

UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
RONDÔNIA

CENTRO
INTERDISCIPLINAR DE
ESTUDO E PESQUISA
DO IMAGINÁRIO
SOCIAL



REVISTA LABIRINTO
ISSN 1519-6674
ANO XX
VOLUME 32
(JAN-JUN)
2020
P. 348-377.

SUBALTERNIDADE, MARGINALIZAÇÃO E POLITIZAÇÃO: A LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA COMO CRÍTICA DA MODERNIDADE

Leno Francisco Dannerⁱ

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

Julie Dorricoⁱⁱ

Doutoranda em Teoria da Literatura pelo
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

Fernando Dannerⁱⁱⁱ

Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de Rondônia (UNIR)

RESUMO

Argumentaremos que a literatura indígena brasileira caracteriza-se como crítica da modernidade-modernização periférica brasileira a partir da dinamização de uma voz-práxis direta, política e politizante, carnal e vinculada, em que minorias político-culturais produzidas pela modernização como colonialismo superam o silenciamento, a invisibilização e o privatismo aos quais estiveram tradicionalmente relegadas, por meio de uma postura ativista, militante e engajada na esfera pública. Na literatura indígena brasileira, por conseguinte, emerge, se desenvolve e se publiciza um eu-nós lírico-político que tem na correlação de (a) revalorização de sua singularidade étnico-antropológica e (b) explicitação da sua história comunitária em termos de relato da marginalização e da violência vividas e sofridas o agulhão crítico-emancipatório garantidor da politização de nossa sociedade, da tematização

dos efeitos deletérios de nossa modernização e do repensar de nosso futuro. Trata-se, com isso, de uma voz-práxis direta viabilizada como manifestação estético-literária, sem mediações institucionalistas, cientificistas e tecnicistas, aberta, inclusiva e participativa.

Palavras-chave: Literatura Indígena; Subalternidade; Tradição; Crítica da Modernidade; Politização.

**SUBALTERNITY, MARGINALIZATION AND POLITICIZATION:
BRAZILIAN INDIAN LITERATURE AS CRITICISM OF MODERNITY**

ABSTRACT

We will argue that Brazilian Indian literature is characterized as criticism of Brazilian peripheral modernity-modernization, by means of the streamlining of a direct, political and politicizing, carnal and linked voice-praxis, in which political-cultural minorities produced by modernization as colonialism overcome the silencing, invisibilization and privatism imposed traditionally to them since an activist, militant and engaged posture in the public sphere. Therefore, in the Brazilian Indian literature emerges, is developed and is publicized a lyrical-political I-We that has in the correlation of (a) revalorization of his/her ethnical-anthropological singularity and (b) explicitation of his/her communitarian history in terms of telling of marginalization and violence lived and suffered the critical-emancipatory sting of politicization of our society, of thematization of worst effects of our modernization, and of rethinking of our future. It is, then, a direct voice-praxis allowed as aesthetical-literary manifestation, with no institutionalist, scientist and technicist mediations, open, inclusive and participative.

Keywords: Indian Literature; Subalternity; Tradition; Critic of Modernity; Politicization.

INTRODUÇÃO

Argumentaremos neste texto que a literatura indígena brasileira, como de resto a literatura produzida por minorias de um modo geral, legitima e dinamiza uma voz-práxis profundamente política, que se constitui como crítica de nossa modernização periférica, modernização periférica e conservadora que tem no colonialismo sua base normativo-material. As minorias na esfera pública levam à desnaturalização e à politização da sociedade envolvente, de sua história, de seus sujeitos hegemônicos, de suas práticas e de seus valores fundamentais, uma vez que possibilitam a pluralização dos sujeitos, das histórias, das práticas e dos valores dela constituintes, para além de uma suposta homogeneidade e uniformização internas, ou de versões idílicas da identidade nacional.

Ou melhor: as minorias político-culturais permitem a politização da sociedade pelo fato de explicitar o óbvio ululante, isto é, o fato de que nossa sociedade é constituída pela diferença, pelo pluralismo, uma situação negada, deslegitimada e até combatida pelo colonialismo. Este tem como uma de suas características fundamentais a desintegração, a invisibilização e a recusa da diferença, por meio da imposição de uma visão de mundo naturalizada, a-histórica e apolítica, que leva exatamente à despilitização como o fator e o valor fundamentais para a compreensão, a constituição e a dinamização da evolução social.

Ora, é exatamente por causa dessa sua característica e desse seu movimento massificador e unidimensionalizante que o colonialismo produz as minorias político-culturais, enquanto resultado de processos práticos de violência simbólico-material, tendo como fecho de abóboda desse processo de marginalização, de exclusão e de violência a imposição do silenciamento, da invisibilização e do privatismo a essas mesmas minorias – se elas quiserem um mínimo de possibilidade de sobrevivência (não de reconhecimento), que fiquem reclusas em seus quartos, armários ou no recôndito das matas, mas que não apareçam na esfera pública.

Por isso, a literatura de minorias de um modo geral e a literatura indígena brasileira em particular colocam esses grupos subalternos no centro da esfera pública, dinamizando uma voz-práxis política e politizante, carnal e vinculada que enfatiza a diferença e, com isso, que pluraliza os sujeitos, as histórias, as práticas e os valores presentes em nossa sociedade. A literatura de minorias de um modo geral e a literatura indígena brasileira em particular conferem voz e protagonismo aos grupos subalternos e, assim, levam a que a crítica social, a resistência cultural, a luta política e a maturação pedagógica sejam possibilitadas exatamente desde o lugar, a fala-práxis, as histórias, as práticas e os valores expressados-representados por esses grupos subalternos.

De fato, no que diz respeito a isso, sua condição, sua história, sua luta e seu futuro

representam a história nua e crua, sem retoques, da constituição e do desenvolvimento de nossa modernização conservadora, do que somos como povo, e de nossos desafios mais fundamentais hoje. Impossível desligar, desatrear o que essas minorias são simbólica e praticamente daquilo que nossa sociedade é e foi epistemológica e politicamente.

Os relatos, as experiências e as histórias das minorias político-culturais, por conseguinte, expressos sob a forma de uma voz-práxis estético-literária muito pungente, têm o salutar efeito de denunciar que o “problema ideológico” fundamental da nossa sociedade está exatamente na ideia de que não há ideologia, de que a compreensão, a tematização e a resolução de nossos problemas podem e devem ser realizados sem politização abrangente, isto é, sem a pluralização e o reconhecimento das diferenças, das minorias, sem sua participação, problemas esses que, sem o pluralismo das vozes e das histórias, é concebido de modo puramente técnico e passivo, ou seja, apolítico-despolitizado. Como crítica da modernidade, como denúncia do colonialismo, a literatura indígena brasileira aponta para a centralidade da política, posto que, onde há pluralismo, onde há diferenças, somente a política resolve os problemas de integração.

Desse modo, como também argumentaremos ao longo do artigo, a literatura é assumida pelas minorias político-culturais como um espaço epistêmico de autoconstrução de si e de politização do contexto sociocultural produtor

e legitimador dessas mesmas minorias, sendo esta atitude – a politização de si e do contexto em que se está situado – o núcleo central disso que chamamos como literatura de minorias, no nosso caso aqui a literatura indígena brasileira. Por meio da literatura, por conseguinte, dado seu caráter anti-paradigmático, anti-cientificista e anti-tecnista (que explicaremos adiante), temos a abertura, a participação e a inclusão amplas desde o que se é, desde como se é, ou seja, a manifestação público-política desde a e como singularidade, em toda a sua carnalidade, pungência e pertencimento.

Com isso, o aspecto metodológico-epistemológico da literatura como disciplina dá lugar ao núcleo político da e como voz-práxis estético-literária, e o sujeito e a obra estético-literários passam a ser vistos e somente podem ser compreendidos em termos de ativismo político-cultural, como relato-enfrentamento nu, cru e direto do duplo pressuposto que está por trás de sua identidade, a saber, sua singularidade como diferença e, por causa disso, também as experiências de marginalização, de exclusão e de violência colonial sofridas como diferenças (construídas política e normativamente).

Aqui aparece também, como faremos ver mais adiante, o fato de que as minorias político-culturais, por meio da voz-práxis estético-literária, pluralizam os sujeitos, as histórias, as experiências, as práticas e os valores constituintes de uma sociedade democrática moderna, rompendo com visões essencialistas e naturalizadas, homogêneas, massificadoras e

unidimensionais disso que entendemos como povo, como nação enquanto identidade racial-cultural plenas, fundidas e perfeitamente pacificadas, ao ponto de se negar não apenas as diferenciações socioculturais, mas também os sujeitos, as histórias e as visões outras do que é, de como se constituiu e das condições contemporâneas de nossa sociedade.

Como nós podemos ver em um momento bastante perigoso de nossa história nacional, o conservadorismo radicalizado apela exatamente (a) a uma ordem pré-política, de cunho biológico-teológico, essencialista e naturalizado, e (b) a uma noção étnica, cultural e normativa de nação como grande família indivisa, hierárquica, não-contraditória e ordeira internamente enquanto base não apenas do ataque à política democrática e aos processos amplos e diretos de inclusão e de participação nos quais ela se funda e os quais ela exige, mas também e fundamentalmente como forma de novamente deslegitimar, silenciar e invisibilizar as minorias político-culturais, retomando processos de produção e reprodução da violência simbólico-material que são o princípio e a experiência fundamentais das minorias político-culturais. Não por acaso, o insuspeito Gal. Franklinberg Ribeiro de Freitas justifica seu recente pedido de demissão do cargo de presidente da FUNAI com a afirmação de que o Secretário Especial de Assuntos Fundiários do Ministério da Agricultura, Nabhan Garcia (da UDR), “saliva ódio aos indígenas” (Valente, 11 jun. 2019).

Ora, é contra essa despolitização aguda que as minorias político-culturais se voltam e, no nosso caso, é exatamente no enfrentamento dessa retomada explícita dos processos institucionais, políticos e culturais de produção de minorias político-culturais, a partir da ideia de que somos uma grande família nacional indivisa, sem contradições e diferenciações internas, ordeira, hierarquicamente indivisa, de laços biológico-teológicos, que a literatura indígena, enquanto voz-práxis estético-literária plural, militante e engajada em torno à condição e à causa indígenas, ganha sentido e pungência, dentro e fora da academia, colocando o cânone a serviço da política.

352

A LITERATURA INDÍGENA BRASILEIRA: DA REAFIRMAÇÃO E DA PUBLICIZAÇÃO DE SI À POLITIZAÇÃO DA SOCIEDADE

Uma das características e um dos objetivos fundamentais da produção estético-literária indígena brasileira que começa a ser desenvolvida a partir da década de 1990, seja em termos coletivos (reunião das “histórias de humanidade” de cada comunidade, publicada no contexto da educação escolar indígena e de seus projetos de elaboração e de edição de obras produzidas pelos próprios indígenas, e contando, por isso, com autoria coletiva), seja em termos individuais (no caso, a produção estético-literária autoral, por parte de cada escritor/a ou intelectual pertence aos diferentes grupos indígenas),

consiste exatamente no falar por si mesmos/as e desde si mesmos/as, em termos de (a) uma publicização da singularidade étnico-anropológica e de (b) um relato autobiográfico, testemunhal e mnemônico da experiência de marginalização vivida e sofrida no contexto do processo de modernização ocidental de um modo geral e de modernização conservadora brasileira em particular, ambos caracterizados e dinamizados de modo fundamental pelo colonialismo como seu núcleo civilizacional e princípio orientador mais básico^{iv}.

Essa fala-práxis, essa voz-práxis, que imbrica e correlaciona eu e nós, indivíduo e comunidade-grupo, originando isso que chamamos de eu-nós lírico-político marcado por uma perspectiva ativista, militante e engajada, leva exatamente ao enraizamento público-político dos e pelos povos indígenas, seus/as intelectuais e escritores/as, possibilitando a superação do silenciamento, da invisibilização e do privatismo a que tradicionalmente as comunidades nativas – como de resto o grosso das minorias político-culturais – foram/são submetidas pelo padrão hegemônico de socialização nacional, eurocêntrico, capitalista, branco, autoritário, heterossexual e machista.

Isso também significa, como consequência, o fato de que a voz-práxis estético-literária assume um sentido diretamente político e politizante, carnal e vinculado, em que sujeitos pertencentes a grupos marginalizados – grupos-sujeitos marginalizados que foram produzidos e que são reproduzidos normativa e

politicamente (esse é o sentido das minorias, enquanto resultado de violência simbólico-material) – aparecem e enraízam-se na esfera pública, como sujeitos político-culturais que, nessa sua explicitação da própria base antropológica, do próprio corpo, da própria postura axiológica e da própria história de vida, desnaturalizam e politizam perspectivas, valores, práticas e sujeitos hegemônicos, histórias oficiais, posturas tecnocráticas relativamente à orientação da vida sociocultural e das decisões político-institucionais.

Nesse sentido, um dos pontos fundamentais, quando pensamos em crítica social, resistência cultural e luta política, consiste nessa voz-práxis dinamizada publicamente pelas 353 próprias minorias, em termos de crítica da colonização, de crítica da modernidade. É rompendo o silenciamento, a invisibilização e o privatismo próprios à condição de minorias, impostos permanentemente às minorias, que se pode, como dissemos acima, desnaturalizar e, com isso, politizar a história nacional, entendendo-a em toda a sua complexidade. Por outras palavras, a complexidade de nossa sociedade – complexidade que é a condição da crítica, da reflexividade e da transformação (uma vez que, em um contexto unidimensional e massificado, trava-se a crítica, a reflexividade e a emancipação) – depende do pluralismo na esfera público-política, da alteridade na vida social, o que significa que somente a ampliação dos sujeitos epistemológico-políticos e dos espaços de participação sociocultural possibilita, gera e

dinamiza contradições e lutas recíprocas, as quais, por sua vez, explicitam os problemas sociais e as situações de marginalização, tornando prementes soluções políticas, maturando e exigindo práticas e valores de ordem superior, moral e politicamente falando.

Aqui se inserem as minorias político-culturais, sua condição (como sujeitos produzidos normativa e politicamente por meio de violência simbólico-material) e sua luta; aqui pode ser contextualizado o intenso e pungente protagonismo das minorias político-culturais na esfera pública, em suas perspectivas de crítica, de reconhecimento e de resistência. Como disse o filósofo Jürgen Habermas, a esfera pública democrática, enquanto espaço das e pelas diferenças, é o lugar fundamental da transformação social, da politização institucional, da crítica em uma democracia; sua supressão e a anulação do pluralismo político-cultural equivalem à anulação da própria democracia (Habermas, 1984, p. 71-72; Dalcastagnè, 2012, p. 49-74; Butler, 2003, p. 185-202). É a participação social e o ativismo político, na esfera pública e como sujeito político-cultural, que transforma, posto que pluraliza as vozes, as histórias, as práticas e os valores, levando à contradição e exigindo sínteses que somente são possíveis com mais participação, com mais reconhecimento, com mais equalização – tudo por meio da boa e velha política.

O que entendemos, com isso, pelos termos fala-práxis ou voz-práxis e eu-nós lírico-

político enquanto caracterizadores do ativismo das minorias político-culturais de um modo geral e dos povos, intelectuais e escritores/as indígenas em particular? Por fala-práxis ou voz-práxis queremos significar o fato de que a publicização da singularidade étnico-antropológica e da condição de marginalização e de violência vividas e sofridas pelas minorias político-culturais possui um sentido catártico que é duplo e interdependente: leva à reconstrução da história de vida desde si mesmo/a e por si mesmo/a (rompendo com descrições institucionalistas, tecnicistas e cientificistas feitas sobre os/as indígenas, e não por eles/as), que é a história da pertença comunitária, permitindo a autoconsciência do que se é e de como se chegou a ser isto que se é – o sujeito marginalizado, menor (desde a perspectiva da colonização), politiza-se nessa reconstrução de si e de sua condição, base de sua vinculação pública, política e cultural; e permite a crítica social, a resistência cultural e a luta política, uma vez que a publicização de si, tanto em termos de singularidade quanto no que se refere ao relato da colonização, desnaturaliza e politiza a sociedade envolvente, sua história oficial, seus sujeitos epistemológico-políticos, seus valores e suas práticas hegemônicos.

O ativismo, a militância e o engajamento das minorias político-culturais na esfera pública, portanto, assume esse caráter de uma voz-práxis política e politizante, carnal e vinculada que, por exemplo, é desenvolvida e dinamizada pelas (e em termos de) criações estético-literárias. Por

isso, aliás, falamos e falaremos ao longo do texto de uma voz-práxis estético-literária, entendendo com isso que a obra artística produzida pelas minorias (em nosso caso, pelos/as escritores/as indígenas) assume esse sentido direta e fortemente político, crítico, emancipatório, para si e para a sociedade envolvente. A arte é uma experiência catártica de si e do contexto de que se faz parte, constituindo-se, por conseguinte, em crítica social, resistência cultural e luta política, em particular quando se trata das manifestações estético-literárias das/pelas minorias; ela também é aberta, inclusiva e antissistêmica, o que significa que não exige nem uma formação técnica e nem uma assunção de um modelo paradigmático unívoco como condição, no primeiro caso, da enunciação pública e, no segundo, da legitimação conceitual e do discurso social – todos/as podem assumi-la desde sua condição, desde sua perspectiva (logo, o/a indígena não precisa ser cientista para fazer crítica, não precisa ser artista profissional para fazer arte etc.).

O mais interessante, aqui chegados, está em que uma tal voz-práxis produzida, dinamizada e publicizada pelas minorias não é um trabalho meramente individual, por assim dizer; ela não é realizada por um indivíduo isolado e desconectado do grupo de que faz parte, da condição étnico-anropológica e político-normativa que constitui o sujeito menor (no paradigma normativo da modernidade europeia – e teríamos apenas a modernidade europeia, para este paradigma (Weber, 1984, p.

11-24; Habermas, 2012, p. 90-142) – o par maioridade-menoridade implica na diferenciação e na oposição entre Europa ou primeiro mundo e todo o resto, com a consequente superioridade daquela em relação a este). O/a autor/a de minorias não é um/a voyeur isolado/a, apolítico, flanando por cima de sua identidade e de sua condição como pária, como diferença (negativamente concebida pelo nosso padrão hegemônico de socialização). O sujeito de minorias é e representa o próprio grupo de que faz parte, por pelo menos dois motivos fundamentais: seu corpo e seu modo de ser explicitam a própria identidade étnico-anropológica e a violência simbólico-material produzida pela colonização; sua história pessoal é a história do grupo, da comunidade de que faz parte. 355

Para o/a escritor/a de minorias, portanto, as definições de autoria e de romance propostas por Benjamin, marcadas pelo solipsismo, pelo voyeurismo, pela despolitização e pela descontextualização da voz-práxis e da obra-práxis não são apropriadas. Veja-se, sobre isso, uma sua passagem:

Podemos fazer uma travessia marítima e cruzar o oceano, sem terra à vista, vendo unicamente o céu e o mar. É o que faz o romancista. Ele é o mudo, o solitário. [...] O romancista se separou do povo e do que ele faz. A matriz do romance é o indivíduo em sua solidão, o homem que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações, a quem ninguém pode dar conselhos, e que não sabe dar conselhos a ninguém. Escrever um romance significa descrever a existência humana, levando o

incomensurável ao paroxismo (Benjamin, 1987, p. 59).

Uma escritora negra como Conceição Evaristo, uma escritora indígena como Eliane Potiguara e uma escritora lésbica como Natalia Borges Polessa, seja no seu aparecimento na esfera pública, política e cultural, seja na sua voz-práxis estético-literária, simplesmente carregam, emanam e apresentam a história e a condição político-normativa do grupo de que fazem parte – esta é a sina, mas também a condição crítico-reflexiva das minorias, pelas minorias. Por isso mesmo, definimos ao/à autor/a de minorias como um eu-nós lírico-político que imbrica história pessoal e história coletiva, pertença individual e condição comunitária, de modo que o eu não se separa do grupo ou da comunidade e este grupo ou esta comunidade aparece em cheio na própria produção estético-literária de si e por si, feita pelo/a escritor/a de minorias.

De todo modo, é exatamente por isso que, para o contexto desse nosso texto, definimos a literatura de minorias de um modo geral e a literatura indígena brasileira em particular como uma voz-práxis ativista, militante e engajada, produzida por um eu-nós lírico-político carnal, vinculado e pungente, que é constituída e dinamizada em termos de reconstrução da singularidade étnico-anropológica e de relato da marginalização e da violência vividas e sofridas. Ela vai da tradição e da pertença comunitária à

crítica do presente, a história de si como crítica do presente.

Um exemplo pode ser percebido na produção estético-literária ativista e militante de Kaká Werá, de Daniel Munduruku e de Ailton Krenak, que são considerados como inauguradores da literatura de autoria indígena no Brasil. Primeiramente, é importante ressaltar o desconforto, sentido por estes escritores-intelectuais, relativamente à imagem do/a indígena na cultura brasileira de um modo geral e na literatura brasileira em particular, para não se falar em termos político-institucionais: o/a indígena seria retratado desde uma perspectiva caricata e extemporânea, possuindo uma imagem naturalizada, ossificada e a-histórica, enquanto um/a silvícola próprio/a a uma época passada, um não-sujeito pura e simplesmente (ou, no máximo, uma versão primitiva do homem civilizado, uma massa amorfa ou uma tábula rasa capaz de formação em termos do modelo cultural-anropológico europeu e possivelmente dotado dos mesmos sentimentos e valores desse mesmo europeu, necessitando, portanto, a condução deste em termos de formação e de melhoramento, tal como vemos na pena de nossos escritores clássicos, como no caso de José de Alencar ou, antes, na carta de Pero Vaz de Caminha e nas peças teatrais de José de Anchieta) – o/a indígena brasileiro/a como, no dizer de Ailton Krenak, o/a índio/a do século XVI, de nível pré-civilizacional, massa amorfa ou tábula rasa, mas em um sentido negativo, como ninguém ou nada.

356

Ele comenta acerca dessa representação caricata e ossificada do índio brasileiro: “A própria imagem que nos é passada na escola conta-nos a seguinte história: ‘Quando Cabral chegou, o Brasil era habitado por índios!’. Aí fecha rápido a cortina e pronto: ‘não há mais índios’” (Krenak, 2015, p. 23). Ora, é esse desconforto que leva ao ativismo estético-literário indígena, sob a forma de uma intensa e politizada produção autoral, em que aquela correlação de singularidade étnico-antropológica e de relato da condição de marginalização e de violência vem para primeiro plano no desenvolvimento e na publicização da voz-práxis dos/as e pelos/as indígenas. No caso, é com o intuito de falar desde si mesmos/as e por si mesmos/as, de modo direto, como sujeitos públicos, políticos e culturais, que estes/as escritores/as e intelectuais passam a produzir teoria e literatura ameríndias, trazendo-as depois para o cerne de nossa vida sociocultural. Diz Kaká Werá, acerca da emergência do movimento pela literatura indígena brasileira, de que ele é um dos artífices fundamentais, na década de 1990:

Mas já naquele momento eu tinha noção de que promover a cultura indígena não era promover o folclore e não era promover o exotismo. Nós queríamos promover a realidade da cultura indígena em muitos níveis, até mesmo em aspectos não reconhecidos inclusive no meio antropológico [...]. Então nós sonhamos, naquela época ainda não era criar um movimento de literatura indígena, mas em usar a escrita para falar das nossas culturas. Para falar diretamente. Para se ter uma ideia, até o início dos anos 1990, o que se tem

notícia é de que praticamente tudo o que existe de escrito no Brasil sobre o índio, sobre os povos indígenas, sobre as culturas indígenas, não foi escrito por um índio. Foi sempre por um indigenista, por um antropólogo, por um sociólogo, por um estudioso, por um artista, por um poeta, por um escritor. Não que eu ache que isso seja uma coisa errada. Mas eu achava que, na medida em que nós nos tornássemos protagonistas de nossas próprias vozes, isso poderia gerar uma força muito grande, uma estratégia muito potente para se comunicar diretamente com a sociedade. E também para a sociedade ouvir diretamente a voz de um intelectual, de um cidadão, de um pensador, de um curador, de um contador de histórias vindo de um povo indígena (Werá, 2017, p. 24-25. Ainda: Werá Jecupé, 2002, p. 10; Munduruku, 2016, p. 172-173).

A conclusão dos/as intelectuais e escritores/as indígenas, portanto, era de que o protagonismo ameríndio, em todas as esferas da sociedade brasileira, simplesmente não existia, **357** não era reconhecido e, em muitas situações, até era deslegitimado. Não por acaso, a emergência e o ativismo dinamizados em termos da literatura indígena brasileira são uma consequência direta da criação do movimento indígena brasileiro a partir de meados da década de 1970, como uma reação às tendências tecnocráticas, paternalistas e assimilacionistas dos governos militares, que, sob o argumento da responsabilidade relativa dos/as indígenas, substituíam o ativismo direto destes pela mediação tecnicista e cientificista daqueles (Baniwa, 2006, 56-85; Tukano, 2017, p. 26-27; Guajajara, 2018, 21-29; Krenak, 2015, p. 88).

O reflexo dessa negação e dessa deslegitimação da cidadania indígena se fez presente também e de modo concomitante nas

ciências humanas e sociais e nas letras, calcada naquela visão idílica, caricata e em muitas situações preconceituosa do/a indígena como pré-civilização, como menoridade absoluta, como massa amorfa e tábula rasa que precisaria ser guiada pelo seu irmão maior, que falaria por ele, em nome dele: a autoria dos/as e pelos/as próprios/as indígenas seria suprimida pela primazia de uma literatura e de uma iconografia sobre os índios, produzida por cronistas, viajantes, missionários e antropólogos, assim como, no mesmo diapasão, sua representação política e as decisões institucionais sobre seu presente e seu futuro ficariam a cargo de técnicos e de políticos institucionalizados, uma vez que os/as indígenas, dotados/as de responsabilidade relativa, seriam incapazes de cidadania política e maioria cultural-intelectual em sentido estrito (Carneiro da Cunha, 2012, p. 08-41).

Nesse caso, desde o século XVI, com mais ou menos intensidade, a voz, a imagem e o sentido dos índios e sobre eles seriam viabilizadas pelo não-índio, e impostos de cima para baixo. Se nos remontarmos novamente ao sentido da voz-práxis das minorias, tal como refletimos logo acima, podemos perceber que tal perspectiva extemporânea, caricata e verticalizada, seja no que tange à própria percepção que o colonizador tem dos índios, avaliando a estes pela sua (do colonizador) métrica étnico-moral, seja, mais recentemente, pela apropriação cultural e pelo tratamento tecnocrático sem o reconhecimento da autoria e da cidadania indígenas, leva diretamente à

unidimensionalidade e à massificação sociais e, como consequência, à despolitização, à manutenção por outros meios do próprio fenômeno do colonialismo, da violência simbólico-material que produz e reproduz a existência dessas mesmas minorias. É por isso que, conforme enfatizou Kaká Werá, o falar por si mesmos/as e desde si mesmos/as adquire centralidade, premência e pungência para essas mesmas minorias, no caso para os povos indígenas.

Ora, é aqui que a literatura indígena brasileira assume seu sentido ativista, militante e engajado, político e politizante, carnal e vinculado; é aqui que ela encontra sua razão de ser, sua dinâmica fundamental, isto é, como reafirmação da própria condição enquanto singularidade étnico-antropológica; e, com isso, gerando, a partir do relato dela e da publicização das experiências de marginalização como minoria político-cultural produzida por meio de processos intensos e permanentes de violência simbólico-material colonial, a crítica social direta e a interação política aguda relativamente à cultura e às instituições nacionais, solidificando a condição e a causa indígenas como um tema político-cultural inultrapassável tanto para nossas instituições quanto para a sociedade civil. Logo no início de seu livro *Oré Awé Roiru'a Ma*: todas as vezes que dissemos adeus, Kaká Werá Jecupé nos diz que, com essa obra, pretende dialogar com a sociedade brasileira envolvente por meio da explicitação da voz-práxis da própria diferença por si mesma e

desde si mesma, o que leva a que sua produção estético-literária assuma esse sentido político e politizante, carnal e vinculado que estamos colocando como base para a produção, para a publicização e também para a compreensão da voz-práxis estético-literária das minorias:

Pois aceitei por inteiro a missão de ser um porta-voz à surda metrópole com seus ornamentos de néon e a beleza cosmética de sua face, cujos antepassados vestiram meu povo de costumes, hábitos, espelhos. E que, embora os hábitos procurassem ter feito monges, criaram violências. Assim, fui compreendendo que há algo da terra, do ar, da água e do fogo do Conhecimento da tribo de onde vim que precisa ser partilhado. [...] Então eu vim para mostrar a nudez do meu povo. A claridade do coração. Eu vim para nos despirmos. Para descobrirmos os brasis. Para descobrirmos os brasileiros (Werá Jecupé, 2002, p. 16-17).

Note-se, nessa passagem, o núcleo da literatura de minorias de um modo geral e da literatura indígena brasileira em particular, a saber, a publicização do que se é, da própria condição, e, com isso, o diálogo com a sociedade envolvente, a crítica e o enquadramento de nosso processo de modernização por meio dessa voz-práxis da e pela diferença, que é também uma vítima e uma resistente – a diferença, no caso o/a indígena, como uma construção de nosso processo colonial e, depois, modernizante. Note-se, ainda, a voz-práxis estético-literária que se desenvolve sob a forma de um eu-nós lírico-político que está vinculado, que é carnal, que assume uma perspectiva politizante acerca de sua pertença e que, a partir dela, enquadra e politiza o contexto maior de que faz parte, assumindo-se

como protagonista de nossa história, como cidadão/ã por meio da arte.

Note-se, por fim, a afirmação do pluralismo como condição da crítica, da resistência, da transformação e da própria maturação prático-pedagógica. Despir-se e descobrir os múltiplos brasis – tudo isso por meio da voz-práxis estético-literária – significará, assim, pluralizar os sujeitos, as práticas, os valores e as histórias da modernização, da colonização, assumindo exatamente essa perspectiva ativista, militante e engajada que caracteriza a voz-práxis estético-literária das e pelas minorias, o que implica em que a literatura indígena brasileira constituir-se-á, como argumentaremos na próxima seção de modo mais detalhado, direta e pungentemente como crítica do presente, como crítica da modernidade-modernização, como denúncia do colonialismo por parte de sujeitos subalternos, por parte das próprias minorias político-culturais agora enraizadas publicamente, ativas política e culturalmente.

A LITERATURA INDÍGENA COMO CRÍTICA DA MODERNIDADE: SOBRE A DENÚNCIA DO COLONIALISMO DESDE A VOZ-PRÁXIS ESTÉTICO-LITERÁRIA

O que significa a crítica ao colonialismo? E em que sentido as minorias político-culturais, em nosso caso os povos indígenas, com seus/as intelectuais e escritores/as, têm condições teórico-políticas privilegiadas em termos de

crítica da modernidade, que é o mesmo que uma crítica ao colonialismo? Por fim, como a crítica ao colonialismo por parte das minorias pode ser desenvolvida e veiculada por meio da voz-práxis estético-literária? Ora, a crítica ao colonialismo significa exatamente o enquadramento de processos de socialização próprios à modernidade-modernização ocidental, calcada no modelo antropológico, societal, cultural e epistêmico europeu, que conduzem à massificação e à unidimensionalização de visões de mundo, de sujeitos, de práticas e de valores socialmente vinculantes, que acabam sendo subordinados ao eurocentrismo, periferizados, assimilados e gradativamente deslegitimados por esse. No caso do colonialismo, temos um processo planejado, respaldado cultural, religiosa e normativamente, de produção de periferias socioculturais e de sujeitos políticos subalternos, marcado por violência simbólico-material intensificada.

No colonialismo, enquanto base, dinâmica e consequência da expansão eurocêntrica, se trata concomitantemente de (a) homogeneizar a pluralidade das formas de vida, dos sujeitos, das práticas e dos valores, submetendo-a a uma visão essencialista e naturalizada pretensamente universalista, que acaba colocando-se como o guarda-chuva normativo das demais no momento em que, de modo autorreferencial, estabelece a contraposição – mas também a dependência – entre civilização e barbárie, modernidade e pré-modernidade; bem como de (b) impor esse

processo de massificação e de unidimensionalização via instituições à sociedade como um todo, por meio da despolitização das diferenças e da deslegitimação de perspectivas alternativas em termos de socialização, o que implica no silenciamento, na invisibilização e no privatismo de sujeitos, de histórias, de práticas e de valores diversos ao padrão hegemônico, de caráter eurocêntrico – não por acaso, estamos correlacionando modernidade-modernização e/como colonialismo, a modernidade como verdade do pré-moderno (lembrando que a diferença entre modernidade e pré-modernidade é uma criação autorreferencial da modernidade, sua imposição pura e simplesmente) e, por isso mesmo, como integrando-o e anulando-o (tornando-se, assim, colonialista). 360

Como síntese, portanto, a produção político-normativa de minorias é uma das condições e também uma das consequências do colonialismo, o que também implica na afirmação de uma base política, cultural e institucional de caráter naturalizado, a-histórico e despolitizado, para a qual as contradições não existem, são ideologia pura e simplesmente, porque não apenas não existem e nem existiram conflitos recíprocos, senão que também não existem e nem existiram diferenças. Somos todos parte da grande família Brasil e as práticas das minorias, com sua insistência na crítica, na contraposição e no conflito, degeneram a ordem e a estabilidade sociais, dividindo-nos irremediavelmente, e a divisão, a contradição e o

conflito são ruins (para a unidade familiar com que se concebe nossa nação) – como podemos perceber em muitos discursos político-culturais consolidados em nossa esfera pública e em nossas instituições.

Nesse sentido, as minorias político-culturais representam um local privilegiado para a crítica ao colonialismo exatamente porque, enquanto produtos dele, (a) possibilitam desconstruir o caráter naturalizado, a-histórico e apolítico da compreensão da história nacional e do desenvolvimento progressivo de nossa cultura e de nossas instituições, (b) trazendo para o centro da esfera pública sujeitos, histórias, práticas e valores alternativos, aqueles produzidos exatamente pelo colonialismo. Sobretudo, elas explicitam que há uma pluralidade sociopolítica que precisa ser considerada como sujeito de direitos, como portadora de cidadania, cuja voz-práxis está no mesmo status dos modelos hegemônicos. As minorias político-culturais, ao superarem a invisibilização, o silenciamento e o privatismo, detonam o núcleo central do colonialismo, a saber, a correlação de conservadorismo cultural, para o qual a sociedade é uma grande família amorfa, indivisa e apolítica, e de autoritarismo institucional e imobilidade social, calcados na percepção de que, por não existirem diferenciações e contradições sociais, torna-se ilegítima qualquer atitude tendente a instaurar conflitos recíprocos em torno ao acesso ao poder, à reconstrução da história e à divisão dos recursos sociais.

Haveria, no conservadorismo apolítico e despolitizado que demarca nosso processo de colonização e, depois, de modernização tecnocrática, uma única e homogênea história, que é caudatária do fato de que temos exatamente uma nação indivisa, totalmente fundida em uma identidade perfeitamente adequada e singular, de cunho cordial, sem pluralidade e, com isso, purificada de diferenciações, contradições e conflitos recíprocos. Aqui, como consequência, teríamos uma única história, sempre progressiva, sem interrupções e quebra de institucionalidade e de compromissos recíprocos – em suma, uma grande mentira, uma suprema ilusão nacional, que não enfrenta seus déficits, passados e presentes, e, ao fazer isso, violenta de modo intenso os sujeitos subalternos e periféricos ao modelo hegemônico de socialização nacional.

361

Ora, o enraizamento e a atuação das diferenças político-culturais na esfera pública mina tanto a noção de sociedade como uma família homogênea, amorfa, indivisa e apolítica quanto o autoritarismo institucional e o imobilismo social próprios a sociedades aparentemente uniformes, sem diferenciações internas (ou forçadas a uma massificação interna). Essas mesmas minorias político-culturais, por conseguinte, nos fazem adentrar no umbral da política, da democracia, porque não há política democrática sem as diferenças, assim como não há crítica sem a pluralização de histórias; quando estas não existem, a massificação, a unidimensionalização e a

apoliticidade constituem a base da “evolução social” enquanto, parafraseando o filósofo Marcos Nobre, um imobilismo em movimento (Nobre, 2013, p. 30-57).

A voz-práxis estético-literária, conforme nosso argumento, coloca-se como instrumento fundamental para a vinculação, a expressão e o ativismo público-político das minorias político-culturais. De todo modo, isso é verdade para a literatura indígena brasileira que, no dizer de Kaká Werá e de Daniel Munduruku, assume esse sentido diretamente político, politizante e pedagógico. Ela é uma estrutura aberta, não restrita a perspectivas institucionalistas e tecnicistas como o racionalismo ocidental, base da ciência moderna, e, em particular, permite a múltipla expressão normativa do eu-nós lírico-político, que não precisa comprometer-se com a imparcialidade, a neutralidade, a impessoalidade e o formalismo metodológico-normativos como condição da justificação e da validade de seus enunciados.

Nesse sentido, a voz-práxis estético-literária é inclusiva e participativa, aberta e anti-paradigmática, profundamente política, possibilitando a autoexpressão livre e vinculada do/a emissor/a. Aqui, o relato das e pelas minorias político-culturais, uma vez que não pode abstrair dessa condição como minorias (carnalidade, politicidade e vinculação, como contraponto à imparcialidade, à neutralidade, à impessoalidade e ao formalismo científicos e institucionais), estoura em cheio na esfera pública como crítica do presente, como denúncia

do colonialismo. Assim, as histórias dessas mesmas minorias são sempre e pungentemente uma história da violência simbólico-material própria ao colonialismo.

Isso pode ser percebido, no caso da literatura indígena brasileira, naquela que é considerada a primeira obra de autoria indígena nacional (conforme a teórica literária Lúcia Sá, 2012, p. 278), assinada por Umusi Pãrokumu e Tõrãmu Kehíri, indígenas Desana, que reúne a mitologia dos antigos Desana-Kehíripõrã, povo situado no Alto Rio Negro, Amazonas. A leitura dessa obra revelou-nos, entre outras coisas, uma percepção surpreendente: mesmo tradições culturais de origem ancestral apresentam a metáfora do homem branco como colonizador que se utiliza da violência e da morte como base para sua apropriação tanto do mundo natural quanto do mundo social. Por outras palavras: o relato do colonialismo e como crítica ao branco (e colonialismo e branco têm uma relação umbilical, diga-se de passagem) aparece inclusive nos mitos da origem, como uma recordação e uma crítica indelével do etnocídio colonial. Senão vejamos. Após criar os diferentes grupos indígenas (seis, conforme a referida história de humanidade: Desana, Tukano, Piratapuyo, Siriano, Baniwa e Maku), o Bisneto do Mundo, demiurgo criador nessa mitologia Desana, dá origem ao homem branco, que possui uma especificidade e uma sina, a saber:

O sétimo a sair para a superfície foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo disse-lhe:

– Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer a guerra para tirar as riquezas dos outros. Com isso, encontrará dinheiro!

Quando ele acabou de dizer isto, o primeiro Branco virou as costas, deu um tiro com a espingarda e seguiu para o sul. Ele baixou, entrando nas malocas, por onde ele já havia passado quando estava subindo na Canoa da Transformação. Entrou na 21ª maloca, situada em São Gabriel, e aí mesmo fez a guerra. Numa pedra que existe nesse lugar, veem-se figurinhas parecidas com soldados, com capacete e espingarda, todos ajoelhados e dando tiros. Foi assim porque o Bisneto do Mundo deu-lhe o poder de fazer a guerra! Para ele a guerra é como uma festa. Por isso é que os brancos fazem guerras! (Pārökumu e Kehiri, 1995, p. 40).

Note-se, aqui, a menção direta ao etnocídio cometido em nome do enriquecimento e que é próprio à colonização enquanto a característica específica, distintiva e dinamizadora da atitude do homem branco frente não apenas aos povos indígenas, mas também à natureza de um modo mais geral, como também podemos ver em termos do relato xamânico de Davi Kopenawa Yanomami na obra produzida em conjunto com Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (Kopenawa e Albert, 2015, p. 63-65). No caso da passagem acima, salta aos olhos, para além do caráter religioso da origem do mundo, dos homens e de seus problemas, a metáfora que associa o homem branco à perspectiva colonialista, perspectiva essa que o define e o impulsiona à guerra como uma condição que lhe dá prazer, que o realiza efetivamente e que lhe dota de tudo o que ele quer ou precisa.

A título de exemplo, essa definição é uma antítese direta à filosofia política europeia moderna, para a qual a condição natural – ou pré-social – dos homens, que é a guerra de todos contra todos, precisa encontrar sua resolução por meio da constituição das instituições jurídico-políticas, uma vez que a guerra é perniciosa ao homem (sua vida está sempre em risco, sua propriedade está sempre insegura), afinal pactos sem espada de nada valem e sem instituições não há como se fundar e sustentar uma base paradigmática, valores e práticas garantidores da justiça comum. No caso do mito, a guerra não é um mal, mas a própria razão de ser do homem branco, o que, mais uma vez, nos remete à consequência direta do colonialismo, a saber, o etnocídio, do qual os povos indígenas são vítimas e testemunhas pungentes. Aqui, o etnocídio não é um mal ou um erro, mas uma consequência aceita e utilizada conscientemente para o enriquecimento.

363

É nesse sentido, aliás, que a literatura produzida por Kaká Werá pode ser percebida como relato testemunhal e como crítica do etnocídio colonial, porque, conforme nosso argumento central nesse texto, ele o viveu e o vive na pele, na sua condição como indígena – as minorias, lembremos, viveram e vivem na pele, na sua condição, a violência simbólico-material própria à sua diferença, por causa de sua alteridade. Logo no início de seu magnífico *Oré Awé Roiru'a Ma*: todas as vezes que dissemos adeus (note-se, aliás, o sugestivo título todas as vezes que dissemos adeus), temos o ponto de

partida definidor de sua identidade como diferença e o mote dinamizador de seu ativismo político, a saber, o fato de que os sobreviventes de sua comunidade tiveram de fugir da aldeia onde moravam por causa do assassinio da maioria de seu grupo:

Quando eu era música entonada na barriga da mãe, a nossa aldeia foi atacada. Homens empunhados de pequenos trovões de aço fizeram uma grande tempestade; lançando-se contra nós de todos os lados, fazendo uma chuva de chamas. Curumin, Cunhã, Tijari, Tieti, Mitã, Menononure, Aymeri Tujá, Tujá-I; corpos destes nomes ao chão, como um estio fúnebre. Quando a última oca derramou sua última lágrima de fogo e se desfez em cinza, restaram pouco mais de oito parentes, entre eles a anciã Meirê-Mekrangnotire e a filha Yakamara, que viria a ser a mãe que me semearia ao mundo (Werá Jecupé, 2002, p. 21).

Interessantemente, o que podemos perceber nessa literatura política e politizante, como relato do etnocídio indígena e, assim, como crítica do colonialismo é exatamente a associação entre a história pessoal e a condição coletiva do/a escritor/a de minorias, o que, no nosso caso, aponta para a violência colonial e etnocida que não apenas leva à produção político-normativa das diferenças, mas também as ameaça permanentemente com a destruição ao mesmo tempo simbólica e física. A morte e a negação acompanham de modo íntimo ao/à escritor/a de minorias em sua construção de si, em sua caminhada rumo a dias menos turbulentos, em sua expressão estético-literária. O que podemos perceber, na leitura e na análise de sua voz-práxis estético-literária, é exatamente

o quanto sua autocompreensão se liga à marginalização, à exclusão e ao estigma que lhe são impostos enquanto minorias político-culturais; e, mais ainda, o quanto essa violência simbólico-material cometida *ab origine* de sua existência lhe define a condição e lhe impulsiona a ser um/a porta voz da denúncia, da crítica e da politização de sua condição e de sua causa, a literatura indígena brasileira como crítica do colonialismo, como relato testemunhal, vivido e experienciado enquanto minoria, que vai da reafirmação de si, da reconstrução e da publicização de sua história como minoria à/critica do presente.

Como diz Graça Graúna, “[...] a minha intuição foi se formando no caminho da volta”³⁶⁴ (Graúna, 2013, p. 170), isto é, o ativismo, a militância e o engajamento dos/as indígenas na esfera pública, em termos de crítica do presente, como resultado da sua autoafirmação étnico-anropológica e da reconstrução autoral de sua história como povo que resiste e que luta contra o etnocídio ainda em curso, disfarçado agora de modernização. Por isso mesmo, conforme podemos perceber na voz-práxis estético-literária de Eliane Potiguara, a denúncia e a crítica do colonialismo, por meio do relato autoral, testemunhal e mnemônico do etnocídio por ela vivido, caminha *pari passu* tanto com sua profunda vinculação à causa e à condição indígenas – que, como escritora de minorias, ela não pode abandonar ou esconder – quanto com a luta permanente por dias melhores, que, como dissemos, passa necessariamente pela vinculação

pública, política e cultural dessas mesmas minorias. O resultado de tudo isso? Uma literatura ativista, militante e engajada:

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

AS MINORIAS POLÍTICO-CULTURAIS, A VOZ-PRÁXIS ESTÉTICO-LITERÁRIA: ENTRE CÂNONE E POLÍTICA, A POLÍTICA COMO CÂNONE

Quando falamos em ciência ocidental – e não seria diferente no caso da arte de um modo geral e da literatura em particular – estamos falando na constituição de uma perspectiva institucionalista que, em cada disciplina científica, leva à consolidação de comunidades de pesquisa que, ao desenvolverem, utilizarem e, ao fim e ao cabo, monopolizarem um método garantidor da objetividade e da justificação da produção de conhecimento por elas realizada, diferencia o contexto cotidiano (o senso comum e as pessoas comuns) relativamente às instituições científicas e aos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados. Há uma separação entre instituição científica e cotidiano, entre o sujeito institucionalizado e as pessoas comuns, entre o método técnico de

produção do conhecimento e o senso comum. Essa separação se funda no fato de que a ciência institucionalizada, dotada de um método de pesquisa neutro, imparcial e impessoal, religa mundo e mente, objeto e conceito-texto, ligação obnubilada no e pelo senso comum, garantindo, em consequência, sentido vinculante, não-contraditório.

Essa separação entre ciência e senso comum, além disso, caudatária de um forte institucionalismo que centraliza o poder político de construção, de legitimação, de imposição e de interpretação social do conhecimento nas instituições e pelos seus sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados, leva à submissão do senso comum relativamente à ciência, ao institucionalismo, de modo que estes se colocam sempre como o núcleo, o procedimento e o sujeito fundamentais para a legitimação, o enquadramento e a orientação do senso comum, das pessoas comuns. Em outras palavras, o paradigma científico moderno, altamente institucionalizado, de cunho lógico-técnico, assumido e dinamizado de modo imparcial, impessoal, neutro e formal, coloca-se como o árbitro da pluralidade supostamente amorfa e cega, dessa pluralidade supostamente necessitada de óculos epistemológicos e de um farol político-normativo garantidores de um conhecimento e de uma ação objetivos.

Como estamos fazendo ver ao longo do texto, o pensamento contemporâneo é profundamente marcado pela ideia de diversidade político-cultural, que leva

concomitantemente à recusa das fundamentações essencialistas e naturalizadas e, por consequência, ao enquadramento do institucionalismo forte, isto é, da centralização e da monopolização da produção do conhecimento objetivo e da legitimação da ação social válida pelas comunidades científicas, pelos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados, autonomizados relativamente aos diferentes grupos sociais e impondo a estes de modo direto e verticalizado códigos, valores e práticas socialmente vinculantes. Temos, aqui, a tecnocracia, isto é, a relação profunda entre ciência e política institucionalizadas, como um dos grandes problemas e como o desafio central do mundo contemporâneo.

Nesse diapasão, pensadores/as como Stuart Hall, Walter Mignolo, Gayatri Spivak e Aníbal Quijano, entre outros/as, nos permitem perceber exatamente o fato que essa perspectiva paradigmática institucionalista, tecnicista e sistêmica solapa a integridade e o protagonismo da pluralidade de sujeitos sociopolíticos e, assim, de perspectivas epistêmico-normativas que efetivamente constituem e potencializam uma sociedade democrática contemporânea – ou mesmo o âmbito da globalização econômico-cultural de um modo mais geral (Hall, 1997, p. 15-46; Mignolo, 2007, p. 15-25; Spivak, 2010, p. 09-126; Quijano, 1992, p. 11-20). Com efeito, o paradigma normativo da modernidade – correlação de institucionalização, cientificismo e tecnicismo como bases do discurso objetivo e da ação social vinculante – permite a pluralidade,

mas a partir dessa centralidade epistêmica fundante, que fica estabelecida como juiz daquela. É como se se dissesse: podemos ser diferentes e agir enquanto tais, mas apenas reconhecendo-se que o discurso científico, a prática política partidarizada, a interpretação privilegiada do texto-sentido e as instituições sociais têm centralidade sociopolítica (e tudo o mais viria a reboque), sendo determinadas a partir de um procedimento imparcial, impessoal, neutro e formal de justificação e de vinculação (Rorty, 1994, p. 351-386). Ou seja: pode-se ser diferente, mas na esfera privada; na vida pública, a crítica e o protagonismo não apenas ficam a cargo das instituições e dos sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados, senão que também devem ser constituídos e realizados desde essa perspectiva impessoal, imparcial, neutra e formal.

Essa posição paradigmática, seja na correlação de institucionalismo, cientificismo e tecnicismo, própria ao modelo sistêmico de ciência ocidental, seja na definição do sujeito epistemológico-político e da vinculação entre instituição e cotidiano como imparcialidade, impessoalidade, neutralidade e formalidade, coloca em segundo plano as diferenciações sociais, a pluralidade dos sujeitos político-culturais e as contradições e os embates dali gerados, uniformizando o discurso e a prática deles, retirando-lhes a vinculação, o pertencimento e a carnalidade que são basilares a essas diferenças (sem a qual elas não seriam diferenças, mas uniformização e massificação

estritas, de acordo com algum modelo antropológico, étnico-cultural hegemônico), substituindo-os pela técnica institucionalizada.

Não por acaso, conforme salientam os/as pensadores/as acima comentados – todos/as críticos/as desse modelo paradigmático ocidental –, as minorias político-culturais, emergentes na cultura contemporânea, levam exatamente à substituição do institucionalismo pelo ativismo direto, do tecnicismo pelo pertencimento identitário e do formalismo pela carnalidade do sujeito que se manifesta e age publicamente. As lutas por hegemonia, na contemporaneidade, são, conforme Stuart Hall, “[...] crescentemente simbólicas e discursivas, [...] e as próprias políticas assumem progressivamente a feição de uma ‘política cultural’” (Hall, 1997, p. 21). Ora, uma luta simbólico-discursiva que se constitui e se dinamiza desde uma posição identitária é, no caso das minorias político-culturais, a base tanto para a superação da invisibilização, do silenciamento e do privatismo aos quais foram empurradas quanto para seu enraizamento como minorias na esfera pública, como sujeitos político-culturais.

Dito de outro modo, a identidade cultural – e a luta em torno a ela, desde ela – é fundamental às minorias por um duplo aspecto: porque é por causa de sua singularidade (isto é, de sua identidade) que foram produzidas político-normativamente como minorias e porque, em consequência, tanto a reconstrução de si quanto a crítica social sobre os processos político-normativos que produzem e legitimam

essas mesmas minorias são levadas a efeito a partir da visibilização, do protesto e da luta explícitos como minoria que se enraíza de diversos modos na esfera pública – da arte para as instituições, da educação para a política, da cultura para o direito etc. As minorias representam um eixo simbólico que congrega, entrecruza e explicita sujeitos, histórias, processos, práticas e valores próprios a constituição e à evolução de uma sociedade no espaço e no tempo históricos, permitindo perceber-se as potencialidades e também toda a violência simbólico-material próprias aos processos de socialização e de subjetivação hegemônicos, incluindo-se, aqui, a dinamização das próprias instituições e dos sujeitos epistemológico-políticos privilegiados de qualquer sociedade. 367

Nesse aspecto, percebemos que o protagonismo social de diferentes sujeitos político-culturais, com as contradições e os enfrentamentos dali dinamizados, assume um profundo sentido simbólico e discursivo, que leva a uma política cultural em que a identidade passa para primeiro plano, definindo o próprio sentido da vinculação e da luta sociais desses grupos minoritários, desses sujeitos periféricos ao cânone. Não são lutas assumidas, centralizadas, monopolizadas e legitimadas em última instância desde dentro das instituições e a partir de uma perspectiva sobreposta a esses sujeitos periféricos, mas exatamente lutas – e sujeitos – antissistêmicos. Aqui emerge, na nossa compreensão, um quadro comparativo muito

importante para avaliarmos o impacto das minorias político-culturais na esfera pública e em termos de ativismo, de militância e de engajamento antissistêmicos. E, como queremos significar, as minorias enquanto sujeito-práxis-valor antissistêmico permitem um enquadramento e uma desconstrução dessa perspectiva fortemente institucionalista que está no âmago do cânone científico ocidental e, como consequência, das próprias instituições políticas, culturais e educacionais desde ele legitimadas.

De um lado, temos a perspectiva institucionalista, cientificista e tecnicista calcada na neutralidade, na imparcialidade, na impessoalidade e no formalismo axiológico-metodológicos; de outro, o ativismo direto, sem mediações, a centralidade do lugar de fala e o pertencimento e a carnalidade como bases da voz-práxis público-política. De um lado, o institucionalismo forte, o tecnicismo e o purismo conceitual; de outro, a abertura paradigmática, a perspectiva antissistêmica e a multimodalidade expressiva. Esclareçamos essa diferenciação potencializada pelo aparecimento de brechas no cânone científico e institucionalista da cultura ocidental, viabilizadas e dinamizadas pelas minorias ou pelos sujeitos periféricos relativamente às instituições sistêmicas.

Como dissemos acima, o discurso científico justifica sua própria institucionalização e, portanto, a centralização e a monopolização paradigmáticas com base na ideia de que a comunidade de pesquisa possui uma lupa privilegiada em termos de acesso a isso que se

entende por realidade, ou seja, por discurso e por prática objetivos sobre o mundo, sobre o homem, sobre o texto. Como consequência, esse acesso privilegiado (por causa do método) se reveste de uma legitimidade política quase que inconteste relativamente a orientar a evolução social e, no caso, a legitimar o trabalho institucional de enquadramento dos discursos e das práticas cotidianos desde dentro das instituições e por parte de seus sujeitos epistemológico-políticos institucionalizados para fora delas, frente ao contexto cotidiano e aos diferentes sujeitos sociais não-institucionalizados, informais. Do método epistemológico, portanto, que acessa diretamente uma realidade invisível ou um sentido não-inteligível aos olhos dos/as meros/as mortais, tem-se a legitimidade política para guiar, enquadrar, julgar, para legitimar interpretações e posições privilegiadas socialmente vinculantes, estabelecendo-se desde dentro da instituição, nesse sentido, o lugar social, epistemológico e político de sujeitos que estão fora dela (Perrone-Moisés, 2016, p. 12; Dalcastagnè, 2012, p. 12).

É isso que chamamos de correlação de institucionalismo forte (autorreferencialidade, autossustentação e autossuficiência institucional, que centraliza e monopoliza a justificação da objetividade epistemológico-política), cientificismo (o método que permite o acesso direto à realidade e a interpretação privilegiada dela) e tecnicismo (uma linguagem institucionalizada própria, sobreposta à linguagem cotidiana, de cunho lógico). Essa

correlação, ao autonomizar-se e ao sobrepor-se à pluralidade dos sujeitos sociopolíticos cotidianos, constrói uma perspectiva axiológico-metodológica imparcial, neutra, formal e impessoal, para a qual a interpretação da realidade (ou do texto, ou do discurso, ou da prática) e a aplicação do conhecimento produzido devem ser realizadas desde uma prática, desde um valor e desde um sujeito depurados da pertença, da carnalidade, da vinculação cotidianas – uma prática apolítica-despolitizada, um valor não-normativo (portanto, lógico-técnico) e um sujeito sem identidade.

Aqui, na perspectiva paradigmática da ciência ocidental, a objetividade e a justificação intersubjetivas devêm exatamente da negação das experiências grupais-pessoais dos sujeitos sociopolíticos, da negação de sua diferença e, portanto, de seu lugar de fala que lhe constituem de modo fundamental e a partir dos quais o discurso e a prática intersubjetivos ganham sentido e pungência. Trata-se, assim, no paradigma normativo da modernidade, de despolitizar os sujeitos do conhecimento, do texto, do discurso, retirando-lhes a carnalidade, a vinculação e a pertença, como condição da validade da interpretação e da aplicação metodológico-axiológicas. Com isso, a interpretação do conhecimento, do texto, do discurso, da vida social caberia ao especialista, isto é, um técnico (ou uma comunidade de técnicos) institucionalizado depurado e independente da pertença, da carnalidade, das experiências sociais, acerca das quais ele,

institucionalmente situado, deve dar a última palavra para que, então, aquelas condições e aqueles sujeitos politizados e vinculados, situados fora da instituição, possam adquirir sentido e justificação últimos.

Essa é a exigência fundamental, mas também a consequência direta, da correlação de institucionalismo forte, cientificismo e tecnicismo: a despolitização do discurso e da prática, a uniformização e a massificação da pluralidade dos sujeitos sociopolíticos e, assim, a consolidação de uma perspectiva lógico-técnica, não-política e não-normativa enquanto a base de construção, justificação e aplicação dos textos, das práticas, dos valores e dos problemas sociais. Na mesma medida, isso conduz a um movimento **369** de enquadramento e de tematização do social, do texto, do símbolo, das práticas e dos sujeitos que vai da instituição para a sociedade civil, do sujeito epistemológico-político institucionalizado para o sujeito epistemológico-político não-institucionalizado, em que aquele âmbito institucionalizado tem primazia e praticamente todo o poder de legitimação do que está fora dele, mas subsumido por ele.

O cânone técnico e formal, portanto, tem primazia sobre o ativismo político direto e informal, o que significa: (a) que a epistemologia é anterior à (e condição da) política, isto é, a justificação institucional e paradigmática do sentido é condição para o engajamento público-político dos sujeitos que estão fora; (b) que a perspectiva sistêmica, ou seja, institucionalizada, cientificista e tecnicista, que submete a política à

lógica epistêmica, é a base, o contexto, o princípio e o sujeito de legitimação das diferentes dimensões de um sistema social e de seus sujeitos constituintes, deslegitimando tudo aquilo que cai fora dessa fronteira como marginal, periférico e, assim, tornando o que é marginal e periférico incapaz de ação e de discurso próprios; como consequência, (c) a instituição é a condição, o caminho e o sujeito fundamentais para a fundamentação do sentido do texto, para a validade das práticas e para a legitimidade dos sujeitos sociais que estão fora dela e que ela, como anterior ontogeneticamente ao cotidiano, enquadra e válida ou não.

As minorias político-culturais rompem com essa lógica institucionalista, cientificista e tecnicista pelo fato de que (a) assumem uma voz-práxis que trabalha a partir de sua condição identitária como a base para seu ativismo e seu engajamento público-políticos e, assim, (b) vinculam-se social e institucionalmente sob a forma de um sujeito enraizado, carnal, político e politizante, detentor e afirmador de sua identidade, que recusa uma perspectiva imparcial, impessoal, neutra e formal em termos de representação, de discurso e de significação. Por outras palavras, as minorias autocompreendem-se e enraízam-se na esfera pública, política e cultural a partir de seu lugar de fala, uma vez que, como minorias, são construídas política e normativamente por causa de sua singularidade frente a padrões antropológicos, étnicos, culturais e mesmo econômicos hegemônicos.

Uma minoria não é racionalizável em sentido estrito, ou seja, não pode ser assimilada em termos institucionais, cientificistas e tecnicistas por um sujeito exterior a ela mesma, assim como, em consequência, não pode ser subsumida e interpretada por esse mesmo sujeito exterior em termos de impessoalidade, imparcialidade, neutralidade e formalidade. Uma minoria não pode ser esvaziada de sua condição, descaracterizada de sua singularidade (e das chagas que ela possui como minoria) e nem deslegitimada de seu lugar de fala, o que significa que um sujeito exterior a ela e de caráter lógico-técnico não tem condições de representá-la e de falar dela em termos lógicos, apolíticos – em última instância, portanto, as 370 minorias são insubstituíveis e inalienáveis, política, normativa e epistemicamente falando.

As minorias precisam falar diretamente, precisam agir de modo identitário, como minorias, sob pena de se perder de vista a própria radicalidade de sua singularidade e a própria pungência de suas experiências de vida. Para elas, portanto, a voz-práxis autoral e a profunda correlação de autocompreensão simbólica e ativismo político são condição fundamental em termos de reconstrução de si, crítica social, resistência cultural, luta política e prática pedagógica. Isso não significa que o discurso e o sujeito institucionalizados não tenham importância e não gerem crítica social e politização intensas, inclusive no estudo e na utilização dessas mesmas experiências e valores das minorias, mas de que eles não substituem e

nem possuem primazia relativamente aos sujeitos e às experiências sociais de constituição identitária, de contradição política e de luta social – especialmente quando falamos das ciências humanas e sociais e, no caso, da voz-práxis das minorias.

O ativismo direto dos sujeitos sociais, sob a forma de uma voz-práxis carnal, vinculada, política e politizante, do mesmo modo, não significa que o paradigma normativo da modernidade não tenha ligação com o âmbito social e com os sujeitos políticos. Seu grande problema, quando adentramos no âmbito das ciências humanas e sociais, está no fato de que ele submete a política à epistemologia, o que está fora da instituição e do cânone à própria instituição e ao cânone que ela é, que ela representa, que ela centraliza, monopoliza e dinamiza ao longo do tempo. Como estamos fazendo ver, essa condição gera uma autossustentação, uma autorreferencialidade, uma autossuficiência e uma autonomia sistêmicas que solapam as potencialidades de crítica, de criação de sentido e de transformação que são detonadas e intensificadas pelas periferias da modernização, pelos sujeitos sociais marginalizados em termos de padrão hegemônico de socialização ocidental.

Por isso, na nossa compreensão, as minorias político-culturais subvertem essa ordem tradicional da cultura ocidental, que vai do cânone para a prática social, da epistemologia para a política, da verdade para a ação, de dentro de instituições autorreferenciais para as margens

e as periferias dessas mesmas instituições, de um sujeito epistemológico-político sem contexto, sem carnalidade, sem vinculação e sem partido (o sujeito institucionalizado, de caráter lógico-técnico) para todos os sujeitos sociais em suas identidades, pertencas e lutas. No caso dessas minorias político-culturais, sua voz-práxis e sua obra-práxis são eminentemente antissistêmicas, posto que reafirmam as experiências, os relatos e os ativismos dos e pelos sujeitos periféricos como a base não apenas para sua própria reafirmação, para seu enfrentamento dos processos de negação simbólica e de extermínio material aos quais estão submetidas permanentemente, mas também para a crítica social e a transformação política de um modo mais amplo, da sociedade como um todo. 371

O que significa e o que implica esse termo-qualificativo antissistêmico? Ele significa e implica exatamente a primazia da política frente à epistemologia, a partir da ideia de que o relato objetivo e justificado não é nada mais, mas também nada menos, que a voz-práxis direta, com todas as experiências, potencialidades e dramas, dos diferentes grupos sociais em termos de esfera pública, como sujeitos político-culturais que possuem histórias, experiências e valores singulares relativamente a um contexto social comum, aparentemente – mas só aparentemente – uniforme, indiviso e plenamente integrado. No caso das minorias, esse relato pungente, carnal e vinculado, que assume um sentido direto, dito por elas mesmas e desde si mesmas, inclusive a partir de seus fundamentos

axiológicos, constitui-se como oposição à perspectiva paradigmática própria à ciência ocidental, de que o sujeito do conhecimento legitima o sujeito da práxis, e o legitima exatamente por meio de sua separação e sobreposição em relação à própria práxis, como ação e discurso técnicos, impessoais, imparciais, neutros e formais, que têm um acesso privilegiado à verdade por causa da institucionalização, da cientificização e da tecnicização da produção e da aplicação do saber na política. As minorias, aqui, não apenas estão fora do cânone, isto é, do contexto, da dinâmica, do sujeito e da técnica institucionalizados, senão que também não precisam dele para a significação do seu ativismo, do seu texto, da sua voz.

As minorias político-culturais, com isso, possuem uma constituição e uma vinculação sociopolítica antissistêmica no fato de que rompem com esse modelo fortemente institucionalista, cientificista e tecnicista calcado na imparcialidade, na impessoalidade, na neutralidade e no formalismo metodológico-axiológicos. Como consequência, elas põem por terra, com seu ativismo direto, a autossuficiência, a autorreferencialidade, a autonomia, a autossustentação e a sobreposição das instituições lógico-técnicas relativamente à sociedade civil e, nela, aos diferentes grupos socioculturais. Desse modo, consolidam-se múltiplos sujeitos sociais que desenvolvem e publicizam histórias plurais e experiências heterogêneas sobre a constituição e a evolução

da sociedade – ou mesmo sobre o choque de civilizações, para utilizar um termo de Samuel P. Huntington –, levando não apenas à instauração de contradições e de conflitos sociais que permitem e que exigem um estágio superior de maturação política, cultural e normativa, mas também que levam à pluralização e à heterogeneização do cânone, ou melhor, instauram concomitantemente múltiplos cânones, condizentes com a singularidade étnico-anropológica que possuem e, a partir daqui, das suas próprias experiências de marginalização, de exclusão, de contato.

Instauram também múltiplos sujeitos epistemológico-políticos, que assumem diferentes bases normativas e que trazem diferentes experiências sociais, simbólicas e significativas que rompem com o modelo de sujeito institucionalizado, dotado basicamente de um discurso e de uma prática lógico-técnicos, impessoais, imparciais, neutros e formais. Ora, se existem diferentes sujeitos sociopolíticos, também existem, em consequência, uma pluralidade de bases epistemológicas e fundamentos normativos, todos eles ligados à condição dos sujeitos sociais, às suas histórias e às suas experiências vitais, às suas práticas e aos seus valores culturais. No caso das minorias político-culturais, isso aparece em cheio e define o seu sentido e o seu protagonismo públicos.

Ou seja, o ativismo direto, em substituição ao institucionalismo forte; a carnalidade e a vinculação em substituição à impessoalidade, à neutralidade, à imparcialidade

e ao formalismo; e a voz-práxis autoral e política, em substituição à linguagem e à intervenção lógico-técnicas, são as características que demarcam a, por assim dizer, postura paradigmática das e pelas minorias, o que significa, como estamos insistindo ao longo do texto a partir do exemplo da literatura indígena brasileira, que a política precede e determina a epistemologia. Isto é, a condição político-normativa das minorias, do/a escritor/a de minorias determina o sentido do texto enquanto um texto de minorias, pelas minorias, em que essa dupla condição própria a elas, a singularidade étnico-antropológica e a condição político-negativa como minorias, leva a que esse mesmo texto explicita tais experiências e, portanto, questione seja o contexto, os sujeitos e os valores sociais produtores e reprodutores das minorias, seja a própria ideia de representação institucionalizada e tecnicista, de caráter impessoal, imparcial, neutro e formal, acerca delas, feita por um sujeito extemporâneo. No caso das minorias, a voz-práxis é e tem de ser direta, assumindo exatamente esse sentido político e politizante, carnal e vinculado, o que leva à pluralização metodológico-axiológica e, com isso, à pluralização das histórias, das experiências, dos valores e das práticas constituintes de uma dada sociedade.

E, com isso, chegamos a outra consequência assaz interessante e importante instituída pela voz-práxis estético-literária das minorias em sua condição política e politizante. Não se trata apenas da pluralização do cânone

por sujeitos marginais ao modelo institucionalista, cientificista e tecnicista ocidental e nem da primazia da política em relação à epistemologia (por meio da superação da neutralidade, da imparcialidade, da impessoalidade e do formalismo axiológico-metodológicos), mas também da desconstrução de uma identidade social ou cultural ou nacional idealizada em que as diferenças, as contradições e as lutas entre os diferentes sujeitos sociais são varridas para debaixo do pano, em nome de uma suposta necessidade de unidade, de integração e de ordem interna plenas (Olivieri-Godet, 2013, p. 15). Com efeito, as minorias na esfera pública e como sujeitos político-culturais – veja-se o caso dos/as escritores/as indígenas brasileiros **373** que estamos comentando – levam à consolidação e ao entrelaçamento (e, portanto, ao complemento) de e entre histórias e experiências heterogêneas e contraditórias acerca da constituição e do desenvolvimento de nossa sociedade.

Essa pluralização dos sujeitos, das histórias, das práticas e dos valores constituintes de nossa sociedade atualiza todo o arcabouço normativo e cultural que subjaz à construção de nossa nação e, ao fazê-lo, permite que as contradições e as lutas sociais, com todas as dívidas históricas e os desafios presentes e futuros, estourem em cheio da esfera pública, politizando nossas instituições, desnaturalizando essa ideia apolítica-despolitizada e ossificada de identidade nacional férrea, de ordem e de progresso por meio da negação das contradições

e do silenciamento sobre os crimes, a violência e a marginalização histórica e politicamente produzidos (Silva, 2000, p. 85-86; Gambini, 2000, p. 19). Nesse sentido, as minorias político-culturais, ao consolidarem-se na esfera pública e ao pluralizarem as experiências de pertencimento social e nacional, enquadram versões unidimensionais, massificadoras e totalizantes da história brasileira, assim como desconstruíram, antes, a ideia de um cânone institucionalista, cientificista e tecnicista fundado e dinamizado desde uma perspectiva impessoal, imparcial, neutra e formal.

Ora, com isso, as minorias, sob a forma de voz-práxis estético-literária e desde uma perspectiva ativista, militante e engajada de um eu-nós lírico-político direto, efetivamente instituem, maturam e põem em funcionamento a roda da política democrática, que não pode ser efetiva e nem se desenvolver plenamente sem o pluralismo, sem a contradição, sem a luta, sem os múltiplos relatos e ativismos que emanam dos diferentes grupos, classes e sujeitos da sociedade civil, seja no âmbito epistêmico-normativo, seja no âmbito político-cultural – e, no caso das minorias, na correlação deles, na sua politização. Na literatura de minorias de um modo geral e na literatura indígena em particular, como já nos disse Kaká Werá em passagem anterior nesse texto, descobrimos os múltiplos brasis, posto que descobrimos a pluralidade de sujeitos sociopolíticos, de suas histórias e de suas experiências da colonização, do que é ser

brasileiro/a, do que é ser negado/a como brasileiro/a.

Aqui efetivamente começam a crítica social, o reconhecimento cultural, a luta política e o aprendizado educacional-moral: com o pluralismo, com o ativismo direto, político e politizante, carnal e vinculado. Ora, descobrimos os múltiplos brasis porque esses múltiplos e heterogêneos sujeitos falam diretamente, nos contam de si e de seu lugar, dentro desse grande e contraditório processo de socialização que chamamos de Brasil, o que mostra, portanto, a ligação direta entre literatura de minorias e ativismo e, nela, a precedência da política em relação à epistemologia.

374

CONSIDERAÇÕES FINAIS: LITERATURA DE MINORIAS, CRÍTICA SOCIAL, POLITIZAÇÃO RADICAL

Definimos, ao longo do texto, a literatura de minorias de um modo geral e a literatura indígena brasileira em particular como crítica da modernidade, como desconstrução, denúncia e combate ao colonialismo, por meio de sua vinculação pública em termos de construção e de dinamização de uma voz-práxis ativista, militante e engajada de caráter profundamente político e politizante, carnal e vinculado à condição e à causa indígenas. Como fizemos ver ao longo do texto e como procuramos ressaltar mais uma vez agora, as minorias na esfera pública desnaturalizam e politizam as instituições, os sujeitos sociais, as práticas e os

valores constituintes de nossa nação, uma vez que, ao superarem o silenciamento, a invisibilização e o privatismo ao qual foram – e são – submetidas, permitem a explicitação desse processo de modernização periférica que tem no colonialismo sua base normativo-material, através do aparecimento e da consolidação de sujeitos, histórias e valores alternativos àqueles sujeitos, histórias, práticas e valores oficiais, construídos pelo próprio colonizador.

As minorias carregam no corpo a história macabra da constituição de nossa sociedade, dos múltiplos etnocídios cometidos em nome da civilização e do desenvolvimento, como enfatiza Eliane Potiguara em sua condição enquanto indígena; elas desvelam a tutela permanentemente buscada como fundamento da marginalização e da exclusão, como base para a manutenção da desigualdade, da opressão e da supremacia de grupos sociais frente a outros, conforme propugna Ailton Krenak. Por isso, a pluralização dos sujeitos, das histórias, das práticas e dos valores, propiciada pela emergência, pelo enraizamento e pelo protagonismo das minorias na esfera pública, leva à descoberta dos múltiplos brasis, conforme Kaká Werá, isto é, à crítica social intensificada, ao estouro das poderosas contradições que constituem e dinamizam nossa sociedade e que, de um modo geral, estão envoltas em névoa por meio de um misto de violência institucional, conservadorismo cultural e desinformação e anti-intelectualismo políticos.

Assim, as minorias político-culturais, enquanto sujeitos, histórias, práticas e valores subalternizados, uma vez presentes e atuantes na esfera pública, como sujeitos político-culturais consolidados e engajados permanentemente, instauram um poderoso processo de crítica à modernidade como colonialismo que tem exatamente nesses sujeitos, histórias, práticas e valores subalternos sua base e seu princípio dinamizador, situação que podemos ver de modo claro na voz-práxis estético-literária das minorias, como é o caso da literatura indígena brasileira, uma literatura radicalmente política e politizante, crítica e resistente. Aqui, ademais, o cânone estético-literário é não apenas visto e afirmado em sentido amplo, isto é, como 375 abertura paradigmática e multimodalidade expressiva, mas também e primordialmente assumido como instrumento político, como lugar de fala que é radicalmente político e politizante, carnal e vinculado, ou seja, que toma partido, que luta em prol da minoria em questão, para além de qualquer incipiente e irresponsável neutralidade, impessoalidade e imparcialidade metodológico-axiológicas, que não podem ser o critério definidor das ciências humanas e sociais e, por extensão, da própria literatura.

REFERÊNCIAS

BANIWA, G. **O índio brasileiro: tudo o que precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de Hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada,

- Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
- DALCASTAGNÈ, R. **Literatura brasileira contemporânea: um território contestado**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012.
- GAMBINI, R. **Espelho índio: a formação da alma brasileira**. São Paulo: Axis Mundi, 2000.
- GRAÚNA, G. **Contrapontos de literatura indígena contemporânea no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.
- GUAJAJARA, S. **Sônia Guajajara**. Organização de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Coordenação de Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, (Coleção Tembetá), 2018.
- HABERMAS, J. **Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalização social (Vol. I)**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HALL, S. “A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais de nosso tempo”, **Educação & Realidade**, v. 22, nº. 2, 1997, p. 15-46.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. **Ailton Krenak**. Organização de Sérgio Cohn e de Idjahure Kadiwel. Coordenação de Kaká Werá. Rio de Janeiro: Azougue Editorial (Coleção Tembetá), 2017.
- KRENAK, A. **Encontros**. Organização de Sérgio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.
- MIGNOLO, W. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2017.
- MUNDURUKU, D. **Memórias de índio: uma quase autobiografia**. Porto Alegre: EDELBRA, 2016.
- NOBRE, M. **Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- OLIVIERI-GODET, R. **A alteridade ameríndia na ficção contemporânea das Américas: Brasil, Argentina, Quebec**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- PÃRÕKUMU, U.; KEHÍRI, T. **Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehiripõrã**. São Gabriel da Cachoeira, 1995.
- PERRONE-MOISÉS, L. **Mutações na literatura do século XXI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- POTIGUARA, E. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.
- QUIJANO, Aníbal “Colonialidad y modernidad/racionalidade”, **Perú Indig.**, vol. 13, nº. 29, 1992, p. 11-20.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SÁ, L. **Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

SILVA, T. T. “A produção social da identidade e da diferença”. In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, 2000, p. 85-86.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

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

Valente, R. General cai da presidência da Funai após pressão de ruralistas. *Folha de São Paulo*. Recuperado de <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/06/general-cai-da-presidencia-da-funai-apos-pressao-de-ruralistas.shtml>> Acesso em: 11 junho 2019.

WEBER, M. **Ensayos de sociología de la religión** (T. I). Madrid: Taurus, 1984.

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

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

NOTAS

ⁱ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor de Teoria Política no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

ⁱⁱ Doutoranda em Teoria da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

ⁱⁱⁱ Doutor em Filosofia, com área de concentração em ética e filosofia política, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor das disciplinas de ética e filosofia política no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR).

^{iv} Importante mencionar que os/as intelectuais indígenas recusam a definição de suas tradições como *mitos* que, no contexto do racionalismo ocidental, possuem um sentido negativo, pré-científico, pré-moderno, irracional até. Por isso, utilizam o qualificativo de ‘histórias de humanidade’ para a compreensão de sua cultura, de suas tradições. Sobre isso: Tukano, 2017, p. 14-15; Werá, 2017, p. 29-30; Munduruku, 2016, p. 165-168; Krenak, 2017, p. 31-32.

Recebido em: 04/06/2020.

Aprovado em: 29/06/2020.

Publicado em: 31/07/2020.