

Por uma narrativa do reencantamento: A poética do não esquecimento de Ailton Krenak e Daniel Munduruku

*For a narrative of re-enchantment: the
poetics of non-forgetting by Ailton Krenak
e Daniel Munduruku*

Celeste Maria Pacheco de Andrade*
Universidade do Estado da Bahia – UNEB
Ana Claudia Pacheco de Andrade**
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

* Professora Titular da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), onde integra o corpo docente permanente do Programa Pós-Graduação em História: História, Cultura e Práticas Sociais e do Programa Pós-Graduação Gestão e Tecnologias Aplicadas à Educação. Doutora em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Integra o Banco de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (BASIS) do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP/MEC). Membro da Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos, seção Bahia.

E-mail: candrade@uneb.br

** Professora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Mestre em Letras: Literatura e Diversidade Cultural, pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Líder do Grupo de Pesquisa “Políticas públicas e gestão escolar: aspectos socioculturais e contemporaneidade” (CNPq). Integra o Grupo de Ensino, Pesquisa e Extensão: Matrizes Antropofágicas e Educação (GPEMAE-FACED-UFBA). Membro do Grupo da Rede Brasileira de Educação em Direitos Humanos, seção Bahia.

E-mail: acandrade@uneb.br

Resumo: Compreender o texto narrativo como parte de um conjunto de expressão artística que integra o repertório cultural humano permite reconhecer a sua potência de ressignificação, o que implica no registro de diversos olhares sobre o mundo em que nos situamos. Levando em consideração o desdobramento dessas visões, é pertinente o entendimento da narrativa como possibilidade de marcar a presença de uma humanidade no planeta, visto que ela se inscreve na necessidade universal do homem em organizar sua experiência de vida e dar sentido à própria história, através da oralidade, da escrita ou das imagens. Nesse sentido, o presente estudo discute a narrativa de autoria indígena como oportunidade de se reconsiderar a experiência de estar vivo, imbrincada em uma identidade terrena, incluindo aí uma poeticidade. Com base na perspectiva da Nova História Indígena, que se ocupa de conhecimentos e percepções de sujeitos e povos indígenas em suas historicidades, isto é, refere-se a formas indígenas de pensar, agir e ser com base em suas vivências culturais específicas e sua presença em nossa sociedade, o texto ocupa-se de dois pensadores indígenas da atualidade: Ailton Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019) e Daniel Munduruku em *Mundurukando* (2010). Acreditamos, ao escolher os referidos autores, que ambos oferecem um acesso a determinadas redes de conhecimentos dos povos originários, de forma a evidenciar a construção de uma outra lógica, especialmente pertinente para pensar a narrativa como possibilidade de reencantamento do mundo e com o mundo.

Palavras-chave: narrativa indígena; reencantamento; não esquecimento.

Abstract: Understanding the narrative text as part of a set of artistic expression that integrates human cultural repertoire allows recognizing its power of resignification, which implies the registration of different perspectives on the world in which we are located. Considering these visions, it is relevant to understand narrative as a possibility to mark the presence of humanity on the planet, since it is inscribed in the universal need of man to organize his life experience and give meaning to his own history, through orality, writing or images. In this sense, the present study discusses the narrative of indigenous authorship as an opportunity to reconsider the experience of being alive, embedded in an earthly identity, including poeticity. This study is based on the perspective of the New Indigenous History, which deals with knowledge and perceptions of indigenous subjects and peoples in their historicisms. It refers to indigenous ways of thinking, acting and being based on their specific cultural experience and their presence in our society. This text deals with two contemporary indigenous thinkers: Ailton Krenak in *Ideias para adiar o fim do mundo – Ideas to postpone Doomsday* (2019) and Daniel Munduruku in *Mundurukando* (2010). We believe, in choosing the aforementioned authors, that both offer access to certain networks of knowledge of the native peoples in order to highlight the construction of another logic. This is especially pertinent to think about narrative as a possibility of re-enchantment of the world and with the world.

Key-words: Indigenous narrative; re-enchantment; non-forgetting.

ANDRADE, Celeste Maria Pacheco de; ANDRADE, Ana Claudia Pacheco de. Por uma narrativa do reencantamento: a poética do não esquecimento de Ailton Krenak e Daniel Munduruku. *Légua & Meia*, Brasil, v.12, n. 2, p. 64-83, 2022.

[...] Minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história.

Ailton KRENAK

[...] as narrativas recontadas pelos velhos da aldeia é pura literatura, porque têm essa função de jogar quem escuta no coração do mundo. Daniel MUNDURUKU.

1 A narrativa indígena: situando um olhar

O ato de narrar algo, algum evento ou história, constitui, para diversos povos, em diferentes sociedades e culturas, uma forma discursiva essencial para a compreensão e organização de seus mundos. A própria narrativa oferece uma possibilidade de existir, pois cria mundos possíveis conformando-os e confrontando-os dentro de um sistema de valores onde o poder da palavra se encontra profundamente implicado.

Nascida na tradição oral, a narrativa se desenha desde o início da humanidade como forma de vínculo entre distintos sujeitos ao mesmo tempo. Isto revela um papel fundamental para a sociedade, uma vez que potencializa na experiência do viver com o outro, modos de refletir, aprender e agir em coletivo, resultando em uma oferta de convivências mais equilibradas e saudáveis. Esse entendimento coloca à vista a narrativa como um tecer pensamentos a partir de uma rede de informações que enlaçam o real e o imaginado.

Considerando a narrativa para além da concepção do acontecimento, é relevante a observação da pesquisadora finlandesa *Hana Meretoja* (2016) que entende a narrativa como “uma atividade interpretativa mediada pela cultura, dialógica e com forte carga ética” (MERETOJA, 2016, p. 86). Esse entendimento em muito se aproxima da reflexão aqui estabelecida sobre a narrativa indígena, no sentido de percebermos uma abertura para que diversas tessituras coletivas expressem elementos como ancestralidade, afetividade, memória, importância do sonho e, em especial o respeito à Terra onde habitamos. Se por um lado, esses aspectos são primordiais nas narrativas dos povos indígenas para a manutenção de suas manifestações culturais; por outro, podem ser uma alternativa para a sociedade não indígena escapar ao desencantamento do mundo, provocado pela lógica do capitalismo na sociedade contemporânea.

A partir do olhar indígena como referência, acreditamos ser possível outra percepção do existir e acessar novos caminhos para alimentar nossa subjetividade. Nessa direção, encontramos na narrativa indígena uma oportunidade do homem experimentar sua potência de ser e estar no mundo. Ao exigir uma escuta e leitura sensível do seu entorno, simultaneamente, pode oferecer mais que uma partilha de histórias, pois inspira o homem a se apossar de um mundo como fala emancipadora e afetiva. É nesse lugar de narrar para o outro, narrando a si mesmo e um nós, e narrando a relação com o espaço em volta que vislumbramos aí, o anúncio de um outro devir.

Considerando que este devir reside no poder da palavra e admite descortinar as sutilezas da vida e dos seres, uma vez que a palavra se encontra impregnada de mundo, por esse mesmo motivo, pode expandir a consciência do homem, reelaborar sua cosmovisão e evocar a identidade terrena em um chamado por reencantar-se com a vida. Nesse particular é importante observar o poder da narrativa como uma conexão de saberes alimentada por distintas pessoas e lugares com diferentes histórias, a que serve como referência de modos de viver e pensar, e que, portanto, deve ser reconhecida. Vejamos o entendimento de narrativa para *Barthes*:

[...] a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há em parte alguma povo algum sem narrativa; todas as classes, todos os grupos humanos tem suas narrativas, e frequentemente estas narrativas são apreciadas em comum por homens de culturas diferentes, e mesmo opostas; (BARTHES, 1999, p. 19).

Conforme *Barthes*, a narrativa atravessa lugares, sociedades e marca a humanidade, ou seja, “[...] está aí, como a vida” (BARTHES, 1999, p. 19). Essa presença revela que podemos encontrá-la em diversos gêneros, mitos, contos, fábulas, notícias, biografias, relatos, poemas, novelas, entre outros, ou seja, desenhando-se em sua pluralidade de formas e revestidas por uma grande diversidade de linguagens. Considerando as sociedades indígenas como um exemplo onde as narrativas são baseadas na tradição oral e a diversidade cultural marcas características, notamos que ambos aspectos apresentam uma dimensão relevante que ultrapassa a preservação de saberes, os chamados saberes tradicionais. A esse respeito é pertinente o pensamento de *Janice Thiél* quando afirma que “as textualidades indígenas estão abertas às redes de

relações que congregam o local e o global [...]; ou seja, eles estão localizados em espaços culturais, ancestrais, além de dialogarem com culturas cosmopolitas” (THIÉL, 2012, p. 77).

Aqui, abrimos um parêntese sobre a denominação saberes tradicionais. Recorremos à bióloga e ecóloga *Nurit Bensusan*, (2019) que revela o seu desconforto com o termo “conhecimento tradicional” vinculado aos saberes produzidos por povos indígenas. Para a autora, o termo carrega um teor de superioridade, o qual desequilibra a compreensão de conhecimento ao definir o que é primitivo e moderno conforme os postulados da ciência europeia, e defende que o conhecimento indígena pode ser denominado de saber local.

Na perspectiva de *Bensusan*, (2019) saberes locais são os conhecimentos produzidos ou gerados diferentemente dos conhecimentos sistematizados pelo pensamento científico europeu e que refletem determinados modos de vida, tanto de povos indígenas, como os de outras comunidades locais. A autora sinaliza que há uma dificuldade em entender a existência de tais saberes e reconhecê-los como tal em razão do modo como fomos orientados a compreender o que é saber:

[...] a gente sempre foi educada para pensar que a ciência é a única possibilidade. Que nossa forma de viver é a única possível. Que isso que temos é o melhor que podemos ter. Dividir o conhecimento entre moderno e tradicional ajudou a fixar essa forma de pensar. Mas podemos pensar que esses conhecimentos ditos tradicionais têm também uma dimensão moderna em sua resistência à hegemonia da nossa ciência. A ela foi dada a prerrogativa de cancelar os conhecimentos que ela considera válidos. Como resultado disso, ela trata os saberes locais apenas como subsídios para o seu próprio desenvolvimento, isso depois de testá-los e de, se for o caso, bater seu carimbo, ciosamente mantido, de validade. Mas, no mundo, além de existirem diversas formas de conhecimento sobre a vida, a natureza, a humanidade e tudo mais, há muitos critérios que podem ser usados para validá-los, não apenas os que a nossa ciência usa. (BENSUSAN, 2019, p. 36-37)

Ignorar os saberes locais e suas particularidades é uma forma de violentar os conhecimentos produzidos por povos indígenas e comunidades locais, visto que a não valorização constitui também uma ameaça à preservação de seus modos de vida, principalmente as suas narrativas, atividades e manutenção de conhecimentos em seus respectivos territórios. Além disso, o não reconhecimento dos saberes locais reduz a possibilidade de diálogo e contribuição para novas abordagens da ciência em diversas áreas. Recorrendo mais uma vez a *Bensusan*, temos uma síntese:

Constantemente desqualificado em relação ao conhecimento eurocêntrico, dito moderno, alçado à condição única racionalidade válida, o conhecimento de povos indígenas e comunidades locais foi encerrado sob o epitáfio de “tradicional, ancestral e primitivo”. Mas é esse conhecimento que pode temperar a arrogância da ciência ocidental, limitar nossa prepotência e nos dar a possibilidade de encontrar caminhos nesse mundo cada vez mais perigoso. (BENSUSAN, 2019, p. 68)

O exposto reforça a necessidade em acolher os conhecimentos dos povos indígenas, o que inclusive as suas narrativas. Assim, pensar no convívio com respeito à diversidade cultural compreende também o respeito à produção de narrativas. Requer ainda refletir sobre o modelo de conhecimento que queremos partilhar, bem como o nível de diálogo democrático que a sociedade deseja estabelecer. Neste sentido a abordagem da questão indígena em um contexto frequentemente marcado pela não visibilidade de produções culturais e o protagonismo de vozes indígenas, exige repensar como o não compartilhamento de saberes produzidos por grupos silenciados afeta o repertório de narrativas sobre/no mundo.

2 A narrativa indígena: o trânsito do re(encontro) e do re(encanto)

A narrativa indígena é configurada como um sistema de crenças e tradições bastante complexas, assentada em uma oralidade com a qual esses povos narram, cantam e desenham suas histórias, marcando uma sociodiversidade singular a cada grupo étnico, muito antes da invenção da escrita. Portanto, constituída por um composto que inclui criatividade e caráter mítico-sagrado em que é possível observar a explicação do mundo, o surgimento de seres e valores integrados a um cotidiano e a um divino mágico.

De acordo com Munduruku, há um estilo indígena de narrar contido na oralidade, o qual apresenta características singulares. Para ele:

[...] o estilo indígena de narrar seria baseado na oralidade apresentando algumas repetições de ideias, as quais permitiriam lembrar [...] o caráter da narrativa mítica, utilizada por nossa gente: ela é circular. Nesse sentido, ideias importantes são permanentemente lembradas para atualizar a compreensão de quem as ouve ou, neste caso, de quem as lê. (MUNDURUKU, 2012, p 19)

Podemos depreender da afirmativa acima a potência da palavra para as sociedades indígenas, pois é a palavra que dá vida e direciona os acontecimentos, sendo um recurso para entender o mundo implicado na escritura da própria vida. Manifestada

na fala, a palavra designa um sentido para as coisas, organiza experiências e transforma-se em eficaz instrumento para expressar, analisar e interpretar o mundo. Para ilustrar a importância da oralidade e com base no pensamento de Munduruku é preciso compreendê-la como força doadora de vida que habita a poesia e os mitos. Isto significa que:

[...] as sociedades indígenas são movidas pelas poesias dos mitos – palavras que encantam e dão direção, provocam e evocam os acontecimentos dos primeiros tempos, quando, somente ela, a Palavra, existia. [...] Mesmo vivendo numa época em que a tecnologia impera e coloca a Palavra – aqui como sinônimo de Verdade – em segundo plano, percebemos que ainda há esperança, pois ela vivifica a poesia dos mistérios [...]. (MUNDURUKU, 2005, p. 7)

O ato de narrar se projeta com a própria vida, através do uso da palavra. A palavra por ser instrumento de análise do mundo e essencial para difundir conhecimentos, configura-se em experiência essencial para propagar-se de forma poética e sagrada às gerações futuras nas sociedades indígenas. É nessa teia de significados que a narrativa dos povos indígenas produz um universo simbólico e desenha saberes e cosmologias, possibilitando maneiras de fazer o conhecimento circular e ser apropriado pelos demais. Segundo *Walter Benjamin*:

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas, ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta a história de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. (BENJAMIN, 1994, p. 204-205)

A partir de Benjamin, ressaltamos que a presença do exercício narrativo oral em nossa sociedade, ainda que restrita a poucas comunidades, reafirma a importância dessa prática para a ordenação de um mundo e a manutenção de saberes, sejam eles considerados ancestrais ou não. Sendo exercício que delinea a narrativa como uma expressão universal comum em qualquer grupo humano, ainda que esquecida ou pouco exercitada, é impossível o homem viver sem sua elaboração, ou, como dito por Benjamin, sem guardar um “dom narrativo”.

É pertinente ressaltar que, ao avivar a tradição oral, mediante apropriação da escrita formal, os povos indígenas provocam uma contra-narrativa e uma outra visibilidade cultural, política e epistemológica demarcadas por suas perspectivas de

mundo. Dessa forma instauram uma interlocução desafiante com a sociedade não indígena.

A escritora indígena Graça Graúna afirma que “[...] a luta dos povos indígenas pelo direito à palavra oral ou escrita configura um processo de (trans)formação e (re)conhecimento para afirmar o desejo de expressão e autonomia [...]” (GRAÚNA, 2013, p. 54). Essa assertiva, a qual revela uma interlocução da sociedade indígena com a não-indígena, por sua vez, inscreve um enfrentamento aos discursos hegemônicos e aponta que é possível encontrar outros modos de pensar e agir para que escapemos das narrativas de submissão criadas pela estrutura do capitalismo global assentadas no controle, no consumismo e na violência.

As narrativas indígenas nos preparam para observar com sensibilidade um estar no mundo, de modo que possamos também pensar no nosso “estar com o mundo”, a partir de uma dimensão ética e política capaz de nos manter em conexão com a realidade e em cocriação com a natureza. Isso nos leva à urgência de pensar sobre o significado da nossa existência ancorada em um contexto planetário, na presença de um mundo comum, de uma casa comum, isto é, a Terra, a fim de redefinir comportamentos, afetos, posições políticas e criação de uma nova dicção para a educação do homem.

Para que tal pensamento seja desenvolvido com o zelo necessário, importa reencontrar formas de não esvaziar o mundo em nome de uma modernidade desencantante, isto é, onde a ideia de mundo é simplificada a mero produto da técnica e a natureza transformada em máquina-mercadoria para gerar lucros. É preciso também desfragmentar o olhar das ciências para que sejamos capazes de alimentar utopias, refazer novas alianças e reativar a esperança em nosso cotidiano.

Nessa seara, vemos na narrativa indígena e na escritura de autoria indígena um espaço para compartilhar visões de mundo e simultaneamente um lugar de encontro entre povos, culturas, saberes, ou seja, um ponto de contato entre voz, palavra e letra possibilitando o reencantamento do mundo. Conforme Almeida, a publicação de textos por indígenas situam, “[...] esses povos, suas literas, no terreno da cultura literária, modificando-a de tal forma que, nessa cultura mesma, leremos os sinais de outros modos de ser [...]”. (ALMEIDA, 2009, p. 67)

Essa observação considera que na sociedade atual, os modos de re-existência encontrados por indígenas ao falar e escrever por si mesmos implica na ressignificação

de suas narrativas, tornando mais visível a defesa de seus direitos e a postura política-cultural que marca um dessilenciamento de suas narrativas.

O reconhecimento do protagonismo intelectual indígena começa então a fortalecer o processo de autoafirmação e autodefesa de interesses próprios a esses povos e a produzir discursos alinhados ética e politicamente no enfrentamento à deslegitimação de seus saberes. Ao mesmo tempo, esses pensadores assumem em suas expressões culturais uma perspectiva crítica-ativista a partir de discursos que reafirmam suas alteridades e desconstroem um conjunto de estereótipos e paradigmas erigidos ao longo de nosso processo “civilizatório”. Neste contexto se encontra implicada a urgência em valorizar sua propriedade intelectual e, portanto, identificar a importância da tradição ameríndia na formação do pensamento social e cultural brasileiro.

É na tentativa de compreender a importância da narrativa em especial, a narrativa indígena para a recomposição e reencantamento de mundos que optamos por dois pensadores, a saber, Ailton Krenak e Daniel Munduruku, uma vez que estes pensadores marcam suas trajetórias intelectuais com um modo peculiar de narrar saberes conforme as cosmovisões étnicas que participam.

3 Adiar o fim: uma provocação para contar mais uma história

Ailton Krenak é um intelectual indígena empenhado na luta pelos direitos indígenas não só no cenário político brasileiro, mas também no exterior. Possuidor de uma voz simultaneamente lúcida e perturbador, marcou sua participação na elaboração do texto constitucional de 1988, inaugurando outra visibilidade dos povos originários no nosso país ao garantir o direito à demarcação de terras em território indígena. Na década seguinte, em 1990 fundou o Núcleo de Cultura Indígena.

Jornalista e organizador do Movimento Aliança dos Povos da Floresta, também foi criador da Reserva da Biosfera (Serra do Espinhaço-MG). Reconhecido como ambientalista, artesão, poeta, produtor gráfico, autor de textos, artigos e livros, em 2016 foi condecorado com o título de Professor *Honoris Causa*, pela UFJFR (Universidade Federal de Juiz de Fora). Recebeu diversos prêmios relacionados à sua luta pelos Direitos Humanos e em 2020, foi eleito Intelectual do Ano com o livro *Ideias para adiar o fim do mundo (2019)*, recebendo o prêmio Juca Pato, concedido pela União Brasileira de Escritores.

Das suas publicações, *Ideias para adiar o fim do mundo*, é primeiramente, como ele mesmo declara, um livro de falas, já que afirma não escrever, mas sim falar. O livro reúne duas palestras proferidas em Lisboa e um texto elaborado a partir de entrevista conduzida por Rita Natálio e Pedro Neves Marques. O livro está estruturado em três partes: “Ideias para adiar o fim do mundo”, “Do sonho e da terra” e “A humanidade que pensamos ser”.

A primeira provocação lançada por Krenak é sobre a categoria humanidade e surge em forma de questionamento: “Somos mesmo uma humanidade?” (Krenak:2019, p.8). Esse questionamento traz à tona a ideia de humanidade como uma espécie de clube, no qual insistimos em participar, porém, um clube que exclui e marginaliza em nome de um interesse econômico.

Com esta problematização, Krenak chama a atenção para o fato de que construímos a ideia de humanidade com a justificativa do uso da violência e assentada na ideia de separação. Para ele, se não tivermos vínculos com nossa memória ancestral ou referências para alimentar nossa identidade, iremos nos tornar pessoas doentes e nunca saberemos de que humanidade estamos falando. A pertinência desse olhar nos encaminha para outra questão contida na primeira: a ideia de humanidade que temos reside na separação do organismo que somos e do organismo que é Terra, ou seja, pensamos que a Terra e a humanidade são coisas distintas. De acordo com Krenak, essa separação não faz sentido, pois tudo é natureza. Reflete ainda:

Tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara do tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “Pode fazer festa, dançar, pescar, pode fazer o quiser”. (KRENAK, 2019, p. 10)

Esse pensamento evidencia que se o homem vive descolado da Terra, vive um tipo de abstração civilizatória, porque permanece afastado da pluralidade de formas de vida e hábitos, o que exige observar as pessoas e suas ecologias. Para enfrentar essa situação de alienação flagrada por Krenak, há que se ressaltar a importância e tarefa da educação para as novas gerações, pois uma educação sensível a essas questões é capaz

de produzir um comportamento ético e requalificar a condição humana na Terra no que se refere ao cuidado com a vida em toda a sua extensão.

A construção de um olhar com essa sensibilidade pode, portanto, revelar como determinadas narrativas, principalmente aquelas que envolvem a vida de seres humanos e não humanos (estrelas, montanhas e rios, por exemplo) nos fazem entrar em contato com a nossa própria humanidade. Ao chamar a atenção para essa questão e de certa maneira apontar para a falta de narrativas de afetos, o pensador indígena prossegue na provocação: “Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente?” (KRENAK, 2019, p. 10).

Essas problematizações nos fazem recordar que a sociedade moderna, ao criar um comportamento antinatureza permitiu aos indivíduos, desencantar o mundo, perder a experiência da contemplação e a capacidade de maravilhar-se, enfraquecendo assim, o enlace entre um mundo humano e um mundo cósmico, ambos unidos por uma poética da percepção.

Nesta perspectiva, buscar uma ecologia do saberes como propõe Boaventura de Souza (2010) poderá auxiliar um entendimento mais ampliado no tocante à diversidade sociocultural e conhecimentos que dão sentido à vida ao nortear práticas sociais. Entendendo que essa ecologia tem como premissa a própria diversidade epistemológica do mundo, tal compreensão aumentaria as chances de sermos mais críticos quanto à ideia de humanidade, pois permitiria o contato com um maior número de diferentes cosmovisões, invisibilizadas por uma lógica do pensamento hegemônico.

Krenak destaca que existem narrativas de povos que seguem defendendo seu direito à vida, que contam histórias, conversam, viajam, dançam, nos ensinando muito mais do que a “humanidade zumbi” que estamos sendo, o que desafia pensar que não somos os únicos seres interessantes no mundo, pois fazemos parte de um todo, ou seja, não somos o todo. Ter essa clareza, “[...] talvez tire um pouco da vaidade dessa humanidade que nós pensamos ser, além de diminuir a falta de reverência que temos o tempo todo com as outras companhias que fazem essa viagem cósmica com a gente” (KRENAK, 2019, p. 15).

Krenak frisa a experiência em circular pelo mundo, fruir a vida, estabelecer encontros e celebrar acontecimentos como um aspecto essencial à experiência humana, movimento necessário contra o roubo de sonhos e esperanças. Nesse caso, sugere um

exercício, como se estivéssemos praticando *tai chi chuan* (arte marcial que promove a circulação vital do corpo) e propõe “Quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrá-lo e respirar” (KRENAK, 2019, p. 16). Neste desafio reside outra provocação e talvez a maior de todas, a que adiemos o fim do mundo, pois é possível fazê-lo, contando sempre mais uma história.

Adiar o fim do mundo não significa evitar o fim, mas o nascimento de outros mundos, estendendo a sua existência. Podemos realizar a tarefa de adiar o fim do mundo através da nossa percepção e cuidado com nós mesmos e com nossa casa comum que é a Terra e com todos aqueles que se encontram conosco no espaço. Em outras palavras, suspender o céu é operar o movimento de ampliação de nosso horizonte existencial e engrandecer nossa subjetividade.

Segundo este pensador indígena, a subjetividade do homem está sendo corroída pelo nosso tempo, que a põe a serviço de um mercado consumista perverso. Com isso as perspectivas poéticas da vida se esvaem e, com elas, os encantos vinculados à alegria de viver, o que por consequência posiciona todos em “[...] uma humanidade com o mesmo protocolo” (KRENAK, 2019, p. 17). Ao suspender o céu, estaríamos ampliando o horizonte não só de nós humanos, mas de todos os seres e, instaurando outras formas de subjetividades ao ativar experiências em um campo sutil.

Outro alerta de Krenak diz respeito às pesadas marcas que estamos imprimindo na Terra, as quais esgotam as fontes de vida em nosso planeta e ameaçam permanentemente a continuidade de todos os seres. Ao lado desse pensamento, aproximamos a concepção de Edgar Morin (MORIN, 2000, p. 76), teórico das complexidades que defende a necessidade de um “aprender a estar aqui” em nosso planeta Terra, a “primeira e última pátria”. Essa concepção exige desenvolver uma consciência ecológica do ser terreno e observar que podemos ter uma filiação afetiva comprometida eticamente com a questão planetária. Na mesma direção, recordamos novamente *Bensusan*:

Temos, contudo, nós, os humanos, uma tendência a nos colocarmos em uma posição isolada, fora e acima do conjunto dos outros atores do mundo, uma espécie de exclusão voluntária da natureza. Isso nos permite a ilusão de tratar o mundo como algo a ser pilhado, apropriado, saqueado, controlado e descartado. Como o próprio Ailton diz: “Nós queremos conversar com os novos brasileiros para ver se eles conseguem entender os sinais da terra, amar esse lugar, protegê-lo, viver aqui não como se vive num acampamento. (BENSUSAN, 2019, p. 66)

A perspectiva de *Bensusan* reacende a importância de dedicar respeito aos seres ao invés de apenas exercer controle. Fica evidente a necessidade de criar modos de existir a partir de novos aprendizados sem que a natureza seja devorada, visto ser ela a fonte de experiência do encantamento do homem no mundo. Ao negligenciar a natureza, na visão de Krenak, estamos acelerando um processo de exclusão da vida de todas “[...] as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver [...]” (KRENAK, 2019, p. 25), inclusive a nós mesmos, vez que estamos nos separando das conexões que mantínhamos com a nossa mãe, a Terra.

Contra essa desconexão é necessário descobrir um outro lugar de contato. Segundo Krenak, esse lugar em que o homem pode se religar à natureza é o sonho. É através do sonho que podemos ter visões e restabelecer o contato para que nos reconheçamos outra vez. Vale ressaltar que o sonhar não representa abdicar da realidade, ao contrário, é por meio dele que se busca inspiração para resolução de questões práticas, no que Krenak recomenda chamar os sonhos à nossa realidade para que encontremos o caminho do autoconhecimento.

O sonho é, para além da experiência cotidiana, um exercício acompanhado de disciplina para alcançar sabedoria e auto aprendizado. No sonho repousa cosmovisões de diferentes povos, informações são acessadas, e a possibilidade de nos reconhecermos uns nos outros, não realizada.

Ao identificar que estamos condicionados a uma ideia de ser humano, bem como um tipo de existência, o pensador indígena considera que sair desse padrão oferece uma sensação de queda e que, apesar de viver caindo, o homem sofre a “paranoia da queda”. A saída criativa apontada por Krenak para eliminar o medo da queda está atrelada à nossa capacidade de fabricar paraquedas coloridos, os quais são projetados das visões e dos sonhos, espaços que permitem avançar em conexão com o mundo que partilhamos.

Acreditamos que ao apontar esse lugar do sonhar, Krenak está indicando a oportunidade de imaginar um outro mundo possível, capaz de conferir nova ordem às relações que precisamos reestabelecer entre nós, com a natureza e outros seres o que “implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou de fora da gente como ‘natureza’, mas que por alguma razão ainda se confunde com ela” (KRENAK, 2019, p. 37). Então, observar o viver em suas formas e fazer dessa observação, um dispositivo para o reencantar-se com a experiência de estar vivo, tal

qual a experiência de acionar um paraquedas, permitirá uma outra cosmovisão com novos lugares para o sonho, alegria e celebração a vida, isto é, a própria Terra.

4 Narrar a voz da ancestralidade e educar para o sonho

Daniel Munduruku é escritor e professor brasileiro. Possui formação em Filosofia, Psicologia e História. Doutor e pós-doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP) e Universidade de São Carlos (UFSCar). Entre as muitas atividades que realiza, promove encontros com escritores indígenas, participa de conferências e ministra palestras, seminários e oficinas culturais com destaque para o tema: importância da cultura indígena na formação da sociedade brasileira. Já publicou mais de 50 livros e recebeu vários prêmios por sua obra literária, entre eles o Prêmio Jabuti, e o prêmio *Mandajeet Singh* para promoção da Tolerância e Não Violência. Atualmente é diretor da ONG e selo editorial Instituto UKA (Casa dos Saberes Ancestrais).

Munduruku, sob o símbolo da resistência e da valorização da ancestralidade, constrói sua narrativa como forma de valorizar práticas e saberes de seu povo. Em sua militância observamos o empenho em desconstruir estereótipos voltados aos povos indígenas, e imprimir um discurso contra a violência epistemológica que esses povos vivenciam até hoje. Sua proposta é que os indígenas falem e escrevam por si mesmos e assim desenvolvam a autoafirmação, ao mesmo passo em que possam defender o direito à memória. Com esse entendimento, a questão da ancestralidade ocupa espaço central na narrativa do escritor, atuando como abertura para a inscrição e transmissão de conhecimentos tradicionais em diálogo com a atualidade, pois, segundo ele, é por meio da memória ancestral que o passado é atualizado e o saber imemorial é capaz de dar sentido ao estar no mundo.

Mundurukando publicado em (2010) nasce inicialmente de um encontro que mais tarde se transformaria em conversa-entrevista e resultou em um “livro-quase-gente” por proposição do próprio Munduruku. O livro está estruturado em cinco partes, sendo que a primeira é uma entrevista conduzida pela antropóloga Ceíça Almeida e as demais sessões tratam de reflexões a reflexões de Munduruku que discutem modos de pensar e agir indígenas capazes de inserir a potência do saber ancestral tanto no processo ativo do educar, quanto na atualização de conhecimentos.

Munduruku declara escrever para manter-se indígena. No nosso entender, esse argumento reforça que ser indígena é carregar um saber ancestral como característica essencial de pertencimento onde a experiência da diversidade se faz notar como um valor imprescindível para compreensão da dinâmica social. Nisso, promover diálogos com a intenção de estabelecer intercâmbios entre distintas culturas e suas visões de mundo, incorre no encontro da dimensão criativa humana, à medida que solicita uma necessária ousadia para reorganizar nossas aprendizagens, compartilhar saberes e harmonizar modos de convivência.

Se Munduruku acentua a importância de escrever para lembrar-se de sua condição indígena como sujeito histórico, a qual perpassa seu exercício de militância política no movimento indígena, esse aspecto revela também a existência de um esquecimento sistematizado que ataca violentamente os saberes das populações tradicionais. No seu entender, esse esquecimento orquestrado pela lógica do Ocidente colonizador e reproduzido pela Academia, não é ingênuo e opera de modo a simplificar os saberes tradicionais à mercadoria, traduzindo-os/ou subjugando-os à hegemonia científica. Para o pensador:

Na verdade, a ciência ocidental fez, efetivamente, essa separação entre os saberes, reduzindo assim um saber antigo a uma perigosa e preconceituosa imagem. A ciência colocou o saber antigo dentro de uma caixa que guarda a arrogância ocidental que desconsidera o saber circular, holístico, que os povos indígenas desenvolveram durante sua passagem neste planeta, nesta vida. Nossos povos elaboraram todo seu conhecimento fazendo uso de uma criatividade invejável. Esse saber quadrado veio justamente massacrar o saber tradicional, que não se encaixa, definitivamente, em um pensamento unilateral. (MUNDURUKU, 2019, p. 25)

Esta afirmação de Munduruku chama a atenção para o perfil narcisístico na ciência Ocidental em relação aos saberes tradicionais, estes produzidos a partir de uma base coletiva e não individual. A perspectiva indígena imprime um sentido de responsabilidade profunda para a difusão do conhecimento, não admitindo que esse saber esteja à venda, nem que seja indevidamente apropriado. Munduruku defende que o anseio dos povos indígenas é o desejo do cuidado e da partilha respeitosa com o conhecimento produzido por eles e afirma de modo contundente que a sociedade Ocidental só se interessa por traduzir o que lhe parece diferente.

Neste aspecto, o projeto educativo indígena se destaca por apresentar um método pedagógico baseado na relevância da experiência vivida e do contar histórias para a

manutenção e transmissão de saberes, agregando a esse processo o valor da memória presente na tradição oral e que dá sentido à presença do homem no mundo. Seguindo esse raciocínio, Daniel Munduruku enfatiza que o povo indígena necessita agarrar a memória preservando a sua circulação no corpo, pois é deste modo que se desenvolvem os sentidos.

Este exercício importa, portanto, cuidar da audição em razão de ser pelos ouvidos que as histórias chegam até a memória e repousam no coração, onde não será mais possível esquecê-las. Dito isso, observamos o papel da memória no processo educativo e como se encontra imbrincada à tradição oral, o que justifica o pensador indígena afirmar:

Contar histórias para exercitar a memória é um instrumento efetivo, bastante necessário para que as crianças possam guardar em si os elementos da tradição. Para nós, o passado é o passado. Ele se torna vivo quando dá sentido ao presente, ao que vivemos. É para isso que a gente guarda essa memória. (MUNDURUKU, 2010, p. 33)

Nota-se que o exercício de contar histórias compreende uma dupla face, isto é, ao contá-las, conta-se quem somos e de onde viemos e através das histórias é possível experimentar a inteireza do estar no mundo, unindo as pontas entre passado e presente para fruir o sentido de existir e manter o saber a salvo por meio do ato de contar histórias que os povos indígenas realizam uma complexa educação da mente, a qual reverbera por todo o corpo, e perceber aí a educação voltada para a compreensão do mundo e como ele se apresenta pelos espíritos ancestrais, “[...] de modo que o indígena vive no corpo tudo que é elaborado pela silenciosa e constante atenção aos símbolos que as histórias nos trazem”. (MUNDURUKU, 2010, p. 58)

Desse modo, Munduruku afirma de maneira acertada que a educação da mente reverbera no corpo porque é uma forma de ler “[...] os sentidos da existência” (MUNDURUKU, 2010, p.58). Na defesa desse entendimento observa-se que a educação indígena deve ser compreendida a partir da tríade corpo-mente-espírito. Ao mesmo tempo identificada como concreta e mágica, essa forma de educar gera “[...] um modo de a mente operacionalizar o que temos a pensar e viver”. (MUNDURUKU, 2010, p. 53)

É interessante notar que o ato educativo compreende o conhecimento de tudo aquilo que pode preencher os vazios que habitam o corpo, uma vez que é pelo corpo que

se faz o uso dos sentidos elaborados na mente. Assim, educar corresponde a um processo que exige preparação para o corpo abrigar três movimentos, o sentir, o aprender e o sonhar.

O sonho ocupa um lugar especial na vida indígena, pois é via de acesso para outros mundos possíveis, meio pelo qual o universo os faz recordar da família planetária que participam. Observar e interpretar os sonhos permite, então, a atualização da memória que integra o indígena numa espécie de coletividade universal, ou seja, o sonho é o fio condutor para entender a existência e a relação com todos os seres que habitam a Terra. Sobre essa questão do sonho, destacamos:

Meu avó dizia que essa é a linguagem que nos permite falar com nós mesmos. Dizia, também, que não dormimos para descansar, mas para sonhar e conhecer os desejos desses seres que nos habitam. Para ele, o sonho era nossa garantia da verdade. Para mim, o sonho sempre será o lugar em que as histórias se tornam realidade (MUNDURUKU, 2010, p. 59).

Disso, observamos que o sonho representa um dispositivo de aprendizado para melhor perceber o cotidiano e assimilar as coisas verdadeiramente, sendo também ponto de encontro entre os espíritos e os seres da natureza que auxiliam a encontrar lições para o agir humano, orientando o viver. Entretanto, para essas questões, é desafio pensar as consequências do descolamento do nosso corpo ao da Terra e mudar nosso relacionamento com o planeta como plano para entender e respeitar a vida.

Prosseguindo o raciocínio, Munduruku previne que, embora para o mundo Ocidental, a educação voltada à preparação do corpo/mente para o sentir e o sonhar, não encontre um significado positivo, justamente aí nesse lugar de não-sentido, as culturas dos povos indígenas revelam com singular sabedoria “[...] que cada um precisa contar sua história” (MUNDURUKU, 2010, p. 60). Para isso é preciso repensar em uma outra postura do homem perante o mundo, considerando uma dimensão ética e ontológica capaz de cada vez mais promover a vida .

Tais argumentos dizem respeito à necessidade de se investir em um discurso sensível voltado a distintas realidades, e nisso observar como se imprime a produção de narrativas, considerando que estas podem organizar, dar coerência e continuidade a um conjunto de conhecimentos produzidos por determinados grupos, com repercussão nas gerações seguintes.

A lição que encontramos a partir das narrativas apresentadas por Munduruku por meio de conteúdos, ensinamentos e resistências que engendram vida e palavra, está localizada na possibilidade de falar de um mundo em que a gente possa existir e construir um outro devir possível, aí, situamos o reencantamento do mundo.

Considerações finais ou...novos pulsares

A escolha dos pensadores indígenas para essa reflexão, Ailton Krenak e Daniel Munduruku, deu-se em virtude das narrativas que permitiram estabelecer um diálogo com questões essenciais em nosso presente, a exemplo do respeito aos direitos dos povos indígenas, consciência planetária, educação, economia global, questões sócio-ambientais, entre outros, o que configura falas de dessilenciamento da auto expressão indígena em nosso país.

Consideramos narrativas de um outro mundo possível, porque as percebemos como um dizer de enfrentamento ao modelo de pensamento ocidental que, com sua estrutura e racionalidade, impõe barreiras para a construção de novas perspectivas de futuro com respeito às diferenças e criação de uma consciência coletiva. Por outro lado, a percepção das narrativas indígenas como sendas poéticas que oferecem sentidos para que possamos enxergar o mundo de maneira mais ampliada e com disposição amorosa para celebrar a vida, mostra-se oportuna para provocar nossa criatividade, observar nossas emoções e encontrar abrigo no encontro com o outro e com o planeta Terra. Esse dizer sobre a vida em sua potência significa narrar para não esquecer que estamos vivos, ou em outras palavras, significa que precisamos estar atentos com a nossa vida, a vida de outros seres e com o lugar que habitamos.

Nessa perspectiva, faz-se necessário cada vez mais recuperarmos a importância de tecer narrativas para que as tramas do viver ganhem e ofereçam sentidos. Tal compreensão recoloca a necessidade de narrar histórias para compartilhar ideias, visões de mundo e “adiar o fim”. A favor disso, nossa condição humana no mundo deve refazer um olhar de reencantamento sobre o lugar onde nossa vida se encontra, privilegiando o exercício de leitura poética de nossa própria experiência em viver o cotidiano, o presente e assegurar a continuidade da vida na Terra com respeito a todos os seres.

Num misto de autoafirmação, atuação política, valorização dos saberes tradicionais e respeito à ancestralidade, foi possível notar que os autores indígenas constroem narrativas a partir de símbolos de resistência, os quais atravessam suas culturas, territórios e formas de vida. Observar tais aspectos evidenciou a maneira que os pensadores encontraram para pôr em pauta a necessidade de reconexão cósmica entre o homem e o planeta.

Diante disso, esse estudo apontou, através de uma reflexão sobre o pensamento de Ailton Krenak e Daniel Munduruku que é preciso enfrentar narrativas que homogeneízam experiências de vida e colocam a liberdade dos seres em situação de extinção. Desse enfrentamento, certamente nascerá novo sentido para o nosso estar no mundo e sustentar utopias, isto é, sonhar com a vida. Um sonho coletivo, capaz de reativar a esperança em nosso tempo presente e perceber o planeta Terra como nossa casa comum, a qual podemos tratar com respeito e cuidado, para assim, termos a possibilidade de sempre contar muitas histórias.

REFERENCIAS

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

BARTHES, Roland *et al.* *Análise estrutural da narrativa*. 7 ed. Petropolis: Vozes, 2011.

BENJAMIN, Walter. Experiência e Pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Obras Escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENSUSAN, Nurit. *Do que é feito o encontro*. Brasília, DF: IEB Mil Folhas, 2019.

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

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MERETOJA H. *Exploring the possible: philosophical reflection, historical imagination, and narrative agency*. Narrat Works Issues Investig Interv, 2016.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2 ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000.

MUNDURUKU, Daniel. *Contos indígenas brasileiros*. Ilustrações de Rogério Borges. 2 ed. São Paulo: Global, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando*. São Paulo: Ed. do Autor, 2010.

SOUZA, Boaventura S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In SANTOS, Boaventura S.; MENESES, M. P. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

THIÉL, Janice Cristine. *Pele Silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SHIVA, Vandana. *Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.