, promovendo práticas de multiletramento e de leitura de diferentes modalidades textuais. Nesse caso, por que ler a literatura indígena em específico? Para Thiel (2012) a importância reside na problematização dos conceitos, na desconstrução dos estereótipos e na reflexão sobre a presença dos povos indígenas na história do Brasil e na atualidade. Tais conhecimentos não podem ficar restritos às universidades. A literatura indígena fornece também aos professores da educação básica a possibilidade de atualização, formação e

capacitação. Nesse sentido estão seus objetivos com a publicação de sua obra: discutir as características da produção literária indígena nas Américas, com enfoque no cenário brasileiro, de modo a possibilitar a inserção de textos indígenas nos diversos níveis escolares. A partir da contextualização sobre a história indígena no Brasil colonial e sua longa ausência como sujeito no universo literário, Thiel (2012) discute o desenvolvimento de uma literatura indígena brasileira e sua presença na atualidade. Quanto às textualidades dessa literatura, a autora apresenta reflexões sobre autoria, temáticas, possibilidade ou não de incluí-la nos gêneros literários pré-estabelecidos e especificidades dos textos brasileiros. Além disso, ela apresenta considerações sobre a presença indígena na História do Brasil, e de que forma os textos indígenas contam uma outra versão da História e manifestam através da literatura, utilizando-se de uma multimodalidade de discursos, suas identidades e seus pertencimentos culturais.

De acordo com Thiel (2012), é preciso que os leitores da literatura indígena, em especial professores e alunos, disponham de um arcabouço teórico para a compreensão e interpretação desses textos. Para tanto, é necessário tratar de temas relacionados à atividade leitora, focando em primeiro lugar na leitura do outro, para passar a leitura de suas obras. Thiel (2012) afirma que ler é um processo de cinco dimensões. Entre elas está a *dimensão neurofisiológica*, que se desenvolve em um conjunto de funções cerebrais e visuais e a *dimensão cognitiva*, que requer um esforço para transformar os diversos significantes em significados. É também um *processo afetivo*, pois a leitura do outro gera uma resposta emocional, que pode ser extremamente negativa, como a repulsa e o desprezo, ou positiva, de admiração e respeito. Tais emoções dependem das relações de poder criadas e são determinantes para o relacionamento com a alteridade. Como um *processo argumentativo*, os textos desafiam o leitor pelos caminhos da interpretação, pois este leitor, que já carrega uma série de conhecimentos prévios, busca compreender o outro, isto é, aquele que escreve. Mas como um *processo simbólico*, a leitura depende do leitor, que a partir de sua própria fundamentação nos contextos político-econômicos, históricos e culturais nos quais está inserido, constrói sentidos para o texto partindo de sua própria identidade e cosmovisão. Dessa forma, a apreensão da alteridade depende do leitor e de suas próprias localizações ideológicas, das relações de poder e de sua posição quanto a elas. Assim, não há qualquer neutralidade na leitura, nem um olhar desenraizado nos termos utilizados na tradução do outro. (Thiel, 2012).

Quando se trata de um leitor não indígena, a leitura literária é um desafio permanente, pois é um leitor que aprendeu a ler textos segundo outra cultura e outra tradição literária. Thiel (2012) evidencia quatro prismas específicos da literatura indígena que devem ser compreendidos pelo leitor, especialmente o não-indígena, para que possa experimentar novas

construções discursivas e desenvolver interpretações complexas a partir do diálogo com o novo. São aspectos destacados pela autora: o “entre-lugar” da composição literária indígena, sua relação com os gêneros literários, a questão da autoria e sua composição multimodal.

Dizer que as textualidades indígenas se encontram em um “entre-lugar” significa perceber as redes de relações locais e globais por onde os indígenas transitam, assim como perceber que estes se fazem presentes tanto nos espaços das aldeias (sendo algumas mais outras menos próximas às cidades) quanto nos espaços urbanos. Ou seja, os autores indígenas estão conectados aos seus territórios ancestrais, ao passo que dialogam constantemente com culturas cosmopolitas. Seu espaço de relações pode ser representado por uma rede de elementos interligados, numa tensão criativa. Portanto, não há que se falar em literatura indígena autêntica, no sentido de tratar-se de uma cultura pura e intocada. As culturas não são estáticas, e o hibridismo é inerente a elas. Supor que exista uma cultura indígena “pura” em detrimento de uma cultura “corrompida” é retornar ao velho discurso de assimilação/ integração.

Ou seja, conforme Thiel (2012) este “entre-lugar” é caracterizado pelas trocas culturais. É devido à confluência entre culturas que surge a literatura indígena, que pode ser acessada tanto por leitores não indígenas, quanto por leitores indígenas de culturas diversas e distantes. Na literatura indígena, o vocabulário colonizador construído em torno da figura do indígena é posto em xeque, esmiuçado, questionado e problematizado. O sujeito indígena assume a voz narrativa e encontra visibilidade no meio literário. Ao ocupar esse espaço, a própria teoria literária se depara com novas perguntas, entre as quais: como se caracteriza a tradição literária indígena? Os arcabouços teóricos que temos são capazes de descrevê-la? Evidentemente, faz-se necessário repensar e reorganizar alguns conceitos, assim como criar novos.

Entre os conceitos a serem repensados com relação às textualidades indígenas estão os gêneros literários e textuais. Os textos indígenas muitas vezes se caracterizam pela presença de elementos ligados à visualidade e à oralidade. Por vezes, gêneros que recebem a mesma nomenclatura nas tradições indígenas e ocidentais, como conto, crônica, entre outros, não apresentam a mesma configuração ou o mesmo estilo. Na literatura indígena, as fronteiras genéricas se flexibilizam ou se diluem devido à complexa interação multimodal que se dá no imbricamento entre oralidade, imagens e diferentes tipos de escrita (Thiel, 2012). Sobre essa questão, Souza (2020) aponta que a classificação dos livros indígenas entre os gêneros textuais como “poesia”, “crônica” ou “conto” muitas vezes ocorrem posteriormente a escrita: os editores

atribuem às obras os gêneros que lhes parece adequado nas circunstâncias, ainda que os próprios autores não tenham produzido o texto pensando especificamente aquele gênero¹⁶.

Para Thiel (2012), o embricamento de gêneros diversos, perceptível mesmo na literatura ocidental, e com mais destaque na literatura não ocidental, revela-se um desafio na interpretação de textos com relação ao gênero e demonstram a complexidade das interações discursivas criadas entre escrita alfabética, a oralidade e a expressão pictográfica. Embora na literatura indígena, os gêneros sejam móveis e mutáveis, Thiel (2012) traz alguns exemplos possíveis classificações de acordo com o propósito a que se destinam. É importante lembrar, no entanto, que tais classificações não visam a fixar as interpretações possíveis, pois a literatura indígena é fluida e sua textualidade não se restringe a modelos previamente colocados.

Um desses exemplos é o relato mítico, que, no contexto das culturas indígenas adquire diversas conotações. Tais relatos geralmente contam a origem do mundo, dos animais e dos seres humanos, oferecendo mais do que mero entretenimento, mas um saber, que serve de base e sustentação para as relações sociais nas comunidades indígenas. De acordo com Munduruku (2012), nas culturas indígenas a educação da mente é realizada pelos contadores de histórias, geralmente anciãos da aldeia, que no ato de recontar as narrativas, elaboram uma noção circular de tempo. Para muitos, eles são como bibliotecas vivas onde são guardadas as memórias ancestrais. O passado memorial é constantemente ressignificado e atualizado, ao absorver elementos novos, de acordo com as novas demandas. Assim, pela silenciosa e constante atenção aos símbolos que essas histórias trazem, os povos indígenas dão sentido à existência.

A função social dessas histórias dentro das tradições indígenas é educativa. Desde o nascimento, a criança indígena vai sendo introduzida em seu contexto social, onde aprende a se relacionar com a natureza e conviver com o ambiente que a cerca. Nesse processo, as crianças aprendem que não são donas da natureza, mas convivem com ela. Essa visão filosófica serve de base para a criação de regras sociais, religiosas e políticas (Munduruku, 2009). De acordo com Munduruku (2009), a visão de tempo dos povos indígenas está atrelada ao presente, sem perder a ligação com o passado, especialmente o passado memorial, do início dos tempos e da criação do mundo. As regras de conduta, os valores sociais e individuais dessas sociedades partem desses ensinamentos, de forma que “viver é, portanto, ter os pés assentados no agora e

¹⁶ Diferentes classificações podem ser atribuídas à palavra gênero na literatura. Thiel (2012) destaca que a poética clássica, por exemplo, divide os textos em três gêneros literários: lírico, épico e dramático. Já as classificações como “conto”, “novela” ou “romance” podem ser consideradas gêneros textuais. Aqui, consideramos as classificações de gênero de acordo com as codificações sociais que, no caso de livros, podem aparecer nas capas e contracapas das publicações. Conforme Reuter (2002, p. 129) “De fato, os textos se apresentam sob a forma de gêneros codificados social e, às vezes, esteticamente [...]. Esses gêneros limitam as narrativas, primeiro impondo modos de organização, mais ou menos rígidos”.

o pensamento e o coração amarrados na Tradição, sabendo, inclusive, que nossa permanência na Terra é uma dádiva, um ‘presente’” (Munduruku, 2009, p. 28).

Entre alguns aspectos comuns à visão filosófica de diversas culturas indígenas citados por Munduruku (2009) está a concepção da vida baseada no respeito à Mãe Terra, entendida como provedora da vida. As narrativas são fundadas no princípio de que o ser humano faz parte da teia da vida, composta pelos diversos seres do planeta (humanos, animais e espíritos), e todos eles, sendo manifestações da criação, merecem reverência. Os rituais têm a função de recriar no presente, o gesto da criação, através dos cantos, danças e preces. Para manter esse equilíbrio, xamãs de diversos povos chacoalham seus *maracás*¹⁷ e, para ampliar os horizontes possíveis, escritores da literatura indígena semeiam esses valores através da escrita.

Os mitos representam, nesses casos, a “documentação” histórica, ideológica e jurídica que assegura a continuidade da existência da comunidade. Os mitos têm a função social de colaborar na construção de identidades pertencentes a determinados grupos sociais. Ao receberem publicação impressa, esses relatos se aproximam do gênero narrativo “conto”, mas não perdem seu vínculo com a tradição oral, de modo que modalidades de discurso ocidental e não ocidental interagem (Thiel, 2012).

O relato ensaístico é outro exemplo de gênero narrativo presente nas textualidades indígenas. Esse modo de narrar é utilizado na construção de um discurso social e político. Além disso, o ensaio também funciona como metatexto, ao desenvolver reflexões sobre a própria construção textual indígena, e sobre o que a escrita e publicação dos textos representa para os autores. Dentro dos ensaios, é comum a modalidade testemunhal, que parte da memória coletiva dos povos somada às experiências individuais dos escritores. Dentro das formas canônicas de autorrepresentação estão memórias e autobiografias. O entrelaçamento híbrido desses gêneros aparece no testemunho ensaístico indígena, que através do relato autobiográfico e memorialista volta a atenção do leitor ao eu-narrador (Thiel, 2012).

Thiel (2012) salienta que a construção da memória individual e coletiva pelos textos memorialistas caracteriza uma contramemória ou memória política. Uma contramemória significa a contraposição às narrativas oficiais, que apagaram ou relegaram a posições

¹⁷ Maracá é uma palavra de origem tupi (*mbara-ká*) e designa um instrumento idiofônico com sentido simbólico para diversos povos indígenas. Conforme Zannoni e Barros (2012), o instrumento é utilizado para marcar o ritmo dos cantos nos rituais indígenas. Nessas culturas, atribui-se ao maracá uma origem mítica, pois por meio dele, o xamã se conecta ao mundo espiritual de onde pode ouvir a “voz dos espíritos”. Desse modo, como pontua Zannoni e Barros (2012, p. 31), o maracá nos coloca diante de “[...] uma experiência sensorial de extrema importância. Não é pela linguagem da fala, com seus conceitos, que se estabelece o diálogo com o mundo paralelo, mas através do som”. Por outro lado, por meio do som do maracá, os espíritos também podem ouvir o que a sociedade, através da figura do xamã, quer pedir ou comunicar a eles.

periféricas a história das culturas não ocidentais. Trata-se da revisão do passado na perspectiva daquele que foi tornado outro pela história oficial, ou seja, é um discurso contra-hegemônico, voltado à emancipação e autoafirmação. A memória política, nesse mesmo sentido, traz à tona a dor e os traumas sofridos nesse processo, devido às inúmeras violências perpetradas pelo colonialismo e pelo imperialismo. Ao reescrever a presença indígena nas Américas, os autores colocam-se numa posição de negociação com o poder hegemônico. Não podendo impor suas reivindicações, em uma sociedade que organizou-se prevendo seu desaparecimento, o sujeito indígena busca negociar como igual - e não em uma posição de tutela e sujeição – e através da literatura ocupa e cria espaços, busca reconhecimento e procura sensibilizar parte da sociedade para sua causa.

No que se refere à questão da autoria, Thiel (2012) afirma que ela envolve uma voz coletiva e uma voz individual. Assim, a autoria na literatura indígena assume uma posição ambivalente, pois está associada a uma tradição oral e coletiva ao mesmo tempo que, dentro de uma realidade ocidental, é propriedade intelectual num contexto de mercado editorial. A marca autoral de identidade é feita pelo nome do indivíduo e um etnônimo (como por exemplo, Munduruku, Krenak ou Potiguara). A autoria marca a localização social, histórica e política do escritor, e seu lugar quanto a filiação, como descendência e laços com sua comunidade, e afiliação, isto é, suas negociações com poética indígenas e ocidentais. O autor indígena se constrói na vinculação com um território ancestral e um universo cultural específico, no qual baseia sua cosmovisão. Por outro lado, considerando os diversos “entre-lugares” da vida indígena, muitos autores situam-se em um espaço pan-indígena. Vários indivíduos indígenas têm relações com tradições diferentes ou, ainda, se afastaram de suas tradições específicas pelos sucessivos processos de desaldeamento. No entanto, eles congregam visões de várias tradições, constroem assim filiações e afiliações, se reconhecem como pessoas com ancestralidade e identidade indígena (Thiel, 2012)

Por fim, o último elemento citado por Thiel (2012) é a composição multimodal da literatura indígena. A multimodalidade discursiva refere-se à característica dos livros indígenas que alia escrita alfabética a elementos visuais/ grafismos que não são mera ilustração. O termo “modalidades”, conforme utilizado pela autora, significa os recursos semióticos utilizados para representar sentidos. Entre eles está a imagem impressa ou em movimento, o gesto, a fala e a música. A construção de significados pode combinar vários modos de expressão, o que é característico das narrativas indígenas, que se espalham por vários meios de comunicação e mesmo na publicação impressa, combina diferentes modos de expressão. Muitas obras indígenas são bilíngues, apresentando o texto na língua referente ao povo do autor e na língua

portuguesa, além de trazerem glossários das palavras indígenas utilizadas no decorrer do texto, links que acrescentam novas informações e dados sobre o povo representado na narrativa (como a localização onde se situam e elementos culturais). A percepção dessa multimodalidade sugere o reconhecimento da natureza dinâmica da comunicação, propiciando uma pedagogia através de múltiplas linguagens.

Tendo em vista que as textualidades indígenas emergem de diversas formas, nas obras indígenas as imagens interagem com as palavras, ampliando seu potencial imaginativo e proporcionando um novo conceito de letramento. Muitas vezes as imagens presentes nos livros indígenas são parcerias entre o escritor e o ilustrador. É comum encontrar livros com belas imagens produzidas com técnicas diversificadas ou ainda grafismos discretos ao longo das páginas e da capa. Desse modo, as imagens podem sinalizar a autoria coletiva, indicando a presença de variadas vozes em uma mesma obra.

A partir dessas reflexões sobre a forma como se apresenta a literatura indígena, suas características e relações com questões da teoria literária, Thiel (2012) destaca também os assuntos trazidos à tona por essa literatura. Os textos indígenas contam a história do Brasil – uma contra-história – e a história indígena a partir de suas próprias vozes. Ao assumir a narrativa histórica, o indígena passa da “pele silenciosa” para a “pele sonora” e utiliza a escrita como instrumento de resistência. Hoje em dia, a historiografia reconhece que é impossível chegar a uma verdade absoluta, e que temos acesso somente às narrativas sobre os fatos que ocorreram. Essas narrativas partem do lugar (social, cultural e temporal) daquele que escreve, o que pode resultar na construção de ideias equivocadas como a de que os povos indígenas não teriam história (pois a narrativa oficial era escrita na ótica eurocêntrica). Atualmente, as contranarrativas emergem e evidenciam a pluralidade das histórias indígenas: aos poucos, pesquisadores indígenas e não indígenas, por meio de novas ferramentas teóricas e metodológicas, reconstróem a história dos povos originários por uma outra perspectiva, trazendo diversos dados a partir de uma diversidade de fontes, documentos de órgãos governamentais e igrejas, cartas e relatos orais.

Outro ponto destacado por diversos pesquisadores que se propuseram a interpretar e estudar o movimento literário é a questão das identidades indígenas. Na perspectiva de Thiel (2012), a formação das identidades está vinculada a espaços de pertencimento e circulação, aos deslocamentos e aos diferentes papéis exercidos perante a sociedade e nas relações com o outro. Assim, a percepção de que a identidade é móvel, fluida e múltipla, em vez de fixa e única, é essencial nas discussões relativas à construção das identidades, especialmente de grupos

marginalizados, marcados pelas tentativas de apagamento, pela diáspora e processos de desenraizamento.

As identidades indígenas no mundo contemporâneo, com destaque para a situação brasileira, estão relacionadas ao momento histórico, político e econômico vivido. A identificação dos povos originários como “indígenas” se deu em um processo de negociações e debates envolvendo etnias diversas e a sociedade circundante, e perpassa o reconhecimento como pertencente a uma determinada comunidade, o reconhecimento dos não-indígenas e até mesmo decisões governamentais. Muitos autores indígenas estão inseridos em suas culturas tradicionais e na cultura ocidental ao mesmo tempo, e a partir de suas experiências, discutem as múltiplas identidades em trânsito no mundo contemporâneo, sem deixar de se vincular às suas tradições e afirmar sua diferença.

Com o objetivo de discutir as perspectivas que tocam a questão identitária no contexto do movimento literário indígena, Graça Graúna (2013) traz alguns termos e conceitos que podem contribuir para a análise dessas questões. Graúna é doutora em Teoria Literária pela UFPE, Pós-Doutora em Educação, Literatura e Direitos Indígenas pela UMESP e indígena da etnia Potiguara. No ano de 2013 publicou o livro *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*, mesmo título de sua tese de doutorado. Em sua obra traz um panorama da literatura indígena, visando a construir um aparato teórico que permita elucidar diversos temas a ela referentes. Segundo Graúna (2013), a questão do lugar e da identidade nos textos indígenas não pode ser dissociada da noção de deslocamento. Para explicar a noção de deslocamento, a autora recorre à ideia de que os povos indígenas representam uma fase do deslocamento em âmbito mundial: uma diáspora indígena. Nessa perspectiva, a diáspora implica estar em um lugar, com o pensamento ligado a outro. Dessa forma, a experiência indígena aproxima-se da noção de deslocamento, tanto pelos processos históricos do “descobrimento” e colonização, quanto pelos atuais desalojamentos em face da modernização, marcada pelas invasões e esbulho das terras indígenas, construção de hidrelétricas e mineradoras. Assim, pode-se afirmar que uma das faces do movimento literário indígena no Brasil é a literatura dos ressurgidos (Graúna 2013).

A noção de ressurgimento passou a ser debatida nas últimas décadas, devido aos reagrupamentos e “renascimentos” das identidades indígenas, que se engajaram com o movimento etnopolítico para fazer frente às ameaças a seus modos de vida. Nesse sentido, Lisboa (2017) recorre ao conceito de etnogênese¹⁸ para explicar esse processo. Nas últimas

¹⁸ O termo “etnogênese” designa o fenômeno social pelo qual grupos étnicos tidos como desaparecidos por processos de aculturação ressurgem assumindo identidades étnicas singularizadas e distintas. O fenômeno não é

décadas, populações submetidas por séculos a dominação e subordinação ao poder dominante, e que já não mais se identificavam como indígenas ou pertencentes a uma cultura diferenciada (denominavam-se caboclos, ribeirinhos ou mesmo “índios civilizados/ assimilados”) passaram a reconhecer-se, de forma renovada, como indígenas. Essa “etnogênese” é responsável pelo crescimento dos autodeclarados índios nos censos estatais, depois de décadas de diminuição populacional.

Lisboa (2017) toma como exemplo a região Nordeste do Brasil, onde esses povos, relegados a segundo plano pelas políticas estatais, assim como pela pesquisa etnológica, a partir da década de 1970 passam a constituir para si e no contexto social no qual se inserem, identidades singularidades e distintas. Isso pode parecer uma contradição, afinal, são identidades novas, que se pensam originárias. Porém, esse paradoxo é um processo reverso àquele a que foram historicamente submetidos, quando suas vidas foram violentamente alteradas pelas forças coloniais (como as missões religiosas e aldeamentos), estatais (indigenismo oficial do Estado) ou privadas (como empresas ou pessoas interessadas na exploração de suas terras). Ainda citando o caso do Nordeste, esses povos, que já não eram considerados indígenas, ou eram colocados em um conjunto genérico como “índios do Nordeste”, se construíram a partir de identidades étnicas individualizadas, rompendo com o discurso homogeneizador (Lisboa, 2017).

A etnogênese seria então, um fenômeno antagônico ao etnocídio. Esse ressurgimento representa uma continuidade não-linear, o que, para Lisboa (2017) não é contradição alguma. Segundo o autor, é preciso desfazer-se da ficção romântica de sociedades “puras” e estáticas, até porque nenhuma cultura o é, e tal ideia, que pairava fortemente no discurso indigenista do século XX (e tinha em sua base o propósito de assimilar/ integrar) foi prejudicial aos povos indígenas. Na verdade, a não-linearidade é própria da forma indígena de compreender o mundo, pois, como já mencionado, as narrativas tradicionais e míticas constantemente ressignificam-se no presente.

Esses sujeitos coletivos buscam somar forças para adquirir melhores possibilidades nos confrontos políticos que travam e constroem projetos de futuro. Apesar de os diferentes grupos viverem dinâmicas próprias em seus processos de afirmação, reconhecem-se como Povos Indígenas por sua experiência comum: o colonialismo e a colonialidade imposta pelo Estado e pelos mercados. A questão identitária nesse contexto vem acompanhada de uma forte

exclusivo do Brasil e já aparece escrito em 1975 por Gerald M. Sider, para se referir a processos que ocorreram com os Lumbee, povo indígena dos EUA. No Brasil, esse fenômeno é visível principalmente no Norte e Nordeste (Lisboa, 2017).

consciência política. Esse fenômeno não é exclusivo do Brasil, pelo contrário, é global. A expressão “Povos Indígenas” surge como um conceito jurídico a ser mobilizado na arena internacional. A nomenclatura é utilizada nas convenções e tratados da ONU, principalmente pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) que o usa desde 1957. Além de categoria jurídica e analítica, cada vez mais a identidade indígena é usada com orgulho por coletivos humanos em resistência ao colonialismo (Lisboa, 2017).

Portanto, essa postura, menos essencialista e mais relacional de pensar os povos indígenas, é necessária para a caracterização dos escritores indígenas na contemporaneidade. Esses escritores narram suas diferentes vivências e identificações em suas obras. Alguns nasceram em aldeias e posteriormente foram para ambientes urbanos, outros fizeram a rota inversa. Entre os exemplos que podem ser citados para demonstrar essas realidades diversas está Daniel Munduruku. Munduruku (2022) conta que embora tenha nascido na aldeia, não viveu sempre nela:

Minha primeira infância foi vivida em comunidade, e sob um céu de estrelas ainda possível de contemplá-las, recebi minhas primeiras instruções, minhas primeiras lições. Um pouco mais tarde, fiquei entre a aldeia e a cidade. Tinha de estudar, segundo as orientações da época. Eram tempos militares e havia uma política pública que obrigava que todos os indígenas - e as demais crianças - tinham de ir para a escola para “aprender a ser alguém”, frase que significava “aprender a ser gente, civilizado, abandonando assim o estado selvagem”. Ou seja, entrar na fôrma. (Munduruku, 2022, p. 88)

Sobre sua vivência entre escola e aldeia, Daniel reflete que “gostava de pensar que eu era dois: o menino da cidade e o curumim da mata” (Munduruku, 2022, p. 90). A busca pela educação formal tornou comum entre jovens indígenas o hábito de viver entre a cidade e a aldeia. Apesar das limitações do modelo educativo proporcionado pelo governo militar, a educação era vista como uma possibilidade de acessar oportunidades dentro da sociedade hegemônica.

Outras histórias, como a de Eliane Potiguara, mostram como muitos indígenas no século XX foram afetados pelos desaldeamentos. De acordo com Potiguara (2018), as populações indígenas sofreram muitas transformações sociais devido às invasões, frentes de expansão econômica e frentes missionárias. As mulheres de sua família vivenciaram essa situação, sendo um caso dentre milhares. No século XX, fugindo da violência em suas próprias terras, que vitimou sua família, essas mulheres migraram ao Rio de Janeiro onde vivenciaram a pobreza e o preconceito na condição de mulheres indígenas e nordestinas em uma grande metrópole. Eliane Potiguara nasceu nesse contexto, criada por “mulheres indígenas que, mesmo fora de suas terras originais e violentadas pelo processo histórico, político e cultural, mantiveram sua cultura, seus hábitos tradicionais e, principalmente, seus laços com os ancestrais” (Potiguara,

2018, p. 26). Ainda que distante do seu território, sua herança cultural indígena levou-a a buscar suas raízes, visitar as terras de seus ancestrais e reconhecer-se como mulher indígena.

Portanto, conforme Graúna (2013), não há que se falar em “desindianização” para aqueles que foram deslocados por conta das circunstâncias. É necessário reconhecer que as sociedades tradicionais sofreram o impacto da chegada dos colonizadores, mas que isso não implica a perda da identidade como sujeito indígena em razão do contato com o outro (não indígena). Mesmo que o indígena more na cidade, use jeans ou relógio, tenha contato com a educação formal e com a universidade, se comunique por um celular, utilize a internet ou qualquer objeto que pareça estranho a sua cultura, a indianidade permanece. Assim, não é possível falar em desindianização para comunidades tradicionais, que se reconhecem como filhos legítimos da terra, ainda que por circunstâncias diversas estejam afastados do território original da aldeia.

De acordo com Graúna (2013) a literatura indígena problematiza as diferenças e redefine as funções dos contadores de histórias. Trata-se de uma produção literária que alude ao diálogo multiétnico, à luta pelo direito à terra e à palavra. A autora preocupa-se em observar a situação dos escritores indígenas no Brasil, os temas e situações de que tratam, o papel que desempenham e como seus livros passam a integrar a sociedade industrial que os cerca. A priori, classifica o conjunto de manifestações literárias indígenas em dois períodos: clássico (tradição oral) e contemporâneo (tradição oral e escrita, individual ou coletiva). Esse segundo período remete a contação de histórias com base em narrativas míticas, poesias, ensaios, memórias e narrativas ficcionais.

A década de 1970 foi o momento de gestação da literatura indígena, quando pouco se falava em literatura, mas em “discurso indígena”. Nas décadas posteriores, muitas comunidades indígenas procuraram investir na formação de seus parentes, mesmo que em uma lógica da cultura ocidental (pois não havia educação formal indígena). Ainda na década de 1970, quando uma geração de poetas brasileiros foi rotulada de “marginal”, a escritora indígena Eliane Potiguara insere-se nesse cenário com o poema “Identidade indígena”, que pode ser considerado o poema que inaugurou o movimento indígena literário contemporâneo (Graúna, 2013).

De acordo com Graúna (2013), a partir de então, muitos outros escritores se inseriram no mercado editorial, em produções teatrais e em documentários, nos quais utilizaram os recursos disponíveis para que suas vozes fossem ouvidas. Para a autora, não menos importante que discutir suas obras, é falar sobre a situação desses escritores, que são formadores de opinião, responsáveis por guardar e tornar conhecidos os costumes, tradições e cosmovisões indígenas.

Além disso, atuam entre a sociedade, fazem-se presentes em escolas e universidades, lutam pela demarcação das terras, pelo direito à cidadania e à educação diferenciada, pelo direito à arte, à cultura, à saúde, à história e à escrita. Respeitadas as diferenças concernentes à imensa pluralidade de realidades indígenas, relativas a uma infinidade de culturas e, como já mencionado, às vivências em diferentes condições e situações criadas pela colonização (nas cidades, em aldeias próximas às cidades ou em situações de relativo isolamento), é possível dizer que:

as manifestações literárias indígenas são reveladoras de uma convergência temática, sobretudo no que diz respeito à Mãe Terra e, com frequência, vêm abordando a relação autor-leitor e, ao mesmo tempo, denunciando a exclusão e as várias faces da globalização, do (neo)colonialismo e do analfabetismo na América. (Graúna, 2013, p. 84).

A literatura indígena foi mais uma vez tema de pesquisa acadêmica no ano de 2020 na tese apresentada pela autora Livia Penedo Jacob intitulada “As duras penas: o índio na literatura e a literatura indígena”, no Programa de Pós-Graduação em Letras da universidade Estadual do Rio de Janeiro. A tese, que ganhou menção honrosa no Prêmio Capes de Teses no ano de 2021, foi posteriormente adaptada e publicada em formato de livro pela Editora Argos. Em seu trabalho, Jacob (2020) visa a compreender a presença da questão indígena nas letras brasileiras. Para isso, realiza uma análise historiográfica dos textos e documentos que tematizam os povos indígenas desde o chamado “descobrimento” e enfatiza a presença indígena na literatura contemporânea nacional, tanto em obras de autoria indígena, quanto aquelas de autoria não indígena que versam sobre alteridades indígenas. Além disso, realiza uma análise teórica da literatura indígena, a fim de responder os questionamentos epistemológicos que ela enseja.

Jacob (2020) argumenta que a eclosão da literatura indígena no cenário nacional coincide com a relativização do julgamento sobre os ameríndios nas demais literaturas, que se fez presente em fins do século XX, momento no qual uma visão diferenciada sobre o indígena ganha destaque na escrita etnográfica. A antropologia passa por uma renovação nesse período, em consequência do prestígio obtido pelo estruturalismo de Claude-Lévi Straus, cujos escritos foram bem recebidos no contexto acadêmico brasileiro. O indígena passa a ser entendido não mais em uma visão dualista – primitivo ou heroico – mas como ser humano, produtor de cultura e que, como outras minorias no Brasil, ocupa um lugar marginal na sociedade. Essa virada etnográfica, influenciada pela literatura pós-colonial, levou ao questionamento por parte dos antropólogos sobre sua legitimidade para falar sobre outras culturas e ao reconhecimento de que um olhar exclusivamente ocidental não dava conta de compreender as alteridades ameríndias. Ou seja, já não é possível compreender sociedades não-ocidentais a partir apenas

do discurso antropológico, mas para compreender suas realidades, faz-se necessário entender os termos de seu próprio discurso (Jacob, 2020).

Faz parte da tendência supracitada o surgimento da noção de “perspectivismo ameríndio”, que tem como um dos baluartes o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Para Jacob (2020), trabalhos como esse marcam um contexto de relativização do julgamento sobre os povos indígenas, em que se passa a pensar esses grupos étnicos como sociedades com estruturas culturalmente construídas, assim como as culturas ocidentais. Ou seja, não há por esse ponto de vista, hierarquia entre o pensamento “selvagem” e o “civilizado”.

No mesmo contexto emerge a literatura indígena, também chamada de “literatura nativa”, produção literária que, segundo Jacob (2020) começou a se estabelecer no Brasil apenas recentemente. A primeira obra de que se tem notícia foi publicada em 1980, pelos autores do povo indígena Desana, Umusi Parõkumu e Tõramu Kehíri, com o título *Antes o mundo não existia*. Desde então muitas obras foram publicadas. A autora destaca a peculiaridade da colaboração entre o antropólogo Bruce Albert e o xamã yanomami Davi Kopenawa, que resultou no livro *A queda do céu* publicado na França em 2010 e no Brasil em 2015. Nessa obra, a experiência de pesquisa antropológica marca uma ruptura com a exclusividade da autoria do antropólogo ao compartilhá-la com o indivíduo indígena. A autoria etnográfica pertence ao nativo, que realiza uma autoetnografia. A questão da autoria é, como já discutido, um aspecto importante na compreensão da literatura indígena contemporânea.

A fim de realizar uma discussão teórica, Jacob (2020) enumera alguns aspectos que considera relevantes no que concerne à literatura indígena contemporânea. Entre eles está a presença marcante da oralidade, aspecto discutido por diversos autores e a questão da transculturalidade do conteúdo artístico, que o torna próximo de uma “tradução”. Esse processo de tradução ocorre de diversas formas na literatura indígena, por exemplo, quando há a transladação para a linguagem escrita na forma de contos das narrativas orais, o que pode ser compreendido como uma tradução transcultural. Esse processo é, além da tradução literal entre línguas distintas, uma tradução de culturas que apoiam suas ideias em suportes diferentes. A comunicação se dá de forma muito diferente ao contar uma história oralmente – quando se pode gesticular, mudar o tom de voz etc. – e contar essa mesma história na forma escrita, de modo que os autores tendem a buscar maneiras de compensar a ausência do narrador físico.

Para Jacob (2020) o processo de tradução que ocorre na literatura indígena consiste em uma “tradução criativa”, pois é realizada durante o ato de criar a obra, ou seja, o próprio autor realiza a tradução. Portanto, diferentemente do que se entende convencionalmente como tradução, aqui, autoria e tradução são simultâneas, e acontecem em um processo duplo: em vez

da tradução de textos escritos entre idiomas (tradução convencional), tem-se a transposição da oralidade para a forma escrita, que se dá em uma língua estrangeira (língua portuguesa) e não na língua nativa. Esse processo pode ocorrer de formas ainda mais complexas em obras que nasceram orais. Em alguns casos as histórias contadas têm sua raiz na oralidade, mas foram transpostas para a escrita alfabética pelo escritor indígena. Em outros, as obras, antes de serem livros, foram falas, como é o caso das palestras e entrevistas de Ailton Krenak, as quais outros autores transpõem e organizam para publicação. Ou como ocorreu em *A queda do céu*, o livro é resultado de uma parceria, na qual um terceiro traduz a fala do indígena para língua escrita (nesse caso, a fala é do xamã indígena, a escrita, do antropólogo). Nesses casos, o processo de tradução característico da literatura indígena de modo geral, ganha mais camadas e se torna ainda mais evidente.

Outra questão discutida por Jacob (2020) está relacionada ao caráter pedagógico do movimento literário indígena, que busca a construção de uma nova visão de mundo para indígenas e não-indígenas. Muitos autores indígenas adotam essa linha de pensamento. Tiago Hakiy, escritor da etnia Sateré-Mawé, considera a literatura indígena uma maneira de conhecer o Brasil, levando em conta a singularidade e riqueza das culturas originárias. A manutenção das culturas deve ser feita inclusive por meios tecnológicos que possibilitem a transmissão de saberes. Nesse sentido, a partir da literatura, os povos indígenas encontraram nas palavras escritas “não só um meio para sua perpetuação, mas também para servir de mecanismo para que os não indígenas conheçam um pouco mais da riqueza cultural dos povos originários” (Hakiy, 2020, p. 38). Já a escritora Márcia Kambeba, da etnia Omágua/Kambeba, avalia a contribuição da literatura indígena nas salas de aulas. Para a autora, a escrita contribuiu na catalogação de narrativas de modo que essas possam ser levadas a mais pessoas. Nas aldeias, a literatura indígena complementa os saberes essenciais para a vida, e é percebida como um instrumento de crítica e resistência. Fora dela, permite que as pessoas “possam se aprofundar em determinado assunto ou mesmo saber como cada povo vive, resiste e defende seu território” (Kambeba, 2020, p. 40).

3.4 PERSPECTIVAS SOCIOAMBIENTAIS NA LITERATURA INDÍGENA

Além dos temas relativos à história e desenvolvimento da literatura indígena no Brasil e das discussões teóricas que ela enseja, especialmente no campo da análise literária, é necessário salientar um dos principais objetivos dessa escrita: a defesa das florestas e o enfrentamento à degradação do meio ambiente levada a cabo pela atual sociedade moderna e

capitalista. Esse aspecto da literatura foi menos abordado em pesquisas acadêmicas, porém, tal relação é apontada por Jacob (2020), que defende inclusive, que a literatura indígena está propiciando mudanças paradigmáticas no pensamento ocidental em relação à natureza. Jacob (2020) afirma que os povos indígenas, através da literatura, aliam a divulgação de suas culturas à luta pela proteção de seus territórios, que está diretamente ligada à preservação dos ecossistemas. Assim, os escritores fazem frente à exploração desenfreada de recursos tanto em seus territórios, quanto de modo geral, pois sua própria sobrevivência e de suas culturas depende da preservação da natureza, o que no atual contexto de emergência climática, não é uma realidade apenas dos povos indígenas, mas de todos os seres humanos (Jacob, 2020). Porém, sob a ótica desenvolvimentista do Ocidente, a cosmovisão indígena foi considerada sinônimo de atraso. Segundo Jacob (2023):

Afinal, política, do ponto de vista das culturas originárias, não se separa da noção de território, isto é, a terra originária, que, apesar de expropriada desde os primórdios da colonização, é sagrada, devendo, por isso, ser salvaguardada, uma lógica em direta oposição à visão capitalista, inclinada a enxergar insumos em toda parte. Desse modo, onde o Capital deseja construir hidrelétricas, as aldeias veem um rio dotado de espírito(s), onde as empresas visam um animal pronto para o abate, as comunidades originárias observam *humanidades*, e onde governos estabelecem fronteiras, esses povos clamam por Abya Yala, um território único (Jacob, 2023, p. 3).

Conforme Krenak (2020b), o que está na base da dificuldade que a sociedade e o Estado têm de acolher os povos originários é justamente a ideia de que esses povos deveriam contribuir para o projeto de sociedade que tem a degradação da natureza como condição para sua continuidade. No entanto, de acordo com Jacob (2020), a notável degradação do planeta, e seus mais perceptíveis resultados - como aquecimento global e catástrofes ambientais - fez surgir recentemente um interesse por parte do pensamento ocidental no chamado “pensamento ameríndio”. Esse interesse ficou mais nítido durante a pandemia de Covid 2019, quando obras nativas que tematizam o antropoceno e problematizam as relações estabelecidas com a natureza se tornaram best-sellers no país. A autora interpreta esse fenômeno como uma tendência à valorização dos povos originários nas discussões referentes às causas ambientais, o que também pode ser percebido nas publicações de outros pensadores não-indígenas que vêm assimilando ideias provenientes do “pensamento ameríndio”, como Bruno Latour.

Apesar de, no campo científico, o termo antropoceno ser contestado, é notável sua consolidação como conceito cultural, sendo utilizado por diversos pensadores que se questionam a respeito da dimensão dos impactos causados pelos seres humanos no meio ambiente, especialmente nas últimas décadas. Conforme Jacob (2020) tal linha de pensamento é adotada por Bruno Latour e aparece em algumas de suas obras, entre as quais, o livro *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno* (2020), em que apresenta questões

ecológicas e analisa conceitos fundamentais na compreensão dos fatores que levam a crise climática. Para o autor, a ideia de natureza pensada pelo Ocidente é uma construção social, uma espécie de abstração, que depende sempre do olhar cultural, ao passo que as sociedades modificam a natureza com base em suas próprias necessidades. Em outras palavras, “não estamos lidando com domínios, mas com um e o mesmo conceito separado em duas partes porque se encontram ligadas, por assim dizer, por um forte elástico” (Latour, 2020, p. 23). Portanto, o argumento principal do autor é que a raiz da destruição ambiental é justamente o pensamento ocidental, e a percepção de natureza e cultura como domínios distintos, uma vez que, na realidade, seriam binômios inseparáveis. Assim, Jacob (2020) argumenta que, ao que tudo indica, o pensamento ocidental vê o início de uma mudança de paradigma, que, pouco a pouco, se volta a outras culturas a fim de reformular a relação natureza-sociedade.

A preservação dos biomas é uma pauta constante nos discursos originários. Não se fala necessariamente em ecologia, mas em cosmovisões que enxergam a natureza e os seres vivos de modo integrado. Para Davi Kopenawa, o que os “brancos” chamam de ecologia, são palavras antigas entre o povo Yanomami. Segundo ele, “na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480). Jacob (2020) enumera as seguintes características presentes nas literaturas indígenas contemporâneas:

- 1) refutam o modo de produção capitalista, relacionando-o à destruição do planeta; 2) revelam como a desumanização dos biomas segundo o ponto de vista ocidental reverbera na desumanização das populações não europeias; 3) apresentam uma concepção do território como elemento sagrado, porque dotado de alma (Jacob, 2020, p. 9).

Jacob (2020) lembra que o estranhamento dos povos indígenas com relação aos valores ocidentais sempre esteve presente em seu discurso, mesmo nos primórdios da colonização. Ela cita o relato atribuído a um “velho tupinambá” pelo viajante francês Jean de Lery, ainda no século XVI. Nesse relato, o indígena estranha a ânsia dos franceses pelo pau-brasil e não compreende sua necessidade de acumulação para si e para seus descendentes. Assim ele indaga “[...] não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados” (Lery, 1961, p. 135).

Ou seja, na sua visão, a garantia de sobrevivência das próximas gerações está no cuidado com a natureza. Ao mesmo tempo que sua tradição restringe a visão de futuro, pois, nas palavras de Munduruku, as tradições indígenas pensam que “o futuro é um tempo que não existe” (Munduruku, 2012, p. 67), ela garante às gerações seguintes sua continuidade, pois não tem

intenção de exaurir seus meios de subsistência. Essa linha de pensamento não parte da ideia de que os “recursos” são inacabáveis pois “só existem para o consumo humano”. É o contrário: não é papel dos humanos retirar da natureza além do necessário. Agindo dessa forma, não teriam motivos para se preocupar com o futuro, uma vez que a terra continuaria a prover os meios de vida. Por isso, a ideia da iminência de uma emergência ambiental e climática não fazia parte do imaginário dos indígenas no século XVI.

Atualmente, por outro lado, a preocupação com a destruição ambiental está entre as principais pautas dos povos indígenas. Jacob (2020) chama a atenção para o fato, denunciado em suas literaturas, de que a acumulação de bens fomentada pelo sistema econômico tende a mercantilizar plantas, minerais, animais, a própria terra e até os seres humanos. Assim, a desumanização dos biomas coincide com a desumanização das pessoas. A autora exemplifica essa questão citando o grande impacto da construção das ferrovias norte-americanas para os povos autóctones que viviam na região. No século XIX, as ferrovias faziam parte de um projeto expansionista que levou ao extermínio dos povos indígenas, sob a justificativa de que eles atravancavam o “progresso”. Situação similar ocorreu no Brasil, especialmente no período da Ditadura Militar, quando diversos indígenas foram perseguidos e mortos. O discurso da “integração nacional” e do “desenvolvimento” serviu de base e justificativa para a política indigenista que pressupunha a “integração” dos indígenas à sociedade circundante e para a invasão de suas terras. Assim, enquanto o modelo capitalista, através da dicotomia entre natureza e sociedade, negou humanidade aos elementos naturais, aos animais, plantas e rios, também suprimiu a subjetividade dos próprios humanos pertencentes a outras culturas. Portanto, partindo das vivências de seus escritores e das narrativas ancestrais dos grupos étnicos, a literatura nativa testemunha as convergências entre o antropoceno e a violência social promovida pelos mecanismos colonizadores (Jacob, 2020).

Essa literatura se coloca como um instrumento que contribui para uma possível mudança na mentalidade ocidental, proporcionando visibilidade aos conhecimentos ancestrais dos povos indígenas. Ela visa à preservação das culturas e do meio ambiente, questões estas intrinsecamente ligadas, visto que para a manutenção das culturas indígenas, é imprescindível a salvaguarda dos biomas onde estão localizadas as suas aldeias. Para esses povos, tal salvaguarda, além de questão de sobrevivência é uma busca de ordem ética, afinal, em suas cosmovisões os elementos naturais são dotados de *anima* (Jacob, 2020). Ailton Krenak descreve essa relação em *Ideias para adiar o fim do mundo*, onde afirma que a disputa desses últimos redutos onde a natureza é próspera o suficiente para a sobrevivência é o principal dilema

político das comunidades indígenas atualmente. Referindo-se à sua própria comunidade, Ailton fala a respeito relações que os Krenak estabelecem com o Rio Doce:

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa) (Krenak, 2020, p. 40).

Em 2015 o Rio Doce foi coberto por material tóxico após o rompimento da barragem de Fundão¹⁹, o que os deixou “órfãos, acompanhando um rio em coma” (Krenak, 2020, p. 42). Esse acontecimento demonstra a incapacidade da sociedade atual, inclusive do Estado, de proteger o meio ambiente, mesmo quando necessário à sobrevivência dos seres humanos. Hoje em dia, debate-se a necessidade de expandir conceitos antes atribuídos unicamente aos seres humanos, aos elementos da natureza. Jacob (2020), cita um julgamento recente que ocorreu na Nova Zelândia, quando o rio Whanganui foi considerado uma pessoa jurídica, após anos de uma disputa judicial iniciada pelos maoris. Na visão da autora, decisões como essa mostram que “o pensamento ocidental tem se alargado, abrindo-se, pouco a pouco, para as visões trazidas pelos povos nativos, outrora vistos como primitivos, selvagens e subumanos” (Jacob, 2020, p. 15).

Esse alargamento ainda é bastante sutil e perpassa uma série de discussões sobre o conceito de justiça e como ela se relaciona a questões ecológicas e sociais. De acordo com Eduardo Gudynas (2019), a ética antropocêntrica que caracteriza a ideia de justiça plasmada no imaginário ocidental não oferece soluções que contemplem outras culturas, que compreendem agentes não humanos como parte de suas comunidades na qualidade de agentes morais. As políticas ambientais oriundas da lógica moderna e antropocêntrica mostram-se ineficientes tanto para a preservação do meio ambiente quanto para a proteção dos seres humanos, em especial aqueles pertencentes a grupos sociais marginalizados.

Gudynas (2019) defende que mudanças nas políticas e na gestão ambiental estão associadas a questões de justiça, que perpassam o reconhecimento da natureza como sujeito de direitos. Essa perspectiva biocêntrica torna necessária a redefinição de justiça, até então entendida como um assunto que diz respeito exclusivamente aos humanos. Essa relação entre

¹⁹ O rompimento da barragem de Fundão, construída e operada pela Samarco Mineração S/A, empresa controlada pela BHP Billiton Brasil Ltda e pela Vale S/A, foi um grande desastre ambiental ocorrido em 5 de novembro de 2015. Em decorrência dele, 19 pessoas morreram na cidade de Mariana. Além disso, foram lançados na bacia do rio Doce mais de 40 milhões de metros cúbicos de rejeitos de minério, afetando a longo prazo a vida das pessoas que dependiam do rio, inclusive do povo krenak. Disponível em: Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-samarco/apresentacao>. Acesso em: 19 ago 2024.

justiça, meio ambiente e direitos humanos já foi abordada através do movimento de justiça ambiental, surgido nos Estados Unidos nos anos 1980. O movimento tinha por objetivos denunciar o racismo ambiental e a linha que conectava a pobreza e a marginalização à má qualidade ambiental, o que reverberava em impactos diretos na saúde das comunidades mais pobres e minorias raciais. Apesar de enfatizar a sobreposição entre justiça social e seus aspectos ambientais, a justiça ambiental se alicerça em concepções clássicas de cidadania, dentro da ética antropocêntrica. A expressão convencional dessa linha de pensamento é a inclusão do meio ambiente na terceira geração dos direitos fundamentais²⁰.

O movimento de justiça ambiental foi de grande importância por denunciar as assimetrias de poder, resultantes das heranças coloniais, e como as questões ambientais afetam de maneiras muito diferentes os diversos segmentos da população (inclusive, como aqueles que fazem menos proveito dos recursos extraídos da natureza, são os mais afetados pelas consequências dessa extração). No entanto, Gudynas (2019) destaca que, para além da justiça ambiental, o reconhecimento de valores intrínsecos na natureza promove uma outra perspectiva, que denomina justiça ecológica. Sem negar a relevância da justiça ambiental, que, na concepção clássica dos direitos humanos, advoga pela garantia de um ambiente saudável e da qualidade de vida a todos os seres humanos, a justiça ecológica a complementa, na medida em que propõe olhares e fundamentações para além das concepções modernas de justiça. A perspectiva da justiça ecológica permite a incorporação de demandas de organizações indígenas e comunidades camponesas, cujas posturas expressam redes relacionais diferenciadas, que não hierarquizam os diferentes seres.

Essa, dentre outras proposições, pode ser um possível instrumento para buscar saídas em meio à crise. Nas cosmologias ameríndias o conceito de ecologia tem um outro sentido, que integra uma forma de viver e não um campo do saber a ser debatido em instituições acadêmicas e ensinado nas escolas (Jacob, 2020). No entanto, os povos indígenas procuram recorrer a variados dispositivos que fazem parte da tradição dominante – o direito, a educação escolar e universitária, a escrita, a atuação política – para implementar suas reivindicações, dentro de estados-nação com seus respectivos modelos de democracia representativa. No ápice do Movimento Indígena, nos anos 1980, o objetivo principal de sua atuação foi influenciar na reformulação do Estado brasileiro, após anos de ditadura. Agora os povos indígenas lutam para

²⁰ Tradicionalmente, os direitos ambientais foram incorporados como direitos dos cidadãos. Normalmente, essa perspectiva descreve os direitos necessários ao exercício da cidadania em gerações: na primeira etapa surgem os direitos civis e políticos. Na segunda, os direitos sociais e econômicos. E na terceira, os direitos difusos e coletivos (direitos exercidos por coletividades indeterminadas). O direito a um “meio ambiente ecologicamente equilibrado” aparece associado à terceira geração dos direitos fundamentais (Gudynas, 2020).

fazer valer os direitos obtidos e impedir retrocessos, e também para manter um meio ambiente equilibrado que proporciona a reprodução de suas formas de organização. Na medida em que tanto os povos indígenas quanto a ciência moderna concluem que o estilo de vida criado pela sociedade capitalista gerou uma emergência climática, as epistemes tradicionais auxiliam na construção de pensamentos outros quanto a soluções possíveis. Longe de um fatalismo paralisante, o teor ecológico da literatura indígena preocupa-se com o fazer político e com a denúncia ao modelo de desenvolvimento que se alicerça na produção predatória e na desumanização de pessoas e biomas.

Portanto, a literatura indígena revela um grande potencial educativo e mostra-se como um dentre os diversos “paraquedas”, para citar Ailton Krenak, que indicam outras formas de viver. Conforme Krenak (2020), a compreensão de que vivemos em uma era que pode ser chamada de Antropoceno deveria ser um alarme: a humanidade imprimiu uma pesada marca na terra, ao mesmo tempo que excluiu da vida todas as demais formas de organização não integradas ao mundo da mercadoria. Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, o autor afirma que a “queda” sempre fez parte da história humana, e o que nos cabe é “aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos” (Krenak, 2020, p. 30). Portanto, lidar com a perspectiva de uma crise ambiental, crise climática e “antropoceno” requer o reconhecimento das diversas narrativas, subjetividades e poéticas sobre a existência, que vêm de povos plurais e ensinam diferentes visões sobre formas de habitar e coexistir.

4. CRÍTICAS, REFLEXÕES E PROPOSIÇÕES NAS OBRAS DE DAVI KOPENAWA, AILTON KRENAK E ELIANE POTIGUARA

Este capítulo é dedicado à análise da crítica ao modo de habitar a terra do homem moderno nas obras selecionadas de três autores indígenas: Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Eliane Potiguara. A análise das obras tem como objetivos principais identificar as críticas ao paradigma moderno/colonial engendradas pelos autores e as dimensões socioambientais presentes em seus escritos. A partir das reflexões articulamos relações entre a literatura indígena, a pedagogia decolonial e a educação ambiental.

Atualmente se utiliza cada vez mais o termo “intelectual indígena” para designar os indígenas que protagonizam movimentos sociais e publicam seus pensamentos. Consideramos adequado apresentar os autores analisados mediante essa expressão, porém, é necessário explicar as especificidades da concepção de “intelectual” quando se trata de pensadores pertencentes a culturas originárias. De acordo com Maria Aparecida Bergamaschi (2014), essa expressão designa tanto aqueles indígenas que frequentaram a Academia, quanto o intelectual da oralidade, conhecedor da cosmologia indígena. Além disso, a expressão pode também se referir ao intelectual que:

[...] conjuga a formação acadêmica, que se apropria da escrita e das metodologias consagradas no meio acadêmico, mas que igualmente (e em primeiro lugar) é formado na oralidade e na perspectiva da tradição de seu povo, atuando como um diplomata, um mediador entre dois mundos de saberes: o indígena e o não indígena.

A descrição desse intelectual está de acordo com os autores analisados, em especial, Ailton Krenak e Eliane Potiguara, que tiveram contato com a educação formal, mas colocam a transmissão oral de saberes como sua principal formação. Davi Kopenawa, que não chegou a frequentar uma escola regular, é um exemplo do segundo caso: um sábio da cosmologia Yanomami que tem o xamanismo como sua principal prática de aprendizagem. No entanto, todos esses intelectuais buscam na ancestralidade indígena o guia para a aquisição de conhecimentos. É pelo pensamento ancestral e pela luta coletiva que os povos indígenas constroem seus saberes, como afirma Célia Xacriabá, mestre em Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Brasília, doutoranda em antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais e professora. Ela se situa entre os intelectuais indígenas que tiveram contato com a formação acadêmica e se apropriaram desses espaços para torná-los favoráveis às suas demandas. De acordo com Xacriabá (2022, p. 19):

Nós, povos indígenas, só conseguimos escrever, defender uma dissertação ou fazer um TCC porque também construímos e escrevemos com os pés, com o nossos

caminhar, com a luta, porque o nosso conhecimento é coletivo. Nós seguramos na mão a caneta, mas sem perder de vista a sabedoria de sustentar na mão o maracá, porque o maracá também escreve quando orienta o pensamento e nos ajuda - a nós, povos indígenas - a pensar essa intelectualidade.

Como apontou Xacriabá (2022) a luta social faz parte da construção coletiva de conhecimentos para os povos originários e eles elegeram o ensino superior como um de seus campos de batalha. Bergamaschi (2022) reconhece que os indígenas são hoje uma presença significativa nas universidades, um espaço que habitam com o intuito de estabelecer o diálogo e promover suas próprias propostas para seus territórios e para a sociedade.

Porém, a formação acadêmica não é de forma alguma pré-requisito para que o indígena se constitua como intelectual. Bergamaschi (2022) apresenta como intelectual o

[...] filósofo indígena, um sábio, um intelectual da e na tradição, que sabe do cosmos e seus movimentos, que sabe da vida e seus desdobramentos, que tem o reconhecimento dos seus, pois é no seio de sua sociedade que é formado e regulado por processos próprios de aprendizagem que, em geral diz de como os conhecimentos são transmitidos e devem circular entre seus membros (Bergamaschi, 2014, p. 17)

Sendo um xamã, Davi Kopenawa exemplifica esse intelectual. Em alguns trechos de *A queda do céu* ele explica a forma como os xamãs adquirem conhecimento, estudando sob a orientação dos xamãs mais velhos. Como diz Kopenawa (2015): “Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam”. Esse estudo ocorre pela oralidade e pela interação com os espíritos orientada pelos anciãos. Entre os Yanomami nem todos são xamãs, por isso Kopenawa (2015) compara essas pessoas aos não-indígenas que não tem o costume de estudar: seu pensamento é fechado, incapaz de se expandir em várias direções.

Percebe-se, portanto, que o intelectual indígena se forma na oralidade, podendo ou não passar pela educação formal e pela Academia. Quando passa, utiliza-a como ferramenta na defesa de seus valores e de seus direitos e assim “‘indianiza’ esses espaços com seus modos específicos de fazer pesquisa, de estudar e de produzir conhecimentos” (Bergamaschi, 2014, p. 27). Mas independentemente de frequentar ou não os espaços acadêmicos, esse intelectual emerge e atua no movimento indígena, luta por reconhecimento, por respeito às suas territorialidades e pela afirmação de seus direitos. Desse modo, o indígena é um intelectual que “alia o conhecimento de sua cosmologia, mas que propõe e conduz diálogos interculturais importantes, inclusive pautando caminhos para a educação escolar, indígena e não indígena” (Bergamaschi, 2014, p. 27). Com respaldo nessa análise, a seguir apresentamos as obras dos autores supracitados.

4.1 DAVI KOPENAWA: O XAMÃ NARRADOR DE *A QUEDA DO CÉU*

A obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* representa um verdadeiro “encontro” entre dois mundos. Um “encontro” dessas proporções é um fenômeno inédito, pois, historicamente, os contatos entre europeus - e aqueles que representam sua ideologia, mesmo que estejam fora da Europa já há muitas gerações - e indígenas jamais foram pautados no diálogo intercultural, na verdadeira vontade de conhecer o outro, entrar em seu mundo e compreender sua mentalidade. De modo contrário, conhecemos a vontade da máquina colonial de destruir mundos ou refazê-los a sua imagem e semelhança. No entanto, o diálogo travado entre os dois autores desta obra é, conforme Eduardo Viveiros de Castro (2015), resultado de um projeto convergente entre um pensador indígena que vivenciou uma experiência tanto pragmática quanto intelectual do mundo dos brancos²¹ e um antropólogo com longa experiência do mundo yanomami. No prefácio de *A queda do céu*, Viveiros de Castro destaca que:

Pode-se dizer que nem Kopenawa nem Albert são exatamente representativos de seu meio e repertório sociocultural originais - Amazônia e xamanismo yanomami, Europa e antropologia universitária francesa -, mas que é justamente essa condição de enunciadorees em posição atípica, fronteira ou ex-centrada, que os torna *representantes* ideias de suas respectivas tradições, capazes de mostrar do que elas são capazes, uma vez libertas de seu ensimesmamento e de seu “monolinguismo” cosmológico; quando essas tradições são *forçadas*, em outras palavras, [...] a negociarem a diferença intercultural até o ponto de uma mútua e imensamente valiosa ‘entretradução’ (Viveiros de Castro, 2015, p. 27).

Essa negociação da diferença intercultural é *forçada*, apesar de imensamente valiosa do ponto de vista antropológico, estético, literário e político, porque as circunstâncias históricas obrigaram um dos interlocutores do diálogo a *falar aos brancos*. As circunstâncias pessoais do narrador que o levaram a isso estão relacionadas a sua experiência no mundo branco e, especialmente, ao seu retorno ao próprio mundo, quando, através do xamanismo, reconectou-se à tradição de seu povo e fez dela a base existencial que guiaria sua ação política. As circunstâncias históricas que fizeram vir à existência esse livro são compartilhadas como um destino coletivo por milhares de Yanomami que tiveram ao longo do século XX e XXI suas terras invadidas pelos brancos. Trouxeram junto a eles um aparato moderno e tecnológico, além de doenças diversas que puseram fim ao modo de vida que até então permitia aos Yanomami a reprodução de sua existência. Tais circunstâncias, que atingiram em cheio o povo Yanomami e do mesmo modo, o narrador, tornaram-se a motivação para a criação desse livro, produzido por iniciativa de Davi Kopenawa e possibilitado pelo compromisso político-intelectual do escriba-

²¹ O termo “brancos” é usado em *A queda do céu* para se referir aqueles que na língua yanomami são chamados de *napë* (forasteiros/ inimigos), independentemente da cor. Conforme Viveiros de Castro (2015), os “Branços” designam os membros das sociedades nacionais que minaram a autonomia política e econômica das sociedades indígenas. Nesta seção do trabalho, utilizamos o termo “brancos” com esse mesmo sentido, isto é, como representantes do mundo moderno organizado sob a hegemonia eurocentrada.

coautor, Bruce Albert. De acordo com Kopenawa, por muito tempo os brancos falaram à revelia dos Yanomami. Nem os Yanomami podiam compreender tudo que se falava sobre eles, nem os brancos eram capazes de compreender o pensamento yanomami. Para quebrar essa barreira, Davi começou a viajar para as cidades habitadas pelo homem eurocristão, espalhando sua imagem e suas palavras em todos os lugares onde poderia ser visto e ouvido. Segundo ele, essas palavras:

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!” (Kopenawa; Albert, 2015 p. 389).

Na perspectiva de Viveiros de Castro (2015), o ineditismo e a complexidade de *A queda do céu* o tornam único em seu gênero. Entre as dimensões abrangidas pelo livro está seu caráter de “biografia singular de um indivíduo excepcional” (Viveiros de Castro, 2015, p. 27), o que pode ser visto nas experiências contadas em primeira pessoa. O narrador, Davi Kopenawa, testemunhou diversos momentos cruciais dos primeiros contatos dos Yanomami com a civilização moderna e, na idade adulta, passou a agir como intermediário entre os yanomami e os brancos. Em um primeiro momento trabalhou como intérprete da Funai (que no período militar representava a tutela e o paternalismo estatal), mas posteriormente ganhou autonomia e confiança para agir de forma autônoma e ser um porta-voz e defensor dos Yanomami e da floresta Amazônica frente ao colonizador invasor.

Ainda dentro das dimensões destacadas por Viveiros de Castro (2015, p. 27) está a “descrição detalhada dos fundamentos poético-metafísicos de uma visão de mundo da qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria”. Esses fundamentos são a base do xamanismo, prática iniciada por Davi Kopenawa com o auxílio de seu sogro e demais xamãs de Watoriki²². O xamanismo consiste na possibilidade de que o xamã veja e se comunique com os *xapiri*, espíritos auxiliares que habitam a floresta e podem tanto proteger os humanos quanto fazer-lhes mal. Ao detalhar os aspectos fundamentais de sua cosmologia, Davi Kopenawa descreve a relação dos Yanomami com a floresta, que em sua visão, longe de estar despovoada, encontra-

²² Watoriki é a comunidade onde Davi Kopenawa vive com sua família desde fins da década de 1970 e é o local onde foram realizados a maior parte dos trabalhos que deram origem ao livro *A queda do céu*. Seu nome pode ser traduzido como “Montanha do Vento”. Situa-se no extremo nordeste do Amazonas, entre a bacia do Rio Catrimani (a leste) e a do rio Demini (a oeste). A casa coletiva que abriga a comunidade instalou-se nessa localização no ano de 1993. Em 2010, a casa contava com 174 habitantes, dos quais 16 eram xamãs. (Kopenawa; Albert, 2015).

se repleta de humanidades - humanos, animais que foram humanos no primeiro tempo²³ e *xapiris* que, com suas danças, preservam o equilíbrio dos ciclos naturais. Para que o xamã se comunique com esses espíritos é necessária uma grande dedicação à prática de sonhar. A indução dos sonhos xamânicos é feita através da *yãkoana*²⁴, que ao ser “bebida” permite que o xamã veja os *xapiris* no “tempo do sonho”. Conforme Kopenawa, “quem dorme sob o poder dela continua vendo dançar e cantar os espíritos durante o sono. O corpo fica deitado na rede, mas os *xapiri* levantam voo com a imagem e fazem ver coisas desconhecidas” (Kopenawa; Albert, 2015).

Além disso, o livro é também “uma defesa apaixonada do direito à existência de um povo nativo que vai sendo engolido por uma máquina civilizacional incomensuravelmente mais poderosa” (Viveiros de Castro, 2015, p. 27). Essa máquina chegou aos Yanomami na primeira metade do século XX, a princípio por meio de agentes do governo, que visitaram essas áreas a fim de marcar os limites do país. Desde então, ano após ano, mais forasteiros foram aparecendo, entre agentes estatais (em um primeiro momento, agentes do SPI, posteriormente da Funai), membros de missões religiosas católicas ou evangélicas, funcionários para a construção da rodovia Perimetral Norte, cujo projeto cortava o território yanomami; e garimpeiros ilegais, hoje os maiores responsáveis pela tragédia humanitária da qual os indígenas yanomami são vítimas.

Desde o início esses contatos trouxeram uma série de doenças infecciosas que vitimaram inúmeros indígenas, inclusive os familiares de Kopenawa. Além das doenças, a destruição da floresta e a violência do garimpo ilegal fez com que Kopenawa se sentisse compelido a fazer algo por seu povo, o que fez de duas formas: a primeira, encontrando sua vocação xamânica e a segunda, se comunicando com os brancos a fim de encontrar aliados para a sua causa. A iniciativa da escrita desse livro é uma das formas encontradas para isso. Sua intenção foi a de que ao “dar suas palavras” elas se dividissem e espalhassem para longe, para serem realmente ouvidas (Kopenawa; Albert, 2015).

²³ Segundo a cosmologia yanomami, os ancestrais animais (*nē pata pē*) foram a primeira humanidade, que paulatinamente foi se transformando em caça devido ao seu comportamento desregrado. Esses seres tinham uma forma humana instável e constantemente se transformaram em animais. A esses ancestrais metamorfoseados em caça dá-se o nome “*yarori*”, que designa também suas imagens (*ütupe*) que aparecem na forma de entidades xamânicas (espíritos *xapiri*). (Kopenawa; Albert, 2015).

²⁴ Nas notas de *A queda do céu*, Albert (2015) explica que o pó de *yãkoana* é fabricado a partir da resina retirada da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um alcalóide alucinógeno chamado dimetiltriptamina (DMT). Além desse pó, outros ingredientes são adicionados para intensificar seus efeitos, como folhas secas e cinzas de cascas de árvores. Embora Davi Kopenawa use a expressão “beber” para se referir ao consumo ritual da *yãkoana*, esse pó é inalado.

Por fim, aquilo que mais torna essa obra única é o que Viveiros de Castro (2015, p. 27) chama de “uma contra-etnologia arguta e sarcástica dos Brancos, o “povo da mercadoria”, e de sua relação doentia com a Terra”. As relações predatórias e destrutivas com relação à Terra levadas a cabo pela civilização ocidental são um foco constante das críticas à modernidade colonial engendradas pelos povos indígenas, especialmente em suas literaturas. Em uma análise muito lúcida sobre a relação dos brancos com suas mercadorias, Kopenawa inverte as posições tradicionais da antropologia para descrever esse povo que, apesar das diferenças internas - sejam representantes do Estado, membros de congregações religiosas, antropólogos, garimpeiros ou todos os transeuntes que o narrador viu nas cidades que visitou -, parecem ter a mesma paixão pelos bens de consumo. Tal análise, devido a inversão de posições, foi chamada por Albert (2015, p. 542) de uma “contra-etnologia histórica do mundo branco” caracterizada pela comparação entre as esferas culturais de brancos e indígenas, especialmente em alguns pontos cruciais do choque entre as culturas, a saber, a mercadoria, a guerra, a escrita e a natureza (Kopenawa; Albert, 2015).

Escrito a duas vozes, *A queda do céu* tem autoria atribuída aos dois autores, pode-se dizer, o redator e o narrador. Há um duplo prólogo e um duplo encerramento, nos quais simetricamente Kopenawa e Albert apresentam e concluem a obra. O processo de criação foi mais detalhado por Bruce Albert no *Postscriptum - Quando um é outro (e vice-versa)*, quando ele explica seu papel na composição da obra, sem nunca minimizar a voz do narrador, que ressoa na primeira pessoa ao longo da maior parte do livro. Assim, recorreremos às zonas paratextuais do livro, assinadas por Albert, como o prólogo e o Postscriptum para apresentar o formato do livro e buscar na história de sua composição um melhor entendimento das ideias apresentadas. Em seguida, apresentamos as principais reflexões de Kopenawa, que dotadas de caráter histórico, poético, cosmopolítico, autobiográfico, etnográfico e ecológico possibilitam novas leituras de mundo baseadas em uma epistemologia indígena. Essas reflexões possibilitam que o leitor veja o Outro por seus próprios olhos e a si pelos olhos do Outro, afastando-se do monolinguismo absoluto que caracteriza historicamente a transmissão de conhecimento no Ocidente.

4.1.1 A construção de *A queda do céu*

No prólogo, no Postscriptum, no extenso aparato de notas e nos anexos do livro, Bruce Albert apresenta alguns elementos de referência que possibilitam orientar o leitor. Entre esses elementos está uma breve introdução aos Yanomami, povo indígena que habita as florestas na

fronteira do Brasil com a Venezuela, entre os estados de Roraima e Amazonas. Seu território foi homologado no ano de 1992, com o nome de Terra Indígena Yanomami. Segundo dados do governo federal, o território abriga atualmente cerca de 27 mil pessoas, distribuídas em 390 comunidades (Karen, 2025). Os primeiros contatos esporádicos entre yanomamis e brasileiros não-indígenas datam do início do século XX. Entre as décadas de 1940 e 1960 algumas missões religiosas e postos do SPI se instalaram próximos a suas terras, abrindo alguns pontos de contato regular, que se tornaram fontes para a obtenção de bens manufaturados e também de epidemias letais. Na década de 1970 os avanços no território foram intensificados pela abertura de um trecho da rodovia Perimetral Norte, que impactou diretamente a vida dos indígenas, especialmente daqueles que viviam próximos ao traçado da rodovia. Em 1987 uma corrida do ouro sem precedentes assolou o território Yanomami e a extensa atividade garimpeira trouxe uma série de prejuízos a esse povo indígena desde então. (Kopenawa; Albert, 2015).

O narrador deste livro, Davi Kopenawa, viu ainda na infância seu grupo ser dizimado por sucessivas epidemias e chegou a morar fora da sua aldeia por um tempo. Após esse período, retornou ao território yanomami onde casou-se e se iniciou no xamanismo com o auxílio do pai de sua esposa. Conforme Albert:

Essa iniciação foi, para Davi Kopenawa, a ocasião de uma volta às origens, graças à qual pôde retomar uma vocação xamânica manifestada desde a infância mas interrompida pela chegada dos brancos. Posteriormente, serviu-lhe de alicerce para desenvolver uma reflexão cosmológica original a respeito do fetichismo da mercadoria, da destruição da floresta amazônica e das mudanças climáticas. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 46).

O coautor, Bruce Albert, começou a trabalhar com os Yanomami em março de 1975, após formar-se doutor em antropologia pela Université de Paris x-Nanterre. Após sua formação, buscou um envolvimento duradouro ao lado do grupo indígena com o qual resolveu trabalhar, inclinando-se mais ao engajamento social do que à vivência propriamente acadêmica. Viajando a terra yanomami por décadas, foi capaz de aprender a língua, o que tornou possível a produção dessa obra, originalmente narrada na língua yanomami por Davi Kopenawa. Essa narração aconteceu ao longo de várias conversas entre os dois autores, que deram origem a dois conjuntos de gravações realizadas, um entre 1989 e 1992 e outro entre 1993 e 2001, que foram transcritas em yanomami antes de serem traduzidas para o francês (Kopenawa; Albert, 2015).

O encontro entre tradutor e narrador é descrito por Albert (2015) no Postcriptum. Segundo ele, aconteceu em um período em que foram promulgados uma série de decretos visando desmembrar o território yanomami em 21 ilhas cercadas por corredores destinados à

colonização. Esse era o mesmo contexto do decreto de “emancipação dos índios aculturados”²⁵ levado a cabo pelo governo Geisel, que gerou uma onda de mobilizações políticas e midiáticas contrárias à espoliação das terras indígenas em 1978. Junto com Claudia Andujar e Carlo Zacquini, Bruce Albert criou a Comissão Pró-Yanomami (CCPY), que consistia em “uma ONG que lutaria durante quase três décadas para defender os direitos dos Yanomami, até que estes fundassem sua própria associação, a Hutukara Associação Yanomami, presidida desde a sua criação, em 2004, por Davi Kopenawa” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 525).

O trabalho da CCPY em prol do reconhecimento legal do território yanomami intrigou Davi Kopenawa, que, a fim de conhecê-lo melhor tomou a iniciativa de visitar a sede da ONG em Boa Vista. É a partir desse momento que tem início a parceria entre Davi Kopenawa e a CCPY (que levaria Davi a uma série de viagens internacionais e participações em assembleias indígenas na defesa dos yanomami e da floresta amazônica) e a relação de amizade entre os dois coautores que possibilitou o surgimento dessa obra. No Postscriptum do livro, Albert narra algumas questões relativas ao processo de produção da obra acabada, a partir das muitas horas de gravações e das páginas transcritas que delas resultaram. A divisão do trabalho entre narrador e redator foi claramente definida e a redação final do texto é um produto de “uma longa colaboração fundada num contrato de redação explícito, apoiado por relações de amizade e por um esforço de pesquisa de mais de trinta anos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 536). Segundo Albert (2015), Davi Kopenawa incumbiu a ele a divulgação dessas palavras para que chegassem ao máximo possível de pessoas. A fala foi escrita com a maior fidelidade possível, mas trata-se de uma colaboração na qual o autor das palavras e o autor da redação empenham-se em ser um só.

Além disso, Albert (2015) destaca a presença de um personagem discreto que teve um papel determinante nas ideias de Kopenawa expostas nesse livro, a saber, o sogro de Davi, que junto com este, elaborou, em diversas conversas e sessões xamânicas, o discurso cosmoecológico presente no livro, que abordamos mais à frente. Ele esteve presente na maioria das sessões de gravação, sendo também amigo de Albert há mais de 30 anos. Por isso, de certo

²⁵ O decreto em questão visava regulamentar alguns artigos da Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio). De acordo com Bicalho (2019), em janeiro de 1975 o Ministro do Interior do governo Geisel, Rangel Reis, anunciou sua intenção de alterar o Estatuto para emancipar as comunidades indígenas. Sua meta era acabar com o paternalismo da Funai e implementar projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. Na prática isso significaria a liberação dessas terras para os projetos desenvolvimentistas do governo militar e para interesses privados, além da negação de qualquer perspectiva de cidadania diferenciada para os indígenas. Diversos setores da sociedade civil e lideranças indígenas se posicionaram contra a tentativa de imposição do referido decreto, e essas manifestações representaram um momento marcante no processo de organização do Movimento Indígena.

modo, o sogro de Davi pode ser também considerado um dos coautores da obra (Kopenawa; Albert, 2015).²⁶

Portanto, o texto de *A queda do céu* é um local onde se entrecruzam projetos culturais e políticos dos coautores, criado a partir das reflexões xamânicas e etnopolíticas de Kopenawa e da experimentação etnográfica de Albert. Segundo Albert (2015), três imperativos são indissociáveis de um bom trabalho etnográfico: fazer justiça a imaginação conceitual dos anfitriões, considerar rigorosamente o contexto sociopolítico, tanto local quanto global na qual se insere aquela sociedade e manter sempre o olhar crítico sobre a pesquisa etnográfica em si. Esse último ponto leva à necessária reflexão sobre os fundamentos da colaboração entre o indígena e o antropólogo. Passando ao largo de ficções romantizadas sobre a “adoção” do antropólogo pelo povo indígena, Bruce Albert (2015) buscou constituir sua versão do “pacto etnográfico”. Esse acordo tácito aceito pelo etnólogo e seus interlocutores é uma forma complexa de relação que implica responsabilidades sérias para o etnólogo. Isto significa que um determinado povo indígena, ao aceitar a presença do etnólogo (por vezes incômoda), avalia seu potencial para servir de intermediário em seu favor, visando atingir o mundo a qual o etnólogo representa. Assim, independente da relação de cumplicidade ou amizade que possa ter surgido, as palavras dispensadas pelos indígenas têm, no contexto da relação etnográfica, uma função diplomática. Dessa forma, conforme apontado por Albert “o etnógrafo que acredita estar “colhendo dados” está sendo reeducado, por aqueles que aceitaram sua presença, para servir de intérprete a serviço de sua causa” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 522).

A busca de Kopenawa por um intérprete que possa “desenhar suas palavras” na língua dos brancos se dá como uma estratégia para fazer-se reconhecido e visível em um mundo onde as pessoas só são capazes de reconhecê-lo por meio da escrita. No entanto, o próprio Kopenawa, ao escolher um intérprete, deixa clara sua opção pelo xamanismo. *A queda do céu*, como o evento único que é, difere-se de qualquer trabalho antropológico anterior. Mas também se difere de outras obras de literatura indígena nas quais, de modo geral, não há a presença do intérprete e o escritor indígena traduz, diretamente e sem mediações, sua cultura e suas ideias para a escrita em línguas europeias.

²⁶ Davi Kopenawa menciona seu sogro em diversas passagens de *A queda do céu*, referindo-se a ele como “meu sogro” ou “pai de minha esposa” (pronunciar o nome de uma pessoa na sua presença é mal-visto entre os yanomami). O xamã, reconhecido como “grande homem” da comunidade de *Watoriki*, foi o responsável pela iniciação xamânica de Kopenawa e, conforme Albert afirma no Postscriptum, esteve presente como ouvinte e comentador na maioria das sessões de gravação que originaram a obra. No Anexo III do livro, Bruce Albert refere-se a ele como Lourival.

Ao discutir como se dá a redação de *A queda do céu*, Janaina Tatim (2023) faz algumas ponderações sobre o significado da escrita para Davi Kopenawa. Como narrado no livro, a alfabetização de Davi Kopenawa se deu na própria língua yanomami quando missionários da missão evangélica New Tribes Mission começaram a ensinar a escrita para os indígenas a fim de catequizá-los. Assim, conforme Tatim (2023), a escrita surge para os yanomami como uma ferramenta de etnocídio. A autora aponta que o termo “ágrafo” foi empregado no intuito de desqualificar uma diversidade de povos que não tinham a escrita como forma primordial de expressão. Com isso, a oralidade foi reduzida a mera “ausência de escrita” e as diversas multimodalidades que fazem parte do repertório indígena foram ignoradas. Fica evidente que nas tradições indígenas, como a yanomami, as formas de escritura são multimodais, podendo se dar pelos gestos, cantos, oralidade e grafismos corporais.

Tatim (2023) considera que para Kopenawa, não escrever foi uma opção pelo xamanismo. Ao longo que *A queda do céu*, Kopenawa (2015) tece algumas reflexões acerca da escrita, como no seguinte trecho:

Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir de nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós [...] O pensamento dos brancos é outro [...] Só contemplam sem descanso as peles de papel que desenharam suas próprias palavras. Se não seguirem seu traçado, seu pensamento perde o rumo. Enche-se de esquecimento e eles ficam muito ignorantes [...] Nossos antepassados não possuíam peles de imagens e nelas não inscreveram suas leis. Suas únicas palavras eram as que pronunciavam de suas bocas e eles não as desenhavam, de modo que elas jamais se distanciavam deles. Por isso os brancos as desconhecem desde sempre. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 75-76)

Kopenawa associa a fixação pela escrita na sociedade ocidental ao desconhecimento e ao esquecimento pois estes “estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 455). Por isso prefere seus dizeres ancestrais, que são para ele fonte da sabedoria necessária para proteger a floresta. Apesar de a escrita e o livro serem potentes meios para a difusão das palavras, o discurso de Kopenawa “não só (se) defende (n)os valores firmados pela condição da transmissão oral (ou mais precisamente multimodal), mas contesta as (supostas) supremacias da escrita - ao contrário, acusa-lhes reveses” (Tatim, 2023, p. 31). Assim, é possível pensar que o gesto de Kopenawa ao querer que suas palavras sejam escritas na língua dos brancos representa uma xamanização da escrita. O xamã, que tem o papel de tradutor entre mundos e o faz, para as pessoas comuns, através dos cantos e gestos, agora traz o mundo dos *xapiri* e as palavras de *Omama* (entidade criadora segunda a cosmologia yanomami) para as “peles de papel”.

Expressões como “peles de papel” fazem parte do léxico yanomami e são mantidas na tradução sem que se busquem equivalentes no pensamento ocidental para manter a fidelidade a suas noções cosmológicas (Tatim, 2023). Dessa forma, “xamanizar a escrita é também convertê-la em instrumento xamânico de memórias das palavras de *Omama* para aplacar o esquecimento que domina o pensamento dos brancos” (Tatim, 2023, p. 36).

A colaboração com Bruce Albert é consequência do reconhecimento, por parte de Kopenawa, de que a escrita seria a melhor forma possível de chegar aos brancos. O trabalho de fabricação do texto, transcrição, tradução, montagem e composição é descrito por Albert no *Postscriptum* do livro, quando expõe os desafios e turbulências dessa empreitada. A origem do livro está em um conjunto de testemunhos centrados em diversos núcleos temáticos originados em várias sessões de entrevistas não dirigidas. A tradução revela um esforço para reconstituir a riqueza conceitual das expressões originais dentro das formulações possíveis na língua francesa, na qual foi originalmente publicado. O encadeamento do livro demonstra um hibridismo cronológico e temático, que não se apegou ao formato da biografia clássica (Kopenawa; Albert, 2015). A composição final da obra conta com três partes, sendo que na primeira o destaque é para a cosmologia e cultura yanomami, na segunda os contatos com os brancos e na terceira para as viagens de Kopenawa para defender a floresta e a vida dos Yanomami, que se tornaram fundamento para a formulação de sua contra-antropologia histórica do mundo branco e da profecia cosmoecológica explicitada no último capítulo. Ao texto central juntam-se as partes paratextuais de autoria de Albert, como prólogo, *Postscriptum*, notas e anexos.

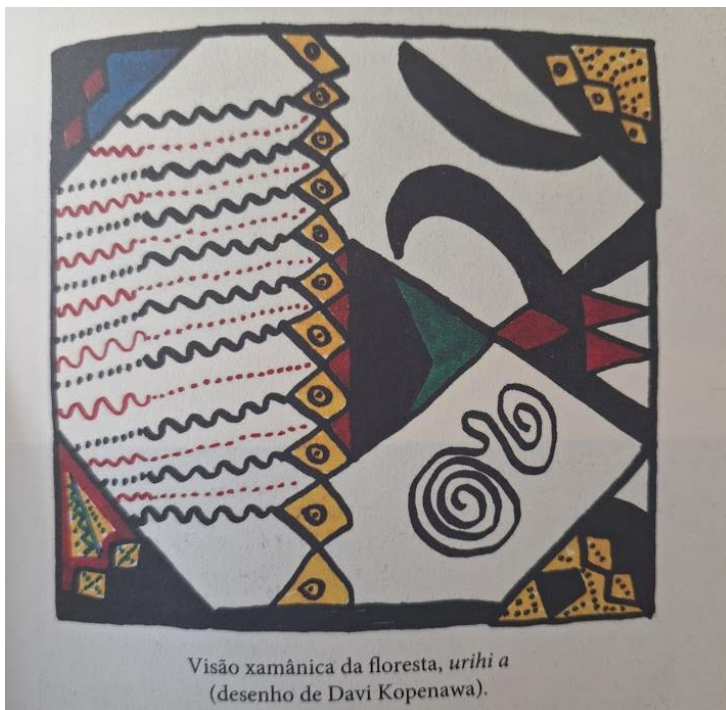
É importante salientar a presença de caracteres multimodais, em sua maioria desenhos de autoria de Davi Kopenawa, que além de ilustrar, quebram a hegemonia da palavra escrita na obra. A seguir pode-se visualizar algumas dessas imagens:

Figura 1 “Dança de apresentação dos espíritos xamânicos xapiri”. Desenho de Davi Kopenawa (2015)



Fonte: acervo da pesquisadora.

Figura 2 “Visão xamânica da floresta urihi a”. Desenho de Davi Kopenawa (2015)



Fonte: acervo da pesquisadora.

4.1.2 Xamanismo e cosmologia

Na maior parte de *A queda do céu* temos acesso ao relato em primeira pessoa de Davi Kopenawa. Esse relato se fundamenta em reflexões e pensamentos formulados a partir de sonhos e visões tidas nas sessões xamânicas, nas conversas com seu sogro e demais xamãs de *Watoriki*, nos relatos orais que ouviu de outros yanomamis e na suas próprias vivências em diferentes contextos. *A queda do céu* é uma obra vasta e complexa e não pretendemos aqui (nem poderíamos) esgotar suas possibilidades. Porém, a fim de alcançar os objetivos deste trabalho, e especialmente encontrar na literatura indígena referências e fundamentos para uma pedagogia decolonial, colocamos como eixos de análise duas questões principais: a crítica à modernidade ocidental e as relações com a natureza na cultura yanomami, conforme são apresentadas neste livro.

É impossível, no entanto, alcançar o entendimento desses eixos centrais sem, antes de tudo, compreender suas bases, que no discurso de Kopenawa encontram-se na cosmologia yanomami e no xamanismo. Portanto, apresentamos aqui os fundamentos de sua visão de mundo explicitados na obra. Segundo a cosmologia yanomami foi *Omama* que criou a floresta, os rios e as águas. No “primeiro tempo” havia apenas os ancestrais animais chamados de *yarori*. Esses ancestrais eram seres humanos que não paravam de se transformar em animais. Aos poucos, esses humanos foram se tornando animais de caça. (Kopenawa; Albert, 2015). Essa explicação de Kopenawa exemplifica a noção comum a muitos povos indígenas de que existiu, no tempo mítico, um estado de indiferenciação entre animais e seres humanos. Assim, a condição original comum às diversas espécies não seria a animalidade, como se supõe no Ocidente, mas a humanidade. Os animais atuais seriam ex-humanos, enquanto os humanos atuais são aqueles que mantiveram a condição original, de forma que, tendo sido humanos um dia, os animais continuam mantendo uma essência antropomórfica, ainda que de modo não evidente (Viveiros de Castro, 2020). No esquema mítico da cosmologia yanomami, essa essência se traduz nos *xapiris* que representam cada espécie animal. Segundo Kopenawa (2015), os espíritos que os xamãs evocam não são os animais da floresta em si, mas seus “pais”, na forma de imagem (*ütupe*)²⁷.

Foi também *Omama* que criou os *xapiri* e quis que seu filho aprendesse a “fazê-los dançar” para cuidar dos seus. Esse filho foi o primeiro xamã, que passou a “fazer descer” os *xapiri* após seu pai ter soprado pó de *yãkoana* em suas narinas. Segundo Kopenawa (2015):

²⁷ O termo *ütupë* significa “imagem corpórea, forma primordial ou essência vital”. Pode significar também “reflexo, eco, réplica ou reprodução”. Quando Kopenawa se refere a “imagem” dos ancestrais *yarori* ele designa o centro dos animais de caça, isto é, os *xapiris* que ele representa. Para cada espécie animal, há uma multiplicidade de imagens *ütupë* (Kopenawa; Albert, 2015).

Foi desse modo que Omama revelou a seu filho - o primeiro xamã - o uso da yãkoana e lhe ensinou a ver os espíritos que acabara de trazer à existência. Nossos maiores continuaram a seguir o rastro de suas palavras até hoje. Por isso, continuamos a beber yãkoana para fazer os xapiri dançar. Não fazemos isso à toa. Fazemos porque somos habitantes da floresta, filhos e genros de Omama. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 85).

Os *xapiri* são as imagens (*utupë*) dos ancestrais animais (*yarori*) que se transformaram em caça no primeiro tempo. Sua aparência é similar a humana, porém são minúsculos e invisíveis para pessoas comuns. Conforme Kopenawa (2015, p. 111) “Seus cantos são magníficos e potentes. Seu pensamento é direito e trabalham com empenho para nos proteger.” Apenas os xamãs são capazes de visualizar os *xapiri*. Não só visualizam como os “fazem dançar” para curar doenças ou proteger a floresta. Há ainda *xapiris* maléficos e mesmo estes, o xamã pode fazer descer. Quando os *xapiris* aparecem para o xamã, realizam suas danças de apresentação, agitam folhas de palmeira e se movem graciosamente. Seus cantos são reproduzidos pelo xamã e essa é a única parte que as pessoas comuns conseguem visualizar (Kopenawa; Albert, 2015).

Os *xapiri* que correspondem a imagens dos animais da floresta, não são eles propriamente, mas seus “pais”, que existiam no primeiro tempo. São o verdadeiro interior dos animais de caça atuais. Sendo assim, para os yanomami a floresta é povoada por uma multidão de espíritos, que são seus verdadeiros donos. A própria floresta também tem um espírito que se chama *Urihinari a*. O que costumamos chamar de natureza é chamado na língua yanomami de *urihi a*, que pode ser traduzido como terra-floresta, e sua imagem é vista pelos xamãs como *Urihinari a*. Há também um nome que designa o “valor de fertilidade” da floresta, chamado em yanomami de *nërope a* (Kopenawa; Albert, 2015). Todo o pensamento ecológico dos yanomami tem seu fundamento nos *xapiri*.

A defesa da floresta feita por Davi Kopenawa no livro parte de seu pensamento cosmoecológico - fundamentado nos *xapiri* e na prática do xamanismo - e em uma crítica ao pensamento e *modos operandi* moderno. Sua descrição do mundo moderno baseia-se na larga experiência com os representantes do mundo branco com quem teve contato e também nos relatos que ouviu de outros indígenas. Vários momentos autobiográficos são narrados em *A queda do céu* e constituem um acervo de memórias dos contatos entre os yanomami e a sociedade exterior não-indígena.

Entre suas lembranças estão os momentos, ainda na infância, quando missionários evangélicos se instalaram na região onde morava a família de Davi, chamada de Toototobi. Kopenawa usa a expressão “gente de Teosi (Deus)” para se referir aos membros da organização evangélica estadunidense New Tribes Mission, que se estabeleceram em Toototobi a fim de converter os indígenas fazendo uso de um discurso ameaçador e associando as crenças

tradicionais yanomami a uma inevitável condenação de suas almas, que seriam lançadas “no fogo de *Xupari*”. Naquela época, a maioria das pessoas em Toototobi passou a seguir os ensinamentos dos missionários e mesmo os xamãs passaram a temer chamar seus *xapiri*. (Kopenawa; Albert, 2015).

Foi nessa época que Davi aprendeu a ler, pois os missionários aprenderam a língua yanomami e passaram a alfabetizar os indígenas no seu próprio idioma. A ideia era alfabetizar Davi para aprender a ler a Bíblia, mas, como aponta Tatim (2023) “por uma ironia do destino, tornou-se coautor do livro que hoje entre os brancos já até arrumou o epíteto de ‘a bíblia do xamanismo’”. Por um breve período Kopenawa adotou as “palavras de Teosi” - como a maioria dos membros de sua comunidade. Anos depois, ao lembrar essa época, Kopenawa afirma que “Essas palavras de Teosi são palavras de outra gente. Não são as de nossos antepassados. Apesar disso, naquele tempo, nos esforçávamos por repeti-las sem parar na companhia dos brancos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 260). Porém essa situação não se prolongou, principalmente devido às epidemias que se seguiram e as más condutas de alguns missionários. Aos poucos as práticas xamânicas voltaram ao povo de Toototobi.

Na época da missão, uma epidemia de sarampo assolou Toototobi. Kopenawa perdeu muitos familiares nessa epidemia, incluindo a sua mãe. Surgiu então a oportunidade de trabalhar em um posto de Funai, que Davi aceitou prontamente, passando a conviver com outros brancos. É costume dos yanomami, durante a adolescência, viajar para conhecer pessoas de outros lugares. Ele, que se sentia particularmente deslocado em Toototobi após a perda de seus entes mais queridos, queria aprender outros costumes e conhecer outras pessoas: seu pensamento estava voltado aos brancos. Em suas palavras:

Passava a maior parte do tempo triste ou com raiva. Não pensava em nada a não ser em fugir. Não parava de pensar ‘Aqui não tenho mais ninguém. Quero desaparecer, bem longe daqui, na terra dos brancos. Quero viver com eles e virar um deles!’ Eu estava mesmo tomado por essa ideia [...] Virar branco - eu não pensava em outra coisa. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 280-281).

Como funcionário da Funai, Davi conheceu a cidade de Manaus e aprendeu a falar português. Chegou a contrair tuberculose e ficou hospitalizado por um longo período. Após a alta retornou a Toototobi e aos poucos a vontade de “virar branco” foi desaparecendo. No momento de seus relatos para o livro, Kopenawa conta como se sentia sobre esse período, que agora lhe parecia muito distante. Diz Kopenawa que:

A mente dos rapazes que querem virar brancos está cheia de fumaça! É por isso que, quando me tornei adulto, decidi guardar em mim os dizeres de nossos avós, mesmo se eles morreram há muito tempo. É com os cantos dos *xapiri* que meu pensamento pode se estender até as nascentes dos rios ou para florestas distantes e, mais além, até

os pés do céu. [...] Nunca vou querer deixar de imitar nossos antepassados, pois esse é nosso verdadeiro modo de ficar sábio. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 290).

Algum tempo depois Davi voltou a trabalhar para a Funai, dessa vez como intérprete, o que possibilitou que ele viajasse pela floresta e conhecesse diferentes comunidades yanomami. De acordo com ele, essa experiência o fez ter mais sabedoria e possibilitou que compreendesse melhor o que acontecia em suas terras. Quando conheceu a CCPY, passou a viajar para defender a floresta perante os brancos. Naquele momento só havia ouvido falar sobre “demarcação” pelos agentes da Funai, que conforme compreendeu depois, estavam envolvidos em um projeto que consistia no desmembramento do território yanomami em um arquipélago de 21 reservas separadas. Instado pelos membros do CCPY a defender a floresta por si próprio, deixou sua casa em Watoriki várias vezes para falar aos brancos sobre a situação de seu povo. Conforme narra, “O pessoal da Funai de fato já tinha falado comigo em fechar nossa floresta. Mas nunca me disseram que eu mesmo deveria lutar por isso!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 326). Percebe-se em vários relatos de Kopenawa, que a Funai constantemente demonstrava o paternalismo característico do período militar.

Naquela época iniciava-se a invasão dos garimpeiros, que teve seu auge em 1986 e veio a se tornar um mal crônico no território yanomami. Em suas viagens Kopenawa teve contato com outros indígenas que lutavam na defesa de suas terras e buscavam a conquista de direitos. Conforme conta: “Ao escutá-los, compreendi que não podia ficar mudo esperando que outros lutassem em meu lugar para proteger os meus [...] De modo que foi ao ouvi-los que realmente aprendi a defender minha floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 326).

A época do auge da invasão garimpeira coincidiu com o momento que Kopenawa passou a falar publicamente em prol dos yanomami. Também coincidiu com o período de articulação do Movimento Indígena em escala nacional, que visava garantir direitos na Constituição e obter a demarcação de terras. Inclusive, a primeira vez que Kopenawa falou longe de casa, em 1983, foi a convite da União das Nações Indígenas em uma assembleia na cidade de Manaus. As falas de Kopenawa passaram a ser principalmente no sentido de denunciar a situação de calamidade a que os yanomami ficaram sujeitos após a invasão dos garimpeiros. Diz Kopenawa que:

Foi quando os garimpeiros chegaram até nós que realmente entendi do que eram capazes os napë! Multidões desses forasteiros bravos surgiram de repente, por todos os lados, e cercaram em pouco tempo todas as nossas casas. Buscavam com frenesi uma coisa maléfica da qual jamais tínhamos ouvido falar e cujo nome repetiam sem parar: oru - ouro. Começaram a revirar a terra como bandos de queixadas. Sujaram os rios com lamas amareladas e os enfumaçaram com a epidemia xawara de seus maquinários [...] Naquela época, eu tinha acabado de aprender a defender os limites de nossa floresta. Ainda não estava acostumado à ideia de que precisava também

defender suas árvores, seus animais, seus cursos d'água e seus peixes. Mas entendi logo que os garimpeiros eram verdadeiros comedores de terra e que iam devastar tudo na floresta. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 335).

Todas essas observações do mundo branco deram-lhe subsídios para a formulação de uma reflexão contra-antropológica que caracterizou os brancos como “povo da mercadoria”. Sua reflexão se dá na esteira de uma comparação cultural, onde coloca de um lado os yanomami e do outro os representantes da civilização ocidental. Os objetos que se entendem por “mercadorias” são chamados no idioma yanomami de *matihi*. Esses *matihi* foram cruciais nos primeiros contatos, quando uma profusão de novos objetos foi inserida no cotidiano dos yanomami. Como relata Kopenawa, esses objetos empolgaram muito os indígenas, afinal prometiam facilitar vários hábitos cotidianos - eram instrumentos como facões e machados, redes, panelas e espingardas. Porém, com a entrada de todas essas novas ferramentas - acompanhadas dos forasteiros - começou o adoecimento de grande parte dos indígenas, devido às doenças infecciosas trazidas pelos invasores.

Receber presentes das novas pessoas que chegavam à floresta parecia natural aos yanomami que já costumavam ceder objetos uns aos outros como prova de amizade. De acordo com Kopenawa (2015), os yanomami consideram feio prender-se demais aos objetos. Pessoas assim são consideradas avarentas e acabam não sendo bem quistas entre eles. Quando se tem em mãos uma mercadoria e uma pessoa de um grupo amigo necessita dela e a pede, eles logo a cedem e assim as mercadorias afastam-se e chegam longe na floresta, junto de boas palavras sobre aquele que as cedeu.

Os brancos, por outro lado, não cedem suas mercadorias com tanta facilidade. Na visão de Kopenawa, a paixão voraz dos brancos pelo acúmulo de mercadorias os fez esquecerem-se da beleza da floresta. Para obtê-las, passaram a derrubar árvores em grande quantidade, sujar os rios e maltratar a terra. Por isso os chama de “povo na mercadoria”. Segundo ele:

São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias, não nós! Para eles, essas coisas são mesmo como namoradas! [...] Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança de uma bela mulher. Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens e os que já possuem e os que desejam ainda possuir. Assim é. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 413).

Kopenawa observa que é essa fixação pelas mercadorias e pelo dinheiro que leva os brancos a destruírem a natureza e também a si próprios. Várias observações de teor contra-antropológico e crítico à modernidade espalham-se pelo livro. É o pensamento moderno/colonial do Ocidente o responsável pela calamidade que se abateu não só sobre os yanomami, como sobre os demais povos indígenas que ele conheceu em suas viagens. O garimpo no

território yanomami gerou ondas de violência, epidemias de doenças e a destruição da floresta que até então permitia a manutenção de suas vidas. A necessidade de proteger a floresta ante a essa ameaça o levou a falar publicamente em sua defesa. A base de seu discurso foi a sabedoria ancestral, baseada na fala dos antigos e na vivência xamânica.

A seguir abordamos as reflexões de Kopenawa sobre a natureza e a ecologia, que, na sua tradição, tem base na crença nos *xapiri* e no espírito da floresta *Urihinari a*. Foi com os espíritos que Kopenawa compreendeu que a floresta não é infinita nem eterna, por isso precisa ser defendida. Os xamãs a defendem porque compreendem que seu valor é inestimável. Não é o ouro ou as mercadorias que fazem crescer as plantas que alimentam os seres vivos, mas seu valor de fertilidade (*nero pë*). Por isso, “o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 355). O tipo de “valor” a que Kopenawa se refere é diferente dos sistemas de valoração característicos da sociedade moderna. Conforme Gudynas (2019) a ideia de “valor” se apresenta no campo da discussão ambiental de várias maneiras. A multiplicidade de valorações sobre a natureza não pode ser reduzida ao valor econômico, ainda que este seja o mais comumente utilizado para avaliar a importância ou não de proteger um ecossistema. Diferentemente do valor econômico, outras formas de valor não podem ser traduzidas em um “preço” - é o caso do valor estético, relacionado a beleza de uma floresta ou de uma espécie animal, do valor cultural e do valor histórico (ambos relacionados à importância que os seres humanos dão a determinada paisagem). Todos os valores citados são antropogênicos (se originam pela necessidade das pessoas), sendo o valor econômico mais claramente antropocêntrico por tratar-se de uma valoração instrumental: a natureza só deve ser protegida na medida em que tenha utilidade para as pessoas (Gudynas, 2019). Os sistemas de valores dos povos indígenas afastam-se dessas percepções porque eles não se consideram os únicos agentes morais capazes de atribuir valor: outros seres também o fazem. O valor da floresta para Kopenawa é inerente a ela, e por isso não pode ser traduzido em termos de valor econômico. Em suas palavras:

Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm valor importante demais para todas as mercadorias dos brancos. Nada é forte o bastante para poder restituir o valor da floresta doente. Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais mortos! É por isso que devemos nos recusar a entregar nossa floresta. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 355).

Além disso, é a floresta que sempre lhes permitiu viver sem a dependência excessiva dos brancos. As doenças e a destruição da floresta trazida pelos forasteiros impedem a

manutenção de seu modo de vida, baseado no plantio de roças e na caça-coleta. Albert (2015) descreve como funciona a chegada do garimpo nas terras indígenas e como essas relações, que de início são diplomáticas, vão se tornando tensas com o passar do tempo.

De início os invasores oferecem ferramentas, que são prontamente aceitas pelos indígenas. Essas ferramentas aparentemente irão ajudar na sua subsistência, pois são itens como facões (que ajudam nos roçados), espingardas (que ajudam na caça), redes (ajudam na pesca), etc. No entanto, com o passar do tempo o número de garimpeiros aumenta e cada vez menos estes têm interesse em manter relações diplomáticas com os indígenas. Ao mesmo tempo, os indígenas são pegos por doenças que dificultam o trabalho e a poluição da floresta acaba com a caça e a pesca. Ficam cada vez mais dependentes dos brancos, ao mesmo tempo que estes veem cada vez menos necessidade em manter boas relações com os indígenas. É nesse momento que estouram tensões, que acabam em violência e morte. Por isso, Kopenawa compreendeu que é imperativo defender a floresta onde seus ancestrais moravam: é ela, e não os brancos, que lhes permite a sobrevivência dos yanomami.

Essa relação dos Yanomami com a floresta é relatada ao longo de toda a obra, mas tem mais destaque no capítulo 23, intitulado “O espírito da floresta”. Para Kopenawa, a floresta está viva. Sua beleza existe devido a seu valor de fertilidade *nē rope*, que permite que as árvores cresçam e ofereçam seus frutos aos seres vivos. Tratar a floresta como um amontoado de recursos naturais que podem ser retirados conforme as necessidades do mercado a destruiria. Se seu valor de fertilidade for embora, será impossível fazê-lo voltar. Conta Kopenawa que o “dono” da floresta é seu espírito *Urihinari*. É esse espírito que a faz crescer e florescer. Para Kopenawa

O que os brancos chamam de natureza é, na nossa língua antiga, Urihi a, a terra-floresta, e também sua imagem, visível apenas para os xamãs, que nomeamos Urihinari, o espírito da floresta. É graças a ela que as árvores estão vivas. Assim, o que chamamos de espírito da floresta são as inumeráveis imagens das árvores, dos peixes, das abelhas, dos jabutis, dos lagartos, das minhocas e até mesmo dos grandes caracóis warama aka. A imagem do valor de fertilidade *nē roperi* da floresta também é o que os brancos chamam de natureza. Foi criada com ela e lhe dá a sua riqueza. De modo que, para nós, os espíritos xapiri são os verdadeiros donos da natureza, e não os humanos (Kopenawa; Albert, 2015, p. 475).

Como já mencionado anteriormente, não há nas tradições indígenas, como a yanomami, um correspondente exato do que chamamos de natureza. As palavras que usam estão ligadas a sua cosmovisão e têm significados diferentes. Mesmo no Ocidente o significado da expressão “natureza” varia, mas nenhuma de suas definições se aproxima da perspectiva espiritual exposta por Kopenawa. Ainda que para ele a “natureza” sejam os *xapiri*, Kopenawa reconheceu neste termo algo semelhante ao que defende. Conforme afirma “No começo, quando eu era bem

jovem, nunca ouvi os brancos falarem em proteger a natureza” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 481). Isso acontece justamente porque a ideia de “proteger a natureza” ganhou força no Ocidente apenas nas últimas décadas do século XX, quando as consequências da devastação ambiental se tornaram muito claras para continuarem sendo ignoradas. As notícias preocupantes sobre o aumento da temperatura média da Terra, buracos na camada de ozônio, esgotamento dos recursos naturais e extinção em massa de espécies, levou o Ocidente a buscar soluções para esse cenário. Inúmeros conferências foram realizadas, medidas foram tomadas, mas ainda insuficientes, afinal, o desejo de manutenção da economia de mercado falou mais alto.

Mas foi nesse contexto que começaram a surgir movimentos ambientalistas e ecologistas. Quando Kopenawa ouviu pela primeira vez os brancos mencionando a ecologia e a defesa da natureza, entendeu que essa era uma boa forma de dirigir-se aos habitantes das cidades quando fosse falar em defesa da floresta. Além disso, reconheceu nessas palavras algo similar a suas palavras antigas pois, segundo ele, “Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. Ouvimos sua voz desde sempre, pois é a dos *xapiri*, que descem de suas serras e morros.” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480). É de fato um pensamento ecológico outro. Não é uma “ecologia” que visa proteger a natureza apenas para proveito humano, mas que leva em conta as diferentes *humanidades* viventes na terra-floresta. Nas suas palavras:

Omama tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. [...] Eram, desde sempre, para nós xamãs, palavras vindas dos espíritos para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós! Na floresta, a ecologia somos nós, os seres humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo que ainda não tem cerca (Kopenawa; Albert, 2015, p. 480).

A ideia de uma floresta sem a cerca se afasta muito de um ideal de proteção ambiental baseado na preservação de pequenos recantos de natureza - longe dos humanos, é claro. Se todo o mundo é “natureza”, ou melhor “terra-floresta”, para os yanomami, todo ele deve ser valorizado - e por isso protegido - inclusive os seres humanos. A amplitude da questão ambiental no contexto contemporâneo levou Kopenawa a viajar para muito longe de sua casa. A percepção da necessidade de defender toda(s) a(s) floresta(s) fez com que ele não simpatizasse com o termo “meio-ambiente” que entende representar uma terra já desmatada e fragmentada. Por isso prefere que “os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira” (Kopenawa; Albert, p. 484). Ao partir para terras longínquas e para que suas palavras fossem

ouvidas, Kopenawa aprimorou seu pensamento, compreendendo a amplitude das questões que defendia. Segundo ele:

Foi assim que eu aprendi a conhecer as palavras dos brancos sobre o que chamam de natureza. Meu pensamento tornou-se mais claro e elevado. Ele se ampliou. Entendi então que não bastava proteger apenas o lugarzinho onde moramos. Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é *urihi a pree* - a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro (Kopenawa; Albert, 2015, p. 482).

De certa forma, na sua concepção, defender os yanomami é também defender o mundo inteiro. Na profecia cosmoecológica apresentada no capítulo 24, cujo título é “A morte dos Xamãs”, Kopenawa revela sua maior preocupação: que os xamãs desapareçam e que não haja mais ninguém para proteger a terra-floresta e segurar o céu²⁸. A proteção da natureza e o respeito aos povos indígenas são questões interligadas, afinal, a devastação da natureza, levada a cabo por um “habitar colonial” conforme chamado por Ferdinand (2022), esteve interligada ao genocídio dos povos indígenas no período colonial. Hoje não é diferente: indígenas como os yanomami vivem cada vez mais cercados por um aparato civilizacional, que já tomou os limites do seu território e os ameaça diretamente. Ao permitir que suas palavras se tornassem “desenhos de escrita” Kopenawa visou a conscientização dos brancos. Mesmo sabendo que a maioria continuará surdo a suas falas, o xamã quis transmitir palavras de alerta para que essa “gente outra” seja capaz de “sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 498).

4.2 AILTON KRENAK: UM PENSADOR ENTRE A ORALIDADE E A ESCRITA

Ailton Krenak é um dos nomes mais conhecidos do Movimento Indígena e, especialmente nos últimos anos, passou também a ganhar reconhecimento como escritor, fazendo parte do movimento conhecido como Literatura Indígena Contemporânea. Nascido em 1953, na região do Vale do Rio Doce, como Ailton Alves de Lacerda, Krenak descende dos indígenas que ficaram conhecidos nos séculos XVIII e XIX como botocudos. De acordo com

²⁸ Segundo a cosmologia yanomami, no “primeiro tempo”, quando floresta era nova e “outras gentes” andavam sobre ela, o céu (*hutukara*) despencou, arremessando os ancestrais que lá viviam para o mundo subterrâneo, onde se tornaram *aôpatari* (criaturas vorazes que vivem embaixo da terra e devoram os restos das sessões xamânicas). O chão da atual floresta é as costas daquele céu, por isso também ela pode ser chamada de *hutukara*. O medo de uma nova “queda do céu” paira sobre todos os seres que vivem na floresta, por isso os xamãs sempre convocam seus *xapiri* para reforçá-lo e impedir um novo desabamento. No capítulo final do livro, “A morte dos xamãs”, Davi Kopenawa compartilha sua preocupação: com o perigo de desaparecimento dos xamãs levados pelas “fumaças de epidemia” (*xawara*), não haveria ninguém apto a convocar os *xapiris* para segurar o céu, tornando iminente uma nova queda. (Kopenawa; Albert, 2015).

Azola (2021), os Krenak foram alvos de distintas formas de violência perpetradas por agentes do Estado Brasileiro nos últimos dois séculos. O mecanismo jurídico que legitimava a perseguição aos Krenak - na época conhecidos pela alcunha genérica de botocudos, usada para se referir a diversos coletivos indígenas de língua Macrô Jê - foi chamado de “Guerra Justa”. Após a chegada da família real portuguesa em 1808, declarou-se uma “Guerra Justa” contra essas populações indígenas por um decreto assinado por Dom João VI. As violências não pararam por aí: no século XX os Krenak passaram por remoções forçadas de seus territórios, chegando a haver um presídio indígena²⁹ construído durante a Ditadura Militar. (Azola, 2021).

Ailton Krenak (2015) conta que em 1922 os Krenak tiveram uma área de reserva delimitada pelo governo brasileiro. Segundo conta a tradição oral de seu povo, aquela guerra iniciada no século XIX nunca cessou e os “botocudos” continuaram sofrendo perseguições até o século XX. Krenak saiu de sua região de origem aos 17 anos, quando sua família migrou com destino ao Paraná. Em 1975, foi para São Paulo, onde cursou o segundo grau. Alfabetizado já na idade adulta, Ailton Krenak formou-se em artes gráficas no Senai em 1978 e essa formação o levou a ficar responsável pela Coordenação Nacional de Comunicação & Publicações da União das Nações Indígenas, organização criada por ele, junto com outros representantes de diversas etnias indígenas para lutar por direitos no contexto do nascente Movimento Indígena Brasileiro. A partir de 1986 passou a integrar a Coordenação Nacional da UNI. De acordo com Krenak (2015), seu papel na UNI nessa época consistia em ser uma espécie de embaixador, que representava os interesses indígenas frente às organizações e instituições não-indígenas. Ele conta que atuava especialmente para divulgar o pensamento dos povos indígenas e articular alianças com outros setores da sociedade. Um dos momentos mais emblemáticos de sua atuação nesse período foi quando discursou perante a Assembleia Nacional Constituinte, em 1987. Seu discurso foi acompanhado do gesto de pintar o rosto com tinta preta feita a base de jenipapo, simbolizando o luto pelas agressões sofridas pelos povos indígenas. Esse gesto ocorreu em um contexto no qual os povos indígenas sofriam uma constante campanha de difamação para prejudicar sua tentativa de obter a aprovação de suas propostas na Constituinte.

Todas as suas experiências como liderança indígena e comunicador fazem parte das memórias que compartilha em seus livros, junto com reflexões sobre a sociedade moderna, as relações dos povos indígenas com os Estados Nacionais onde se encontram e as relações dos

²⁹ De acordo com Azola (2021), com o recrudescimento da Ditadura Militar, o governo construiu um presídio que ficou conhecido como “Reformatório Krenak”. Esse local tinha a função de receber os indígenas considerados “subversivos”. Funcionava como um campo de concentração que tinha como fim “civilizar” os indígenas potencialmente perigosos para integrá-los à sociedade por meio do trabalho agrícola, uma ideia totalmente corroborada pela ideologia indigenista da época.

seres humanos com a natureza. A questão ambiental, tratada na perspectiva indígena, vem pautando seus discursos há décadas, ganhando mais destaque recentemente com o sucesso de seu livro intitulado *Ideias para adiar o fim do mundo*.

Apesar de ser um dos mais proeminentes escritores indígenas da atualidade, chegando mesmo a integrar a Academia Brasileira de Letras, Krenak (2022) considera que faz parte de um grupo de autores que não tem propriamente a escrita como ofício. Isso porque, sendo um militante da causa indígena e um comunicador, a publicação de livros foi algo que apareceu em seu caminho, um caminho que já se voltava à comunicação de modo mais abrangente. Antes do sucesso como autor, Krenak já havia realizado um percurso de militância política e ativismo social, debatido os direitos dos povos indígenas em várias ocasiões, se tornado uma personalidade pública cuja fala aparecia nos mais diversos suportes, participado de produções artísticas e apresentado um programa de rádio³⁰.

Em entrevista a Carola Saavedra, Krenak (2022) afirma que alguns autores indígenas se formaram na experiência. Nisso ele inclui a si próprio, Davi Kopenawa e mais alguns indígenas que são narradores: suas palavras não nascem para a escrita em si, mas suas falas tornam-se livros pela colaboração de outras pessoas. Nisso se diferem de outros escritores - ele cita como exemplos Daniel Munduruku e Tiago Hakiy - que cultivam uma experiência estética da escrita e interessam-se pela gramática. Krenak se considera um transgressor da escrita como ofício, acreditando que “se a gente se dirigisse para essa experiência da escrita, a gente ia se sentir prisioneiro de uma linguagem e de um discurso que nós não dominamos e a gente ia ficar subjugado” (Krenak, 2022, p. 37). No entanto, essa relação não reduz seu interesse pela escrita, uma forma de expressão que admira e reconhece. Percebe-se isso inclusive em suas publicações e entrevistas, em que sempre referencia uma variedade de autores - de Carlos Drummond de Andrade à Davi Kopenawa - cujas obras suscitaram nele alguma reflexão. Em um vídeo disponível online, gravado em 2015 na ocasião do lançamento do livro “Ailton Krenak - Encontros”, ele salienta que:

Essa coisa da importância da leitura, ela não é a minha experiência fundadora, né. Porque alguém que é da oralidade, alguém que se alfabetizou aos 17, começou a ler aos 17 e se você for pensar mesmo na coisa da escrita, da capacidade de produzir um texto, de se expressar textualmente, isso foi depois dos 20 anos. Mas isso não diminuiu em nada a minha admiração e o meu entusiasmo com a coisa da leitura e do texto. Porque toda vez que eu tinha a oportunidade de ouvir alguém fazer uma leitura de um texto, sempre me fez viajar, me comoveu, me fez sonhar (Krenak, 2015).

³⁰ Entre 1985 e 1990, Ailton Krenak foi apresentador do “Programa de Índio”, na Rádio USP FM. Diversos convidados participaram do programa, que contou com cerca de 200 edições. Em 2009 foi criado um site para disponibilizar o acervo de áudios digitalizados. Atualmente, esses programas encontram-se disponíveis online no site <ikore.com.br/programa-de-indio>.

Alessandra Araújo Magalhães (2023) realizou um estudo a respeito das obras de Krenak, em especial os lançamentos em parceria com a Companhia das Letras, no qual discute sua identidade como autor. Segundo conta o próprio Krenak a Magalhães, o reconhecimento como “autor” e “escritor” veio na esteira do sucesso de *Ideias para adiar o fim do mundo*, momento em que ele passou a ser chamado para falar sobre a temática. Apesar disso, seu primeiro livro foi publicado ainda no ano 2000, com o título “O lugar onde a terra descansa”. Desde a primeira publicação até as mais recentes, as obras de Krenak são marcadas pela oralidade, onde transita entre a narração de memórias e a reflexão filosófica sobre temas diversos. Ao explicar sua relação com a escrita, Krenak afirma:

Quando eu pude também começar a escrever, eu comecei a querer escrever de uma maneira que tivesse uma marca. Me dava a vontade de escrever, não só usar o sinal gráfico para escrever uma mensagem, mas que aquela minha mensagem tivesse identidade. E a identidade que eu tenho buscado dar para esse texto é a de alguém que tem a sua imaginação fundada na oralidade (Krenak, 2015).

Neste trabalho não serão abordadas todas as obras de Krenak, mas quatro publicações, que definem dois momentos em sua trajetória como autor de literatura indígena. Entre essas publicações está o livro “Ailton Krenak”, que faz parte da Coleção Encontros, organizado por Sergio Cohn e publicado pela Azougue Editorial. O livro conta com depoimentos e entrevistas concedidas por Ailton Krenak a diversas pessoas, sendo o primeiro texto do ano de 1984 e o mais recente de 2013. As outras três dessas publicações são fruto de sua recente parceria com a editora Companhia das Letras, sendo elas *Ideias para adiar o fim do mundo*, *A vida não é útil e Futuro ancestral*.

A discussão a respeito das obras literárias de Krenak se divide em duas seções: a primeira dedicada ao livro da série Encontros, que no formato de coletânea de entrevistas, compila pensamentos produzidos em diferentes momentos de sua trajetória. No livro, Ailton Krenak é o entrevistado número 50 de uma coleção que conta com vários nomes, entre os quais Darcy Ribeiro e Eduardo Viveiros de Castro, que assina a apresentação dessa edição. Antes de serem compiladas em livro, essas entrevistas foram publicadas em outros suportes. São entrevistas que espelham épocas vivenciadas por ele, nas quais narra vivências e compartilha expectativas. Entre os principais temas de que trata estão as narrativas sobre o Movimento Indígena e as relações com a Terra na perspectiva dos povos indígenas.

Em entrevista concedida a Magalhães (2023) Krenak observa que este livro é um material importante de registro e discussão do Movimento Indígena. Ele permite compreender o contexto nacional do fim do século XX e seus desdobramentos posteriores, os caminhos abertos e os limites impostos ao movimento. Apesar de sua importância, o livro não atingiu um

público tão amplo quanto aqueles publicados pela Companhia das Letras. Mesmo assim, após o sucesso comercial de seus outros livros, recebeu uma proposta de publicação em francês (Magalhães, 2023).

A segunda seção discorre a respeito dos livros publicados por Ailton Krenak em parceria com a Companhia das Letras. São livros escritos a partir de palestras e entrevistas concedidas pelo autor e organizados por Rita Carelli. O primeiro e mais conhecido é *Ideias para adiar o fim do mundo*, que teve a primeira edição publicada em 2019. O segundo tem o título *A vida não é útil* e foi publicado em 2020. O mais recente, intitulado *Futuro ancestral* foi lançado em 2022. De acordo com Magalhães (2023), Krenak vê *Futuro ancestral* como o fim de uma parábola. O processo de elaboração desse livro foi uma espécie de depuração de seu pensamento transmitido em falas, entrevistas e palestras. Diferentemente dos livros anteriores, que se assemelhavam a uma transcrição, no terceiro Carelli elabora o texto a partir do pensamento de Krenak. Ao final de cada um dos três livros, aparecem os títulos das falas de Krenak que lhes deram origem.

4.2.1 Encontros

A obra “Ailton Krenak” da série Encontros apresenta uma seleção de entrevistas e depoimentos de Ailton Krenak realizados entre 1984 e 2013. O autor versa sobre diversas temáticas que lhe são caras como política, sociedade, direitos dos povos indígenas, meio ambiente, entre outras. Alguns desses textos refletem o pensamento de Krenak no mesmo momento histórico em que se consolida o Movimento Indígena e outros, anos após a conquista de direitos com a promulgação da Constituição, demonstram suas ponderações sobre os resultados obtidos pelo movimento e suas expectativas. Dividimos a discussão sobre esse livro em três espectros temáticos para os quais o autor deu mais ênfase em suas falas. Esses eixos se desdobram em questões mais específicas que serão contextualizadas. São algumas das temáticas principais dos depoimentos aqui tratados: as relações do Estado com os povos indígenas, as narrativas sobre o Movimento Indígena e as reflexões sobre o habitar indígena e a natureza.

Todas essas falas apresentam um rico potencial para a educação antirracista, decolonial e ambiental, em especial nos apontamentos críticos sobre política e sociedade. Esses apontamentos englobam falas sobre a história coletiva de seu grupo indígena, narrativas sobre suas experiências participando do movimento indígena, discussões a respeito das relações do Estado para com os povos originários, críticas à modernidade e falas sobre as relações

diferenciadas dos povos indígenas com a Terra. Enquanto algumas narrativas são descritas já tendo se passado algum tempo, possibilitando uma espécie de balanço, outras são entrevistas realizadas no próprio momento histórico de sua atuação, de modo que podemos conhecer suas perspectivas e expectativas na época.

A relação do Estado com os indígenas é debatida por Krenak em diversas falas, inclusive em publicações mais recentes, pois está no cerne de sua atuação política. A busca por direitos em uma sociedade colonizada perpassa lidar com o Estado. E as relações com o Estado são sempre ambíguas e permeadas por tensões, pois ao mesmo tempo que é preciso reivindicar perante a máquina estatal a promoção dos direitos conquistados constitucionalmente - tanto aqueles direitos que são específicos das comunidades indígenas como a demarcação de terras, quanto aqueles que são de todos os cidadãos brasileiros, como acesso à saúde e educação pública - é preciso evitar uma dependência excessiva desse ente. Historicamente, o Estado não foi um aliado da causa indígena. Muito pelo contrário, ele foi o responsável pelas políticas de assimilação e tutela que minaram as possibilidades de autonomia indígena, ao mesmo tempo que legitimava através das leis a expropriação de suas terras. Porém, por vezes, também são as leis e as instituições capazes de frear o avanço dos interesses privados sobre as terras indígenas. Ou seja, administrar essas relações é uma tarefa complexa e um ponto chave na atuação do Movimento Indígena. A reflexão sobre essas questões é central em várias falas de Krenak. No primeiro depoimento, originalmente publicado na revista *Lua Nova*, em 1984, Krenak (2015) discorre a respeito do processo de reconstituição identitária dos povos indígenas, que foi essencial na afirmação de sua existência na coletividade nacional e na luta pela validação de seus direitos. Segundo ele:

Essa busca de identidade, [...] passa, obrigatoriamente, pela relação entre o Estado e os índios. Em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações, que eles são. [...] Para o governo, para todos os governos que se sucederam através da 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 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. (Krenak, 2015, p. 23).

A crítica de Krenak volta-se à recusa por parte do Estado em reconhecer as identidades indígenas. A própria ideia generalista de “índio” é um erro, no entanto, esses povos tão diversos precisaram mobilizar o termo a fim de fazer seus interesses comuns serem considerados. As políticas assimilacionistas atingiam todos os indígenas, independentemente da etnia, do grau de contato com os não indígenas ou da localização de suas terras. Porém, cada grupo indígena é dotado de uma identidade particular, fazendo com que constituam “nações indígenas”. A opção

pelo emprego da expressão “nações” visa enfatizar que o Brasil não é um estado uninacional - apesar da insistência em se ver dessa forma. Por isso, a União das Nações Indígenas foi criada por lideranças de diversas etnias para representar os povos indígenas junto às instituições.

De acordo com Krenak (2015), ao longo dos séculos de colonização os povos indígenas sempre fizeram movimentos de resistência. Porém, apenas em meados dos anos 1970 começou a se desenhar uma ideia de representação nacional. Foi nessa época que representantes de diversas etnias passaram a se encontrar e ver que podiam encaminhar juntos soluções para problemas que atingiam a todos. A partir de 1983 organizou-se uma Coordenadoria Nacional da UNI, formada por coordenadores regionais. Nessa estrutura, Krenak ficou responsável pela Coordenação de publicações, função para a qual, segundo ele, foi escolhido pela sua formação. Na entrevista de 1984, ainda no início de sua atuação política, antes mesmo da Constituição, Krenak compartilha suas expectativas sobre o movimento. Diz ter “muita esperança de que a gente consiga, no Brasil, encontrar uma maneira de conversar, diferente da que tem existido até agora e que é baseada na violência” (Krenak, 2015, p. 28). Ainda que reconheça os impedimentos criados pelo Estado, acredita ser possível “conjuguar essas expectativas todas e esses interesses todos” (Krenak, 2015, p. 28). Para isso, seria necessário criar uma proposta que atendesse aos interesses indígenas e ao mesmo tempo tivesse chances de ser aprovada nas instâncias estatais.

Além de estabelecer a interlocução com o Estado, Krenak afirma que se esforçava para conversar com a sociedade brasileira. Até então, as possibilidades de diálogo vinham sendo barradas pelo próprio Estado, que queria monopolizar o contato com os indígenas e colocar-se como seu único representante. Krenak (2015) afirma que especialmente após a Segunda Guerra Mundial a orientação que passou a vigorar na relação com os indígenas era baseada na doutrina de segurança nacional. Para ele, isso significava uma “leitura de que os índios, enquanto seres estranhos à nacionalidade, precisavam ser rigorosamente vigiados, porque eram potenciais inimigos internos” (Krenak, 2015, p. 90). Essa mentalidade baseou um sistemático esforço para diluir as identidades indígenas, e as legislações passaram a trabalhar a ideia de “índio aculturado”. E para Krenak (2015), esse “índio aculturado” que o Estado queria criar era na verdade o “índio sem terra”, obrigado a “cooperar como mão de obra nos canaviais, nas lavouras, nos garimpos, etc.” (Krenak, 2015, p. 90). Os povos indígenas responderam a essa iniciativa do Estado organizando-se para defender a terra e reforçando suas práticas tradicionais. Mas como reforçar práticas que fortalecem a identidade, quando essa mesma identidade é vista como um perigo à unidade nacional? O jeito era modificar a mentalidade que guiava essas instituições (já que não era possível aboli-las). Era preciso também, mudar a

mentalidade dos indígenas, que já estavam acostumados a lidar apenas com os agentes do Estado. Assim, era chegada a hora de se encontrar com os brasileiros. Conforme aponta Ailton Krenak:

Você observou como as nossas relações com o Estado passam por um conjunto de ritos hereditários, em que o Estado monopoliza o contato e depois começa a preservar a bola para outra classe de gente; o Estado de certa maneira controla o tempo inteiro, porque nós não saímos da relação com ele para conversar com a sociedade civil. Quando se tem uma década de contato com os brancos, ele fica praticamente restrito aos agentes do Estado, porque você não fala a língua portuguesa, ainda está sob controle de endemias. [...] Passa-se uma década em alguns casos, e você avança esses contatos. Começa sua percepção desse Brasil. Hoje existe uma organização indígena que antecipa essas articulações com a sociedade civil. Já se formou uma visão crítica dessa sociedade civil em relação àquele contato e há a disposição de aliança. (Krenak, 2015, p. 99).

Estabelecer alianças foi importante na articulação do diálogo com a sociedade civil. Krenak (2015) afirma que as alianças que o Movimento Indígena estabelece com outros atores sociais e entre etnias são mais que alianças políticas. Ele as entende como “alianças afetivas”, de forma que não é possível manter uma aliança somente por interesse. Suas alianças baseiam-se em princípios como identidade, respeito mútuo e compreensão do outro. Por esse motivo, o Movimento Indígena agia com cautela na formação de alianças. Uma das mais emblemáticas parcerias formuladas pelo Movimento foi a união entre indígenas e seringueiros³¹, chamada de “Aliança dos Povos da Floresta”.

Em uma entrevista realizada em 1989, junto com o líder seringueiro Osmarino Amâncio, Krenak fala sobre o que motivou essa aliança. Ele reforça essas questões em diversas outras falas, nas quais explica o contexto que a levou a surgir. De acordo com Krenak (2015), o povo indígena é o povo da floresta. Os grupos indígenas sempre viveram nas florestas, seja em matas fechadas como a Floresta Amazônica, seja em regiões como o Cerrado. Toda a cultura, economia e organização desses povos depende daquilo que a natureza oferece e por isso, as lutas indígenas são no sentido de garantir o direito a ocupar essa terra para reproduzir suas formas de existência. Quando os povos indígenas lutam pela terra não é para ter a propriedade da terra em lotes, como propriedades privadas no sentido capitalista, mas para poder manter sua economia de forma autônoma em torno da terra. Mas nas décadas que antecederam a formulação da Aliança dos povos da floresta, os seringueiros foram construindo uma forma de

³¹ Os seringueiros são habitantes da Amazônia brasileira que migraram para a região no século XX para trabalhar na extração do látex, matéria-prima da borracha. O látex é extraído por métodos tradicionais da árvore chamada de seringueira. Desde sua chegada na Amazônia os seringueiros criaram uma forma de viver em comunidade que alia aspectos culturais e uma identidade compartilhada cuja manutenção depende diretamente da floresta. No século XX organizaram-se em um movimento que teve Chico Mendes como seu nome mais proeminente. Sua militância política era tanto para defender as comunidades locais e seus direitos como cidadãos, quanto para proteger o ecossistema amazônico, do qual dependiam (Gudynas, 2019).

viver que também dependia da manutenção da floresta, numa relação que foi, inclusive, inspirada nos modos de vida dos indígenas. Essa relação aproximou os dois grupos que haviam sido por muito tempo antagônicos.

Krenak (2015) lembra que os seringueiros foram levados para ocupar a Amazônia e por vezes prestaram-se ao serviço dos seringalistas, isto é, seus patrões, que davam as ordens de longe. Na prática, esses seringueiros eram escravizados por enormes dívidas com os seringalistas e usados como milícia para ocupar à força as terras indígenas. Naquele momento, a figura do patrão impedia que seringueiros e indígenas percebessem interesses em comum e a partir da supressão dessa figura pôde haver o diálogo.

Na floresta, os seringueiros, que chegaram como colonizadores, aprenderam a conviver com os indígenas, desenvolveram hábitos e uma cultura que os diferenciava de outros colonos. Eles constituíram uma forma de habitar que se aproximava mais dos povos indígenas do que do restante da sociedade brasileira. Quando esses seringueiros começaram também a se articular em um movimento social, de início não sabiam o que reivindicar: sua noção de propriedade ainda estava baseada na ideia de dividir a floresta em lotes. No entanto, vendo as reivindicações dos indígenas pelas terras tradicionais, estes desenvolveram a ideia de “reservas extrativistas”, onde se poderia manter uma compreensão da natureza como lugar comum para diversas famílias e ao mesmo tempo construir projetos de futuro com uma economia regional sustentável (Krenak, 2015). Krenak (2015) conta que procurou Chico Mendes pois viu que indígenas e seringueiros podiam avançar numa compreensão da floresta não como lugar por onde se passa, mas como o lugar onde se vive.

A Aliança dos Povos da Floresta contribuiu também com o enunciado da florestania. De acordo com Gudynas (2022), o conceito de “florestania” combina os termos “floresta” e “cidadania”, de modo que alude a uma cidadania na floresta. A ideia surgiu no contexto de lutas dos seringueiros na selva amazônica, especialmente no Acre. Nessa região, grupos tradicionais, como seringueiros e indígenas, vivem daquilo que retiram da floresta sem, contudo, destruir esse ecossistema. São práticas sociais, cuja manutenção depende da proteção da mata nativa, constantemente ameaçadas em razão dos interesses de fazendeiros e pecuaristas. Para resistir a modificação desses ecossistemas, seringueiros e indígenas se aliaram, exigindo a permanência da floresta amazônica, que significa também a sua permanência.

O enunciado da florestania propõe a valorização da floresta amazônica e coloca em evidência os atores sociais que habitam esse ecossistema, demonstrando que são sujeitos politicamente ativos, com identidades e culturas próprias, adaptadas a esse ambiente. A moderna ruptura entre natureza e cultura fica cada vez mais nebulosa, na medida em que esses

“florestanos” demonstram que as sociedades humanas não precisam existir pelo rompimento das conexões com a floresta (Gudynas, 2022). Essas narrativas têm ainda o potencial de colocar em destaque atores sociais importantes para a história recente e questionar o pensamento ambiental que sugere que a única maneira de conservar um ecossistema é retirando os seres humanos que vivem nele – o que Ferdinand (2022) caracteriza como “ecologia colonial”.

Para Gudynas (2022), casos como esse também têm a função de mostrar que não há oposição entre o conceito de cidadania e florestania. Os direitos dos cidadãos são necessários e é neles que se pautaram as primeiras legislações de proteção ambiental, mas eles podem ser ampliados para uma “metacidania ecológica”. Segundo o autor, “Tal passo é mais do que um simples acréscimo de direitos, pois concebe a própria definição de comunidade política como inseparável do reconhecimento de um meio ambiente” (Gudynas, 2022, p. 226). E o ambiente em questão não precisa ser a selva amazônica: essa perspectiva pode inspirar conexões em outros ecossistemas e até mesmo nos ambientes urbanos (este seria, porém, um objetivo muito mais complexo, pois a cidade é o espaço onde as pessoas encontram-se mais desconectadas das relações com o território).

Nas sociedades modernas, o dilema social que vivenciam as populações tradicionais envolve a possibilidade de elas se relacionarem com a sociedade envolvente de forma autônoma, garantindo sua sobrevivência sem uma dependência excessiva das instâncias do Estado. Cada etnia indígena, segundo Krenak (2015) tem seu próprio projeto de futuro. Esses projetos levam em conta a história colonial e a história recente e visam a criar uma equação entre “o que viveram no passado, o que vivem hoje e o que vão viver no futuro” (Krenak, 2015, p. 61). Essas comunidades, ao buscarem alternativas para a sua própria sobrevivência, propõem formas de habitar que não signifiquem a destruição das florestas. Como aponta Krenak (2015, p. 61) “se houver sensibilidade e respeito por essas populações, essas populações são capazes de dar resposta a problemas muito sérios que essa civilização moderna não consegue responder”. No entanto, dentro da conjuntura herdada do colonialismo, os povos indígenas enfrentam diversos obstáculos para que possam manter sua autonomia. Afinal, minar essa autonomia foi o projeto do governo por décadas, quando o foco era justamente obrigar esses povos a adotar modos de vida que não eram os seus, como único meio de sobrevivência. Agora, cabe às comunidades encontrar modos de se reinventar, sem negar o legado deixado pela colonização, tendo como base suas culturas, memórias e ancestralidade, mas compreendendo o contexto histórico e político onde se inserem. Para Krenak, isso significa “Ter acesso à tecnologia moderna, ter uma economia ecologicamente sustentável, economicamente viável,

culturalmente viável, as comunidades estando dentro de sua cultura, dentro de sua tradição, mas sem viver na miséria, sem viver no abandono” (Krenak, 2015, p. 139)

Para fazer com que estas questões chegassem a um público mais amplo, indígenas e seringueiros movimentaram-se para tornar públicas suas lutas pela proteção da floresta e pela criação de reservas extrativistas e demarcação de territórios indígenas. Ao se dirigir às pessoas que viviam nas cidades, a Aliança dos povos da floresta queria conscientizar o cidadão comum sobre o que esse movimento estava tentando fazer. Em fins do século XX, os debates sobre proteção do meio ambiente estavam começando a ganhar relevância frente ao público geral, ao mesmo tempo que os povos tradicionais, agora organizados em movimentos sociais, faziam-se vistos e ouvidos. Conforme Krenak (2015, p. 71):

O povo, o cidadão comum, ele ainda não entende como que os índios e os seringueiros têm um projeto de vida, por que os índios e os seringueiros querem desenvolver uma maneira de ocupação da floresta que é diferente do que o governo propaga, do desenvolvimento. [...] O que acontece é que nós temos uma alternativa ao progresso e ao desenvolvimento, e é isso que nós queremos comunicar a esse povo.

A Aliança dos Povos da Floresta visava a conscientização da população para que, junto aos indígenas e seringueiros, colaborasse para pressionar os governos para a proteção das florestas. Mas essa proteção não poderia ser feita sem levar em conta os conhecimentos e interesses das populações tradicionais. Há diversos seres humanos (con)vivendo na floresta, mas as instituições, ao criarem programas governamentais não dialogam com essas pessoas. Krenak (2015) afirma que o modelo de desenvolvimento que os governos tentam impor à floresta e aos povos indígenas não serve para essas populações. Ao dialogar com a sociedade civil, a Aliança dos Povos da Floresta queria mostrar para a opinião pública que há formas não agressivas de se viver na floresta e que proteger essas comunidades é também proteger uma série de riquezas e culturas que lá estão. Os projetos de desenvolvimento do governo federal e mesmo aqueles projetos que afirmam voltar-se à preservação do meio ambiente, nunca deram futuro às populações que têm a vida diretamente afetadas por eles. Por isso é preciso educar não só a população como as instituições, para que entendam e cumpram suas responsabilidades sem recair em tendências autoritárias. Nesse sentido, Krenak afirma:

Eu acho que o povo da floresta, que está dialogando com o mundo, falando com as pessoas do mundo inteiro, tem também uma tarefa de educar essas instituições. Educar as instituições que convivem com os povos da floresta para que elas possam saber que têm uma maneira boa delas andarem junto conosco e de nos apoiar naquilo que é importante, sem pretender passar por cima da gente, sem pretender botar a canga no nosso pescoço. (Krenak, 2015, p. 121).

A última entrevista do livro foi concedida a Sergio Cohn e originalmente publicada na revista Nau em 2013. Nessa fala, Krenak faz um balanço de sua trajetória como liderança

indígena e discorre sobre as mudanças ocorridas desde os primeiros anos de movimento. Segundo ele, entre os anos 1980 e os anos 2000 não foram feitos muitos avanços. A atuação foi mais voltada a fazer valer os direitos conquistados na Constituinte. Ao refletir sobre os eventos ocorridos entre os anos 1970 e 1980, Krenak afirma:

Eu acho que teve uma descoberta do Brasil pelos brancos em 1500, e depois uma descoberta do Brasil pelos índios na década de 1970 e 1980. A que está valendo é a última. Os índios descobriram que, apesar de eles serem simbolicamente os donos do Brasil, eles não têm lugar nenhum para viver nesse país. Terão que fazer esse lugar existir dia a dia. Não é uma conquista pronta e feita. Vão ter que fazer isso dia a dia, e fazer isso expressando sua visão de mundo, sua potência como seres humanos, sua pluralidade, sua vontade de ser e viver (Krenak, 2015, p. 248).

São duas “descobertas” muito diferentes. Os portugueses que aqui chegaram em 1500 estavam interessados em se apropriar dessas terras para seus próprios fins colonialistas. Ao dizerem-se “descobridores”, não queriam apenas apontar o fato de que eles desconheciam por completo esse continente e os povos que aqui moravam, mas tinham o intuito de encobrir essa pluralidade. Diziam estar “descobrendo” as Américas como se fossem os primeiros a conhecer essas terras, mas o lugar que hoje chamamos de Brasil sempre foi o lar para centenas de povos indígenas. Os europeus edificaram colônias que depois tornaram-se Estados Nacionais, construídos de forma totalmente alheia às realidades indígenas. Os primeiros habitantes eram vistos como um empecilho ao progresso. Conhecer esse “Brasil”, isto é, não a terra que sempre habitaram e chamaram de lar, mas o Estado que se construiu pela sua invasão, foi essencial para a organização em escala nacional dos povos indígenas. Para ter lugar em um país que se concebeu à sua revelia, os povos indígenas precisaram aprender um agir político que não era próprio de suas culturas, mas ainda assim abastecia-se nelas para formar a identidade que o movimento afirmava.

Essa identidade se fundamenta na noção de território como um espaço coletivo compartilhado por uma pluralidade de seres. Na entrevista a Sergio Cohn, Krenak (2015) fecha sua reflexão dizendo que o que disparou nele a consciência para atuar como liderança foi a busca pela reivindicação desse território. Os indígenas precisaram se fazer reconhecidos no plano simbólico para garantir a ocupação física dos territórios que davam sentido a suas vivências coletivas. Esse território tem um significado profundo pois foi onde viveram seus ancestrais. A noção de território e a percepção da “natureza” para as comunidades indígenas permeia as fala de Krenak desde o início. Segundo ele, “Os três pilares da aventura ocidental, desenvolvimento, tecnologia e progresso, não tem nada a ver com qualidade de vida, com a nossa felicidade, estabilidade e equilíbrio. (Krenak, 2015, p. 42). Isso é perceptível frente aos dilemas contemporâneos, especialmente com relação à crise climática. Para ele, é preciso

modificar as relações com a terra que a sociedade moderna estabeleceu. É preciso que a natureza não seja vista apenas como um estoque de recursos. De acordo com Krenak:

É respeito ao planeta Terra. Porque se os homens não conseguirem entender que o lugar em que nós vivemos não pode ser tomado como propriedade, eles vão continuar quebrando a cara. Nossas tribos nunca aceitaram ser proprietários de seus territórios. Você habita aquele lugar, o defende e protege. [...] Quando nós fazemos a defesa dos nossos territórios, estamos utilizando o sentido mais completo da palavra “territorialidade”, que envolve um povo, uma tradição, uma cultura, um ecossistema (Krenak, 2015, p. 108).

Esse entendimento sobre a territorialidade pautou as ações da União das Nações Indígenas e da Aliança dos Povos da Floresta. No pensamento originário “a terra é um ente vivo, que tem humor, uma dinâmica própria, um senso próprio” (Krenak, 2015, p. 225). Sendo assim, é possível buscar relações mais harmônicas com esse ente, mas não se pode traduzi-la exclusivamente em termos de valor econômico.

De acordo Margelo Argenta Câmara (2022), o ato de territorializar consiste no modo como os seres humanos se apropriam do espaço para, por meio dele, possibilitar a reprodução física e cultural de seus grupos. Existem várias formas de territorializar o espaço e com isso construir territorialidades, mas, na América, prevaleceu a forma colonialista, que suprimiu outras territorialidades. Assim, colocar os conflitos entre territorialidades em evidência, além de refletir e problematizar as conexões que as diferentes culturas estabelecem com seus espaços de vida é essencial para a práxis decolonial. Reflexões nesse sentido foram desenvolvidas em várias falas de Ailton Krenak, inclusive nas mais recentes, como veremos a seguir..

4.2.2 Parceria com a Companhia das Letras

Enquanto o livro “Ailton Krenak” da série Encontros é mais voltado às vivências pessoais e narrativas sobre o Movimento Indígena, os livros publicados em parceria com a Companhia das Letras apresentam reflexões existenciais, em especial voltadas à crítica à modernidade e a pensamentos sobre a relação dos seres humanos com a Terra. São falas ditas no século XXI, em um momento de efervescência do debate ecológico. O primeiro da série chama a atenção logo no título, *Ideias para adiar o fim do mundo*. Com os avisos constantes dos cientistas sobre o aumento da temperatura média do planeta e suas consequências, a ideia de “fim do mundo” começou a pairar fortemente em nossa mentalidade. Muitas pessoas se sentem preocupadas com essas questões, mas poucas realmente pensam mais a fundo em suas causas. Ao mesmo tempo em que lidamos com essa superficialidade de pensamento - na qual

se tenta, sem sucesso, pensar soluções para a crise ambiental com a condição de não afetar a economia de mercado e as dinâmicas de produção do mundo capitalista - temos que nos preocupar com ameaças ainda piores, como os negacionismos, que atrasaram e continuam a dificultar reações mais enérgicas frente a crise climática. O cenário pode não ser dos melhores, mas Krenak (2020b) defende que a perspectiva de “fim do mundo” não seja uma desculpa paralizante.

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak tece críticas à sociedade moderna e a relação predatória que esta estabelece com a natureza. Ao tentar buscar a origem desta relação, Krenak discute a ideia de humanidade. Logo no início ele faz a seguinte provocação:

Como é que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência? A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo- a para essa luz incrível. [...]. Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores com visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica dessa ideia. Somos mesmo uma humanidade? (Krenak, 2020b, p. 10-11).

A crítica do autor opera em dois níveis: em primeiro lugar questiona se há mesmo *uma* humanidade - não seriam várias? Além disso, ele também está se questionando sobre sermos uma *humanidade*, no sentido de nós, enquanto espécie, sermos de fato os únicos dignos dessa alcunha. Viveiros de Castro (2020b), autor do posfácio deste livro, afirma existir uma ideia de humanidade no Ocidente que depende da desvalorização metafísica do mundo como sua condição de existência, o que a levou a ser o agente causador da destruição de seu próprio mundo. Essa humanidade, que enxerga a natureza como um apanhado de insumos para o progresso e desenvolvimento, rejeita as percepções indígenas sobre a natureza. Por sua resistência ao projeto colonial, esses grupos foram relegados a uma condição de “sub-humanidade”, tendo seus agenciamentos negados, suas línguas e culturas invisibilizadas (Viveiros de Castro, 2020b).

Essa crítica é retomada em *A vida não é útil*, quando Krenak (2020a) lembra que essa ideia de “humanidade” relegou à margem um grande contingente de pessoas não integradas a ela, como indígenas e quilombolas. Para Krenak (2020a), a concentração de riqueza chegou ao ápice, de modo que não há mais divisão entre gestão política e financeira do mundo. Os governos deixaram de existir, pois hoje as decisões são tomadas em função do capital. O consumismo excessivo desconectou as pessoas da Terra e o consumo tomou o lugar da cidadania. A ideia de bem-estar na modernidade está diretamente ligada ao consumo, que é feito com cada vez menos consciência. Afinal, como reflete o autor: “Para que ter cidadania,

alteridade, estar no mundo de maneira crítica e consciente, se você pode ser um consumidor?” (Krenak, 2020b, p. 24-25). Na visão de Krenak, existe um desejo de que o padrão de consumo atual se estenda pela eternidade. Isso, porém, é uma ilusão. A máquina de produção não tem condições de se sustentar por tanto tempo. Apesar disso, o poder de cooptação do capitalismo é tanto que tudo pode virar mercadoria. Essas mercadorias tornam-se novos objetos de desejo, dos quais ninguém quer renunciar. Ele afirma que “Nós sabemos que precisamos renunciar às coisas que estão estragando a nossa vida no planeta, o problema é que as pessoas querem renunciar a elas por outras coisas mais novas e bonitas” (Krenak, 2020a, p. 62).

Segundo Krenak (2020a), naturalizamos uma concepção de humanidade que nos afasta do sentido de ser humano: tornamo-nos causadores da devastação do planeta e cavamos um gigantesco fosso de desigualdades sociais. Para ele, essa abstração civilizatória produzida pela mentalidade moderna nega a pluralidade de cosmovisões e suprime a diversidade de formas de viver e habitar lugares. Recuperar essas narrativas plurais e abandonar uma forma de habitar o mundo que consiste em devorar esse mesmo mundo, é a proposta de Krenak. Como ele mesmo diz “não sou pregador do apocalipse, o que tento é compartilhar a mensagem de que um outro mundo é possível” (Krenak, 2020a, p. 85). E esse mundo se constrói pela expansão das subjetividades e a não aceitação de uma única narrativa.

Nos livros publicados pela Companhia das letras, Krenak desenvolve pensamentos sobre as maneiras de habitar a Terra na perspectiva indígena. Essas ideias são apresentadas a partir da crítica à modernidade e da proposição de uma relação diferente com a natureza, baseadas nas perspectivas indígenas. Esses temas são debatidos e retomados nos três livros, pois fazem parte da mensagem que o autor quer passar em suas falas. São livros que dizem muito sobre os tempos atuais, mas buscam suas referências na tradição indígena, pois como sugere o título da terceira publicação, *Futuro ancestral*, a perspectiva de futuro que temos perpassa buscar os ensinamentos na ancestralidade, como modo de fugir das ilusões que o capitalismo impõe. Dentre essas ilusões, Krenak (2020b) coloca até mesmo a ideia de desenvolvimento sustentável, pois considera que a própria ideia de desenvolvimento é insustentável: esse termo, assim como outros, cria a ideia de que podemos evitar a crise climática mantendo o mesmo estilo de vida baseado no consumo, produção acelerada e exaustão da natureza.

Para falar sobre a relação dos povos indígenas com seus territórios, Krenak (2020b) recorre ao próprio território de origem, em Minas Gerais. Ele explica que o Rio Doce, chamado pelo povo Krenak de *Watu*, é uma parte da construção dos Krenak como um coletivo que habita determinado lugar. É uma relação afetiva. Celebrar essas relações é importante, pois nos lembra

que não estamos sozinhos, mas compartilhamos a Terra com constelações de outros humanos e não-humanos. Krenak (2020b) assevera que:

Quando despersonalizados o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos (Krenak, 2020b, p. 49-50).

É preciso, portanto, direcionar nossa prática para a construção de sociabilidades baseadas no compromisso com a vida. É fundamental superar as formas de organização que excluem grande parte da população humana, com o intuito de abastecer uma minoria que esgota o sistema Terra para suprir suas demandas. Chegamos a esse ponto devido a um profundo estado de não reconhecimento dos outros. Como superá-lo? Para Krenak (2020b) essa superação passa por admitirmos que não somos apenas *uma humanidade*. Somos parte da natureza, e esta inclui uma variedade de formas e existências: é muito mais do que um amontoado de recursos à nossa disposição. O contato com o outro implica escutar, sentir e aprender com a diversidade que existe no mundo. Por isso Krenak (2020b, p. 13) considera que “adiar o fim do mundo” é poder contar outras histórias. E essas outras histórias levam a um novo habitar e a outras relações com a natureza.

Alguns textos de *A vida não é útil* foram escritos no contexto da pandemia. Naquele momento, apesar de o mundo ter “parado”, a máquina de produzir coisas não parou por um minuto. No livro ele afirma:

Isso que as ciências política e econômica chamam de capitalismo teve metástase, ocupou o planeta inteiro e se infiltrou na vida de maneira incontrolável. [...] Mas, se enxergarmos que estamos passando por uma transformação, precisaremos admitir que nosso sonho coletivo de mundo e a inserção da humanidade na biosfera terão que se dar de outra maneira. Nós podemos habitar este planeta, mas deverá ser de outro jeito. Senão, seria como se alguém quisesse ir ao pico do Himalaia, mas pretendesse levar junto a sua casa, a geladeira, o cachorro, o papagaio, a bicicleta. Com uma bagagem dessas ele nunca vai chegar. Vamos ter que nos reconfigurar radicalmente para estarmos aqui. (Krenak, 2020a, p. 44-45).

E como fazer essa reconfiguração? Em seus livros e falas, Krenak relata diferentes experiências que podem nutrir nossas mentes para reconfigurar essa relação. No texto “Saudações aos rios”, que faz parte de *Futuro ancestral*, Krenak (2022) fala a respeito do olhar indígena sobre os rios. Ele denuncia a mutilação sofrida por esses corpos d’água devido ao garimpo, a mineração e a apropriação da paisagem. Nas cidades, os rios são poluídos, escondidos e transformados em esgotos. Rios que durante séculos possibilitaram a vida para diversos seres vivos chegam à atualidade machucados e sangrando. O material tóxico impede que populações que sempre dependeram do rio mantenham sua forma de vida, gerando perda

no sentido existencial e afetivo para essas pessoas, como ocorreu com o *Watu*. O desrespeito aos rios vem da percepção destes apenas por seu potencial energético, desconsiderando qualquer valor afetivo, o que leva ações que prejudicam a própria existência humana. Como proposta para mudar esse cenário, faz-se necessário “escutar a voz dos rios, pois eles falam” (Krenak, 2022, p. 27). Podemos aprender algo com o *Watu*: após a agressão sofrida, esse enorme corpo d’água mergulhou na terra em busca de lençóis freáticos onde pudesse refazer sua trajetória. Agora o rio não está morto, mas está em coma. Como o rio, precisamos “mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis” (Krenak, 2022, p. 37). Aprender com essas narrativas que foram silenciadas é um caminho para não apenas “adiar o fim”, mas construir outros mundos, aqui mesmo, na Terra.

No mundo contemporâneo a maior parte da população vive nas cidades. Essa constatação lança sobre nós um grande desafio. Como provocar novas experiências em um contexto urbano, que funciona por definição pela predação de todos os outros ambientes? Como aponta Krenak (2022), as pessoas que moram nas cidades não experimentam intensamente a relação com seus lugares de vida porque têm acesso a tudo de forma muito automática: a profusão de mercadorias prontas afasta o pensamento dos processos produtivos que lhes deram origem, reduzindo a natureza a uma abstração. Segundo ele, “O modo de vida ocidental formatou o mundo como uma mercadoria e replica isso de maneira tão naturalizada que uma criança que cresce dentro dessa lógica vive isso como se fosse uma experiência total” (Krenak, 2022, p. 101). A educação também tem um papel nisso, pois reproduz um sistema injusto e desigual. Em *Futuro ancestral* ele se questiona sobre como trazer as experiências de florestania para as cidades. Para isso seria preciso reflorestar o imaginário. Essa metáfora ajuda a pensar em uma outra urbanidade, onde a vida selvagem também existe e é reconhecida.

A ideia de florestania funciona em contraposição à noção mais conhecida de cidadania. Esse enunciado baseou a formulação de um novo campo de reivindicação de direitos, quando esses povos tradicionais se opuseram à ideia de urbanizar a floresta dividindo-a em lotes privados. Foi uma experiência que, apesar de política, se afastou tanto quanto pôde dos termos da política vigente, a qual separa o “mundo da cultura” do “mundo da natureza” e não aceita a pluralidade de visões de mundo. Ao falar em democracia, Krenak (2022) lembra que ela é um desafio cotidiano da sociedade. Ela precisa ser mais que um rótulo, mas uma experiência real de alteridade, atravessada por diversas perspectivas. Os povos originários têm contribuições a esse debate e enunciados como a florestania colaboram na construção de outras possibilidades de mundo.

Dessa forma, a obra de Krenak nos convida a refletir sobre a importância de resgatar narrativas suprimidas pelo padrão hegemônico na busca por caminhos para superar esse modelo de civilização desigual e predatório. Os títulos de suas obras já são capazes de dizer muitas coisas. O convite a “adiar o fim do mundo” não é um apelo ao pessimismo, mas, ao contrário, trata-se de uma proposta de ação e construção da realidade. Essa realidade, no entanto, precisa ser construída no dia a dia e deve estar enraizada na ancestralidade, na escuta ativa do outro e na ressignificação das relações com a Terra.

4.3 ELIANE POTIGUARA: MILITÂNCIA E MEMÓRIA

Nós, povos indígenas,
queremos brilhar no cenário da história
resgatar nossa memória
e ver os frutos de nosso país, sendo divididos
radicalmente
entre milhares de aldeados e “desplazados”
como nós (Identidade Indígena, Eliane Potiguara)

Eliane Potiguara é uma das principais autoras indígenas contemporâneas, sendo pioneira na escrita literária de autoria indígena. Seu poema intitulado “Identidade Indígena” é um dos marcos iniciais desse tipo de produção literária, escrito em 1975. Desde então, publicou diversos textos, entre poemas, prosas poéticas e relatos, e muitos desses integraram sua principal obra, *Metade cara, metade máscara*, publicada pela primeira vez em 2004 pela Editora Global. Seu trabalho é marcado pela militância em prol dos direitos indígenas, com especial foco na questão da mulher indígena. Em 1988, fundou o Grumin (Grupo Mulher - Educação indígena), uma rede de comunicação voltada à proteção da mulher indígena. Sua produção literária está diretamente ligada ao seu ativismo político e a sua história de vida. Sua história, por sua vez, correlaciona-se à história coletiva de seus ancestrais e dos milhares de indígenas que foram expulsos de suas terras por processos coloniais nos diversos períodos da história brasileira.

Em entrevista concedida a Carola Saavedra, Eliane Potiguara (2022) afirma que sua história não é apenas sua: é a narrativa invisibilizada de diversos indígenas que precisaram deixar suas comunidades pela violência ou a miséria. Desde os primórdios do Movimento Indígena, Eliane Potiguara se fez presente. Começou a publicar através de poemas-pôsteres, a modalidade que encontrou para divulgar suas primeiras produções literárias e do Jornal do Grumin, um tabloide de divulgação de questões atinentes aos direitos das mulheres indígenas. Seu trabalho e militância tinha o intuito de conscientizar as pessoas sobre a causa dos povos

indígenas, especialmente das mulheres e do contingente de indígenas desaldeados que vagam pelas cidades, na maioria das vezes em condições de pobreza.

Em 1989 ela lançou a cartilha *A Terra é a mãe do índio*, um material de divulgação da história e diversidade cultural indígena, na qual combate estereótipos e informa sobre a realidade contemporânea desses povos, bem como sobre os direitos conquistados. A obra é voltada ao público geral e a estudantes e destaca os impactos da colonização e a resistência indígena aos seus efeitos. Entre os estereótipos desconstruídos por Eliane Potiguara está a ideia de que os povos indígenas são preguiçosos, demonstrando que tal visão distorcida nasceu da resistência indígena às violências coloniais – como a escravização, as entradas e as bandeiras – frequentemente apagadas nos registros oficiais da história. Ao denunciar que o Brasil não foi descoberto, mas invadido, a autora questiona às narrativas tradicionais e coloca em destaque as lideranças indígenas que protagonizaram momentos marcantes das lutas anticoloniais. A cartilha também aborda questões contemporâneas, como o silenciamento da presença indígena no Nordeste e os efeitos da desintegração social vivida pelos povos desaldeados, muitos dos quais marginalizados nas periferias urbanas. Eliane realiza também um breve balanço da relação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, enfatizando as violações históricas promovidas por políticas desenvolvimentistas e a importância da mobilização indígena na Constituinte de 1988, que resultou no reconhecimento dos seus direitos na Constituição Federal. Assim, a cartilha articula denúncia, memória, identidade e educação, constituindo-se como um importante veículo de conscientização. Após a divulgação de *A Terra é a mãe do Índio* Eliane continuou trabalhando com diversos materiais de divulgação e lançou a Editora Grumin. Como ela mesma alega no curto poema chamado “Tempos de luta”: Panfletária sempre fui/ para o incômodo de alguns (Potiguara, 2023, p. 106).

Abordamos neste trabalho duas publicações de Eliane Potiguara. A primeira é sua obra mais conhecida, *Metade cara, Metade máscara*, publicada pela primeira vez em 2004. Nesta pesquisa trabalhamos com a 3ª edição, publicada pela editora Grumin em 2019, que conta, no seu paratexto, com apresentações de diferentes ativistas e estudiosos da literatura indígena. O primeiro texto, assinado por Ailton Krenak, celebra a presença de Eliane Potiguara no Movimento Indígena. Ele considera *Metade cara, metade máscara* um “livro totem que veio firmar a escrita feminina contemporânea indígena” (Krenak, 2023, p. 12). Há também um pequeno texto da autora indígena da etnia Macuxi e pesquisadora do Movimento Literário Indígena, Julie Dorrico. Dorrico (2023) considera que o texto de Eliane Potiguara demonstra a potência da voz feminina indígena e comporta uma identidade baseada na ancestralidade e na resistência política. Essa resistência político-literária caracteriza uma autoexpressão criativa,

orientada pela ancestralidade e pelo pertencimento a uma história coletiva. Dorrico (2023, p. 18) recorre especialmente ao poema *Identidade Indígena*, o primeiro a ser publicado pela autora, para afirmar que a escrita de Eliane Potiguara:

Enuncia poeticamente às futuras gerações que nascerão guerreiros capazes de lutar contra a marginalização e a pobreza, contra os registros históricos que silenciam ou descaracterizam os sujeitos indígenas; em favor da demarcação de suas terras, da valorização das florestas e da possibilidade de serem reconhecidos, não de modo pretense pela sociedade, mas como sujeitos dignos de sua cultura, memória e tradição. (Dorrico, 2023, p. 18).

De acordo com Eliane Potiguara (2022), *Metade cara, metade máscara* é resultado de 20 anos de história e militância. Em suas palavras, o processo de sua criação foi “uma coisa estudada, pensada, sofrida, chorada, com lágrimas em cima” (Potiguara, 2022, p. 67). Sua escrita comporta denúncia, combatividade, autobiografia e poesia, em um discurso profundamente sensível sobre a luta dos povos indígenas por dignidade e reconhecimento, especialmente das mulheres indígenas, agentes sociais duplamente discriminados.

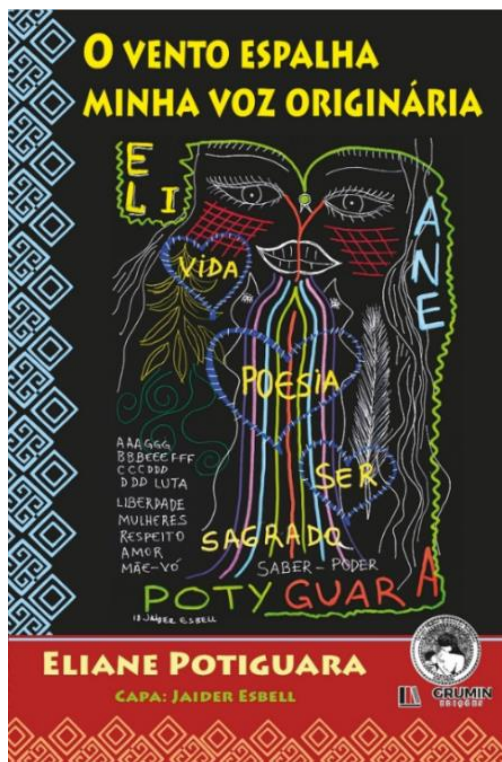
A segunda obra abordada é uma publicação mais recente, que saiu pela Grumin Edições em 2023, com o título *O vento espalha minha voz originária*. O livro reúne diversos textos produzidos pela autora nas últimas décadas. Na introdução, Eliane Potiguara (2023) explica suas intenções com esta coletânea. Os testemunhos, ensaios, contos, citações e poemas presentes no livro são resultado de suas reflexões. Alguns são trabalhos inéditos, enquanto outros já foram publicados anteriormente em sites ou revistas. O objetivo primordial dessa coletânea de textos é servir como material de discussão para pessoas de todas as idades, em especial, estudantes e professores, fazendo jus à lei 11.645. Seu desejo com essa publicação foi compartilhar as críticas políticas que vinha fazendo e denunciar as mazelas sociais herdadas de projetos governamentais racistas, que até hoje afetam os povos indígenas.

A arte da capa de *O vento espalha minha voz originária* foi assinada pelo artista pertencente ao povo Macuxi Jaider Esbell³². A materialidade do livro constitui-se pela multimodalidade de formas, somando-se à poética de Eliane Potiguara a arte de Esbell, na capa e o grafismo assinado por Aline Ngrenhtabare Lopes Kaiapó presente na folha de rosto. Na arte

³² Jaider Esbell (1979-2021) foi um artista multimídia e curador independente, da etnia Macuxi. Esbell se via como um “artista”, usando da arte para expressar uma crítica decolonial e defender a representação das culturas e cosmologias originárias. No ano de 2013, inaugurou a Galeria Jaider Esbell de Arte Indígena Contemporânea, em Boa Vista, Roraima. A galeria tornou-se um espaço de arte-educação e visibilidade para artistas indígenas e a comunidade da região. Suas obras testemunham o compromisso com a ancestralidade e a herança indígena, combinando arte, política, ancestralidade e cosmologia. (Saavedra; Schulze, 2022).

da capa, dizeres como “luta”, “liberdade”, “mulheres”, “respeito”, “amor” e “mãe-vó” introduzem as questões mais sensíveis e destacadas nas narrativas de Eliane Potiguara.

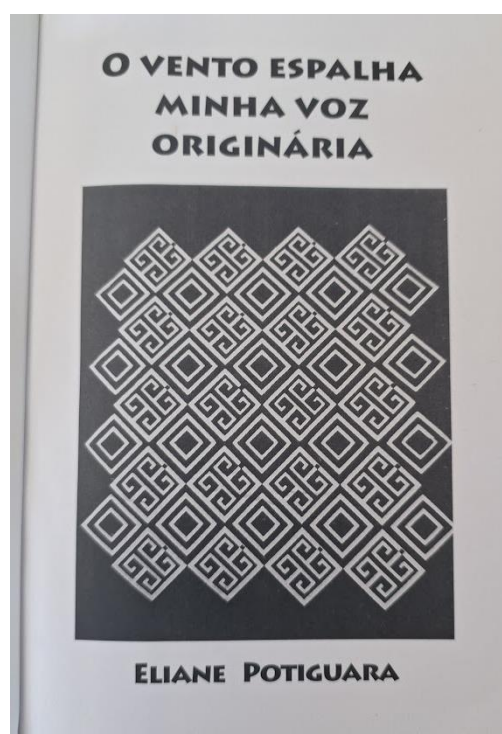
Figura 3-Capa do livro *O vento espalha minha voz originária* ilustrada por Jaider Esbell.



Fonte: Mp Store (loja oficial da Moína Produções), 2023.³³

³³ Disponível em: <https://www.loja.moinaproducoes.com.br/20bcb0/o-vento-espalha-minha-voz-originaria-1-edicao-eliane-potiguara>. Acesso em: 20 jul. 2025.

Figura 4 - Folha de rosto do livro *O vento espalha minha voz originária* com ilustração de Aline Ngrenhtabare Lopes Kaiapó.



Fonte: acervo da pesquisadora.

A discussão a seguir terá como base os dois livros citados, tendo como fio condutor os assuntos mais caros à poética de Eliane Potiguara. Consideramos alguns pontos de destaque em seus textos, a saber a memória de sua vida, atravessada pela história de sua família que se relaciona a história coletiva dos povos indígenas, em especial, os desaldeados. A relação com o território e a construção da territorialidade pela ancestralidade, ainda que distante do lugar de origem. A questão da mulher indígena e o engajamento social e político de Eliane na defesa de seus direitos. E resistência política da escritora através da militância, da denúncia, da educação e da literatura. Essas temáticas aparecem nos textos de formas diversas: seja no relato direto em primeira pessoa, seja na prosa poética, na poesia ou na literatura ficcional. A partir dessas reflexões, espera-se imaginar caminhos para a educação antirracista, decolonial e ambiental.

4.3.1 Ancestralidade, territorialidade e a questão da mulher indígena

Eliane Potiguara abre *Metade cara, metade máscara* com a narrativa sobre a história de sua família. Essa parte é contada em terceira pessoa, demonstrando que mesmo que essa seja a história dela, poderia bem ser de outra pessoa, afinal, a separação das famílias indígenas pela

invasão violenta de seus territórios e a migração compulsória foi uma realidade durante todo o processo colonial. Essas invasões foram o início da solidão das mulheres indígenas, motivada pelo racismo e pelas agressões sofridas. Segundo Eliane Potiguara (2019) a violência desse processo teve inúmeras consequências negativas para os povos indígenas: a destruição de suas referências culturais e o desenraizamento do território ocasionaram a desintegração cultural e espiritual. No entanto, muitos indígenas desaldeados agora fazem o caminho de volta, buscando valorizar suas raízes, conhecer sua história e reencontrar sua ancestralidade. No caso de Eliane, esse processo ocorreu, em um primeiro momento, graças às mulheres de sua família, que através da construção de um território simbólico contribuíram na construção de sua identidade como mulher indígena.

A obra *Metade cara, metade máscara* foi dedicada à avó de Eliane, Maria de Lourdes, que foi vítima da invasão de sua terra natal, na Paraíba. Essa invasão obrigou-a a migrar compulsoriamente de suas terras, “sacrificando-se, como outras mulheres indígenas anônimas, pela construção de um momento novo na luta dos povos indígenas brasileiros hoje, o reconhecimento do grande contingente de descendentes de indígenas e de indígenas desaldeados” (Potiguara, 2019, p. 5).

O bisavô de Eliane, Chico Sólton, morava em suas terras tradicionais no Nordeste, junto às quatro filhas, incluindo Maria de Lourdes. Foi assassinado em uma ação colonizadora inglesa, que queria essas terras para a indústria algodoeira. Suas filhas, agora órfãs, migraram primeiro para Pernambuco e depois para o Rio de Janeiro. Nessa época, Maria de Lourdes havia sido vítima de violência sexual e com apenas 12 anos de idade teve uma filha chamada Elza, a mãe de Eliane. No Rio de Janeiro, sendo uma mulher indígena, nordestina, pobre e analfabeta, Maria de Lourdes enfrentou o desgaste físico e psicológico causado pela pobreza e pelo racismo. A família se instalou na região conhecida como Zona do Mangue, uma área de prostituição próxima à Central do Brasil. Eliane nasceu em 1950, em uma situação de extrema vulnerabilidade social, mas sempre foi protegida pelas mulheres de sua família. Ela conta que na sua infância quase não falava e nem pisava fora de casa: sua avó queria protegê-la da degradação social a que estavam expostas morando naquela região. Porém, conta Eliane Potiguara (2019) que essas mulheres indígenas - sua avó, sua mãe e suas tias - mesmo violentadas pelo processo histórico, mantiveram-se conectadas às suas culturas, cultivando hábitos tradicionais e laços com a ancestralidade, a cosmologia e a espiritualidade indígena.

Eliane lembra que sua relação com a escrita começou ao escrever cartas para a sua avó, que era analfabeta. Maria de Lourdes sempre solicitava que Eliane, na época com cerca de 7 anos, escrevesse suas cartas para pessoas na Paraíba e lesse as cartas que recebia em resposta.

Quando escrevia essas cartas, ficava absorta nas histórias de sua avó e nos sentimentos que elas envolviam. Conforme Eliane Potiguara (2019, p. 27), “As histórias reais de sua avó a levavam para um mundo mágico e literário”. Conhecer essas histórias expandiu seu senso crítico, que estava “borbulhando” quando a jovem Potiguara tornou-se professora, formada em Letras (Português-Literatura) e Educação pela UFRJ. A partir daí, agora uma mulher adulta, Eliane Potiguara ganhou o mundo: foi conhecer os povos indígenas em suas terras, em especial no nordeste brasileiro, terra de seus ancestrais. Viu as péssimas condições a que as mulheres indígenas estavam submetidas Brasil afora e, a partir desse diálogo, desejou organizar o movimento das mulheres indígenas. Nesse período, Ela “fez o retorno ao inconsciente coletivo visitando nações indígenas e perseguindo, sem medir esforços, a verdadeira história de sua tão sacrificada, marginalizada e discriminada família migrante do nordeste brasileiro” (Potiguara, 2019, p. 27). Foi nesse retorno às origens que tomou conhecimento dos relatos orais sobre a história de sua família. Ela conta que em 1929 conheceu um senhor Potiguara, com cerca de 90 anos, que narrou a retirada daquela família, que se deu por volta de 1927.

Sabendo desses testemunhos, Eliane Potiguara entrou para o Movimento Indígena e começou a arquitetar políticas de resistência junto a mulheres indígenas. Viajou para diversos países e passou a publicar obras e textos de caráter combativo e militante. *Metade cara, metade máscara* é marcado pela denúncia a essas violências. A autora lembra que o racismo prejudicou milhares de vidas indígenas e suas relações interpessoais. As histórias e testemunhos dessas famílias são casos a serem investigados e é importante que mais pessoas conheçam essas narrativas, que foram historicamente invisibilizadas. Eliane Potiguara (2019) aponta que diversos segmentos sociais foram responsáveis pela colonização e neocolonização dos povos indígenas - entre garimpeiros, latifundiários, mineradoras e madeireiras -, levando muitos ao trabalho análogo a escravidão e à situação de miséria nas grandes e pequenas cidades. Conforme Eliane Potiguara (2019, p. 43):

Tal intromissão, conivente com políticas públicas locais, com a falta de vontade política e com a omissão governamental, causou, nas últimas décadas, o desmatamento, o assoreamento dos rios, a poluição ambiental e a diminuição da biodiversidade local, entre outros estragos. As invasões trouxeram as enfermidades, a fome, o empobrecimento compulsório da população indígena. E mais: as dificuldades locais levaram muitas pessoas à migração, à submissão ao trabalho semiescravo e a péssimas condições de moradias (favelas, casas de palafitas na periferia dos centros urbanos).

Eliane Potiguara (2019) aponta que o empobrecimento econômico, perpetrado pelos processos coloniais e pelo racismo levou à desestabilização cultural dos povos indígenas, o que prejudica suas relações e causa angústia, insatisfação e baixa autoestima. Para não sucumbir,

os povos indígenas mantêm acesa a “tocha da ancestralidade”. Para isso, Eliane Potiguara (2019) considera importante ouvir os sábios e os anciãos, porém o sistema social desvaloriza os idosos. É necessário, portanto, buscar caminhos para a construção da ética e da paz que passem por reconhecer a sabedoria dos idosos, dos indígenas e dos sábios de todas as etnias.

Uma das questões mais importantes para Eliane Potiguara é a defesa da identidade indígena. Durante séculos a identidade indígena era vista por um viés negativo, ao mesmo tempo que o genocídio, o etnocídio e a migração compulsória impedia a autodeterminação e a vida com dignidade para indígenas em todo o Brasil. As políticas integracionistas buscavam diluir as identidades indígenas, fazendo com que muitos indígenas migrantes e seus descendentes não se identificassem mais com suas etnias de origem, ainda que essa ancestralidade aparecesse em seus hábitos e ficasse nítida em seus fenótipos, o que os tornava vítimas do racismo estrutural e institucional. O já mencionado fenômeno da “etnogênese” levou muitos desses indivíduos a buscarem reafirmar suas identidades indígenas. A história da família de Eliane é exemplificativa dessa questão. Apesar de crescer numa grande metrópole como o Rio de Janeiro, ela cultivou sua identidade como indígena Potiguara, descendente de um povo desaldeado e deslocado por força das circunstâncias. Em um texto presente em *Metade cara, metade máscara*, Eliane Potiguara relata: “Vi um indiozinho escorrendo pelo bueiro. A metade de seu corpo superior debruçava-se sobre o meio-fio da rua e a outra parte jazia cansada, escorrendo pelo esgoto urbano.” (Potiguara, 2019, p. 102). A cena descrita representa a desumanização sofrida pelo grande contingente de indígenas lançados à própria sorte no “esgoto urbano”. A autora descreve a imagem como as pinturas de Salvador Dalí: a criança indígena derrete, assolada pela pobreza e pelas assimetrias de uma sociedade injusta. “Onde estariam suas lendas, sua história de origem de vida?”, reflete a autora. “Onde estariam suas tradições, seus costumes e sua espiritualidade? Sua ancestralidade, naquele momento, descomprazia-se de sua sina” (Potiguara, 2019, p. 103). O trecho do livro demonstra a dor e o sentimento de impotência da autora num primeiro momento, seguido da revolta pela negligência do governo e da sociedade como um todo.

Em *O vento espalha minha voz originária*, Eliane Potiguara (2023) observa que o preconceito impôs uma ideologia antropológica burguesa, por vezes legitimada nas esferas institucionais e acadêmicas, na qual o indígena tem certas características que o tornariam um “índio puro”. As principais vítimas desse pensamento são justamente os indígenas que tiveram que deixar suas aldeias em busca de sobrevivência. O senso comum busca uma imagem de “índio” inexistente, criada para consumo próprio, enquanto nega a subjetividade de milhares de indígenas em processo de resgate de suas identidades. A falta de políticas consistentes deixa

esses povos vulneráveis a ataques, inclusive das esferas estatais, que constantemente ameaçam os direitos adquiridos na Constituição. Quando Eliane descreve a criança indígena que “escorria” pelo bueiro, ela lembra a culpabilização sofrida pelo indígena migrante. “Quem mandou sair da aldeia?” diria o mesmo paternalismo estatal que quis assimilá-lo. De vítima do processo histórico e social o indígena deslocado passa a ser considerado um oportunista. A própria autora relata ter sofrido julgamentos nesse sentido quando começou a militar no Movimento Indígena. A denúncia às condições precarizadas do indígena na sociedade brasileira aparece também em sua obra poética. No poema “Identidade Indígena” (seu texto mais antigo, um dos pioneiros da literatura indígena), a autora articula a questão identitária à denúncia política. Ela lembra que o resgate da identidade proporciona o despertar da consciência necessária ao enfrentamento das mazelas deixadas pela colonização e a luta coletiva por direitos, como demonstrado no trecho a seguir:

Mas não sou eu só
 Não somos dez, cem ou mil
 Que brilharemos no palco da História.
 Seremos milhões, unidos como cardume
 E não precisaremos mais sair pelo mundo
 Embedados pelo sufoco do massacre
 A chorar e derramar preciosas lágrimas
 Por quem não nos tem respeito.
 A migração nos bate à porta
 As contradições nos envolvem
 As carências nos encaram
 Como se batessem na nossa cara a toda hora.
 Mas a consciência se levanta a cada murro
 E nos tornamos secos como o agreste
 Mas não perdemos o amor (Potiguara, 2019, p. 113)

Esse resgate da memória, para Eliane Potiguara, se relaciona à noção de território e a valorização da mulher indígena. De acordo com Rita Olivieri-Godet (2020), a poesia de Eliane explora o arquétipo feminino, materializado na imagem da mulher que cria a vida, assim como a “mãe-terra”. A terra é associada a uma figura materna porque é símbolo de regeneração e fecundidade. Eliane Potiguara (2019; 2023) fala sobre a terra em termos similares aos que aparecem em outras produções literárias indígenas: os elementos naturais são personificados e as relações que se estabelecem com a natureza não são utilitárias, mas afetivas. Porém, ela coloca em destaque uma relação entre a figura feminina e a natureza. Em trecho de *O vento espalha minha voz originária* a autora afirma: “A lua é nossa avó, o sol é nosso avô. Nossos corpos são sagrados e de nossos úteros brotam vidas. Vivamos em harmonia então. A mulher é a terra e a terra é a mulher.” (Potiguara, 2023, p. 30). Ela também lembra que não há defesa efetiva do meio ambiente sem o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. Conforme a autora:

O meio ambiente, o território, o planeta Terra estão intrinsecamente ligados ao ventre da mulher indígena, da mulher selvagem nos dois sentidos (primeira cidadã do mundo e intuitiva) e, por isso, não haverá defesa ambiental se não se destacar a influência e o conhecimento milenar da mulher. [...] Se a natureza deve ser respeitada no seu ciclo de existência e valorizadas as fases da Lua, da maré, do florescimento das árvores, da correnteza dos rios, do nascer e do pôr do sol, da colheita, as mulheres indígenas devem ter o mesmo tratamento (Potiguara, 2019, p. 58).

O conceito de “mulher selvagem” mencionado por Eliane Potiguara relaciona-se a intuição, a espiritualidade e a cosmovisão. Diz respeito a mulher desprovida dos vícios da sociedade dominante. É a figura da mulher criativa, capaz de criar mesmo nas mais adversas condições. Conforme a autora, “o ato de criação é um ato de amor. Amor a si mesmo, amor ao próximo, amor à natureza. Pode ser criar um texto, uma música, uma pintura ou qualquer outra arte” (Potiguara, 2019, p. 59). Eliane Potiguara valoriza o ato de criação - cujo exemplo máximo se encontra na criação da vida associada à mulher indígena e a mãe-terra - como uma promessa de desafio e mudança em momentos tão obscuros para os povos indígenas e demais grupos marginalizados. O ato de “criação” é uma forma de “extirpar o monstro que nos mata dia a dia” e “clamar, depois de muitos invernos”. Esse processo de transformação e cura floresce da mulher indígena que “passou por toda a sorte de massacres ao longo da história, condicionada ao medo e ao racismo” e mesmo assim “sobrevive porque é criativa, é pajé, é visionária, é curandeira, é guerreira e guardiã do planeta” (Potiguara, 2019, p. 61).

A imagem da mulher indígena aparece também no texto de Eliane Potiguara de forma poética e alegórica na figura de Cunhataí. Conforme Eliane Potiguara (2019), as personagens Cunhataí e Juripiranga surgiram no poema “Ato de amor entre os povos”, de sua autoria, onde a autora exprime a saga poética de sobrevivência de personagens representativos da mulher e do homem indígena. São personagens atemporais e não representam um local ou povo específico. São símbolos da família indígena, separada e violentada por um trágico processo de colonização, mas que independentemente do tempo e lugar anseiam o reencontro ante a trágica diáspora que lhes foi infligida.

De acordo com Olivieri-Godet (2020), a estratégia discursiva de Eliane Potiguara na narrativa de Juripiranga e Cunhataí faz coexistir vários planos, inaugurando uma dinâmica temporal original: isso inclui a dimensão realista da crônica, o tempo cíclico das narrativas míticas, referências históricas e projeções de futuro. O amor do casal indígena é posto à prova nas provações da migração forçada e das guerras, que remetem tanto ao tempo da colonização quanto ao presente. Segundo Eliane Potiguara (2019) a simbologia de Cunhataí tem um compromisso com todas as mulheres indígenas brasileiras: sua dor, insatisfação e consciência

é a mesma das mulheres guerreiras de todos os tempos. Ao longo de sua jornada épica e atemporal:

Cunhataí reconhece que as bases de suas tradições indígenas só serão preservadas quando sua família estiver unida, física e moralmente. Cunhataí sai pelas matas, pelos céus, pelos rochedos, pelas montanhas, pelos rios e pelos lagos buscando suas raízes fragmentadas e fragilizadas pelo colonizador de todos os tempos. Viaja pelo espaço e vai percebendo, como em um filme, as histórias de outras mulheres, de outros guerreiros, de crianças, de velhos e de velhas ou viúvos(as). Ela vai testemunhando a destruição das terras, a poluição dos rios, o saque das riquezas minerais. (Potiguara, 2019, p. 76).

Separada de seu par, Juripiranga, Cunhataí enfrenta todas as dificuldades impostas pelo colonizador através dos tempos, mas resiste, sobrevive e prevalece. A força que move Cunhataí, é descrita por Eliane como “a nossa mulher interna, a mulher selvagem que existe dentro de nós, a mulher primitiva, no sentido ‘primeiro’” (Potiguara, 2019, p. 88). Reforçar essa natureza intuitiva dá a força que leva a resistência das mulheres indígenas e também de todas as mulheres dos segmentos sociais explorados. Essa força vem do conhecimento ancestral, que, na visão da autora, deve ser reavivado dentro de princípios de direitos humanos transcendentais.

Nos capítulos finais de *Metade cara, metade máscara*, Eliane Potiguara (2019) retoma a história do casal indígena, primeiramente pela ótica de Juripiranga, depois de Cunhataí. Juripiranga, o guerreiro indígena de todos os tempos e todos os locais, afastado da família e do local de origem, observa o mundo do passado, do presente e do futuro. É contaminado por toda a sorte de doenças, vivencia o empobrecimento econômico e passa fome, vê a biodiversidade ser atacada pelos dominadores. Mas em sonho, vê imagens diferentes. Projeções para o futuro. Trata-se de um futuro almejado pelos movimentos dos povos indígenas, no qual estes seriam respeitados. O sonho de Juripiranga é também o sonho de Eliane e dos indígenas em geral, que lutam por condições melhores em meio às adversidades impostas e o fazem por diversos meios, inclusive pela literatura. No sonho de Juripiranga ele vê “bibliotecas inteiras recheadas de livros escritos pelos indígenas” (Potiguara, 2019, p. 147), vê também o respeito às mulheres indígenas, aos desaldeados e descendentes e indígenas ocupando espaços de poder, incluídos em todos os segmentos da sociedade, não mais a suas margens.

O capítulo final de *Metade cara, metade máscara*, intitulado “Vitória dos povos”, narra as esperanças da autora - representadas pela narrativa do casal indígena - no reencontro com a identidade indígena. O retorno de Juripiranga, muitos séculos após sua partida, é esperado em sua comunidade. Cunhataí preparou uma grande festa onde seria servida uma grande caldeirada de doce de caju, porém a calda se multiplicou causando uma inundação na comunidade. Cunhataí, frustrada vendo a calda do caju escorrer como um rio, se perguntava porque acontecera aquilo após todo o trabalho que havia tido; e cansada, perde a consciência. Ao

acordar, percebe que sua mãe e sua filha limpam a torrente, Jurupiranga retornou e a festa foi um sucesso. Essa festa só pode acontecer porque muitos trabalharam unidos em torno do objetivo. Quando o povo está organizado e consciente, o fardo pesado que recai sobre a mulher indígena pode finalmente dar lugar à alegria. Essas cenas finais, demonstram a esperança da autora em construir novas perspectivas para os povos indígenas através do engajamento e do ativismo social. Como ela conta a Carola Saveedra, muitos de seus escritos são criados a partir da memória e dos sonhos. Segundo Eliane Potiguara (2022), o final deste livro foi sonhado por ela, e a calda do caju pode representar a reprodução, o amor e a “multiplicação de mentes que possam gerar pensamentos positivos e tecnológicos para os povos indígenas no futuro” (Potiguara, 2022, p. 61).

Eliane Potiguara dedica o capítulo final do livro “aos que não puderam encontrar sua aldeia, mas encontraram sua essência” (Potiguara, 2019, p. 148). Assim como Jurupiranga, muitos indígenas foram compulsoriamente afastados de seu território - é o caso da família de Eliane Potiguara. No entanto, essas mulheres indígenas, enquanto atores sociais duplamente discriminados, articularam-se com fins de superar a fratura colonial expondo em diversos meios suas experiências de desenraizamento, se fazendo presentes em diferentes espaços – aldeias, florestas e cidades – na busca por criar um território literário simbólico através de uma escrita-práxis que desloca e decoloniza o imaginário ocidental (Olivieri-Godet, 2020).

Eliane Potiguara (2019) descreve sua percepção do território como um conceito que não se limita ao espaço geográfico, mas é marcado por tradições, culturas e cosmologias, orientadas pela ancestralidade indígena. A valorização do território é um preceito importante nas tradições indígenas, porém uma das mais comuns violências coloniais foi a desterritorialização. Além da migração compulsória que afastou indígenas de seus territórios ancestrais, aqueles que se mantiveram nele tiveram seus tamanhos muito reduzidos. Aliás, o conceito de limites e demarcação é alheio à tradição indígena, onde a terra não se divide em lotes, propriedades ou regime de usufruto. A maioria dos povos indígenas, inclusive, não é sedentária e circulava por diversos locais e territórios. Hoje, protegem os últimos redutos onde podem reproduzir suas vidas. Para os desaldeados como Eliane Potiguara, resta recriar o território por meio da fala, da escrita, da ancestralidade, ou como ela menciona: da essência. Conforme Olivieri-Godet (2020), para os indígenas urbanos, valorizar sua identidade significa batalhar pela reconfiguração das relações dentro da sociedade brasileira. Isso ocorre, na escrita de Eliane, ao se apegar a memória para criar por meio da escrita e da fala, seu próprio habitat. O trecho a seguir do poema “Eu não tenho a minha aldeia”, demonstra a recriação simbólica do território através da escrita realizada por Eliane Potiguara:

Eu não tenho minha aldeia
 Minha aldeia é minha casa espiritual
 Deixada pelos meus pais e avós
 A maior herança indígena.
 Essa casa espiritual
 É onde vivo desde tenra idade
 Ela me ensinou os verdadeiros valores
 Da espiritualidade
 Do amor
 Da solidariedade [...] (Potiguara, 2019, p. 151).

De acordo com Olivieri-Godet (2020), a relação entre a questão indígena e a identidade emerge na poética de Eliane Potiguara, que inclui e destaca a condição feminina e sua subjetividade na apreensão das circunstâncias, interrogando-se sobre o complexo processo de construção identitária da mulher indígena no Brasil. Essas questões, tão caras a Eliane Potiguara, tornaram-se o fio condutor de sua atuação militante no movimento indígena e na literatura, via que escolheu para denunciar violências sofridas pelas mulheres e divulgar reivindicações dos povos indígenas.

Nas narrativas sobre sua atuação militante, que começou em meados dos anos 1970, Eliane Potiguara (2019) conta que entrou para o Movimento Indígena que se formava, arquitetou resistências, fez vários trabalhos de campo viajando pelo Brasil e pelo mundo para noticiar arbitrariedades e disseminar a conscientização sobre os Direitos Indígenas. O Grumin (Grupo Mulher - Educação Indígena) foi fundado oficialmente em 1988 e se dedicou a realizar estudos e estatísticas que documentaram as ameaças aos direitos humanos das mulheres indígenas. Nesse ponto ela narra que sofreu discriminações mesmo por outros indígenas e simpatizantes do movimento por atuar em defesa das mulheres e por levar a bandeira dos indígenas desaldeados.

O trabalho do Grumin trouxe à tona diversos pontos de discussão e sugestões para a proteção das mulheres contra a violência e em defesa de sua saúde e direitos reprodutivos. Das declarações, fóruns e materiais divulgados pelo Grumin, conclui-se que é preciso que o governo reconheça “*na prática*, isto é, por meio de ações afirmativas, o fator pluricultural e diferenciados dos povos indígenas, incluindo os direitos relativos a gênero, direitos sexuais e reprodutivos das mulheres indígenas”. (Potiguara, 2019, p. 55). O Grumin deu origem a diversos projetos educativos, entre os quais o Jornal do Grumin (hoje Rede Grumin), que objetivava “difundir informações sobre direitos indígenas sob perspectiva de gênero, abordando a questão racial e a violência à cosmovisão indígena (cultura, território, educação, biodiversidade e meio ambiente, espiritualidade)” (Potiguara, 2019, p. 56). Deu origem também a uma série de materiais didáticos, boletins informativos, projetos de desenvolvimento

comunitário, fórum de debates online e organização e participação em seminários, conferências e congressos nacionais e internacionais. (Potiguara, 2019).

Educação, direitos indígenas na perspectiva de gênero e divulgação da literatura indígena são pontos centrais nos textos de Eliane Potiguara. Em diversos textos presentes na coletânea *O vento espalha minha voz originária* a autora destaca a importância dessa literatura e a necessidade de sua valorização. Na sua visão:

A literatura é uma forma de luta e resistência. [...] A minha forma de luta é publicar livros, palestrar nas Universidades, Escolas, Instituições, Feiras Literárias, Festivais de textos Poesia, conversar com as crianças jovens e adultos, pois escrevo para todo esse público, e dar entrevistas em TV e mídias. (Potiguara, 2023, p. 88).

Como outros autores indígenas, Eliane Potiguara percebeu nas palavras uma potente ferramenta para levar o debate sobre os Direitos Indígenas para um público mais amplo. Ela conta a respeito de sua trajetória como escritora, desde as cartas que escrevia em nome de sua avó, destinadas a familiares na Paraíba, até os poemas-pôsteres que começou a divulgar nas décadas de 1970 e 1980. Nos anos 2000 novos autores passaram a protagonizar esse fazer literário, ora recontando lendas, ora com criações inéditas. Hoje a internet é também considerada uma ferramenta de comunicação que possibilita a divulgação de textos e histórias. Eliane Potiguara (2023) considera que o movimento político-literário indígena é mais que textos escritos no papel. É a própria história de seu povo, a memória transmitida pela oralidade, os ritos, grafismos e cantos, enfim, a cosmovisão indígena.

Portanto, na visão da autora a literatura indígena tem o papel de preservação cultural e fortalecimento das identidades étnicas. A educação intercultural e bilíngue tem o potencial de incentivar e promover essa escrita, e inclusive, as primeiras manifestações de autoria indígena desse movimento foram no contexto de educação indígena. Por meio das letras, intelectuais indígenas refletem sobre suas inquietudes, tendo como base a herança de uma longa trajetória de oralidade. Assim, livre das descrições exógenas que percebiam o indígena através das lentes do eurocentrismo, o escritor indígena se coloca como o antropólogo (numa autoetnografia e numa contra-antropologia) onde desde si próprio enxerga o mundo e registra o que vê. Apesar disso, a literatura indígena ainda não tem a visibilidade devida, sendo um segmento cultural e político que não chega à totalidade das camadas sociais do Brasil e do mundo. Mas passo a passo, essa literatura de origem oral caminha pela escrita, envolta em uma estratégia de manutenção da memória, almejando sobrevivência e justiça (Potiguara, 2023). Assim, a autora defende que essa literatura seja ensinada nas escolas, o que possibilitaria criar, por meio dela, um ambiente de respeito à natureza e a vida.

5. LITERATURA INDÍGENA E EDUCAÇÃO: SUBSÍDIOS PARA UMA PEDAGOGIA DECOLONIAL

As últimas décadas foram marcadas pela ampliação das discussões que relacionam a educação às questões étnico-raciais, bem como dos debates a respeito do fazer pedagógico e sua relação com a crítica à colonialidade. Situamos o presente trabalho no campo da pedagogia decolonial, que remete às produções teóricas de autores vinculados aos estudos decoloniais bem como aos caminhos apontados por movimentos sociais, em especial os movimentos indígenas. As discussões relacionadas ao fazer pedagógico realizadas no seio dos movimentos indígenas latino-americanos destacam a problemática da interculturalidade e defendem que este conceito traz contribuições relevantes para a educação.

De acordo com Catherine Walsh (2013), as lutas por descolonização se dão em um horizonte de longa duração, onde os avanços ocorrem simultaneamente aos retrocessos, e o próprio processo histórico gera aprendizado, criação e intervenção. A complexidade desses movimentos leva a construção de caminhos que, ainda que não lineares, abrem espaço para mudanças na forma de ser, estar, pensar, sentir e viver. Esses caminhos trazem horizontes decoloniais, que tem seus sentidos político, pedagógico, cultural e existencial enraizados na memória coletiva dos povos colonizados. Essa memória pode ser observada nas estratégias e práticas históricas de resistência, pelas quais os grupos marginalizados subvertem a dominação colonial para seguir pensando e vivendo (decolonialmente). Entre exemplos dessas práticas estão a insurgência, o aquilombamento, a organização em coletivos e, mais recentemente, a divulgação da literatura indígena. Segundo Walsh (2013), essas práticas - que ela enxerga como pedagogias - criam condições realmente “outras” de pensamento, baseadas em racionalidades, conhecimentos e sistemas de vida distintos, que desafiam e desvinculam-se da matriz moderna.

Ao pensar a literatura indígena em sua relação com os processos educacionais, consideramos esse movimento político-literário uma dessas práticas (pedagógicas) que abrem caminhos para a construção de uma outra sociedade. Nesse sentido, a literatura indígena tem em si mesma um caráter educativo, ancorado em um projeto de mundo diverso daquele imposto pelo padrão de poder dominante. Apesar de sua importância, essa literatura é pouco conhecida pelo grande público e tem pouco espaço nas escolas e universidades. Dessa forma, torna-se necessário formular reflexões a respeito da inserção da literatura indígena nesses ambientes, considerando todas as suas potencialidades para a educação na perspectiva da interculturalidade crítica. Essas reflexões devem levar em consideração as condições dos estabelecimentos de ensino e o contexto de políticas públicas voltadas à educação para as relações étnico raciais –

bem como a crítica a essas políticas, considerando suas possibilidades e limitações. Buscamos articular uma proposta pedagógica intercultural e decolonial, tendo por base a literatura indígena e por objetivo a compreensão de suas propostas críticas, políticas e epistêmicas, voltadas à construção de outras relações entre os seres humanos e a natureza.

A pedagogia decolonial tem suas bases teóricas nos conceitos formulados no contexto do coletivo “Modernidade/ Colonialidade”, cujo entendimento principal é o de que a colonialidade é a face constitutiva da modernidade. A partir da crítica à colonialidade - considerada um processo mais duradouro que o colonialismo - os pensadores que se vinculam ao pensamento decolonial buscam construir um projeto de crítica epistêmica e política à modernidade ocidental e seus postulados. De acordo com Oliveira e Candau (2010, p. 19), a colonialidade do poder:

Reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõe novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus.

É contra esse processo que a pedagogia decolonial se coloca. A literatura indígena, pensada como base para essa pedagogia, tem o potencial de desnaturalizar o imaginário hegemônico, trazendo à tona narrativas e processos históricos relegados ao esquecimento, que agora emergem contados por seus próprios protagonistas. Além disso, outros modos de produção de conhecimento são trazidos à cena, demonstrando que a racionalidade europeia não abarca a vastidão das experiências humanas. Conforme Oliveira e Candau (2010), a estratégia da modernidade que afirmou suas teorias, seus paradigmas e seus conhecimentos como verdades universais é chamada de geopolítica do conhecimento. Foi essa estratégia que invisibilizou sujeitos produtores de conhecimento “outros”. Atualmente, no entanto, a centralidade do eurocentrismo é posta em xeque pelas críticas de diversos segmentos sociais que denunciam a arbitrariedade dessa geopolítica.

Tais posições críticas oferecem ferramentas teóricas para o diálogo intercultural, especialmente no âmbito da educação. Na perspectiva Walsh (2005), a interculturalidade é um processo dinâmico de comunicação, relações e aprendizagens entre diferentes grupos culturais que se dá em condições de legitimidade mútua, simetria e igualdade. Esse tipo de diálogo é descrito pela autora como “crítico” por se diferir do multiculturalismo ou da interculturalidade funcional, vistos como orientações pedagógicas que limitam-se a incluir novos temas voltados à “diversidade” nos currículos escolares, sem levar em conta as bases colonialistas, eurocêntricas e, atualmente, neoliberais sobre as quais se alicerça o Estado-Nação contemporâneo. Incorporar representações dos povos colonizados no currículo escolar sem,

contudo, questionar o processo histórico de dominação e exploração, numa perspectiva de transformação social, apenas reforçaria estereótipos. Dessa forma, a interculturalidade crítica não se trata apenas de tolerar o outro ou a diferença, tampouco de essencializar identidades ou pensá-las como imutáveis. Em vez disso, Walsh (2005) sustenta que a interculturalidade crítica se dá no intercâmbio genuíno entre pessoas, em um espaço de negociação e tradução no qual as desigualdades sociais e as dinâmicas de poder não são ocultadas, mas reconhecidas e confrontadas. Trata-se, portanto, de uma tarefa política ainda não alcançada, cuja busca deve se dar por ações e práticas sociais concretas e conscientes.

Levando em contas as discussões apresentadas por Catherine Walsh, Oliveira e Candau (2010, p. 28) definem a pedagogia decolonial como:

Uma práxis baseada numa insurgência educativa propositiva - portanto, não somente denunciativa - em que o termo insurgir representa a criação e a construção de novas condições sociais, políticas, culturais e de pensamento. Em outros termos, a construção de uma noção e visão pedagógica que se projeta muito além dos processos de ensino e transmissão de saber, que concebe a pedagogia como política cultural.

Walsh (2005) pontua que escola não é a única instituição que deve promover a interculturalidade. Entretanto, o sistema educacional é provavelmente a instituição com maior alcance, capaz de impactar socialmente em grande escala. Por isso, as discussões acerca da interculturalidade crítica, da educação antirracista e da pedagogia decolonial não podem passar ao largo de uma análise sobre a presença desses debates nas redes regulares de ensino.

É necessário encontrar meios para que os estabelecimentos de ensino contribuam na construção de relações interculturais efetivas, com a valorização dos diferentes grupos que formam a sociedade brasileira. As discussões nesse sentido se aprofundaram nas últimas décadas, especialmente fomentadas por alguns marcos legais que influenciaram no reconhecimento da diversidade cultural no Brasil e na sua valorização no âmbito da educação. Com relação aos povos indígenas, a Lei 11.645/2008 pode ser considerada o marco legal mais relevante, pois ela determinou a obrigatoriedade do ensino de conteúdos referentes à História e cultura afro-brasileiras e indígenas em todas as instituições de Educação Básica. A referida lei provocou a educação formal a notar a presença contemporânea desses grupos na sociedade brasileira e a problematizar os processos históricos vivenciados por eles. Ela também funcionou como um estímulo para a expansão dos debates relacionados à temática, levando a produção de pesquisas, projetos educacionais e publicações que relacionam educação, relações étnico-raciais e interculturalidade.

Segundo Maria da Penha da Silva (2020), a interculturalidade tem sido uma bandeira dos povos indígenas e quilombolas, que se apropriam do conceito como ferramenta pedagógica,

reivindicando uma educação diferenciada que respeite suas identidades, valores e tradições. A luta dos povos indígenas no campo educacional resultou na elaboração da Educação Indígena, uma modalidade específica, diferenciada e bilíngue de escola, instituída como um direitos desses povos na Constituição Federal de 1988. O texto constitucional determina em seu Art. 210, 2º que será “assegurado aos povos indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (Constituição, 1988). Mesmo sendo um direito previsto constitucionalmente, a educação indígena diferenciada encontra vários percalços para se constituir como tal. Para Silva (2020), isso ocorre devido ao modelo de escola e currículo imposto pelo Estado, que continua a privilegiar os conhecimentos produzidos por não-indígenas. Além dos desafios relativos à interculturalidade na Educação Indígena, a pauta ganhou relevância nas últimas décadas também nas discussões voltadas à educação escolar não-indígena. Muitos estudantes das escolas comuns são descendentes de indígenas e devem ter suas histórias e identidades respeitadas. Além disso, é preciso que os estudantes que passam pela escola - indígenas ou não - tenham acesso a abordagens sobre o conhecimento que valorizam os diversos saberes, assim como abordagens históricas críticas, que combatam o preconceito e problematizem a situação sociopolítica contemporânea dos diversos grupos étnicos.

As crescentes demandas sociais pelo reconhecimento dos povos indígenas resultaram num processo de formulação de marcos legais que culminaram na promulgação da Lei 11.645/2008. Silva (2020) observa que na segunda metade do século XX, o mundo ocidental passou a exprimir uma preocupação com a Educação das relações étnico-raciais, ainda que, a princípio, pautada na perspectiva da tolerância. O discurso da “tolerância” faz parte de um contexto de “interculturalidade funcional”, apontado por Walsh (2009) como um pensamento que, apesar de apontar, aparentemente, para a valorização das sociodiversidades, está fortemente vinculado à lógica do neoliberalismo. Nessa concepção, o “respeito” à diversidade está condicionado à manutenção da ordem social. Mesmo assim, documentos, declarações e marcos legais cumprem o papel de criar demandas por ações voltadas à Educação.

De acordo com Silva (2020), tanto documentos internacionais quanto a Constituição Federal de 1988 influenciaram a elaboração de documentos nacionais para a Educação formal, voltados à preocupação com o respeito às diversidades socioculturais. No contexto internacional, a autora menciona o documento final da Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho/OIT, ocorrida em Genebra no ano de 1989. Seu artigo 31 prevê que medidas de caráter educativo deverão ser adotadas entre todos os âmbitos da sociedade nacional, em especial, entre aqueles que mantêm contato mais

direto com os povos interessados, a fim de acabar com os preconceitos que se tenham contra esses grupos. As ações voltadas à educação não devem se dar exclusivamente no espaço escolar, tampouco apenas na Educação Indígena. A educação das relações étnico-raciais deve ocorrer através de medidas em todos os setores, mas o mesmo artigo aponta que “Para esse fim, esforços deverão ser envidados para garantir que livros de história e outros materiais didáticos apresentem relatos equitativos, precisos e informativos das sociedades e culturas desses povos” (Convenção 169, Art. 31, OIT).

No espaço escolar, o material didático intermedia o acesso ao conhecimento e pode contribuir fortemente na difusão de preconceitos. O ensino no Brasil levou ao apagamento e ao silenciamentos das identidades indígenas. Ainda mais perigoso que esse apagamento é a “desfiguração” frequente que envolve o estudo da temática. Essa desfiguração, apontada por Bergamaschi (2010), se faz presente em muitos materiais didáticos, contribuindo para acentuar relações discriminatórias. A autora traz à guisa de exemplo o Atlas geográfico *Curso Elementar para uso das escolas*, um manual de ensino do ano de 1923, no qual os indígenas são descritos como povos que vivem em um “deplorável estado de degradação”. Seu estado se diferenciaria dos povos ditos civilizados, que “possuem leis, cultivam as ciências e as artes, praticam o comércio e procuram, por meios louváveis, satisfazer suas faculdades intelectuais e Morais” (*apud*, Bergamaschi, 2010). O trecho desse material demonstra como a educação corroborou com o eurocentrismo e o preconceito, formando gerações de estudantes que tinham suas ideias sobre os povos originários baseadas nesses conteúdos. A autora também aponta para a veiculação de ideias caricatas sobre os “índios” (termo que por si só já corresponde a uma caricatura). Entre estas, estão a figura do “índio genérico”, que apaga a pluralidade de etnias, o “índio exótico” e o “índio romântico”, vinculado à ideia de bom selvagem (comum na literatura indianista).

Uma experiência anedótica que exemplifica bem a questão do impacto dos materiais didáticos na disseminação de preconceitos é contada pelo escritor indígena Daniel Munduruku (2020). Ele narra uma ocasião em que visitou uma escola particular em São Paulo para palestrar aos alunos, que estavam estudando a temática indígena. Eram crianças entre 8 e 12 anos e uma delas começou a chorar ao saber de sua presença. Ao questionar a professora sobre o material que estavam utilizando, ele descobriu imagens que mostravam rituais antropofágicos do século XVI, o que fez com que a criança associasse a imagem daquele “índio” a ele. A exposição de imagens descontextualizadas, bem como a essencialização do “índio”, leva os estudantes a não compreenderem as identidades indígenas, vendo-as como fixas e imutáveis, com contornos sempre negativos. Enquanto os processos históricos europeus são analisados em sua

complexidade, a história indígena aparece como uma “nota de rodapé”, às vezes chocante e exótica, ou até heroica e idílica, mas sempre distante das realidades indígenas históricas e contemporâneas.

A Constituição Federal de 1988 inaugurou um processo lento de mudança nessas questões, marcado por percalços, mas não sem avanços. Em 1996 foi promulgada a Lei 9.394, que rege as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Ela reconheceu a importância de acrescentar aos currículos escolares conteúdos que atendessem as diversidades regionais e salientou que o ensino de História do Brasil deveria levar em conta as contribuições de diferentes matrizes étnicas na formação da sociedade brasileira. Duas alterações da LDB foram fundamentais no tocante a educação antirracista. A Lei 10.639/2003, que anunciou a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afrobrasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio e a já mencionada Lei 11.645/2008, que incorporou as demandas das populações indígenas. Segundo seu texto:

“Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (BRASIL, 2008, grifo nosso).

Uma crítica a ser feita quanto a redação da lei diz respeito a denominação da população afro-brasileira e dos povos indígenas como “esses dois grupos étnicos”. O uso desse termo desconsidera a imensa pluralidade de povos indígenas e de etnias africanas que compuseram a população do país, passando a impressão de tratar-se de dois grupos uniformes dotados de identidades estáticas. Apesar das limitações, a importância da lei reside no fato de que ela enseja a continuidade e o aprofundamento das discussões, possibilitando a melhoria contínua no que tange a educação para relações étnico-raciais.

De acordo com Silva (2020), tanto a lei 10.639/03 quanto a lei 11.645/2008 reafirmam o direito de acesso ao conhecimento sobre as expressões socioculturais das populações afro-brasileiras e indígenas e indicam a necessidade de promoção da interculturalidade na Educação comum. Diante desse quadro, é pertinente que estudiosos e professores defendam um projeto intercultural comum, abrangendo os aspectos que foram compreendidos por essas legislações,

mas indo além, na direção da interculturalidade e de práticas pedagógicas decoloniais. Todavia, conforme afirma Silva (2020), o sistema de ensino continua a silenciar histórias e expressões das populações indígenas e negras, o que desafia a escola a repensar as práticas educativas correntes em busca de processos mais justos e igualitários.

Entre os desafios apontados por Silva (2020) estão: falta de políticas públicas voltadas à qualificação dos profissionais da educação, especialmente no que se refere a questões étnico-raciais, ausência de subsídios pedagógicos e materiais didáticos adequados e a naturalização do racismo, inclusive institucional. Para Silva (2020, p. 72), a educação intercultural “não se trata apenas de praticar ‘a tolerância’ em sala de aula, ou realizar ‘breves visitas’ à cultura do outro, ou ainda ‘contemplar’ minorias que eram consideradas ‘excluídas’ ou mal representadas nas práticas escolares”. Em acordo com a autora, apontamos que a promoção de relações verdadeiramente democráticas perpassa reconhecer os saberes produzidos em diversos contextos sociopolíticos, entendendo que esses conhecimentos são relevantes para toda a sociedade, não apenas para os grupos étnicos marginalizados. A “diversidade” não deve ser vista apenas como um tópico a mais a ser integrado ao currículo, representando os povos indígenas de maneira caricata e exotizante. Em vez disso, a educação deve recorrer aos saberes produzidos pelas populações originárias para compreender a própria sociedade e refletir sobre questões amplas como política, sociedade, história e meio ambiente. O pensamento indígena, e mais especificamente a literatura indígena, tem o potencial de trazer respostas complexas a questões pertinentes a todos, fazendo emergir narrativas silenciadas pelo processo histórico. O reconhecimento dos povos originários como interlocutores legítimos é essencial para o respeito mútuo e a interação entre conhecimentos, culturas e formas de viver. Para promover esse diálogo, a educação precisa considerar os dizeres dos professores e pensadores indígenas, cujas perspectivas elucidam entendimentos sobre a efetivação dos marcos legais e a promoção da interculturalidade.

Segundo Bergamaschi (2010), é necessário aprender com os intelectuais indígenas, que elevam publicamente suas vozes, escrevem e contam histórias. A autora enumera alguns aspectos essenciais para o diálogo no contexto da educação. Em primeiro lugar, é preciso “considerar o passado dos povos indígenas, e não os povos indígenas do passado” (Bergamaschi, 2010, p. 164). A afirmação de sua contemporaneidade está no cerne das lutas indígenas atuais, bem como de suas produções artísticas e literárias. No entanto, não se deve perder de vista que o indígena contemporâneo vivenciou uma série de processos históricos, que remontam a formação da sociedade brasileira. Assim, a historicidade desses processos precisa ser destacada, sem, contudo, localizar a presença dessas populações apenas em um passado

remoto. Essa questão se liga ao segundo aspecto citado por Bergamaschi (2010), a saber, o reconhecimento da presença indígena em vários setores da sociedade: seja nas cidades, nas aldeias, nas zonas rurais ou nas florestas. Independentemente do local onde se encontrem, os indígenas fazem parte da sociedade brasileira. Por isso é importante enfatizar a diversidade de vivências indígenas, isto é, não falar desses povos apenas em termos genéricos, mas localizar as populações no tempo e no espaço, conhecer as especificidades das diversas etnias e reconhecer os intelectuais que as representam. As publicações de autoria indígena oferecem possibilidades para esse estudo, não apenas por trazerem conteúdos “étnico-raciais”, mas por abrirem um espaço de convivência e diálogo (Bergamaschi, 2010).

Complementando os aspectos destacados por Bergamaschi (2010), consideramos de suma importância recorrer às vozes e expressões indígenas para fundamentar discussões relativas a questões fundamentais que envolvem a sociedade em geral. Atualmente, intelectuais indígenas falam sobre todos os tipos de assuntos, expressando visões diversas daquelas oriundas da tradição Ocidental. Pela literatura, esses intelectuais expressam cosmologias “outras”, sistemas de valores complexos, entendimentos diversos sobre a formação humana e o sentido de humanidade. Expressam também críticas contundentes à sociedade moderna, do ponto de vista de alguém formado em outra cultura, ou ainda no trânsito entre culturas. Assim, a literatura indígena propõe uma ruptura com a hegemonia epistêmica imposta, promovendo reflexões que se dão em uma dimensão efetivamente intercultural, na medida em que problematizam, comparam e confrontam pensamentos fronteiriços, no limiar de distintas cosmovisões. A literatura indígena também evoca narrativas e vivências indígenas desde seus protagonistas, e assim, afasta-se de estereótipos e modelos estáticos de “índio”, para dar nome e rosto às pessoas pertencentes às culturas originárias.

A presente proposta pedagógica não visa a tratar a literatura indígena como um tema adicional no currículo escolar, abordado de forma pontual e descontextualizada. Não se trata de simplesmente "estudar os indígenas", ter um breve contato com suas obras e, em seguida, retornar à perspectiva eurocêntrica predominante. O objetivo é reconhecer que os pensadores indígenas produzem reflexões complexas sobre uma ampla gama de temáticas, podendo, assim, contribuir de maneira significativa para a educação. Esses intelectuais oferecem perspectivas valiosas sobre política, sociedade, Estado, democracia, cidadania, direitos humanos, cultura e meio ambiente. As experiências de vida narradas pelos autores constituem importantes registros da história recente, enquanto suas explicações cosmo-político-ecológicas se baseiam em outros valores e princípios éticos, questionando a universalidade dos valores ocidentais.

Neste trabalho, optamos por buscar na literatura de Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Eliane Potiguara, subsídios para uma proposta de educação “em conexão com a natureza”. Para tanto, é preciso perceber suas críticas à modernidade e compreender as narrativas que evocam sobre a história dos povos indígenas, como os desaldeamentos e a migração compulsória, a invasão de territórios por agentes estatais e privados, a constituição identitária que formou as bases do Movimento Indígena e as estratégias desse movimento para a defesa dos direitos indígenas e do meio-ambiente. Opondo-se ao paradigma da modernidade/colonialidade, esses intelectuais delineiam bases para o que denominamos como “habitar ecológico”, demonstrando percepções sobre a Terra fundamentadas em uma outra ética. Eles também evidenciam como a forma de habitar construída e disseminada pelo colonialismo está intrinsecamente relacionada à destruição ambiental. Dessa maneira, abordamos o potencial dessas reflexões para educação como prática intercultural, pois o modo de habitar indígena questiona o habitar colonial disseminado nas Américas e no mundo globalizado, ao mesmo tempo que ensina uma trilha ecológica do bem viver.

5.1 UMA PROPOSTA DE EDUCAÇÃO AMBIENTAL PELA LITERATURA INDÍGENA

Sob a ótica das tradições indígenas, a relação com o território se dá em termos muito diferentes da concepção moderna. Na atualidade configurou-se por todo o planeta o que Malcon Ferdinand (2022) caracteriza como “habitar colonial”, um modo de vida baseado na exploração de populações humanas e não-humanas como recursos para expansão permanente do sistema socioeconômico da modernidade/colonialidade. Esse “habitar colonial” gerou a fratura colonial e a fratura ambiental, que apesar de fortemente interligadas, são por vezes tratadas de forma desassociada. Ferdinand (2022) aponta que os grupos ecologistas e grupos anticoloniais e antirracistas agem em arenas diferentes, sem colocar a dupla fratura da modernidade como centro de suas análises e de suas lutas. Por isso o autor propõe a ecologia decolonial, isto é, fazer da fratura colonial a questão central da crise ecológica. Para Ferdinand (2022), a poluição, as extinções em massa e a mudança climática são vestígios da fratura colonial, geradora também de discriminações de gênero, raça e classe.

A ecologia decolonial coloca-se como um curativo para a dupla fratura ao questionar os termos e lugares comuns quando se fala em crise ambiental: ela propõe outros conceitos que se ancoram em movimentos sociais e políticos dos povos colonizados. Os povos indígenas têm uma visão e uma gramática própria para falar da crise ambiental. Suas análises ecológicas são, por excelência, decoloniais. Sendo assim, propostas pedagógicas para a educação ambiental

que se alicerçam nessas análises são também decoloniais. Os intelectuais indígenas defendem que a preservação do equilíbrio dos ecossistemas e as lutas contra o colonialismo são parte do mesmo problema. Ferdinand (2022) identifica quatro tipos de lutas decoloniais, sendo que:

O primeiro encontra-se nas ações de povos pré-colombianos e autóctones que lutam, a um só tempo, para preservar seus meios de vida e seu lugar no mundo diante das predações das multinacionais e dos Estados liberais. Essas lutas manifestam-se hoje nas ações dos povos amazônicos e de seus aliados para preservar suas florestas e lugares de vida. (Ferdinand, 2022, p. 206-207).

Os povos indígenas recorrem às suas bases cosmológicas para se contrapor ao habitat colonial, atualmente renovado por um processo desigual de globalização. Para Ferdinand (2022), os outros três tipos de ecologia decolonial identificáveis atualmente são: a ecologia política dos negros, a ecologia política conduzida por mulheres e as lutas conduzidas por atores submetidos a situações coloniais contemporâneas no Norte e no Sul. Essas lutas se relacionam com a ideia de justiça ambiental e climática. Os antigos impérios coloniais e os Estados-Nação surgidos pela colonização se constituíram através da injustiça histórica. Seus modelos de desenvolvimento são responsáveis pela crise ambiental que assola as populações de todo o mundo, em especial, do Sul global. As discussões sobre questões ambientais muitas vezes se dão em uma perspectiva de justiça transgeracional, isto é, a responsabilidade com o planeta é também um dever para com as próximas gerações. Do mesmo modo, é necessário considerar a herança colonial da modernidade. Encarar essa herança significa confrontar os legados coloniais presentes no mundo contemporâneo visando a construção de um espaço de justiça (Ferdinand, 2022). As lutas das comunidades indígenas no mundo todo se dão nesse sentido: afirmar o direito de preservar seus territórios, respeitadas seus modos de vida e culturas, sem negar as ações colonizadoras que espoliaram suas terras e a continuidade de seus impactos nos dias de hoje. Nesse sentido, Ferdinand (2022, p. 261) ressalta que:

Não se pode mais manter uma atitude ingênua de celebrar os modos de vida dos autóctones, a Pachamama, os mitos inuítes e as cosmogonias dos Native Americans sem reconhecer ao mesmo tempo a história colonial moderna que relegou esses povos às margens do mundo.

Ou seja, a compreensão das cosmovisões indígenas e o diálogo entre culturas deve se dar na esteira de uma crítica aos processos coloniais. Esses processos ameaçam os povos indígenas em seu modo de vida, que está profundamente ligado ao território. Portanto, a luta pela proteção dos territórios, contra o desmatamento e as mudanças climáticas se liga à luta pelos direitos indígenas. Essa posição é sustentada pela professora indígena Célia Xacriabá (2022), que defende uma educação “territorializada”, contrária a “monoculturação” e favorável a construção de um projeto de Brasil que tenha compromisso com a Terra. Para Xacriabá

(2022), o ecocídio³⁴ que vitima as florestas tem a mesma origem do genocídio que vitima os povos indígenas. Em suas palavras:

A nossa luta não é somente para reflorestar a Terra, o pensamento, as “monoculturas da mente”, que também está adoecida, mas principalmente, para não desmatar [...] porque, quando a gente desmata, não é somente o macaé que cai no chão; não é somente o barbatimão, não são somente as árvores sagradas. Mas principalmente, é o nosso corpo que é cortado também. Quando as pessoas perguntavam, quando o Pantanal estava queimando, “Morreu alguém? Não? Menos mal que não morreu ninguém.” Quem disse que nós não estamos morrendo quando matam uma árvore? [...] A mão que corta com motosserra é a mesma mão que corta o nosso direito no Congresso Nacional (Xacriabá, 2022, p. 23-24).

Para Xacriabá (2022), a ameaça ao território ameaça também a vida e a identidade dos povos indígenas. Ela lembra que muitas lideranças morreram defendendo seus territórios e a demarcação das terras tradicionais por vezes só ocorreu após alguma grande chacina (esse foi o caso do território Xacriabá³⁵). Portanto, conforme a visão da autora, é preciso buscar outras respostas para questões como a relação com a natureza, tomando uma perspectiva de cura da terra. Essas epistemologias de curam remontam narrativas indígenas, que tem muito a ensinar para a construção de outros mundos. No entanto, não basta conhecer as narrativas, é preciso conhecer os narradores. Xacriabá (2022) considera que a literatura indígena é, antes de tudo, uma “luta literária”, isto é, um espaço de luta, pois “não há processo de luta que não gera conhecimento” (Xacriabá, 2022, p. 20). Assim, a literatura indígena nos convida a conhecer novas narrativas e novos narradores, cujos conhecimentos instigam novos processos pedagógicos, originados em outras epistemologias.

Quando a discussão ambiental entra no espaço escolar, geralmente não é através das vozes indígenas. Isso leva a uma separação entre conteúdos e discussões voltadas a questões étnico-raciais e conteúdos ambientais. A partir das reflexões de intelectuais indígenas – conforme apresentadas nas obras literárias aqui enfocadas – propomos uma educação ambiental decolonial, formulada a partir de princípios provenientes de matrizes originárias e na

³⁴ De acordo com a National Geographic Brasil (2024), o ecocídio pode ser definido como qualquer ato arbitrário ou ilegal que resulte em uma probabilidade considerável de causar danos graves, extensos ou duradouros ao meio ambiente. Disponível em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/meio-ambiente/2024/10/o-que-e-o-ecocidio-a-cop16-conferencia-da-onu-sobre-biodiversidade-traz-esse-novo-conceito-juridico-e-ambiental>. Acesso em: 8 de fevereiro de 2025.

³⁵ No dia 12 de fevereiro de 1987 quinze homens armados comandados pelo grileiro Francisco de Assis Amaro invadiram a aldeia Sapé, onde viviam os Xacriabá, no estado de Minas Gerais, e assassinaram o líder indígena Rosalino Gomes de Oliveira e mais duas pessoas: José Pereira Santana e Manoel Fiúza da Silva. A esposa de Rosalino, Anizia Nunes de Oliveira, foi gravemente ferida. A ação ocorreu de madrugada, enquanto toda a família dormia. A motivação foi o interesse dos grileiros nas terras Xacriabá. No período, os conflitos entre indígenas, políticos, fazendeiros, grileiros e posseiros da região se acirraram, pois os indígenas avançavam na autodemarcação de suas terras. O acontecimento teve grande repercussão, porém apenas alguns dos envolvidos no crime foram condenados. A homologação do território Xacriabá pela Funai ocorreu apenas após essa chacina (CIMI, 2024).

confrontação com o legado colonial. Essa abordagem da educação ambiental se dá por duas vias principais. A primeira é conhecer as narrativas e os narradores indígenas: suas histórias pessoais e coletivas, suas críticas e denúncias, suas culturas e cosmovisões. A segunda via consiste na questão epistemológica: a partir de qual perspectiva ambiental e educacional estamos falando? Ela pauta-se em quais valores e em quais princípios éticos? Buscar bases para educação ambiental nas cosmovisões indígenas é uma estratégia de pedagogia decolonial e interculturalidade crítica. Além de trazer à tona novas narrativas, essa estratégia pedagógica enfatiza a importância da questão epistemológica e ética, e nesse ponto ela difere de outras abordagens da Educação Ambiental.

De acordo com Daniel Fonseca de Andrade (2024a), a Educação ambiental (EA) começa a se constituir como campo de conhecimento no plano internacional por volta dos anos 1960 e 1970. A origem do termo é atribuída a uma série de conferências realizadas na Universidade de Keele, Reino Unido, no ano de 1965. Desde então o uso do conceito foi ampliado, ganhando conotações polissêmicas. A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, ocorrida em 1992, foi também um evento de grande importância para a Educação Ambiental. Dentro do campo se entrecruzam diferentes tendências ambientalistas e concepções sobre educação, que diversificam e complexificam as práticas na área. No contexto brasileiro, a Educação Ambiental sofre influências do movimento internacional e de aspectos específicos do país, como o fato de ser uma ex-colônia, a existência de uma megabiodiversidade e as tensões sociais, amplificadas pelo histórico de regimes autoritários. Dentro das tendências do campo, Daniel Fonseca de Andrade (2024a) identifica algumas tipologias da Educação Ambiental, caracterizadas por diferentes enfoques. Atualmente, as discussões decoloniais influenciam a Educação Ambiental, no que Andrade (2024a) identifica como um redirecionamento epistemológico que instiga esse campo pedagógico a valorizar conhecimentos indígenas.

As tendências mais difundidas da Educação Ambiental descritas por Andrade (2024a) são três: conservacionista, pragmática e crítica. O autor aponta também para a emergência recente de duas tendências que questionam os preceitos das anteriores, chamadas de pós-crítica e decolonial. Cada uma dessas tendências se desdobra em aspectos mais específicos, não constituindo categorias fechadas e estáveis. Ainda assim, a identificação dessas tendências contribui para compreender qual enfoque epistêmico é privilegiado por cada tipo de Educação Ambiental. No que Andrade (2024) conceitua como “macrotendência conservacionista”, a difusão de informações ecológicas é o principal componente. Esse tipo de Educação Ambiental mira na ação individual e na mudança de comportamentos. A “macrotendência pragmática”

parte de pressupostos epistemológicos semelhantes: é fundamentada na ciência, na cognição, na difusão de informações e nas atitudes individuais. Exemplos dessa segunda tendência são a “Educação para o Desenvolvimento Sustentável” e a “Educação para o Consumo Sustentável”. A terceira tipologia é a Educação Ambiental Crítica, fundamentada em um forte viés sociopolítico. Ela se caracteriza por incorporar em sua práxis o questionamento das relações desiguais de poder na sociedade. Já a Educação Ambiental pós-crítica postula que os sujeitos passam por processos de objetivação e subjetivação, podendo ser entendidos como produções históricas que resultam de relações de saber e poder (Andrade, 2024a).

Neste trabalho situamos a Educação Ambiental no campo que Andrade (2024a) conceitua como Educação Ambiental Decolonial. Essa tipologia emergente consiste na valorização das experiências e perspectivas dos povos que lutam contra o jugo da colonialidade. Assim, a Educação Ambiental Decolonial desloca o enfoque epistêmico, manifestando críticas ao antropocentrismo que caracteriza a modernidade. Essa virada epistêmica possibilita basear o pensamento e as práticas da Educação Ambiental em ontologias não ocidentais que produzem análises contra-antropológicas e biocêntricas, como as expressas na literatura indígena.

O protagonismo político adquirido pelos povos indígenas em fins do século XX trouxe contribuições relevantes com relação às questões ambientais, inclusive para a Educação. Para Andrade (2024b), o acesso ao pensamento dos povos originários propicia o contato com interpretações do mundo que haviam sido ocultadas por operações de apagamento. As interpretações sobre a vida provenientes das epistemologias originárias desafiam a racionalidade dominante e podem ser muito benéficas para oferecer *insights* originais para resolver questões que o Ocidente já demonstrou não ser capaz de resolver sozinho. Ademais, prestar atenção às vozes indígenas é, além de um imperativo ético, uma conduta aconselhável dado que esses grupos se mostraram capazes de resistir a sucessivas tentativas de destruição perpetradas pelos colonizadores (Andrade, 2024b). Como lembra Krenak (2020b), mesmo após quinhentos anos de ataques os povos indígenas foram capazes de chegar ao século XX ainda “esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes” (Krenak, 2020b, p. 28). Que estratégias alimentaram a resistência desses povos? Como essas estratégias podem inspirar o enfrentamento da crise atual? Para Krenak (2020b), os povos originários resistiram expandindo suas subjetividades e não aceitando a imposição de uma pretensa igualdade. Assim, neste momento em que o Ocidente precisa aprender a sobreviver a si próprio, Andrade (2024b) sugere que a sabedoria indígena “pode oferecer dicas fundamentais àqueles que já perceberam as limitações de suas próprias racionalidades e que estão em busca de sua transformação, como é o caso dos educadores ambientais” (Andrade, 2024b, p. 8).

Por isso a aprendizagem deve refletir a diversidade epistêmica e ontológica dos seres humanos, num processo que desafia certezas já estabelecidas e confronta o legado da colonialidade. Diversas ideias provenientes de epistemologias indígenas podem contribuir nesse processo, como o Bem-viver dos povos andinos ou a contra-antropologia xamânica de Kopenawa. Um aspecto em comum a essas ideias é a orientação para uma ética biocêntrica. Segundo Andrade (2024b), o debate entre antropocentrismo e biocentrismo é uma das principais contribuições decoloniais para a Educação Ambiental. O biocentrismo caracteriza-se como a percepção de valores próprios à vida, seja de pessoas, espécies ou ecossistemas. Dentro da visão biocêntrica os valores são considerados intrínsecos porque independem de uma utilidade instrumental para os humanos. Essa postura incorpora as cosmovisões indígenas, na medida em que estas consideram que outros seres vivos também podem ser agentes morais (Gudynas, 2019). Apesar de os povos indígenas não usarem a expressão “biocentrismo” em seus discursos, Daniel Fonseca de Andrade (2024b) salienta que é possível olhar para o termo sob a ótica das contribuições nativas, visto que esses povos “vivem biocentricamente”.

Nos universos originários as relações com a vida se dão além do que o Ocidente considera “humano”, uma vez que essas tradições estabelecem relações afetivas com uma variedade de seres, incluindo rios ou montanhas. As perspectivas biocêntricas são alvo de críticas por diversos motivos, sendo a principal alegação, a de que essa é uma ótica intrinsecamente ingênua. De acordo com Andrade (2024b), os críticos das ideias biocêntricas consideram que tais perspectivas focam em valores e atitudes individuais, desconsideram questões sociais e relações de poder, não se preocupam com a justiça social, e pautam-se em crenças místicas irracionais. No entanto, essas críticas desconsideram o histórico de lutas dos povos que incorporam o biocentrismo em sua vivência. Os povos indígenas não apenas alegam que seus territórios são sagrados em suas cosmologias: como apontou Xacriabá (2022) eles lutam e muitas vezes morrem na defesa desses territórios. O biocentrismo, na vivência dos povos tradicionais, também não nega os conflitos sociais e as relações de poder: pelo contrário, a denúncia está no centro de seus discursos. Como aponta Andrade (2024b):

Não é possível que se considerem os movimentos dos povos Yanomami e dos embates de Chico Mendes, no Brasil, das mulheres de Chipko, na Índia, e do Green Belt de Wangari Maathai, no Quênia³⁶, para citar alguns, como ingênuos. A consciência sobre

³⁶ As mobilizações citadas por Andrade (2024b) foram protagonizadas por mulheres que aliavam a proteção ambiental à defesa de suas comunidades. De acordo com Gilsa Helena Barcellos (2013), o Green Belt Movement (Movimento do Cinturão Verde) é um exemplo paradigmático da participação de mulheres na defesa do meio-ambiente. Liderado pela professora e ativista queniana Wangari Maathai, o Green Belt lançou em 1977 um programa de plantação de árvores que articulava luta socioambiental à defesa de reformas democráticas no Quênia. Já o movimento das mulheres Chipko, na Índia foi motivado por questões específicas de sua localidade: a floresta onde essas mulheres viviam estava ameaçada pelo desmatamento da vegetação original para dar lugar a plantações

a violência extrema, as injustiças, a inferiorização, o peso das instituições, a força do capitalismo, está tudo ali. Também os movimentos de combate, as lutas de resistência e re-existência. E, mesmo assim, a preservação da vida não deixa de ser uma motivação fundamental e orientadora nesse processo (Andrade, 2024b, p. 15).

Portanto, a perspectiva biocêntrica vivenciada pelos povos tradicionais, além do caráter denunciativo das mazelas sociais oriundas dos processos coloniais, da oposição ao capitalismo e da crítica à modernidade ocidental, tem uma dimensão ecológica de defesa de processos regenerativos, que possibilitem a reprodução de suas vidas e resguardem suas cosmovisões. As dimensões sociológica e ecológica não são excludentes entre si: esses povos sabem que seus futuros dependem do futuro do planeta. Desse modo, a ética biocêntrica não se coloca em oposição às demandas sociais por justiça (Andrade, 2024b).

A transição do paradigma antropocêntrico para o biocêntrico reposiciona os seres humanos na natureza, reconhecendo sua interdependência. O reconhecimento dessa interdependência levaria à superação dos modos de produção e consumo predatórios para dar lugar a processos de baixo impacto ecológico. Toda essa discussão deve ser levada ao campo da Educação Ambiental. Isso significa valorizar a discussão ontológica e ética no contexto da Educação Ambiental, reconhecendo como válidas as cosmovisões originárias e questionando as concepções universalizantes do Ocidente (Andrade, 2024b).

Pensar a literatura indígena como referência para a Educação Ambiental perpassa construir bases epistemológicas diversas das tendências mais difundidas, como a conservacionista, a pragmática ou mesmo a crítica. As vozes originárias expressas na literatura indígena propõem conexões distintas que superam os limites impostos pela racionalidade hegemônica. Ao adentrar as narrativas de Ailton Krenak, Davi Kopenawa e Eliane Potiguara, a educação ambiental se desloca de uma abordagem técnico-normativa para se tornar espaço de afirmação de memórias, territorialidades e existências. Esses autores aliam denúncias relacionadas aos processos que vivenciaram, como os impactos do garimpo na vida dos indígenas, a expulsão de seus territórios, a pobreza material e a invisibilização de suas histórias, à defesa de um modelo de habitar menos violento e predatório. A florestania, um exemplo dessas propostas, não é apenas uma alternativa de cidadania: é uma linguagem que rompe com a lógica colonial e afirma outras formas de viver. Suas denúncias não são discursos isolados, mas caminhos para compreender processos históricos ainda em curso. Dessa maneira, seus escritos revelam uma potência ética, política e pedagógica. Incorporar esses saberes nas práticas

de eucalipto. Acontece que a floresta, localizada nos Himalaias indianos, era essencial para a subsistência dessas populações, além de importante do ponto de vista religioso e cultural. O movimento teve uma forte repercussão e na época o governo indiano chegou a proibir temporariamente o corte de árvores nas montanhas, além de apoiar o reflorestamento com espécies nativas (Barcellos, 2013).

educativas é, portanto, passo necessário para alcançar a interculturalidade epistêmica nos processos pedagógicos, conduzindo a um “habitar ecológico”. Incorporar esses saberes nas práticas educativas é, portanto, passo necessário para consolidar uma interculturalidade epistêmica que confronte as marcas persistentes da colonialidade, por meio de práticas pedagógicas comprometidas com a permanência dos povos originários e a reconstrução de vínculos respeitosos com os territórios.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É urgente buscar novas referências que deem respaldo a práticas educativas na perspectiva da interculturalidade crítica. Os conhecimentos oriundos de matrizes epistemológicas diversificadas contribuem para desnaturalizar ideias sedimentadas em um senso comum construído sob a égide da colonialidade do saber. No decorrer dessa pesquisa, buscou-se demonstrar como a literatura indígena é uma referência privilegiada para o alcance desse objetivo. Ela traz à tona as cosmovisões indígenas, proporcionando o acesso às críticas realizadas por representantes desses povos, bem como reflexões que possibilitam a construção de novas perspectivas no campo da ética ambiental.

A problematização que guiou o trabalho foi de que forma o movimento literário indígena contribui, com suas críticas à colonialidade e suas perspectivas ambientais, para a construção de práticas pedagógicas decoloniais. Assim, inserimos as reflexões dentro do quadro teórico da decolonialidade, questionando a influência da colonialidade do poder e do saber nas relações sociais, políticas e subjetivas que marginalizaram os povos originários, deslegitimando seus saberes e suas formas de vida.

Constatou-se que, na literatura indígena, as críticas ao paradigma moderno/colonial e as lutas sociais por justiça, cidadania diferenciada e autodeterminação são profundamente interligadas à luta pela defesa de seus territórios, que se expande para uma luta pela preservação da natureza. A percepção do que concebemos como “natureza” se dá de outra forma nas culturas originárias, visto que nessas cosmologias não há uma ruptura entre os seres humanos e as outras formas de vida, como ocorre no Ocidente, cuja ontologia baseia-se dicotomia entre a cultura e natureza, consideradas como domínios distintos. Essa ruptura está no cerne do antropocentrismo, bem como de ideias como progresso, desenvolvimento e até mesmo bem-estar. O pensamento indígena desnaturaliza muitos desses conceitos ao demonstrar os custos do bem-estar ocidental para os demais povos do mundo e como a ideia de desenvolvimento está por trás da degradação da natureza, bem como de muitas violências dirigidas aos povos originários.

Dentro desse quadro de reflexões direcionamos nossa análise para um aspecto específico das lutas indígenas, isto é, sua literatura, que desde fins do século XX vem se constituindo como um movimento político literário. Algumas obras foram selecionadas para guiar reflexões mais específicas, mirando na construção de pedagogias decoloniais, com ênfase na educação ambiental. Constatou-se que a literatura indígena se correlaciona ao Movimento Indígena organizado que ganhou forma a partir dos anos 1970 e cujas mobilizações foram responsáveis

por uma série de conquistas na Constituição de 1988. Um dos direitos conquistados foi a educação indígena diferenciada, cenário no qual apareceram as primeiras manifestações de autoria coletiva da literatura indígena. No século XXI, multiplicou-se o número de publicações, que têm por elo algumas características como a defesa da identidade e do protagonismo indígena, a afirmação de sua contemporaneidade e a denúncia política das mazelas herdadas dos processos coloniais. Além disso, por ter origem na oralidade, as obras indígenas apresentam uma multimodalidade discursiva, unindo diferentes formas de expressão.

Foram selecionadas obras de três autores indígenas, todos participantes ativos de movimentos em defesa de seus povos. Os livros *A queda do céu* de Davi Kopenawa; *Encontros, Ideias para adiar o fim do mundo, A vida não é útil e Futuro Ancestral* de Ailton Krenak; *Metade cara, metade máscara* e *O vento espalha minha voz* originária de Eliane Potiguara, foram as fontes consultadas para responder a problematização quanto ao papel da literatura indígena na formulação de práticas decoloniais de ensino. Destacamos na análise das obras a crítica realizada pelos autores bem como as perspectivas que orientam outra ética ambiental.

A obra de Davi Kopenawa trouxe uma série de questões pertinentes à nossa problematização. No que tange à crítica à modernidade, ela se realiza no livro por meio da contra-etnologia xamânica, formulada por Kopenawa em conjunto com os demais xamãs de sua casa coletiva, em Watoriki. Observando o comportamento daqueles que chama de *napë* (brancos), Kopenawa constatou que estes estabelecem relações doentias com seus objetos de consumo, o que chamou de “paixão pela mercadoria”. Essa paixão leva o “povo da mercadoria” a devastar seus próprios meios de vida e é a principal motivação para suas guerras.

Além disso, a denúncia de Kopenawa também se direciona a situação vivida nas últimas décadas pelos yanomami, isto é, a atuação do garimpo ilegal em suas terras. O contato traumático com o mundo branco iniciou-se no século XX, com a chegada de missões religiosas e com as obras da inacabada rodovia Perimetral Norte. Esses contatos já causaram grandes estragos, devidos às doenças dos não-indígenas que levaram muitos yanomami à morte. No entanto, a escala de violência aumentou exponencialmente a partir da década de 1980, com uma corrida do ouro sem precedentes que levou um grande contingente de garimpeiros ilegais para a região. Atualmente, as lutas travadas por Kopenawa são no sentido de denunciar o garimpo e proteger a floresta³⁷. Sua defesa da floresta baseia-se na cosmovisão yanomami, que considera

³⁷ No ano de 2023 a declaração de emergência em saúde pública na Terra Indígena Yanomami (TIY) levou a tomada de ações emergenciais de combate à fome e a proliferação de doenças no território. Conforme dados da Funai (2025), entre 2023 e 2025, foram realizadas uma série de medidas, entre as quais a entrega de mais de 117 mil cestas de alimentos, apoio à recuperação de roças, fornecimento de ferramentas, sementes e materiais para caça e pesca, além de projetos etnodesenvolvimento, visando a promoção da soberania alimentar no território.

a floresta povoada por uma diversidade de espíritos auxiliares chamados de *xapiri*, dotados de agência humana, sendo eles os verdadeiros defensores da floresta.

As reflexões proporcionadas pelos livros publicados por Ailton Krenak também contribuem para a formulação de novas relações com a natureza. No livro *Encontros*, seu principal foco está em demonstrar os entraves que o Estado coloca na vida dos povos indígenas, dificultando que exerçam autonomia em seus territórios. Trata-se de um livro de entrevistas, e por isso, demonstra como o pensamento de Krenak desenvolveu-se ao longo dos anos, destacando principalmente sua atuação como liderança no Movimento Indígena.

Os livros mais recentes, publicados pela editora Companhia das Letras, trazem reflexões sobre a sociedade e o modo de vida moderno, demonstrando a ruptura que a sociedade moderna estabeleceu com seus territórios e o afastamento da natureza levado a cabo pelo (des)envolvimento. É preciso, para o autor, que se busque construir outros pensamentos e subjetividades, que funcionem como “paraquedas coloridos” para a sobrevivência em meio à crise. As narrativas ancestrais são um desses paraquedas. Nas falas transcritas nessas obras ele observa que os povos indígenas estabelecem outras relações com seus espaços de vida, tratando os elementos naturais presentes em seus territórios como agentes morais, capazes de sentir e dar sentido à vivência dos povos que dependem deles. O rio Doce por exemplo, chamado Watu pelos Krenak, é como um parente para esse povo indígena e a violência sofrida por esse rio, poluído pelos rejeitos de minérios após o rompimento da barragem de Fundão, afeta os Krenak não só na dimensão material como na afetiva.

As obras de Eliane Potiguara trazem críticas à vigência da colonialidade, que, ainda nos dias de hoje impacta de forma direta a vida dos povos indígenas. Inspirada na história das mulheres de sua família, Eliane enfatiza a questão dos indígenas desaldeados e das mulheres indígenas. A violência dos processos coloniais levou muitos indígenas a migrarem compulsoriamente e a enfrentarem a pobreza nas grandes metrópoles. Afastados de seu território, o meio que encontram de afirmar sua identidade indígena foi pela conexão com a ancestralidade. A literatura ajudou Eliane Potiguara a manter essa conexão, construindo um território simbólico. A questão de gênero é especialmente sensível para a autora e está no cerne de sua atuação política: para ela não há defesa da natureza sem a defesa da mulher indígena.

Foram realizadas também operações contra o garimpo ilegal e ações de saúde e educação específicas. Contudo, destaca-se a necessidade de uma atuação contínua por parte do Governo Federal, bem como o fortalecimento das ações em prol dos yanomami e de combate ao garimpo ilegal, haja vista que intervenções pontuais não garantem a superação estrutural das vulnerabilidades históricas vivenciadas por esse povo indígena.

O que se percebe na literatura produzida por esses três autores é que o anticolonialismo e o antirracismo não se separam da luta ambiental. Esse aspecto é um ponto de partida para a práxis decolonial: ao basear a educação na literatura indígena, a práxis pedagógica que se constrói incorpora elementos da educação para as relações étnico-raciais e para a diversidade e elementos da educação ambiental. A denúncia político-epistêmica presente nesses textos leva a mais que uma educação voltada à “tolerância” (na perspectiva multicultural). Trata-se, em vez disso, de fundamento para a interculturalidade crítica, que confronta toda a estrutura social e de pensamento herdada do colonialismo, isto é, a colonialidade e incorpora também as relações com a natureza. A forma como essas obras expõem tais relações, segundo as ontologias indígenas, demonstram uma ética ambiental biocêntrica. Os valores atribuídos à natureza não são econômicos nem voltados à utilidade que ela tem para os seres humanos. Não há uma hierarquia que coloque os humanos acima da natureza, legitimando sua dominação e exploração como recurso, pois ela é dotada de valores intrínsecos. Essa perspectiva ética, que tem por base as epistemologias indígenas, possibilita a emergência de uma educação ambiental comprometida com as críticas decoloniais.

Além disso, a literatura indígena coloca em destaque as lutas sociais desses povos desde a ótica daqueles que participaram desses movimentos. Essas experiências geram questionamentos que têm o potencial pedagógico de expandir os limites impostos pela racionalidade hegemônica. As narrativas de Krenak sobre a florestania, por exemplo, demonstram a um só tempo a existência de populações tradicionais e as lutas sociais que protagonizam e também provoca a reflexão sobre a cidadania, incluindo-a numa dimensão ambiental. Tais reflexões problematizam o “habitar colonial” e inspiram a criar um “habitar ecológico”, onde a conexão com o território esteja em primeiro plano. Essas narrativas também colocam em destaque a vigência da colonialidade, ao enfatizar as vivências dos indígenas urbanos – enfatizadas por Eliane Potiguara – e as invasões das terras indígenas em nome dos extrativismos – como destaca Kopenawa. Além de conhecer factualmente essas situações (isso é de suma importância visto que essas questões não têm o destaque devido na mídia e no debate público), tais narrativas levam a reflexão sobre a visão de mundo que reverbera nesses processos, trazendo a tona mais uma vez a relevância da discussão epistemológica e ética na educação.

7. REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. **Na captura da voz**: as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. 304 p.

ANDRADE, Daniel Fonseca de. Conservacionista, pragmática, crítica, pós crítica e decolonial: itinerários epistêmicos da educação ambiental pelas dimensões do pensamento. **Ciência & Educação**, Bauru, v. 30, p. 1-18, 2024.

ANDRADE, Daniel Fonseca de. Decolonialidade, Biocentrismo e Educação Ambiental. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 48, p. 1-22, 2024.

ARAÚJO-OLIVERA, Sonia Stella. Exterioridade: o outro como critério. In: OLIVEIRA, Maria Waldenez de e SOUSA, Fabiana R. de (Orgs.). **Processos Educativos em Práticas Sociais**: pesquisas em educação. São Carlos/SP: EdUFSCar, 2014. p. 47-112.

AZOLA, Fabiano André Atenas. **A Guerra dita Justa que nunca acabou**: uma contra-história Krenak. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena no século XXI**: encantos e desencantos. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

BARCELLOS, Gilsa Helena. Mulheres e lutas sociambientais: as intersecções entre o global e o local. **R. Katál**, Florianópolis, v. 16, ed. 2, p. 214-222, jul./dez. 2013.

BARRA, Cyntia de Cássia Santos. Antes o mundo não existia: imaginário das línguas e livros de autoria indígena. **Raído**, Dourados, v. 14, ed. 34, p. 122-137, jan./abr. 2020.

BARROS, José D'Assunção. Revisão Bibliográfica: uma dimensão fundamental para o planejamento da pesquisa. Instrumento: **R. Est. Pesq. Educ.** Juiz de Fora, v. 11, n. 2, jul./dez., p. 103-111, 2009.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais indígenas: interculturalidade e educação. **Tellus**, Campo Grande, ano 14, n. 26, p. 11-29, jan./jul. 2014.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Povos indígenas e ensino de História: a lei nº 11645/2008 como caminho para a interculturalidade. In: BARROSO, Véra Lucia Maciel et al,

(org.). **Ensino de História: Desafios contemporâneos**. Porto Alegre: EST, EXCLAMAÇÃO, ANPUH, 2010. cap. 3, p. 151-166.

BICALHO, Poliene. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 20, ed. 40, p. 136-156, jan./abr. 2019.

BOSI, Alfredo. Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar. In: BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Cap. 6, p. 176-193.

BRASIL. A Lei nº 11.645, de 11 de março de 2008. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial o ensino da História das Culturas afro-brasileiras e indígenas. Brasília, 2008. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em 08 fev. 2025.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRITTO, Tarsilla Couto de; FILHO, Sinval Martins de Sousa; CÂNDIDO, Gláucia Vieira. O avesso do direito à literatura: por uma definição de literatura indígena. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 53, p. 177-197, 1 jan. 2018.

CÂMARA, Marcelo Argenta. Caminhos decoloniais: em busca de uma outra práxis. In: MIRANDA, Claudia; PAIM, Elison Antonio; ARAÚJO, Helena Maria Marques (org.). **Em busca de histórias outras: perspectivas decoloniais na América Latina**. Curitiba: Was Edições, 2022. p. 315-332.

CIMI. Memória, missão e resistência: povo Xakriabá celebra seus mártires. **Conselho Indigenista Missionário**, 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/2024/02/memoria-xakriaba>. Acesso em: 8 de fevereiro de 2025.

DANNER, Leno Francisco; DORRICO, Julie; DANNER, Fernando. Indígenas em movimento. Literatura como ativismo. **Remate de Males**, Campinas, v. 38, n. 2, p. 919-959, jul./dez. 2018.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco Danner; DANNER, Fernando. A literatura indígena brasileira contemporânea: a necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 238-261.

DORRICO, Julie. A oralidade no impresso: o ‘eu-nós lírico-político da literatura indígena contemporânea. **Boitatá**, Londrina, ed. 24, p. 2016-233, ago/ dez. 2017.

DORRICO, Julie. Vida e voz indígena: a literatura de Eliane Potiguara. In: POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2019. p. 17-18.

DORRICO, Julie. Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; SIQUEIRA,

Heloisa Helena; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. cap. 14, p. 227-256.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FERNAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu editora, 2022.

FULKAXÓ, Nankupé Tupinambá. **Entre cartas, crônicas e textos jornalísticos: o que fizemos com nosso povo?** Camaçari: Pinaúna Editora, 2019. 164 p.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (Funai). **Yanomami: em dois anos de atuação, Governo Federal promove segurança alimentar, assegura acesso a direitos e avança no combate ao garimpo**. Brasília, 20 jan. 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2025/yanomami-em-dois-anos-de-atuacao-governo-federal-promove-seguranca-alimentar-assegura-acesso-a-direitos-e-avanca-no-combate-ao-garimpo>. Acesso em: 20 jul. 2025.

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

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais**. São Paulo: Elefante, 2020.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2005.

HAKIY, Tiago. Literatura indígena: a voz da ancestralidade. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; SIQUEIRA, Heloisa Helena; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. cap. 2, p. 37-38.

JACOB, Livia Penedo. A literatura indígena brasileira diante de Gaia: ensaiando o fim. **Gragoatá**, Niterói, v. 28, n. 61, p. 1-21, mai.-ago, 2023.

JACOB, Livia Penedo. **As duras penas: o índio na literatura e a literatura indígena**. 2020. 233 f. Tese (Doutorado em Letras) – Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

JACOB, Livia Penedo. O uirapuru, a águia e o condor: as literaturas indígenas de Abya Yala. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, v. 75, ed. 2, p. 165-183, mai/ago 2022.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; SIQUEIRA, Heloisa Helena; DANNER, Fernando (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. cap. 3, p. 39-44.

KAREN, Luana. Ações federais garantem proteção, cidadania e preservação na maior terra indígena do país. **Agência gov**, 2025. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202501/acoes-federais-garantem-protecao-cidadania-e-preservacao-na-maior-terra-indigena-do-pais>. Acesso em: 3 de fevereiro de 2025.

KRENAK, Ailton. A arte do diálogo. [Entrevista concedida a] Carola Saavedra. **Literatura e arte indígena no Brasil**, Colônia, n. 2, p. 31-47, 2022.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

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

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton; SÁ, Milanez, Lucia; CRUZ, Felipe; URBANO, Elisa e PATAXÓ, Genilson dos Santos Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 03, 2019 p. 2161-2181. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/3SxDNnSRRkLbfh3qVFtmBDx/?format=pdf>. Acesso em: 13.02.2025

KRENAK, Ailton. Uma terra que grita - a escrita de Eliane Potiguara. In: POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2019. p. 11-12.

LATOURE, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no antropoceno. São Paulo: Ubu, 2020.

LERY, Jean de. **Viagem à terra do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do exército, 1961.

LISBOA, João Francisco Kleba. Etnogênese e movimento indígena: lutas políticas e identitárias na virada do século XX para XXI. **Interethnic - Revista de Estudos em relações Interétnicas**, Brasília, v. 20, n. 2, p. 68-86, 2017.

MAGALHÃES, Alessandra Araújo. **Do oral ao escrito**: um estudo sobre os livros de Ailton Krenak. 2023. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagens) - Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), Belo Horizonte, 2023.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de Identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32, n. 94, jun. 2017.

MUNDURUKU, Daniel. **Crônicas indígenas para rir e refletir na escola**. São Paulo: Moderna, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **Das coisas que aprendi**: ensaios sobre o bem-viver. 3. ed. Lorena: UK'A Editorial, 2022. 128 p.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem e a cultura brasileira. São Paulo: Global, 2009. 103 p.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012. 230 p.

OLIVIERI-GODET, Rita. **Vozes de mulheres ameríndias nas literaturas brasileira e quebequense [recurso eletrônico]**. Rio de Janeiro: Makunaíma, 2020.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, São Paulo, Brasil, v. 19, n. 1, p. 287–308, 2007.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, ed. 01, p. 15-40, abr. 2010.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. Genebra: OIT, 1989. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencaon169-pl.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2025.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Boacé Metlon: Palavra é coragem. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura Indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia, ativismo [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 26-40.

PINTO, Júlio Roberto de Souza; MIGNOLO, Walter D. A modernidade é de fato universal? **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p.381-402, jul.-set. 2015. Disponível em: evistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/20580/13966. Acesso em 05 ago. 2024.

POTIGUARA, Eliane. A política da linguagem. [Entrevista concedida a] Carola Saavedra. **Literatura e arte indígena no Brasil**, Colônia, n. 2, p. 48-67, 2022.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Grumin, 2019.

POTIGUARA, Eliane. **O vento espalha minha voz originária**. Rio de Janeiro: Grumin, 2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.) **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. P.201-246. Disponível em <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>. Acesso em 05 ago. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009. p. 73-117.

REUTER, Yves. **A análise da narrativa: o texto, a ficção e a narração**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

SAAVEDRA, Carola; SCHULZE, Peter W. (org.). **Literatura e arte indígena no Brasil**. 2. ed. Colônia: Cadernos do Instituto Luso-Brasileiro, 2022.

SEMPRE UM PAPO. **Ailton Krenak: “a natureza não é uma fonte inesgotável”**. Youtube, 14 de agosto de 2015. Disponível em: <https://youtu.be/OzV5xFWZdy0?si=X0dKnEvtUCbFE8Ke>. Acesso em: 27 de janeiro de 2025.

SILVA, Maria da Penha da. Educação intercultural: a presença indígena nas escolas da cidade e a Lei Nº 11.645/2008. In: SILVA, Edson; SILVA, Maria da Penha da (org.). **A temática indígena na sala de aula: Reflexões para o ensino a partir da Lei 11.645/2008**. 3. ed. Recife: Ed. UFPE, 2020. p. 52-76.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: Ed. UFPR, 2018. 239 p.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Uma outra história, a escrita indígena no Brasil. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia e ativismo**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. p. 169-180.

TATIM, Janaína. Outras reflexões de imagens de escrita. **Cadernos do Instituto de Letras**, Porto Alegre, ed. 66, p. 18-41, dez. 2023.

TEIXEIRA, Heloisa. **[Discurso de recepção a Ailton Krenak na Academia Brasileira de Letras]**, 2004. Disponível em: <https://www.academia.org.br/academicos/ailton-krenak/discurso-de-recepcao>. Acesso em: 13 ago. 2024.

TEIXEIRA, Ivan. **Literatura como imaginário: introdução ao conceito de poética cultural**. Revista Brasileira, v. 10, n. 37, p. 43-67, 2003. Tradução. Disponível em: <https://www.eca.usp.br/acervo/producao-academica/001362669.pdf>. Acesso em: 28 out. 2024.

THIEL, Janice. **Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. “Alguma coisa vai ter que acontecer” (Apresentação). In: KRENAK, Ailton. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata (Prefácio). In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perguntas inquietantes (Prefácio) In: KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. cap. Posfácio, p. 73-84.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (org.). **Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: Editora 7 letras, 2009. p. 12-42.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas**, Pelotas, v. 5, ed. 1, p. 6-39, jan.-Jul 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/revistadireito/article/view/15002>. Acesso em: 7 ago. 2024.

WALSH, Catherine. **La interculturalidad en la Educación**. Lima: Ministerio de Educación, 2005.

WALSH, Catherine. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. In: WALSH, Catherine (ed.). **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013. p. 23-68.

XACRIABÁ, Célia. Só sabe ser humano quem sabe ser natureza. In: LIMA, Martha Batista de (org.). **Oboré: quando a terra fala**. 1. ed. São Paulo: Tumiak Produções, 2022. cap. 1, p. 11-27.

ZANNONI, Claudio; BARROS, Maria Mirtes dos Santos. A voz dos espíritos: uma abordagem sobre o maracá em sociedades indígenas do Maranhão . **Cadernos de Pesquisa**, v. 19, n. 2, 15 Out 2012.