

SUENE HONORATO

Gentes do mundo

“identidade” e território
em textos indígenas e
outros assuntos



u
Imprensa
Universitária
UFC


COLEÇÃO
DE ESTUDOS DA
PÓS-GRADUAÇÃO

Gentes do mundo

**“identidade” e território em
textos indígenas e outros assuntos**



Presidente da República

Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro da Educação

Camilo Sobreira de Santana



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC

Reitor

Prof. Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-Reitora

Prof^ª Diana Cristina Silva de Azevedo

Pró-Reitor de Planejamento e Administração

Prof. João Guilherme Nogueira Matias

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof^ª Regina Celia Monteiro de Paula



IMPRENSA UNIVERSITÁRIA DA UFC

Diretor

Francisco Charles Rocha e Silva Ribeiro

**COMISSÃO TÉCNICO-EDITORIAL DA COLEÇÃO DE
ESTUDOS DA PÓS-GRADUAÇÃO – UFC
EDIÇÃO 2024-2025**

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Lidiany Karla Azevedo Rodrigues Gerage

MEMBROS

Felipe Ferreira da Silva

Biblioteca Universitária

Joselany Áfio Caetano

Departamento de Enfermagem/FFOE

Juliana Soares Lima

Biblioteca Universitária

Suene Honorato

Gentes do mundo

**“identidade” e território em
textos indígenas e outros assuntos**



Fortaleza
2025

Gentes do mundo: “identidade” e território em textos indígenas e outros assuntos

Copyright © 2025 Suene Honorato

Todos os direitos reservados

PUBLICADO NO BRASIL / PUBLISHED IN BRAZIL

Imprensa Universitária – Universidade Federal do Ceará

Av. da Universidade, 2932 - Benfica, Fortaleza-Ceará, Brasil

Coordenação editorial

Ivanaldo Maciel de Lima

Revisão de texto

Antídio Oliveira

Normalização bibliográfica

Marilzete Melo Nascimento

Layout gráfico-visual e diagramação

Sandro Vasconcellos

Capa

Heron Cruz

Ilustração da capa

Merremii Karão Jaguaribaras

Editora filiada à



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Imprensa Universitária – Universidade Federal do Ceará

H774g Honorato, Suene.
 Gentes do mundo [livro eletrônico] : “identidade” e território em textos indígenas e outros assuntos / Suene Honorato. - Fortaleza: Imprensa Universitária, 2025.
 1.083 kb : il. color. ; PDF. (Coleção Estudos da Pós-Graduação)

ISBN: 978-85-7485-575-2

1. Literatura indígena – Teoria e crítica literária. 2. Identidade. 3. Território.
I. Título.

CDD B869.939

Elaborada por: Marilzete Melo Nascimento CRB 3/1135

Sumário

Apresentação	7
Prefácio (por Ana Lúcia Liberato Tettamanzy)	10
Recursos simbólicos	18
A palavra “índio”	24
O nome e a propriedade	30
Senso estético	34
Ancestralidade	37
A categoria de humanidade [ou a humanidade sem categoria] ...	41
Autodeclaração	42
A igreja de Omama	43
A pergunta mais importante	45
Pamonhada	49
Capitalismo e diferença	51
Na loja de aviamentos	59
Nomes e nomes	64
Sobre o negrume no maracatu cearense	72
O lacrador e a lacraia	77
Síntese	79
A impotência da metáfora	80

Impressões sobre a 19ª edição do Acampamento	
Terra Livre (ATL)	87
Ainda sobre a metáfora	96
Literatura e movimento social	100
Visão e ocultamento	104
Questão fundiária e “identidade” indígena no Brasil	109
Para se emancipar, qualquer livro serve (1)	116
Ai! Que preguiça...	124
Para se emancipar, qualquer livro serve (2)	138
Identidade nacional: invenção e esquecimento	140
Mandruvá	148
Kopenawa fala aos brancos: <i>hereamuu</i> ou <i>yãimuu</i>?	150
Referências	155
A autora	165

Apresentação

Como professora vinculada ao Departamento de Literatura e ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará (UFC), venho, há alguns anos, pesquisando literaturas indígenas no contexto brasileiro. No conjunto dessas literaturas, incluo textos escritos e publicados por indígenas, com ou sem mediação de não indígenas, e em gêneros textuais diversos, mais próximos ou mais distantes do que geralmente se entende por “literatura”. Tomo a palavra “literatura” em seu sentido expandido porque, em se tratando do conjunto das literaturas indígenas, essa noção pode adquirir sentidos não convencionais.

A história desse conjunto de textos, especificamente no Brasil – onde até pouco tempo atrás ser indígena era considerado uma categoria de transição entre o “selvagem” e o “civilizado” –, influi no modo como eles se endereçam a leitoras/es indígenas e não indígenas. É muito raro que autoras/es indígenas falem sobre seus textos nos termos associados à Literatura com L maiúsculo: fruição, experiência estética, autonomia da arte etc. Sabemos que, embora tomados como universais, termos como esses também têm uma história (Bourdieu, 1996). A maior parte das/os autoras/es indígenas demonstra não estar interessada nessa concepção de “Literatura”. Para elas/es, literatura é um campo em disputa: uma técnica usada por muito tempo contra elas/es e seus povos, e há poucas décadas usada por elas/es para se contrapor à (re)produção de estereótipos, à destruição de seus modos de ser e viver e de mundos coabitados por múltiplas categorias de gentes, humanas e não humanas.

Sendo uma “crítica-escritura” ou uma “literatura de combate” (Graúna, 2013, p. 21 e 22), que demanda a sua própria teoria

(Graúna, 2013, p. 19), a escrita de autoras/es indígenas se coloca no campo das literaturas engajadas, geralmente visto como menor, por reunir textos supostamente descuidados do trabalho com a forma ou sem qualidade estética. Para escutar os textos indígenas, é preciso questionar a prevalência dessas noções. Não há texto em que forma e conteúdo estejam separados, e a qualidade estética (articulação entre os dois primeiros termos) se revela pela leitura atenta; mais do que algo inerente a um texto, a ideia de qualidade estética testemunha uma disposição construída socialmente. A abertura às especificidades da relação entre forma e conteúdo nos textos indígenas pode revelar contrapontos, como já demonstraram Janice Thiél (2006) e Graça Graúna (2013), às formas literárias hegemônicas, a partir das quais nossa disposição como leitoras/es é formada.

Nos últimos anos, fui ficando com a impressão de que a pouca abertura às literaturas indígenas – que presencio em várias instâncias, tanto dentro quanto fora da universidade –, poderia estar relacionada, além das causas já mencionadas, à “questão identitária”, vista com desconfiança por segmentos tanto do campo das ciências sociais quanto do campo da literatura. Comecei a coleccionar fragmentos de textos em que indígenas expressavam definições de pertencimento étnico e a fazer perguntas do tipo: como elas/es usam a palavra “identidade”? O que querem dizer quando estabelecem uma relação diferencial com o mundo não indígena?

Ao falar sobre “identidade indígena”, eu era interpelada, mais ou menos, do seguinte modo: “mas você está usando um conceito ultrapassado”; “as identidades não são fixas”; “as lutas identitárias não alteram as estruturas sociais”. Eu respondia: “mas a palavra identidade está nos próprios textos indígenas, não é um conceito que eu estou aplicando a eles”; “em que texto indígena a ideia de identidade é fixa, pode me dar um exemplo?”; “quem disse que indígenas não têm compromisso com alterações profundas no modo de viver sob o capitalismo?”. Para mim, a “questão identitária” era uma falsa questão, que distensionava a potência do pensamento indígena.

Em 2023, realizei estágio pós-doutoral sob supervisão da professora Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), para pensar esses assuntos. Com a pesquisa, eu imaginava ser capaz de fazer sínteses e me desembaraçar da falsa questão. A análise dos modos como indígenas expressam seu pertencimento étnico, no entanto, mostrou que eu estava errada. A mobilização do conceito de “identidade” e correlatos, por parte de intelectuais, lideranças, escritoras/es e artistas indígenas, é imprescindível à luta contra o genocídio, o etnocídio e o ecocídio em curso. A noção de identidade em textos indígenas revela a potência da crítica indígena direcionada à sociedade capitalista.

Este livro é um diário da minha pesquisa de pós-doutorado, com algumas alterações. Ele se compõe de fragmentos, citações, memórias, reflexões em torno das identidades indígenas e outros assuntos relacionados (explicitamente ou não). Optei por uma forma fluida, cotidiana e perecível, em contraponto a modos mais acadêmicos de escrita. Agradeço às leituras, críticas e sugestões de Atilio Bergamini. A Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, além das leituras, críticas e sugestões, agradeço pelo prefácio generoso com que me presenteou. E a Merremii Karão Jaguaribaras, agradeço por ter cedido e sugerido a taowá “Mapa”, para ilustração da capa.

Prefácio

Foi de alegria e espanto o pensamento que me ocorreu quando fui procurada por Suene Honorato para supervisioná-la, em 2023, em seu Estágio Pós-Doutoral com foco nas literaturas indígenas. Já nos conhecíamos de algumas colaborações, afinal, são ainda poucas, infelizmente, as pessoas interessadas pelas “questões indígenas” na Academia brasileira e fora dela. Na área de Letras, os estudos linguísticos têm contribuído em processos de vitalizações de línguas indígenas, e cada vez mais a partir de linguistas indígenas. A surpresa se deu porque me fez dar um giro e atentar para minha já longa trajetória como professora de Literatura. Tendo realizado estudos de Mestrado e Doutorado em obras de autores canônicos (mesmo que a abordagem tentasse problematizar hierarquias), há pouco mais de uma dezena de anos, tive a oportunidade de me aproximar de pessoas indígenas e de ações na Universidade ligadas aos povos Guarani Mbyá e Kaingang. E isso instabilizou minha zona de conforto (branquitude) de vários modos. A partir do sul do país, de um Estado que é mais conhecido pelo orgulho das “raízes europeias”, voltei-me para escutar o silenciado dessa história, aquilo e aquelas/es que asfalto e concreto soterraram, mas não apagaram. Passado o espanto, se instalou resoluto a alegria e então aprendizagens e (re)conhecimentos que acredito serem mútuos.

Já tinha sido apresentada à Suene poeta, cujos versos precisos e contundentes repercutem o vigor político do “mestre ignorante” de Jacques Rancière em sua poética emancipadora. Observemos o poema, que diz melhor:

Solidão

A aventura intelectual
de Jacotot
a que o acaso fizera
mestre ignorante
foi ao fim e ao cabo
uma aventura de solidão.
A máquina explicadora
seguia recompondo
suas engrenagens
produzindo novas coleiras
pra rebanhos amansados
pela instrução.
Acostumou-se
não sem desespero.
Antes de morrer
viveu o luto
da igualdade, sepultada
sob a ficção do progresso.
Depois de morrer
,lápide: Jacotot
veio a ser
o nome próprio
de um saber
de uma prática
que opinava ser possível
uma pessoa se instruir
sozinha
sem mestre
(Honorato, 2020, p. 103-4).

Uma professora poeta, que se ocupa com a linguagem e a autonomia, passou a fazer muita diferença no caminho das recusas do “luto da igualdade, sepultada sob a ficção do progresso”. Nossa interlocução ao longo de 2023 ocorreu de forma virtual, o que não impediu de observar outro traço, o da pessoa que, além da intelectualidade e da criação literária se marcava, digamos assim, pela experimentação sensível com suas aprendizagens com o tambor e ri-

tualidades percussivas de matrizes africanas e outras mais. Se infortúnios burocráticos impediram a realização de eventos e cursos presenciais idealizados para ocorrer em Porto Alegre, a intensidade da participação de Suene nas reuniões *on line* do Grupo de Pesquisa *Letras e Vozes dos Lugares* fortaleceu no coletivo o valor do que vínhamos construindo em nossa pequena comunidade.

Destaco, nessa direção, a partilha constante das inquietações pelas leituras realizadas e ainda das observações a partir da escuta de campo no Acampamento Terra Livre (ATL) ocorrido em Brasília/DF, no mês de abril. O Curso Livre “Identidade e diferença em textos indígenas”, ministrado por ela, contribuiu para adensar o debate e a visibilidade das literaturas e criações indígenas no Programa de Pós-Graduação em Letras e mesmo no Instituto de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A potência disseminadora de um bonito encontro como o nosso resultou, em novembro do ano seguinte (2024), na organização por Suene e por Atilio Bergamini, na Universidade Federal do Ceará, do *I Colóquio Literatura, território indígena*, momento de aproximação de pesquisadoras/es e escritoras/es indígenas e não indígenas. Durante a Conferência de Encerramento deste evento, proferida pela historiadora, escritora, ativista e professora Márcia Mura, enquanto escutava o fio das memórias que traziam a força das águas do rio Madeira e das lutas de gentes de todos os tipos (plantas, bichos) pelo direito de existirem, me senti fazendo parte de uma história muito além do humano e de sua precária temporalidade. Suene ajudou a me reconhecer nesse conjunto de pessoas dispostas a aprender a confrontar o projeto colonial-capitalista estando com povos que mantêm alianças afetivas com o cosmos. E desse lugar não quero mais estar distante.

Digo isso tudo porque, a meu ver, esse percurso elucida algumas escolhas da pesquisa e da linguagem que leitoras/es encontrarão nas páginas deste *Gentes do mundo: “identidade” e território em textos indígenas e outros assuntos*. Como a autora observa na Apresentação ao livro, as suspeitas sobre sua investigação estar baseada numa falsa questão – a pauta identitária – foram contestadas ao compreender, afinal, que a “mobilização do conceito de ‘identi-

dade' e correlatos, por parte de intelectuais, lideranças, escritoras/es e artistas indígenas, é imprescindível à luta contra o genocídio, o etnocídio e o ecocídio em curso”, o cerne da crítica que direcionam à sociedade capitalista. Assim como fizera na poesia, na pesquisa, Suene Honorato convoca a recusar respostas fáceis ou “novas coleiras/ pra rebanhos amansados/ pela instrução”. E o faz com a liberdade de “escrever de forma fluida, cotidiana e perecível, em contraponto a modos mais acadêmicos de escrita”. Que outra escolha senão a da forma estética que acolhe a forma social e antropológica apreendida no percurso da pesquisa?

Mais do que simplesmente reconhecer que as identidades são fluidas e/ou posicionadas, o texto que se oferece à leitura mimetiza, no aspecto fragmentário e digressivo, as complexidades que percorrem tanto os conceitos principais abordados como os lapsos da história brasileira. É assim que o trecho com a curta citação da psicanalista Suely Rolnik sobre o capital que se ergue com a força de um novo deus onipotente vem logo depois da reflexão sobre a opulência de recursos simbólicos e imaginativos oferecidos pelos Yanomami, sobretudo através das falas-profecias de Davi Kopenawa. Se Rolnik denuncia a pobreza da vida interior do mundo capitalista, as ponderações de Suene destacam a riqueza simbólica respaldada na ancestralidade e no cosmos pujante deste povo da e na floresta, riqueza esta ainda tristemente ignorada pela civilização que entronizou o capital e o progresso em motor perpétuo de devastação.

Encontram-se intercaladas no texto referências autobiográficas: numa é revelada a ancestralidade da família de gente misturada, com matutos e uma avó que seria mais recentemente reconhecida como sabedora da pajelança, uma pequena expressão do que diz ser “a história de Goiás: um massacre de sujeitos, povos, modos de vida, biomas. Um massacre naturalizado. Soja e gado”. Em outro momento, relata a mudança de perspectiva sobre documento que mostrava sua anterior autodeclaração racial como parda: “Entendo, hoje, que a categoria de negros, que dá acesso a políticas públicas direcionadas à reparação de uma dívida histórica, tem relação com o racismo. Corrigi, por isso, o meu cadastro,

e passei a me declarar como pessoa branca”. Tais ocorrências conflitativas sobre “questões identitárias” e pertencimentos expõem as (co)incidências subjetivas presentes na definição do tema da pesquisa – como provocou em tom de blague o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2006), “no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”.¹

Tendo em vista as incessantes diferenciações que inviabilizam o entendimento das diferenças como fossilizadas ou estáveis, Suene enfrenta com agudeza certas facilitações inerentes à disputa de conceitos nos mais variados campos. No fragmento “Capitalismo e diferença”, problematiza generalizações como a de que os povos indígenas convivem com a diferença ou a de que o plurilinguismo seria uma evidência dessa predisposição, uma espécie de (neo)romantização de dinâmicas entre identidade e alteridade/diferença que são complexas e precisam ser historicizadas. Além disso, a autora expande a tópica para pontuar como diferença relevante aquela exercida pelos povos que preservam imaginações e modos de vida com espírito, únicas contestações ainda oferecidas ao modo hegemônico capitalista de “consumir a Terra” e os seres viventes. Semelhante complexidade reaparece em “Sobre o negrume no Maracatu cearense”, que recupera discussões sobre o equívoco de estudantes que interpretaram como *blackface* (e, portanto, como ato racista) o uso de “negrume” sobre os rostos dos brincantes, uma manifestação cultural antiga que desconheciam. O texto expõe desdobramentos e controvérsias que seguiram ao episódio, como a inserção de uma outra ideia presente no imaginário local, a de que não existem negros no Ceará. Como finaliza Suene Honorato, “parece sintomático de certos conflitos gerados a partir da noção de identidade, quando um conceito externo a determinada realidade social precede o olhar para essa realidade e a escuta das perguntas que ela nos faz”, ou seja, o

¹ Em entrevista ao Instituto Socioambiental (ISA), o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2006) traça um percurso das polêmicas e disputas em torno das atribuições de indianidade, oscilantes entre aspectos ontológicos e jurídicos, como parte do continuado processo de violação de direitos e de tentativas de assimilação/integração dos povos indígenas ainda em curso no Brasil.

uso do negrume pode, conforme o viés, tanto invisibilizar a cultura negra no Ceará quanto dedicar-lhe uma homenagem.

Provocativa também é a concomitância de textualidades e tons divergentes. Há, de um lado, a crônica que persegue obsessões escatológicas em tempos recentes, referindo-se a recorrentes menções de ex-presidente brasileiro acerca de fezes, intestino, mas também da expressão “cocô de índio” como explicitação de sua hostilidade em relação a processos de reconhecimento de ocupação tradicional de terras. Em oposição, Suene Honorato associa a incessante capacidade da sociedade de produzir resíduos e destruir o planeta com não procurar saber o destino que dá aos seus detritos de forma geral:

A melhor maneira que a civilização encontrou para lidar com a merda que se caga foi, até agora, assassinar as águas onde essa merda é lançada. Merda, plástico, lixo. Rios mortos. Terras devastadas com mercúrio e agrotóxico. Peixes, crustáceos, plantas aquáticas e quem os consome: gentes envenenadas.

De outro lado, o texto que reproduz a receita de pamonha apresenta com humor a descoberta da etimologia aprendida no tupi, *pomonga*, coisa grudenta, porém lamenta as transformações tanto no ingrediente manualmente produzido como no modo coletivo de preparo: “em vez das mãos de milho, se comprava na feira a massa pronta (o milho já ralado), com as palhas separadas, o que abreviava algumas fases do processo (da diversão e da sociabilidade)”.

Como nas demais partes do texto, a que compila as exaustivas anotações registradas durante a ida à 19ª edição do ATL em Brasília preserva a contundência que persegue perguntas mais do que respostas. Não evita comentários sobre desavenças, incompreensões, ausências e silêncios. O trecho que segue sintetiza as permanentes negociações e distintos posicionamentos frente a idênticas situações da pauta identitária:

é muito complicado dizer “nós, indígenas” ou “nós, não indígenas” de maneira genérica, e isso vale para todo mundo. Faz sentido Caboco se indignar com a encomenda para indígenas

produzirem objetos alheios à sua cultura, porque a encomenda é uma armadilha; faz sentido Edson Kayapó se indignar com a imposição cultural que a educação indígena representou e representa, há cinco séculos, porque ela é etnocida; e também faz sentido os Kayapó assimilarem uma iconografia ocidental como parte do fortalecimento de sua identidade étnica, porque isso traduz o seu conceito de cultura.

Da mesma forma, na leitura que propõe da obra de Mário de Andrade, recusa saídas fáceis acerca de obras literárias que dialogam com tradições indígenas. É assim que observa que o próprio autor reconheceu a cópia de textos como processo de sua criação e defende que o estereótipo do “índio preguiçoso” não é confirmado pelo romance, indicando que pode ser que esteja impregnado no olhar de quem o lê; no caso, sugere que estaria fixado no olhar do colonizador, que não tolera formas desobedientes à servidão do trabalho.

Numa série de declarações sobre a literatura, assume aquela mesma postura do “mestre ignorante” que convida a não repetir fórmulas ou respostas prontas, lançando o desafio de se opor ao pensamento institucionalizado dos Grandes Mestres: “[...] Literatura emancipa? Não. O que emancipa é o modo de ler, seja o que for, inclusive o mundo fora da página. Talvez o que emancipe seja não o modo de ler, mas o modo de escutar”; “Quem pode transformar o mundo, a literatura ou os movimentos sociais? Não sei se um ou se outro, se um e o outro, se outras coisas. Mas tenho pressa. E é nisso que penso quando junto os dois termos numa mesma frase”. Sim, Suene, tenhamos pressa porque o céu ameaça cair.

Dada a intencionalidade formal no estilo dito cotidiano, fluido e perecível, não me parece surpreendente que Suene finalize o livro com pensamentos de Davi Kopenawa sobre o desencontro do mundo dos brancos com o mundo yanomami, que parece insolvível aos olhos deste, a menos que mudem as palavras. Sugere, assim, as palavras como (re)mediação. O xamã reflete que deveria substituir as possíveis más palavras de *wayamuu*, que chama de língua em estado de fantasma – porque não diz o que precisa dizer, pelas palavras de *yãimuu*, reconhecidas como mais “direitas”, um modo de “pôr fim às

brigas que os opõem”. A pesquisadora-poeta não prescinde das palavras mais direitas para abordar questões difíceis como as literaturas e as identidades indígenas. Sob um certo ângulo, como uma medicina, aquilo que foi usado como veneno pode, com outras doses e intenções, ser parte do remédio. Dito de outro modo, se com canetas e políticas de identidade e (des)indianidade governos, pessoas e instituições pautam e executam genocídio e etnocídio, temos assistido a intelectuais, lideranças e povos indígenas tornarem esses dispositivos flechas de um bom combate, aquele que fazem por todas as “gentes do mundo” para que continuem existindo mundos em comum a serem compartilhados.

Ana Lúcia Liberato Tettamanzy

Recursos² simbólicos

Que recursos simbólicos temos para lidar com um mundo em destruição? Faz algum tempo que costumo pensar: a humanidade que inventamos deu errado. E mais intensamente depois de 2015, quando li pela primeira vez *A queda do céu*, de Davi Kopenawa³ e Bruce Albert (2015). As alterações que os seres humanos vêm fazendo na face da Terra afetam não apenas a paisagem exterior, a “natureza”. Afetam também as paisagens dentro de nós. E, na minha opinião, não há quem esteja fora, quem possa, voluntariamente, se retirar deste mundo em que vivemos sob o capitalismo. Os chamados “povos livres”, que evitam o contato com a civilização, sabem que algo próximo os ameaça. Kopenawa segue alertando jovens yanomami para que não se deixem seduzir pelo mundo da mercadoria.

Em contraponto ao mundo da mercadoria, Kopenawa convoca a persistência das palavras de Omama (o demiurgo Yanomami), das formas ritualizadas de resolver conflitos, dos muitos modos de diálogo instituídos nas festas *reahu*, da elaboração paciente e coletiva do luto pelos que partem para as costas do céu. Essa persistência aponta para um tempo de longa duração, que oferece recursos sim-

² Utilizo a palavra “recurso” não no sentido de algo a ser explorado no processo de produção de mercadorias; mas sim no sentido de algo a que se recorre em momentos de dificuldade.

³ Nascido no Amazonas em 1956, Davi Kopenawa é xamã do povo Yanomami. No livro escrito em parceria com o antropólogo Bruce Albert, Kopenawa conta sobre a cultura do seu povo e sobre a luta pela demarcação do território indígena, da qual foi protagonista.

bólicos para lidar com um sistema que surgiu bem recentemente na história da humanidade, e que vem transformando rápido demais as relações entre as gentes que coabitam o mundo.

Mas muitas de nós, pessoas que caminham sobre a terra, não podem recorrer a recursos simbólicos desse tipo. Muitas de nós não têm “ancestralidade”, no sentido evocado por lideranças e intelectuais indígenas. Muitas de nós – num país em que o desencontro colonial fundiu e violentou tantos sistemas culturais diferentes – acessa uma memória configurada nos últimos cinco séculos; às vezes, nem isso. A “identidade brasileira” solidifica camadas sobre camadas de colonialismo; e tem se reafirmado nas disputas mais regressivas ensaiadas no Brasil contemporâneo.

Que redes de solidariedade são formadas sob palavras como “ancestralidade”, “identidade”, “pertencimento”? O sociólogo inglês Paul Gilroy (2007) defende que é preciso inventar formas de solidariedade que não tenham como base os laços afetivos construídos a partir de um tipo de identidade excludente, que leva à necessidade de anulação de outras identidades. Ele alerta para a conexão entre identidade e fascismos.

Por um lado, penso que essas palavras podem nomear modos de conexão com mundos afetivos que se contrapõem à destruição operada pelo capitalismo. Por outro, o capitalismo não tem cessado de assimilar palavras e conceitos que se opõem a ele.

A ilusão que sustentava a estrutura do sujeito moderno ganha aqui uma nova fórmula. Ela se transmuta e atinge seu ápice de credibilidade na religião do capitalismo cognitivo. Uma religião monoteísta cujo script é basicamente o mesmo das religiões às quais se atribuiu originalmente este nome: há um Deus todo poderoso que promete o paraíso se nos adequarmos às suas palavras de ordem, com a diferença que no papel de Deus está o capital, e que o paraíso que ele promete é nesta vida e não na do além.

(Suely Rolnik, 2021, p. 63)

Nasci em Goiânia no começo da década de 1980. Na minha casa, nunca se falou em ditadura; no meu bairro, na minha cidade, nunca se falou em ditadura. Lembro que uma professora do Ensino Médio contava, rindo, que tinha fugido da polícia, pulando muros, grávida de oito meses. Mas a exceção confirma a regra. A ditadura era quase só um assunto de livro didático e de professores de história.

Salvo engano de minha parte, nenhum dos meus parentes lutou contra a ditadura. Por quê? Também não se falava muito em política na minha casa. Minha avó votou no Collor porque ele era “bonitão”.

Na vizinhança tinha uma casa onde moravam muitas mulheres: a matriarca, já um pouco distante do nosso mundo, as filhas que cuidavam dela, e uma filha das filhas. A filha das filhas era minha amiga. Todas essas mulheres eram de “esquerda”, embora essa palavra talvez não estivesse presente naquele tempo. Lá pelas tantas, colocaram a meninada para distribuir “santinhos” de Lula. Me lembro de andar feliz pelas ruas do bairro, colocando panfletos nas caixas de correio. Estávamos em 1989.

Meus familiares vieram do interior de Goiás. Nunca soube direito suas histórias. Eram gente pobre, “misturada”, apagada dos registros da História. A ida para Goiânia deu a muitos deles oportunidade de estudo e/ou de trabalho.

Meu pai e minha mãe, sem terem cursado Ensino Superior, eram “monoteístas”: acreditavam que o estudo nos traria independência financeira, sucesso profissional. Meu pai morreu em 1997, aos 44 anos, em decorrência da doença de Chagas, adquirida na casa de pau a pique onde nasceu; minha mãe tinha se separado dele uns anos antes e estava para terminar sua graduação em Assistência Social numa universidade privada.

Janice Thiél (2012, p. 15), uma das pioneiras no estudo das literaturas indígenas no Brasil, no livro *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*, conta o seguinte:

Ao iniciar meus estudos sobre a literatura indígena, percebi que cada vez que meus pares me perguntavam sobre o que eu estava escrevendo, e eu respondia que estudava literatura indígena, a pergunta seguinte era inevitável: “Mas existe literatura indígena?”.

Publicado quatro anos depois de a Lei 11.645⁴ ser sancionada, o livro apresenta as literaturas indígenas nas Américas, indicando caminhos e estratégias para sua presença em sala de aula. Thiél oferece no livro resposta à pergunta de seus pares, ao mesmo tempo que amplia o alcance da discussão sobre textualidades indígenas a professoras/es de ensino básico.

Sua tese de doutorado, defendida em 2006, serviu como base à produção do livro e também se intitula *Pele silenciosa, pele sonora*, mas se centra na “construção da identidade indígena brasileira e norte-americana na literatura”, como indica o subtítulo. Thiél parte de teóricos da identidade como Stuart Hall e Homi Bhabha, e defende que as identidades são dinâmicas e múltiplas na pós-modernidade, e constroem-se segundo um processo que leva em conta diferentes relações (tempo, espaço; interesses, ideologias, perspectivas políticas, culturais; entre outras).

Para pensar identidades indígenas, Thiél (2006, p. 49-50) considera tanto narradores formados na tradição ocidental (literatura) quanto narradores formados na tradição ancestral (oratura); esses narradores vêm há séculos construindo alteridades e identidades indígenas, porém a narrativa dos primeiros tem mais visibilidade, perpe-

⁴ A Lei 11.645/08, que alterou o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em complemento à Lei 10.639/03, tornou obrigatório o ensino de história e cultura indígenas em todos os estabelecimentos de ensino básico.

tuando estereótipos. Entre esses estereótipos, está justamente o de uma imagem unitária, questionada pelos narradores formados na tradição ancestral. Thiél (2006, p. 192) também alerta, como depois fez Graça Graúna (2013), para a limitação de noções como “literariedade, gênero literário e periodização” para se pensar as textualidades indígenas, noções que acabam conduzindo à “folclorização”. E destaca as dimensões estética e política dos projetos literários indígenas.

Quando morreu em 2021, tinha pelo menos duas décadas de estudo sobre o tema.

A palavra “índio”

Muitas/os intelectuais e escritoras/es indígenas explicam que a palavra “índio”, além de ser um equívoco dos colonizadores, que acreditavam estar chegando às Índias, concentra historicamente estereótipos negativos atribuídos aos nativos a partir da situação colonial. Por isso, essa palavra é sentida como uma agressão, como diz Márcia Wayna Kambeba⁵ (2018, p. 27) no poema “Índio eu não sou”. Esses intelectuais defendem, além da palavra “indígena”, adjetivo que designa os originários do lugar, o uso de etnônimos para designar cada povo, como no poema de Kambeba: “Sou Kambeba, sou Tembê / Sou Kokama, sou Sateré, / Sou Pataxó, sou Baré, / Sou Guarani, sou Araweté, / Sou Tikuna, sou Suruí, / Sou Tupinambá, sou Pataxó, / Sou Terena, sou Tukano”.

No imaginário social hegemônico, a ideia de “índio” traduz uma imagem fixada ao passado e é, na maioria das vezes, mobilizada para deslegitimar saberes, modos de vida, práticas culturais, línguas e identidades que não foram domesticados pelo capitalismo. Relatos de pessoas indígenas em contextos urbanos, sobre o modo

⁵ Nascida em uma aldeia Ticuna em 1979, Márcia Wayna Kambeba é artista e escritora indígena. Seu primeiro livro, a coletânea de poemas *Ay kakyri tama: eu moro na cidade*, publicado em 2013, a tornou conhecida no meio literário.

como são abordadas cotidianamente, dão medida da violência racista mobilizada por essa palavra.

Recentemente ouvi uma indígena de feição amazônica contar que foi abordada do seguinte modo: “Ei você, que já é civilizada, me diga: lá de onde você vem tem muito índio?”. Ao identificar nela o fenótipo considerado indígena, o interlocutor marcou a divisão entre “índio” e “civilizado”, sugerindo que ela teria superado a condição de indígena (por estar na cidade? por estar vestida?) e mostrando sobre o “índio” uma curiosidade exotizante e distanciada (“lá de onde você vem”).

Se a história dessa palavra tem alguns séculos, sua contestação é mais recente. Basta lembrar que, há menos de quarenta anos, ela foi grafada na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB/88), documento que representa uma importante conquista dos movimentos indígenas no contexto pós-ditadura. Ainda é comum encontrar lideranças indígenas que a usam de maneira positiva, especialmente as/os mais velhas/os. No Ceará, por exemplo, cacique Pequena, do povo Jenipapo-Kanindé, diz sempre que é “índia” com orgulho, e “índia” da modernidade. Poder se identificar como “índia” é uma vitória contra aqueles que, na década de 1980, a impediam de afirmar seu pertencimento étnico. A palavra “índio” também é frequente em músicas como as de Mestre Matinho Fulni-ô (no álbum *Cantando com o sol*, do grupo Fethxa, lançado em 2002). Um toré cantado pelos povos indígenas no Ceará diz assim: “Eu tava lá na mata arquejando, / índio guerreiro passou me chamando”. Mestra Mayá Pataxó Hã Hã Hãe (Andrade, 2021, p. 60) também canta: “Eu sou índio guerreiro”. Os exemplos seriam muitos.

Para as/os que contestam a palavra “índio”, seu uso positivado por parte de indígenas não é (tão) problemático, comparado ao tom com que ela aparece muitas vezes nos discursos de não indígenas, denotando falta de conhecimento e cuidado.

Mesmo entre os não indígenas é possível encontrar a palavra “índio” de maneira positiva, sem evocar estereótipos negativos. Uma letra de música do Maracatu Nação Estrela Brilhante, do Recife, diz: “Eu tava na mata fechada / quando ouvi um índio

chamar”. As nações de maracatus são ligadas a religiões de matriz africana ou ameríndia.⁶ Essa música, em específico, retoma um ponto de umbanda, religião em que há forte presença dos caboclos, entidades indígenas; “índio”, nessa letra, é uma entidade, que tem força e poderes especiais, que tem conhecimento, que é dona da mata. “Índio” é também a palavra usada ainda hoje por parte de antropólogos, sociólogos e historiadores, ou seja, por parte de aliados das lutas indígenas.

Em uma entrevista recente, Ailton Krenak⁷ disse que não vê problema em ser chamado de “índio”, ainda que a palavra tenha muitos usos e dependa das circunstâncias; para ele, a correção de “índio” por “indígena” é uma “provocação externa”, que ele compara à substituição de “funcionário” ou “trabalhador” por “colaborador”. A comparação com o vocabulário neoliberal – vocabulário que mais encobre do que revela – é um alerta para a distração das lutas concretas a que as palavras podem nos levar, especialmente quando forjadas fora dessas lutas. Assim como “colaborador” em relação a “trabalhador”, “indígena” em relação a “índio” seria para Krenak uma espécie de eufemismo, que suaviza os conflitos nas relações de opressão ou exploração; e a troca das palavras, uma espécie de modismo importado. Krenak termina o comentário sobre a palavra “índio” chamando atenção para outro aspecto: “A gente vai transformar a linguagem tanto que vai chegar uma hora que os nossos netos e filhos não vão saber mais como conversar”. É como se a constante transformação da linguagem colocasse em risco a comunicação entre gerações.

Não sei como será no futuro, mas faço parte de uma geração que aprendeu a usar “indígena” no lugar de “índio”, sobretudo pelo sofrimento que a palavra “índio” causa àquelas/es que a contestam. Entendo que a contestação da palavra “índio” é parte de uma luta simbólica que busca transformações concretas na realidade. Mas sa-

⁶ Cf. informação em: <https://maracatu.org.br/as-nacoes/>. Acesso em: 13 jan. 2025.

⁷ Nascido em Minas Gerais em 1953, Ailton Krenak é um dos fundadores dos movimentos indígenas no Brasil e intelectual internacionalmente reconhecido. Entrevista disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/10500325/>. Acesso em: 7 dez. 2024.

bemos que nem sempre a substituição da palavra alcança essas transformações. A simples troca da palavra não faz sumir, de forma mágica, os estereótipos.

Conheci uma criança não indígena que identifica a palavra “índio” como problemática; a escola a levou a uma aldeia, e lá ela se decepcionou por ter encontrado indígenas vivendo em casas de alvenaria, e não em ocas. Nesse caso, a troca de palavras não operou a reversão de estereótipos, pois o processo formativo promovido pela escola ficou apenas na superfície do problema. A troca das palavras não pode sossegar as consciências das/os educadoras/es. A palavra “indígena” pode ser usada de forma a homogeneizar a diversidade de culturas, povos e línguas. A proposta de usar os etnônimos de cada povo – inviável em alguns contextos⁸ – também pode reproduzir estereótipos com que alguns povos eram marcados por outros grupos ou pelos agentes da colonização, pois muitas vezes os etnônimos pelos quais são conhecidos não coincidem com sua autodenominação; em muitos casos, esses etnônimos são ressignificados e assumem conotação positiva, como acontece com o uso da palavra “índio” por parte de indígenas.

Se não há garantias de que a troca de palavras signifique a reversão de estereótipos, é porque as situações reais são mais complexas e exigem escuta atenta, pesquisa e presença.

A julgar pelos exemplos citados aqui, a luta contra o racismo é feita pelos indígenas por caminhos diferentes em relação à palavra “índio”: há quem conteste seu uso e proponha a substituição por “indígena”; há quem use a palavra de maneira positiva; e há quem problematize a substituição. Perspectivas e horizontes históricos se comunicam nesses caminhos. O objetivo, me parece, é o mesmo: afirmar, no presente, a diversidade de modos de ser indígena no Brasil.

⁸ Penso, por exemplo, no caso das leis, que se tornariam muito extensas na listagem dos povos e necessitaria de atualizações constantes.

Terminei a graduação em Letras (bacharelado em Literatura) em 2002. Entrei acreditando em “arte pela arte”, defendendo a distinção que a fruição do prazer estético me concedia, mas saí pensando que toda arte é revolucionária. Uns anos depois, no doutorado, estudando epopeias antigas e modernas, fui vendo o tamanho dos meus enganos.

As epopeias de modelo virgiliano, a partir da *Eneida*, justificam a ação dos poderosos, os projetos de colonização (como é o caso d’*Os lusíadas*, de Camões, e no Brasil colônia d’*O Uruguai*, de Basílio da Gama) e o nascimento dos Estados-nação, que gerou no Brasil pós-independência a cruzada pela epopeia nacional (a exemplo d’*A confederação dos Tamoios*, de Gonçalves de Magalhães). E, embora José de Alencar tenha defendido, na crítica ao poema de Magalhães, o romance como gênero mais próprio para a construção da identidade nacional, o ciclo indianista, composto por *O Guarani* e *Iracema*, reproduz o sentido épico de justificativa dos poderes coloniais.

Na minha tese de doutorado, sustentei a ideia de que *A invenção de Orfeu*, de Jorge de Lima, era uma epopeia antiépica (expressão que está no próprio poema), porque se contrapõe à justificação dos crimes cometidos em nome de ideias como “progresso” e “civilização”. Outras epopeias do século XX, embora eu não tenha conseguido me dedicar a elas naquele tempo, parecem ter feito caminho semelhante.

Mas o contato com textos indígenas foi me mostrando as muitas lacunas de um discurso que, embora conteste a celebração dos conquistadores, permaneceu reproduzindo estereótipos sobre povos e sujeitos indígenas no Brasil. Lendo autoras/es não indígenas do século XXI, que em algum momento se dedicaram a temáticas indígenas, é comum encontrar ainda alguns desses estereótipos. Em especial, a ideia de que os indígenas pertencem ao passado, que teriam rendido aos “brasileiros” uma herança reconhecível em diversos traços culturais. Mas há também obras escritas por não indígenas que se aproximam de maneira mais responsável e profunda

das culturas indígenas, seja com base em vivência seja com base em pesquisa bibliográfica.

O nome e a propriedade

Em 2022, durante uma atividade proposta por Karla Yanara, minha orientanda de mestrado, numa aula de pós-graduação, falamos sobre as relações sociais estabelecidas a partir dos nomes de família que cada uma/um de nós carrega na carteira de identidade.

Minha orientanda pesquisava, à época, o livro *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguara,⁹ e lembrava um trecho sobre assumir o sobrenome Potiguara, atitude aprendida

[...] *primeiro com a minha própria avó desde a infância*, e depois com Ailton Krenak, Marcos Terena, Paulo Bororo, Lino Miranha, Mário Juruna, Manoel Moura Tukano, Álvaro Tukano, Chiquinha Pareci, Megaron Txukahamãe, Dona Marta Kaiowá, Daniel Mantenho Cabixi, Quitéria Pankararu, Quitéria Xukuru-Kariri, Andila Inácio Kaingang e muitos outros que começaram o Movimento Indígena Brasileiro [...] (Potiguara, 2004, p. 111, grifo da autora).

Potiguara destaca o aprendizado com a avó – que, apesar da diáspora e do preconceito, ensinou o orgulho de sustentar o nome de

⁹ Nascida no Rio de Janeiro em 1950, Eliane Potiguara é uma das escritoras e ativistas indígenas mais reconhecidas na atualidade. Publicou seu primeiro livro em 1989, a cartilha *A terra é mãe do índio*. No livro *Metade cara, metade máscara*, de 2004, ela conta parte de sua história pessoal e de sua atuação nos movimentos indígenas nas Américas.

seu povo – e a confirmação desse aprendizado quando conhece diversas lideranças do movimento indígena. Também conta que uma mulher indígena, perguntada por um procurador sobre quem tinha ensinado a usar o sobrenome indígena, respondeu: “Foi Eliane Potiguara”. O nome indígena só tem sentido coletivamente, implica compromissos com um povo e com os demais parentes indígenas e pode gerar impasses na vida social.

Kum Tum Akroá Gamela (*apud* Milanez, 2019, p. 2.173), liderança indígena no Maranhão, denuncia os cartórios brasileiros por impedir que crianças indígenas sejam registradas com os nomes de seus povos; para ele, isso é evidentemente “uma forma de intimidação que está ligada à questão da terra [...]”, pois a certificação do nome indígena pelo cartório poderia ser usada para reivindicar o cumprimento do direito constitucional aos territórios tradicionais. O uso do nome de um povo se liga a situações de conflito de interesses; silenciar esse nome foi, por parte de sujeitos e povos indígenas, muitas vezes uma estratégia de sobrevivência, como Eliane Potiguara conta e como já ouvi contarem muitos indígenas no Ceará.

Ailton Krenak propõe que, em vez de ficarmos sobressaltados porque o “mercado” está nervoso, deveríamos nos sobressaltar porque a Constituição está nervosa.¹⁰ Os direitos constitucionais garantidos nos artigos 231 e 232 da CRFB/88 deveriam ter saído do papel há tempos. As dificuldades são imensas, porque implicam acomodação de interesses inconciliáveis. Afinal, “[o] cancro do capitalismo só admite propriedade privada e é incompatível com qualquer outra perspectiva de uso coletivo da terra” (Krenak, 2022a, p. 78). A ideia da Terra como ser vivo e sagrado, que não deveria ser tratado como mercadoria, não tem lugar nesse sistema. Do ponto de vista legal, as terras indígenas, quando demarcadas, são terras da União, e aos indígenas é concedida não a posse, mas seu usufruto.

A vinculação a um povo indígena pode significar muitas coisas hoje. Pode, inclusive, não atingir direta ou imediatamente a reivindi-

¹⁰ Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2022/12/29/2023-vai-ser-o-que-voce-fizer/>. Acesso em: 10 dez. 2024.

cação às terras tradicionais. No final do livro, Eliane Potiguara (2004, p. 132) afirma em um poema que sua aldeia é seu coração. Auritha Tabajara (2018), em *Coração na aldeia, pés no mundo*, também enfatiza a ideia de que tem um coração na aldeia, embora tenha sido obrigada a colocar os “pés no mundo”, como aconteceu com a família de Eliane Potiguara, de Kaká Werá Jecupé e de tantos outros. Eliane Potiguara, Kaká Werá Jecupé e Auritha Tabajara não são contrários à demarcação de terras indígenas; o que eles enfatizam é que hoje já não se pode mais associar a identidade étnica à vida na aldeia, inclusive porque não estar na aldeia não foi uma escolha para muitos, mas uma imposição.

Durante a discussão em sala de aula, começamos a pensar sobre nossos sobrenomes e o que eles significam no mundo do direito. Enquanto os nomes de nações indígenas assegurariam a propriedade coletiva da terra (usufruto, não posse), os nomes de família asseguram sua propriedade jurídica. Um dia desses, recebi *e-mails* apócrifos de um suposto advogado dizendo que estava em busca de parentes de um tal Fulano Honorato, que teria morrido “em um acidente fatal quando seu carro colidiu com um *trailer*” e deixado bens como herança. Obviamente, não respondi. Prefiro pensar, como sempre me diz Márcia Mura, militante e intelectual indígena em Rondônia, que sou parente da Cobra Honorato.

Em *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*, o antropólogo David Graeber e o arqueólogo David Wengrow (2022, p. 182) chamam a atenção para a ideia de propriedade, construída com base no direito romano:

O que torna única a concepção de propriedade do direito romano – base de quase todos os sistemas jurídicos atuais – é que a responsabilidade de cuidar e partilhar é reduzida ao mínimo, ou mesmo eliminada por completo. De acordo com a estrutura legal romana, há três direitos básicos relacionados à posse: *usus* (o direito de usar), *fructus* (o direito de fruir os produtos de uma propriedade, por exemplo, os frutos de uma árvore) e o *abusus* (o direito de prejudicar ou destruir). Caso se tenha apenas os dois primeiros, trata-se de *usufruto*, que não é considerado propriedade de fato

perante a lei. O traço definidor da propriedade legal, portanto, é a opção de *não* cuidar do bem ou até destruí-lo a seu bel prazer.

Enquanto o nome de família garante a posse da terra, o nome indígena garantiria seu usufruto. No cerne da ideia de posse está a previsão de “prejudicar ou destruir”. Também é a ideia de posse, nas relações interpessoais, que justifica todo tipo de violência. Por aí se vislumbra o tamanho do problema em que nos metemos enquanto sociedade.

Quando comecei a estudar tupi antigo, uma das coisas que me encantaram foi o fato de que no tupi há coisas “possuíveis” e coisas não “possuíveis”: para as primeiras, usamos sempre um pronome possessivo junto do nome; para as segundas, jamais (ou quase nunca). Entre coisas não possuíveis, estão pedra (*itá*), árvore (*ybyrá*), rio (*’y*), pássaros (*gyrá*). Entre coisas possuíveis, partes do corpo (*xe pó*, minha mão; *nde py*, teu pé), parentes (*xe anama*, minha família; *oré pyky’yra*, nossa irmã menor; *íandé ruba*, nosso pai). Talvez as categorias para designar o modo de usar as palavras não sejam as melhores, porque a ideia de posse não traduz bem as relações que os tais pronomes, usados ou dispensados, indicam com as palavras que eles acompanham. Mas tudo bem.

Por essa informação guardada na língua tupi, podemos pensar que os indígenas jamais imaginaram tomar as pessoas e a “natureza” como coisas a serem possuídas, no sentido destrutivo evocado pelo direito romano. Esse modo de se relacionar com as gentes todas, guardadas as especificidades das muitas culturas, é um dos poucos aspectos generalizáveis, me parece, em relação aos povos indígenas. Esse modo de ver/viver aponta para um futuro sonhado: um mundo em que gentes não tomarão posse de outras gentes, em que todas cuidarão de si e das outras, em que seres humanos e não humanos verdadeiramente coabitarão a Terra.

Senso estético

Entre 2017 e 2020, coordenei um projeto de extensão na UFC chamado “Cine Descoberta”, um cineclube que exibia e discutia filmes sobre temáticas indígenas, com ênfase em filmes produzidos por realizadores indígenas. Em 2018, momento em que Atilio Bergamini dividia comigo a coordenação, ao solicitar bolsas para estudantes, recebemos parecer de uma instância da universidade recomendando desabilitar o projeto. O parecer alegava que nossa proposta contrariava o edital, já que, argumentava-se, o projeto não estimulava “o desenvolvimento do senso estético da comunidade universitária e da sociedade em geral, através da produção de bens artísticos e eventos culturais a serem publicamente apresentados”.

Ficamos em dúvida: o projeto não estimulava o senso estético porque era um cineclube e, portanto, não produziria bens e eventos?; ou o projeto não estimulava o senso estético porque exibia filmes sobre temáticas indígenas? Escrevemos então um recurso ao parecer defendendo que a letra do edital não parecia excluir cineclubes, já que falava em “atividades artísticas”, expressão em que se incluíam modalidades diversas, não restritas à produção de bens culturais. Restava, assim, discutir o desenvolvimento do “senso estético” a partir de filmes de temática indígena, o que fizemos nos seguintes termos:

[...] *O Cine Descoberta é um projeto de extensão criado em 2017 que tem por objetivo exibir e debater filmes latino-americanos a respeito de movimentos indígenas ou produzidos por cineastas indígenas. No item 3.9 do Formulário de Inscrição, afirmamos que produções cinematográficas oriundas do universo latino-americano têm pouca visibilidade, dada a vigência de padrões cinematográficos europeus e norte-americanos. Ao exibir filmes latino-americanos, portanto, o Cine Descoberta oferece à comunidade universitária e à sociedade em geral uma experiência estética que diversifica o local de onde partem os filmes. Não há desenvolvimento do senso estético se considerarmos um conjunto de produções cinematográficas de origem restrita.*

Além de ampliar a experiência estética cinematográfica relativamente ao local de origem, o Cine Descoberta, a partir do tema dos filmes que exibe e debate, confere visibilidade à elaboração de narrativas não hegemônicas. Não há desenvolvimento do senso estético sem democratização da autoria das produções cinematográficas. Comumente, se vincula a experiência estética à experimentação formal; no entanto, a separação entre forma e conteúdo é meramente didática e não revela sua complexidade. A rigor, forma e conteúdo estão imbricados de maneira a potencializar as possibilidades de atribuir significação a um objeto artístico. Especialmente no caso dos filmes produzidos por cineastas indígenas, que se apropriam de instrumentos e meios técnicos da sociedade não indígena, abre-se a possibilidade de autorrepresentação, o que implica escolhas formais que propiciam o questionamento do estereótipo a partir do qual a imagem do indígena vem sendo representada nos diversos produtos culturais de grande circulação.

Tal estereótipo (conteúdo cristalizado em uma forma) é um dos principais assuntos dos documentários exibidos pelo Cine Descoberta, a exemplo do argentino Runa Kuti, indígenas urbanos, dirigido por Paola Castaño Londoño e Dailos Batista Suárez (2011), em que indígenas residentes na cidade de Buenos Aires redescobrem sua identidade em um ambiente familiar e social que nega suas raízes. No documentário brasileiro Pi'õnhitsi – Mulheres Xavante sem Nome, dirigido por Divino Tserewahú (2009), a apropriação das técnicas cinematográficas para narrar a história pessoal do diretor converte-se numa metanarrativa sobre o seu povo. O modo como dirige o olhar do espectador suscita questões sobre as relações entre os universos

indígena e não indígena, os conflitos dentro da própria comunidade em função dessas relações, a afirmação da identidade indígena por meio da técnica, a apropriação cultural – questões complexas que testemunham a riqueza do universo indígena, proporcionando uma experiência estética formativa, longe dos estereótipos a que o senso comum está acostumado.

Sendo a autorrepresentação indígena pelo cinema, literatura e outras artes um processo recente e de circulação restrita – como informamos no item 3.9 do Formulário de Inscrição –, a negação de sua potencialidade para o desenvolvimento do senso estético de qualquer sujeito que com ela tenha contato parece se justificar pelo desconhecimento do campo, desculpável ante a hegemonia das narrativas cinematográficas de origem europeia e norte-americana e a abordagem estereotipada do universo indígena por parte dos produtos culturais de grande circulação. Do contrário, tal negativa poderia se vincular à atitude que em antropologia se denomina “preconceito etnocêntrico”, isto é, desvalorizar a cultura alheia, segundo parâmetros da cultura própria, pelo que nela se considera uma falta.

Diante do exposto, acreditamos que o Cine Descoberta, relativamente ao desenvolvimento do senso estético da comunidade universitária e da sociedade em geral, para além de dar visibilidade a um tema específico veiculado por meio da apropriação de estratégias cinematográficas, contribui para a percepção crítica dos valores que conferem validade aos produtos culturais e suas relações tanto com o circuito fetichizado do “estetismo” quanto com a mercantilização promovida pela indústria cultural. Vale lembrar que o estímulo à reflexão crítica sobre a produção estética nas diversas linguagens é missão expressa desta instituição, segundo informa o site. [...]

O recurso foi deferido. O projeto foi então reabilitado [!] e recebeu dois bolsistas.

Ancestralidade

Uma professora que tive na graduação contou que um dia alguns indígenas lhe perguntaram: “E você, parenta, de que povo é?”. Ela respondeu rindo: “Sou do povo goiano”. A pergunta afirma o laço de “parentesco”, comum no movimento indígena para o tratamento entre pessoas de diferentes etnias ou povos. Mas a resposta desloca esse parentesco para o local de nascimento.

Quem seria o tal “povo goiano”? Morando no Ceará há mais de oito anos, raras vezes, fui identificada como goiana. Me perguntam se sou mineira, e eu respondo: “quase”. Costumo dizer que todo mundo sabe da existência do Acre, porque dizem que “o Acre não existe”. Sobre Goiás, nem isso.

Goiás é um estado fundado pela violência bandeirante. A maioria das pessoas com quem convivi lá não sabia rastrear muito bem a sua ascendência. Em algum momento, tive a impressão de que todo mundo tinha, como eu, uma avó mineira.

Minha avó, pelo lado materno, se orgulhava de ser mineira em terra goiana. Tinha cabelo crespo, nariz achatado, lábios finos, pele clara. De onde teriam vindo os pais e avós da minha avó? Meu avô, de quem ela muito cedo se separou – coisa de que também se orgulhava –, só fui conhecer mais tarde. Um dia, vi em um livro uma foto de um indígena que se parecia muito com ele. Um sujeito de baixa

estatura, corpo rijo, mãos fortes, cabelo liso, de fios grossos, sobre a testa curta, as faces vincadas. Perguntei à minha mãe se tinha alguma notícia de ascendência indígena na família. Nem meu avô nem o tio que mais tempo tinha convivido com ele estão por aqui para responder. Outro tio sentenciou: “Que índio que nada. Meu pai nasceu na roça, foi agricultor a vida toda”. Apesar da oposição entre “índio” e “agricultor” não dizer nada, pode ser que meu tio tenha razão no seguinte sentido: muitas pessoas que nasceram na roça e foram a vida toda agricultoras já não tinham vinculação com modos coletivos de organização social comparáveis com os das sociedades indígenas. Essa é a história de Goiás: um massacre de sujeitos, povos, modos de vida, biomas. Um massacre naturalizado. Soja e gado.

Avá-Canoeiro, Karajá, Javaé, Xambioá, Tapuia seguem se contrapondo a esse massacre.

Do lado paterno também todos os familiares que conheci tinham nascido na roça e sido agricultores, donos ou arrendatários de pequenas faixas de terra, cuja história não se conhecia ou não se comentava. Não me lembro do meu avô, que morreu quando eu era criança. Ele tinha o apelido de “nêgo”, seguido de um sobrenome que não era o dele. Nunca entendi o porquê. Depois de sua morte, minha avó seguiu para a capital com os filhos. Mas continuou sempre ligada a essa vida na roça, onde sabia fazer “de um tudo”, como ela dizia. Benzia, preparava garrafadas, conhecia os poderes das plantas, alertava os filhos de certos sonhos que tinha. Hoje penso: minha avó era da pajelança. Os saberes que ela tinha e praticava eram muito afeitos ao mundo indígena. Não era reconhecida como mulher negra, pois naquele tempo não se falava disso, embora talvez tenha passado por situações de racismo, provavelmente misturadas com preconceitos em função de outros marcadores (por ser mulher, pobre, sem instrução formal). Tinha cabelo mais crespo do que o da minha avó materna, a pele parda, lábios finos, olhos pretos. Nenhum dos sete filhos se parecia muito com ela fisicamente: saíram mais parecidos com o pai, o cabelo liso e fino, alguns de pele mais morena, outros de pele mais clara; dois deles tinham olhos castanho-esverdeados.

Na infância, eu achava minhas avós muito “matutas”. O apego à escola como modo de transformar a história familiar tinha rendido seus frutos. O paradigma do campo como lugar de atraso estava internalizado nessa avaliação que eu fazia delas; outros paradigmas também, inclusive aquele que sustentava uma ascendência europeia para a família, embora ninguém tenha conseguido nomear o tal português de quem supostamente descendíamos. Mas eu só fui ter consciência disso anos depois.

Não nasci Guarani, tornei-me.

(Kaká Werá Jecupé, 2001, p. 13)

A categoria de humanidade

[ou a humanidade sem categoria]

Em um seminário em Fortaleza, em novembro de 2022, Ailton Krenak disse que “a humanidade deu metástase”. Os seres humanos estão comendo a terra numa velocidade maior do que a observada em qualquer período da história.

Depois, perguntaram sobre quem era essa tal de “humanidade”, se ela incluía negros, pobres e mulheres. Indígenas não estavam inseridos na pergunta. Krenak respondeu que falava sobre o *homo sapiens*, essa espécie que de sábia parece ter muito pouco, que não estava dividindo a espécie em grupos, e que, portanto, falava de todo mundo; que o pobre come menos o mundo do que o rico porque tem menos chance, mas se tivesse comeria do mesmo modo.

Embora Krenak não tenha dado outros exemplos, seria possível permutar a categoria de pobre pelas outras que tinham sido mencionadas na pergunta, porque era essa a direção da resposta: afirmar que todas as pessoas incluídas na espécie *homo sapiens* estão comendo o mundo e causando a destruição de si e dos outros seres. Poucos dias depois, numa entrevista à Folha de São Paulo, disse: “O *Homo sapiens*, a espécie, está entrando em extinção. Não são os índios. Eu não estou salvando os índios. Estou dando um toque de que, se a gente não se cuidar, vamos todos para a metástase” (Krenak, 2022b).

Autodeclaração

Solicitada a atualizar dados funcionais numa plataforma do governo federal, me deparei com a seguinte informação sobre minha cor: “parda”. Eu tinha preenchido esse cadastro dez anos atrás, quando assumi o cargo de professora na então Universidade Federal do Tocantins, no curso de Educação do Campo, em Tocantinópolis. Naquela época, eu não tinha informação sobre o que significava me declarar “parda”, ou seja, que, para as estatísticas, essa declaração me colocava como pessoa negra, categoria que inclui pretos e pardos. Entendo, hoje, que a categoria de negros, que dá acesso a políticas públicas direcionadas à reparação de uma dívida histórica, tem relação com o racismo. Corrigi, por isso, o meu cadastro, e passei a me declarar como pessoa branca.

A igreja de Omama

O tema da conversa era *A queda do céu*. Nosso amigo, também da área de letras, nunca tinha ouvido falar sobre o livro e perguntou, lendo o subtítulo – “palavras de um xamã yanomami” –, o que era um xamã. Respondemos que era preciso ler o livro para responder a pergunta, mas tentamos, em linhas muito gerais, dizer o que entendíamos por xamã, em sentido amplo, e por xamã yanomami, a partir do livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert. Falamos sobre Omama, sobre os *xapiri*, “espíritos” alimentados pelos xamãs, sobre a manutenção da floresta, a transmissão de saberes pela oralidade, a atualização ritual das palavras ancestrais, a mediação do xamã na cura de doenças, entre outras coisas. Então nosso amigo perguntou, dizendo que estava sendo muito sincero, se acreditávamos nesses “espíritos”.

Essa pergunta, me parece, pode fazer sentido para uma tradição de pensamento em que a ciência racionalista se impõe como modo hierárquico de conhecimento do mundo. Talvez a gente não perceba o quanto esses pressupostos são internalizados, mesmo tendo em mente livros como *A dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (1985), que denuncia a ciência como o mito da modernidade. Como já me aconteceu em outras situações, tenho a impressão de que ainda não conseguimos colocar em prática o tipo de atitude que Lévi-Strauss (2012) assume em *O pensamento sel-*

vagem: se não entendemos o sistema de pensamento de sociedades diferentes da nossa, isso não significa que essas sociedades sejam menos complexas; significa que nosso sistema de conhecimento falha ao tentar compreendê-las, pois elas confrontam a compartimentação dos saberes, cada vez mais aprofundada no modo como nossa formação se estrutura.

Mas a pergunta não faz sentido em relação ao que diz Davi Kopenawa em *A queda do céu*. O livro é um apelo dirigido ao mundo dos “brancos”, para que possamos compreender o modo de pensar dos Yanomami e, diante dessa compreensão, interromper o processo de destruição e genocídio em curso desde que o contato foi estabelecido. Em nenhum momento sinto que Kopenawa quer nos converter à sua “religião”, quer que façamos na cidade uma igreja para Omama. Inclusive porque o modo como as entidades se fazem presentes no cotidiano yanomami, relatado em *A queda do céu*, não pode ser vivido fora dali. Kopenawa conta, por exemplo, o quanto os *xapiri* sofrem quando ele tem de viajar de avião. Também não saberia dizer se, não sendo Yanomami e estando entre eles, seria possível participar dessa experiência.

A impossibilidade de “sermos” Yanomami não impede que seja possível compreender – ainda que superficialmente – a complexidade de uma sociedade que vem, há talvez mais de doze mil anos, construindo seu sistema social, econômico, cultural, espiritual e científico, segundo um princípio radicalmente ético: o de que todos os seres, vivos e não vivos, tenham garantido o seu lugar no mundo e sejam respeitados em sua subjetividade e em suas práticas. E não é necessário crer ou descrever em Omama para perceber as consequências disso.

A pergunta mais importante¹¹

Já ouvi mais de uma vez Ailton Krenak contar uma conversa com Davi Kopenawa sobre os “brancos”. Davi ainda não conhecia bem o mundo fora da casa coletiva em Watoriki. Primeiro, perguntou sobre a quantidade de “brancos”: “são muitos?”. Ailton não queria mentir ao amigo, mas também não queria assustar. Então disse que sim, que eram muitos, como as folhas das árvores. Davi pensou, pensou e disse: “e o que eles comem?”. De novo, Ailton, com cuidado, disse a verdade: “eles comem tudo o que veem pela frente. Comem terra, comem floresta, comem ouro, comem o planeta”.

No seminário Desnaturada, que ocorreu em Fortaleza em 2022, Ailton insistiu – como vem fazendo mais recentemente – na ideia de que a espécie humana está comendo o planeta. A conversa com Davi foi outra vez lembrada. Nessa ocasião, Ailton não mencionou a terceira pergunta de Davi, que é para mim a mais importante. Depois de saber que os “brancos” são muitos e comem tudo o que veem pela frente, Davi perguntou: “e onde eles cagam?”. E, de novo, a resposta incisiva de Ailton: “eles cagam em todo lugar”.

¹¹ Uma primeira versão deste texto foi publicada no site da *Revista Aboio*, 8 de agosto de 2023. Disponível em: <https://aboio.com.br/ensaio/a-pergunta-mais-importante-suene-honorato/>. Acesso em: 13 dez. 2024.

Uma parcela ínfima dos domicílios em centros urbanos tem rede de água e esgoto. No Riviera, conjunto habitacional em que nasci e morei por mais de 20 anos, me lembro quando a rede de esgoto foi instalada, no final da década de 1980. Dali em diante, achei que toda casa tinha rede de esgoto. A maior parte dos trajetos que eu fazia em direção a outros bairros de Goiânia passava sobre a ponte do córrego Botafogo, um pequeno rio com as margens concretadas onde desaguavam grandes tubos de esgoto. Diz uma lenda familiar que ali eu joguei fora a chupeta de criança, me livrando do primeiro dos meus vícios e mostrando que estava apta a novos estágios rumo à vida adulta. Anos depois, nos primeiros dias morando no centro de Campinas (SP), vi a enxurrada crescer quase cinquenta centímetros em minutos durante uma chuva torrencial, levando pela rua os sacos de lixo que tinham sido colocados nas calçadas. Sob aquela rua sufocava um rio encanado, invisível para mim até aquele momento. O volume da enxurrada demarcava sua existência.

A melhor maneira que a civilização encontrou para lidar com a merda que se caga foi, até agora, assassinar as águas onde essa merda é lançada. Merda, plástico, lixo. Rios mortos. Terras devastadas com mercúrio e agrotóxico. Peixes, crustáceos, plantas aquáticas e quem os consome: gentes envenenadas. Nem todo o fungo do universo conseguiria transformar o lixo que humanos produzem em matéria orgânica. O plástico demora décadas (dependendo do caso, pode demorar centenas de anos) para se decompor. Ainda está vagando nos oceanos a primeira fralda descartável que inventaram. Sob conceitos como “modernidade” e “praticidade”, o planeta segue sendo destruído pelo *homo sapiens*, para o desespero de tantas outras espécies, as que ainda estão vivas, pois muitas delas já desapareceram.

A expressão “cocô de índio” é usada para se referir a algo que “todo mundo sabe que existe, mas ninguém nunca viu”. Não está no dicionário *Houaiss*, mas essa é a definição encontrada na internet. É uma expressão pejorativa, que se pretende engraçada por remeter ao baixo corporal, e sintomática do preconceito sobre sujeitos e povos indígenas, que desconsidera a complexidade de suas culturas

e os diferentes modos de ser indígena no Brasil de ontem e de hoje. Esse “índio” da expressão é o “índio genérico”, tão criticado por lideranças e intelectuais indígenas, indigenistas, antropólogos etc. Lida a contrapelo, a expressão me remete à pergunta de Davi e à resposta de Ailton. E a “civilização” é que passa vergonha por não esconder a merda que ela caga. Esse esconder bem a merda que se caga indica, na verdade, uma relação ampla e complexa com o meio em que se vive, onde todas as gentes, humanas e não humanas, devem ser cuidadas, e a terra não é um recurso disponível para a devoração capitalista.

Em mais de uma situação, Jair Bolsonaro se referiu a “cocô de índio”, mas não no sentido de coisa existente e não vista. Um resumo da sequência de fatos, com suas fontes, postado em 19 de agosto de 2019 e posteriormente atualizado, pode ser encontrado no site *Mobile* (Movimento Brasileiro Integrado pela Liberdade de Expressão Artística):¹²

Em cerimônia de inauguração da duplicação da BR-116, o presidente Jair Bolsonaro afirma que o “cocozinho petrificado de um índio” atrapalha a realização de obras. O Presidente faz referência a uma construção no Paraná que depende de laudo de órgão governamental para prosseguir, mas não fornece informações precisas. Em caso de áreas indígenas, a Funai tem a prerrogativa constitucional de participar e produzir laudos nos licenciamentos de obras; em caso de áreas de valor arqueológico, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) deve intervir. O Presidente complementa sua fala: “tem que integrar o índio na sociedade e buscar projeto para nosso país”, como também já havia mencionado em outras vezes. No mês seguinte, o presidente se manifesta contrário à demarcação de terras e, em novembro, é denunciado no Tribunal Penal Internacional por incitar a violência contra comunidades indígenas. Na semana anterior, Bolsonaro recomendou, de forma irônica, que as pessoas fizessem “cocô dia sim, dia não” para combater a poluição

¹² Disponível em: <https://movimentomobile.org.br/caso/bolsonaro-utiliza-expressao-pejorativa-para-se-referir-a-artefatos-arqueologicos/>. Acesso em: 17 jan. 2024.

ambiental. No ano seguinte, em reunião ministerial, Bolsonaro volta a citar “cocô petrificado” como impeditivo para realização de obra e critica a atuação do Iphan, afirmando que o órgão “para qualquer obra do Brasil”. Na oportunidade, a Sociedade de Arqueologia Brasileira afirma que o Presidente demonstra “total falta de conhecimentos dos processos e nenhuma preocupação com as heranças culturais deixadas”.

Uma atualização desse resumo indicaria o terrorista que cagou, literalmente, na sede do Supremo Tribunal Federal nos atos golpistas do dia 8 de janeiro de 2023 e, na sequência, a internação de Bolsonaro nos Estados Unidos por não conseguir cagar. A fixação do ex-presidente com cocô, intestino e outras merdas mais não passou despercebida aos seus críticos, que fizeram diversas variações do sobrenome Bolsonaro com a palavra “bosta”.

Apesar de todos esses seres humanos fazerem parte de uma mesma espécie, o *homo sapiens*, como diz Ailton Krenak, a pergunta de Davi, a resposta de Ailton e os usos da expressão “cocô de índio” na sociedade dita civilizada indicam formas diferentes de coabitar o mundo com outras gentes. As falas de Davi e Ailton relembram a todo o tempo que é preciso cuidar do lugar em que vivemos, deixar pegadas suaves na terra, passar por ela sem sermos notados. A perspectiva ideológica do ex-presidente e de seus apoiadores, ao contrário, em nome de uma abstração naturalizada a que dão o nome de “desenvolvimento” – cultuada não só, mas com especial empenho destrutivo durante a ditadura civil-militar da qual são saudosos –, anula as subjetividades de pessoas, povos, seres diversos e deixa marcas irreparáveis da presença humana no mundo.

Infelizmente, apesar de bolsonaristas ilustrarem muito bem essa pulsão destrutiva do mundo, a defesa de progresso, desenvolvimento, modernidade e outras palavras como essas não se restringe a esse grupo. Por enquanto, ainda há pouca gente disposta a recusar essas noções.

Pamonhada

Ingredientes

Mãos de milho¹³ (duas, ao menos)

Óleo quente

Sal e açúcar

Recheios e temperos (linguiça, queijo fresco, pimenta, jiló, cheiro verde e outros, de acordo com a preferência).

Modo de fazer

Com um facão, tira-se a “bundinha” do milho. Descasca-se o milho e selecionam-se as palhas; limpa-se a espiga, tirando dela cabelos e corós (larvas). O milho é então ralado e raspado, para se aproveitar todo o caldo. Com óleo bem quente, escalda-se a massa de milho ralado. Separam-se as quantidades para cada sabor de pamonha: de doce, de sal, à moda, de jiló e outras. Cada parte recebe seus temperos. Fazem-se copos com as palhas, e, usando uma concha, coloca-se dentro a massa temperada; adicionam-se os complementos, se for o caso; cobre-se o copo com mais palha, formando uma trou-

¹³ Uma mão de milho equivale a 64 espigas.

xinha, que será amarrada com tiras de tecido, corda ou atilho. Na amarração, cada sabor recebe um sinal específico (uma tira de certa cor, um nó etc.). As trouxinhas são jogadas em panelões de água fervente e lá permanecem até completar o cozimento da massa. Tirada da água, a pamonha pode ser comida quente, fria, esquentada na água ou na frigideira, com manteiga, com acompanhamento (carne de porco, frango frito, leite quente no prato), sem acompanhamento, na hora do café, do almoço, da merenda ou da janta.

Observações

Para fazer uma pamonhada, são necessárias, além das mãos de milho, muitas mãos de gente. Não se faz uma pamonhada sozinho em casa, esperando as visitas chegarem. A pamonhada é um evento coletivo, um puxirum que dura um dia inteiro e precisa de gentes de toda idade e gênero, cada uma exercendo certas funções, socialmente distribuídas. Por exemplo: as crianças geralmente ficam encarregadas da limpeza do milho, momento em que aproveitam para inventar bonequinhas de espiga e fazer guerra de coró.

Pomong, do tupi, significa “grudento”; *pomonga* seria então uma coisa grudenta. Eu costumava pensar que a pamonha de Goiás é “cremosa”, mas depois que descobri a etimologia tupi, prefiro pensar que é grudenta, deliciosamente grudenta.

Uma hipótese semicomprovada: lá onde a pamonha não é *pomonga*, não existe pamonharia.

Quando eu era criança, eram comuns as pamonhadas. Em algum momento, apareceram máquinas de ralar milho. Então, em vez das mãos de milho, se comprava na feira a massa pronta (o milho já ralado), com as palhas separadas, o que abreviava algumas fases do processo (da diversão e da sociabilidade), alterando um pouco também o sabor. Quando se compravam as mãos de milho, as espigas podiam ser selecionadas (as mais verdes para a pamonha, as mais maduras para o angu e o curau); já quando se comprava a massa ralada, sabe-se lá que tipo de espiga tinha sido usada. As pamonharias se multiplicaram e as pamonhadas foram deixando de acontecer.

Capitalismo e diferença

Em *Saberes da floresta*, Márcia Wayna Kambeba (2020, p. 43), retomando argumento de Ricardo Tupiniquim Ramos, diz que situações de plurilinguismo eram frequentes entre os povos indígenas, e “isso mostra que, mesmo sem saber falar a língua do colonizador, os povos indígenas do período do contato já estavam (e continuam) abertos à alteridade, ou seja, a conviver com a diferença”. Felipe Takariju¹⁴ (2021, p. 24), em *Alienindi*, insiste que os povos originários lidavam/lidam muito bem com a diferença: “Nossos povos sabem que as diferenças que existem entre nós é o que nos torna fortes, a diferença é o que faz o planeta equilibrado. O planeta é diferente e é na diferença que vivemos bem”; já os invasores trouxeram uma tecnologia de guerra que “declara morte à diferença”.

Se for possível fazer essa generalização – a de que conviver com a diferença é uma atitude percebida hoje como característica de povos e sujeitos indígenas –, teríamos um argumento contra a reserva que geralmente é feita ao conceito de “identidade”. Dois aspectos dessa reserva que considero importantes são o caráter fascista de eliminação do outro (Gilroy, 2007) e o descompromisso com mu-

¹⁴ Nascido no Ceará, Felipe Takariju (2021, p. 178) se diz “indígena desaldeado e autodeclarado”.

danças estruturais na sociedade capitalista (Haider, 2019). Em geral, a afirmação da identidade étnica de sujeitos e povos indígenas hoje no Brasil tanto busca a convivência com a diferença quanto propõe mudanças que afetariam as gentes todas, humanas e não humanas, no plano físico e espiritual da Terra.

A generalização tanto pode se basear em dados históricos quanto ser fruto de certa (neo)romantização. Quando Kambeba diz que o plurilinguismo é prova da abertura à alteridade, fico me perguntando se o aprendizado de uma língua indica necessariamente um desejo de conhecer outra cultura, um interesse desinteressado pelo outro, uma defesa radical da vida. O colonialismo/imperialismo prova o contrário, como já demonstrou Edward Said (2007) em *Orientalismo*: o aprendizado da língua do “outro” pelos pesquisadores europeus tinha a função de conhecer esse outro para melhor enquadrá-lo no discurso dominante. Lembro também que o ritual antropofágico dos Tupinambá, da forma como analisado por Eduardo Viveiros de Castro (2002) em “O mármore e a murta”, tinha como finalidade tornar o sacrificado (o “outro”) um igual; só então ele se tornava digno de ser comido, de se tornar corpo no corpo de um determinado grupo. Por esses exemplos, fica evidente que a dinâmica entre identidade e alteridade/diferença é complexa e precisa ser historicizada.

Na leitura de *A queda do céu*, percebemos que os Yanomami, há muito mais tempo do que o “povo da mercadoria”, vêm construindo recursos simbólicos para lidar com essa dinâmica. A relação entre identidade e alteridade não se estrutura na necessidade de eliminação do outro nem na destruição do mundo comum. Havia rivalidade entre grupos Yanomami, mas essa rivalidade estava regulada por normas sociais codificadas e jamais se endereçava ao mundo compartilhado. A violência do contato com os não indígenas, que aconteceu há, mais ou menos, um século no caso dos Yanomami, é desproporcional a esses recursos.

No capítulo “De uma guerra a outra”, Davi Kopenawa (2015, p. 445) compara o sistema guerreiro yanomami com as

guerras feitas pelos brancos e defende seu povo de acusações feitas por não indígenas:¹⁵

Os brancos não podem dizer que somos maus e ferozes apenas porque queremos vingar nossos mortos! Não matamos ninguém por mercadorias, por terra ou petróleo, como eles fazem! Brigamos por seres humanos. Guerreamos pela dor que sentimos por nossos parentes recém-falecidos.

Kopenawa não está negando a existência de conflito entre os Yanomami, mas está dizendo que os conflitos eram motivados por valores construídos e sustentados nas relações sociais, num tempo de longa duração. Enquanto, para ele, os Yanomami guerreavam pelo valor da vida e pelo direito ao luto (dos parentes e dos inimigos), os “brancos” que surgiram no território Yanomami guerreiam pela posse de mercadorias. Depois da sua chegada, muitos guerreiros morreram com as epidemias dos brancos; os que restaram, perderam a vontade de guerrear e isso alterou a compreensão dos Yanomami sobre quem é o “inimigo”: “[...] nossos verdadeiros inimigos são os garimpeiros, os fazendeiros e todos os que querem se apoderar de nossa terra” (Kopenawa, 2015, p. 452).

No caso dos Yanomami, o contato recente com os “brancos”, que Davi Kopenawa presenciou quando criança, coloca frente a frente dois modos de vida e percepção do mundo muito diferentes. O mundo da mercadoria é lido por Kopenawa como altamente destrutivo não apenas para indígenas, mas para todas as gentes que coabitam o planeta. A crítica ao capitalismo também é feita por outros intelectuais, escritores e lideranças indígenas, como Ailton Krenak. No seu livro mais recente, *Futuro ancestral*, Krenak (2022a, p. 37-38) questiona a centralidade do humano, própria do capitalismo:

Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar

¹⁵ Embora Davi não explicita, trata-se de uma resposta ao livro de Napoleon Chagnon, *Yanomami: o povo feroz*, e a outros autores que adotaram perspectiva semelhante. Cf. Viveiros de Castro, em prefácio de *A queda do céu*.

mundos possíveis. Acontece que, nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças. Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria “espiritizar”, suprimir a experiência do corpo em comunhão com a folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo, com tudo que ativa nossa potência transcendente e que suplanta a mediocridade a que o humano tem se reduzido. Para mim, isso chega a ser uma ofensa. Os humanos estão aceitando a humilhante condição de consumir a Terra. Os orixás, assim como os ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar, mas parece que a vontade do capital é empobrecer a existência. O capitalismo quer um mundo triste e monótono em que operamos como robôs, e não podemos aceitar isso.

A dificuldade de “recriar mundos possíveis” diz respeito a uma homogeneização dos nossos desejos, da qual depende o funcionamento do capitalismo no coração de cada pessoa. Nossa imaginação é empobrecida a tal ponto que não conseguimos nos conectar com um desejo que não seja o de “consumir a Terra”; daí o silenciamento da presença das gentes não humanas, operado pela maioria das instituições que regem a vida social no mundo capitalista e que fundamentam a produção hegemônica de conhecimento. É preciso que tudo seja mercadoria à disposição dos humanos, para que a máquina do capitalismo continue funcionando. Daí também o silenciamento dos povos que mantêm tradições em que o domínio do mundo pelos humanos não seja a questão central.

A manutenção dessa paisagem triste e monótona – de que a monocultura de soja pode ser uma imagem intrigante no curto-circuito entre “natureza” e “cultura” – depende da eliminação da diferença. Ailton Krenak (2019, p. 22) já tinha comentado sobre isso em outro livro, ao falar de povos que querem ficar agarrados à Terra, e que insistem em “espiritizar”, como diz no trecho acima. Esses povos foram e são considerados empecilhos ao “progresso”; o etnocídio e o genocídio são normalizados diante dessa necessidade. É dessa forma que as duas “reservas” à crítica do conceito de identidade se

relacionam: a manutenção do capitalismo depende da eliminação de grupos sociais que se insurgem contra ele. E, obviamente, o capitalismo tem ganhado a guerra desde que passou a existir como modo hegemônico de organização da vida. Por isso, hoje, já lançou suas garras por toda parte, chegando nos lugares mais distantes dos centros urbanos.

Segundo Ailton Krenak (2022a, p. 42), “se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais”. No trecho em que esse comentário aparece, Ailton está criticando a ideia de nação configurada pelo colonialismo, em que o genocídio é esquecido. Somos uma “nação”, nos identificamos como “brasileiros”, porque esquecemos o genocídio contra povos indígenas. Será necessário

[...] desmentir isso e evocar os mundos das cartografias afetivas, nas quais o rio pode escapar ao dano, a vida, à bala perdida, e a liberdade não seja só uma condição de aceitação do sujeito, mas uma experiência tão radical que nos leve além da ideia da finitude (Krenak, 2022a, p. 42-43).

Krenak propõe a afirmação da diferença entre povos, em contraposição à ideia de identidade nacional, e reivindica nossa potência imaginativa como experiência radical de liberdade para construir mapas alternativos à destruição das gentes humanas e não humanas operada pelo capitalismo.

No livro *Alienindi*, Felipe Takariju também critica as tecnologias de colonização desenvolvidas pelo capitalismo; entre elas, a hierarquização dos saberes, que colocou e continua colocando os indígenas como inferiores à sociedade ocidental em termos de “desenvolvimento” técnico-cultural-científico, e a fixação do indígena ao passado. As narrativas de retomada, em que sujeitos e povos afirmam seu pertencimento étnico, são, para ele, uma “afronta à colonização” e devolvem os Takariju – povo considerado extinto e ainda não reconhecido pelas instituições (indígenas e não indígenas) – à “[...] nossa posição anticolonial de Tapuyas, aqueles que não se rendem” (Takariju, 2021, p. 51). Takariju recusa o conceito de “iden-

tidade”, por entender que ele é parte dessa tecnologia de colonização, tendo sido criado pela ciência ocidental, de base dualista, para “[...] classificar e codificar de maneira genérica as diferentes formas de manifestação da relação com a vida” (Takariju, 2021, p. 90). Ao invés de afirmar uma “identidade” indígena, Takariju prefere afirmar uma diferença, uma pluralidade dos povos conformada a partir de singularidades coletivas: “Uma singularidade coletiva não pode ser identificada, codificada e controlada, pois ela não tem um único rosto, é diferente a todo instante, muda a cada brisa” (Takariju, 2021, p. 111).

Embora Márcia Wayna Kambeba defenda e Felipe Takariju recuse a ideia de “identidade”, ambos estão reivindicando uma “diferença”. Para Kambeba, a identidade indígena se traduz por uma diferença cultural em relação ao mundo da cidade, onde os saberes indígenas são inferiorizados. Para Takariju (2021, p. 160), “a diferença é diferente da diversidade. Ela é pluralidade, não se assemelha e nem busca analogias, é diferencial, não tem referência de comparação, é singularidade”. Em resumo, a diferença de que eles tratam indica uma contraposição à hierarquização de saberes e modos de vida, cuja coexistência plural não tem espaço no mundo capitalista.

Se o mundo capitalista deseja silenciar os povos que se contrapõem a ele, isso não significa que toda forma de diferença seja contraposta ao capitalismo. Em certo sentido, a diferença é altamente valorizada no capitalismo, quando pensamos, por exemplo, na sua mercantilização. A produção em massa torna uma mercadoria acessível a um público amplo; mas ela também encarece mercadorias consideradas exclusivas, produzidas de modo artesanal, ou produzidas para um único consumidor. Além disso, há espaço no capitalismo para a cooptação das “pautas identitárias”. A recente valorização da literatura indígena no mercado editorial, com grandes companhias publicando cada vez mais autoras/es indígenas, é um elemento dessa cooptação. Publicar autoras/es não hegemônicos traz prestígio no contexto atual; e prestígio significa lucro.

Alienindi é uma proposta de demarcação conceitual. Para Takariju (2021, p. 61), é preciso “[...] pensar a partir de nossas me-

mórias ancestrais, nossos sonhos e nossos antigos, retomar conceitualmente, ampliar, e lutar também de forma conceitual”. A guerra conceitual é uma das frentes sem as quais o capitalismo não se sustenta. Por isso, Takariju (2021, p. 169, 178) recusa o conceito de identidade e entende como racista a pergunta “quem é indígena?”, feita para discriminar e controlar a diferença, vendo-se ligado a um lugar de escolha, não a um território; sua ancestralidade o conecta a um povo considerado extinto. E o reconhecimento de sujeitos e povos em retomada não é algo simples, mesmo dentro dos movimentos indígenas.

Takariju (2021, p. 181) se contrapõe ao Estado-Mercado e se insere na “zona alien”, uma espécie de quarto de despejo do capitalismo, tomando a favor dos povos indígenas a ambiguidade desse conceito:

Se, por um lado, a zona alien criada pelo Estado-Mercado limita e violenta nossos povos, por outro, nossos povos se utilizam dela para causar rupturas nos conceitos de identidade, fazendo brotar, assim, as retomadas.

A zona alien pode se transformar em força de ascensão “alienindi”. Alien indica os “de fora” do sistema; “indi” significa os de dentro da Terra. Alienindi são os de dentro da Terra e de fora do sistema capitalista.

Teoria e prática podem ser entendidas como instâncias relacionais no livro de Takariju. Uma não existe sem a outra. Por exemplo: ele afirma que a mestiçagem acontece tanto física quanto conceitualmente, contribuindo para criminalizar as diferenças e forjar conceitos de identidade que controlam quem é ou não indígena (Takariju, 2021, p. 45). Percebe também que a guerra conceitual interessa ao capitalismo: “O capitalismo hoje é a atualização conceitual vigente que atua não só no campo econômico, mas também no campo conceitual e gravitacional da Terra” (Takariju, 2021, p. 57).

A demarcação conceitual tem efeitos práticos, porque teoria e prática não se separam. Mas ainda não consegui perceber como e em que termos ser “alien”, estar “fora” do sistema capitalista, é possível,

ou quais efeitos são gerados no mundo das experiências vividas a partir desse retirar-se conceitualmente para a “zona alien”. Sempre me vem à mente o caso dos “povos livres”, que endereçam uma recusa à sociedade envolvente. Nem para eles é possível estar fora do capitalismo, assolados pela violência do garimpo, da exploração de madeira, da devastação da floresta e dos seus modos de vida. E, se não é possível estar fora, é ainda mais urgente, como diz Ailton Krenak (2022a, p. 37), “mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis”.

Na loja de aviamentos¹⁶

Entrei na loja de aviamentos e escutei a palavra “Yanomami”. Uma mulher falava enfaticamente sobre genocídio, enquanto a outra questionava por que “só agora” a imprensa estava falando no assunto.¹⁷ Uma atendente me olhava sorrindo e perguntava: “em que posso te ajudar?”.

A primeira mulher, loira, magra, tubinho e *tailleur*, salto alto, dizia que era promotora de justiça e, enquanto servidora pública, se via no dever de denunciar, onde quer que estivesse, a política genocida do governo Bolsonaro, que tinha resultado na catástrofe vivida pelos Yanomami com a invasão de garimpeiros. Explicava que era “de esquerda”, embora nada na sua vida justificasse essa escolha, a não ser o fato de ter visto, com os próprios olhos, a vida das pessoas pobres, com quem trabalhava, melhorar ao longo dos governos Lula. Ela era nascida em Brasília e tinha se criado no Ceará porque os pais, em altos cargos públicos, foram transferidos para Fortaleza. Sempre teve vida de “marajá” e continuava tendo, “graças a Deus”,

¹⁶ Uma primeira versão deste texto foi publicada no site da *Revista Aboio* em 08 de agosto de 2023. Disponível em: <https://aboio.com.br/ensaio/a-pergunta-mais-importante-sue-ne-honorato/>. Acesso em: 13 dez. 2024.

¹⁷ Estávamos em janeiro de 2023, dias depois de o portal *Sumaúma* noticiar a morte, provocada por doenças evitáveis, de 570 crianças Yanomami durante o governo Bolsonaro. Fora do governo, Bolsonaro tratou a crise humanitária como “farsa da esquerda”.

morando nas Dunas, com quatro carros na garagem. Ser de esquerda, para ela, significava “distribuir riqueza, e não pobreza”, desejar que “todos tenham um alto padrão de vida”. Dizia que tinha feito mestrado em ciências políticas e que a outra precisava se informar, questionar o que chegava através de redes sociais. Sacou o celular e mostrou os *posts* sobre os Yanomami feitos por uma jornalista reconhecida.

De costas para as duas, eu tentava lembrar o que tinha ido comprar ali. Linha branca, zíper branco. A atendente por trás do balcão, de camisa rosa, cabelos escovados, me perguntava: “E o que mais?”. Seus olhos também prestavam atenção à conversa das duas e sorriam nas extremidades. Grandes olhos redondos e brilhantes. Era uma sexta-feira de Oxalá.

A outra mulher, dona da loja, cabelos castanhos presos em rabo-de-cavalo, camiseta, calça jeans e tênis, dizia que “não tinha conhecimento”, mas que, de onde via as coisas, o problema dos governos PT era o “estilo comunista”. Segundo ela, o bolsa família dava dinheiro a quem não quer trabalhar. A promotora explicou que não se tratava disso, de dar dinheiro, ela tinha lido a respeito. Quem não trabalha é porque já “não gosta de trabalhar”; além do mais, quem tinha o bolsa família tinha que manter os filhos na escola e tal.

Lembrei dos acampamentos golpistas que se formaram em muitas cidades do Brasil, depois que Bolsonaro perdeu a eleição de 2022, e resultaram na vandalização em 8 de janeiro. Em Fortaleza, os acampados na frente do Exército exibiam, orgulhosamente, uma enorme faixa para inglês ver com os dizeres: “NOT COMMUNISM”. Tentei entrar na conversa para falar sobre esse mito requeentado, que justificou as ditaduras no Brasil do século XX (a de Vargas e a civil-militar) e que estava sendo manipulado para justificar mais uma. A dona da loja fez questão de me explicar que as duas não estavam brigando, que na democracia é assim, as pessoas simplesmente têm opinião diferente. Eu diziam “aham, sim, mas...”. Queria voltar à questão do comunismo. A concorrência pelos turnos de fala estava acirrada. Voltei a olhar nos olhos da atendente e foquei no que tinha ido buscar.

A promotora contou que “era meio blogueira” e que costuma fotografar e postar nas redes sociais os próprios *looks* antes de sair para o trabalho. Um dia, alguém veio questioná-la, perguntando como alguém de esquerda aparecia usando óculos da marca X. Ela respondeu: “meu amor, você não reparou bem; além do óculos da marca X, estou usando um tênis Y, uma bolsa Z” etc. Essa história tinha a função – pelo que entendi – de tranquilizar a dona da loja sobre o assunto comunismo, além de dizer que era perfeitamente viável no Brasil ser de esquerda e não questionar o capitalismo. Ela dizia: “Sou esquerda caviar, meu amor. Qual o problema?”.

Lembrei dos botões. Brancos e verdes. Mostrei para a atendente os tecidos, todos brancos, que tinha comprado, e ela me ajudou a escolher os acessórios. Paguei minhas coisinhas e me despedi da atendente. A promotora e a dona da loja estavam na saída. A promotora dizia que não tinha “político de estimação” e que criticaria Lula quando fosse necessário; a dona da loja dizia que também não tinha... A promotora disse que sua mãe afirmava a mesma coisa, mas quanto mais o Bolsonaro aprontava, mais ela o defendia. E comentou comigo que não sabia por que sua mãe tinha se tornado bolsonarista; realmente, não conseguia entender. A dona da loja continuou elencando pautas para dizer que não necessariamente defendia o Bolsonaro, e fez críticas ao comunismo, ao aborto, ao bolsa família, à liberdade de imprensa, ao marxismo cultural; defendeu voto impresso e disse que era possível ter havido fraude nas eleições de 2018, porque Bolsonaro deveria ter vencido no primeiro turno, e não no segundo, como aconteceu. Voltou à questão da mídia, que “só agora” dava repercussão ao caso Yanomami.

A promotora falava colocando uma das mãos sobre o meu braço, como se eu fosse um ponto de apoio aos seus argumentos. Pedi para falar. Comecei dizendo que pesquisava sobre povos indígenas e que o Estado brasileiro sempre teve uma política anti-indígena, desde 1.500, mas... A dona da loja disse: “ah, agora sim eu entendi. Agora faz sentido, agora você me explicou uma coisa importante. Então é isso, sempre, foi sempre assim”. Ainda tentei dar sequência ao meu raciocínio, para dizer que os alertas sobre a questão das invasões de

garimpeiros à terra Yanomami nos últimos anos estão devidamente documentados; ia falar sobre Davi Kopenawa, sobre o dossiê publicado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) em 2021 considerando o governo Bolsonaro a pior conjuntura já enfrentada pelos indígenas no Brasil desde a colonização etc. Tudo isso para mostrar o equívoco da tal hipótese, veiculada diretamente por Bolsonaro, de que a questão Yanomami era uma invenção da esquerda e também para lembrar o quanto Bolsonaro reiteradamente defendeu o genocídio indígena. Mas a dona da loja já tinha se apegado a um trecho da minha fala e não me permitiu continuar.

Segundo Camilo Aggio (2023), em “O xadrez da desinformação”, a absorção de notícias falsas não tem a ver com as pessoas serem ingênuas e manipuláveis, mas com as pessoas buscarem o que reforça suas identidades sociais, políticas ou ideológicas.

Nomes e nomes

Dizem que os etnônimos de povos indígenas com muita frequência traduziam expressões como “gente verdadeira”, em oposição às outras gentes (bichos, plantas, entidades); sendo assim, esse nome marcaria a perspectiva de que os seres que habitam o mundo são todos (ou foram em algum momento) “humanos”; haveria, assim, uma só cultura, a humana, manifestada em diferentes “naturezas” – relembrando aqui a conhecida teoria do “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 2002).

Em “Do etnocídio”, publicado em 1974, Pierre Clastres (2014, p. 81) afirma que “[...] as sociedades se atribuem quase sempre um único e mesmo nome: os Homens. [...] Inversamente, cada sociedade designa sistematicamente seus vizinhos por nomes pejorativos, desdenhosos, injuriosos”. Esse comentário ilustra a tese de que todo povo é etnocêntrico, medindo a diferença cultural com o “outro” a partir dos próprios critérios. Mas, “[...] se toda cultura é etnocêntrica, somente a ocidental é etnocida” (Clastres, 2014, p. 81). Clastres, ao longo do texto, pensa sobre os motivos pelos quais o etnocídio é característico da sociedade ocidental. Vale a pena citar a conclusão a que ele chega páginas à frente (Clastres, 2014, p. 86):

O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto

passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim: seja ele, aliás, liberal, privado, como na Europa ocidental, ou planificado, de Estado, como na Europa oriental. A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade.

Ainda que hoje pudéssemos atualizar alguns desses termos, no geral o diagnóstico continua válido, ao menos até onde vejo. Mas o exemplo dos etnônimos, para provar que todos os povos são etnocêntricos, talvez mereça algum reparo. Olhando mais de perto, vi que a situação dos nomes das etnias é mais variada do que eu supunha. Apenas a título de exemplo, montei uma tabela dos nomes de algumas etnias com base nos dados reunidos no *site* “Povos Indígenas no Brasil”,¹⁸ do Instituto Socioambiental. Não há uma padronização no modo como as informações aparecem no *site* (por exemplo, a respeito da tradução do nome para o português); em alguns casos, indicados entre colchetes, complementei a informação com outra fonte.

¹⁸ Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal. Acesso em: 13 set. 2023.

Quadro 1 – Nome de etnias indígenas

Nome atribuído, adotado e outras situações	Autodenominação e outras situações
Araweté => nome inventado por um sertanista da Funai; não significa nada na língua do povo [no tupi, poderia significar algo como "tempo verdadeiro"].	Bĩde => autodenominação; "nós", "a gente", "os seres humanos".
Ashaninka	Ashenĩka => autodenominação; "meus parentes", "minha gente", "meu povo"; bons espíritos que moram no alto.
Avá-Canoeiro => nome consolidado na imprensa em meados dos anos 1970, somando a palavra "avá", "gente", a "canoeiro", pela qual já eram conhecidos em função da habilidade com canoas. "Cara preta" => nome comum na região do médio Araguaia, cuja origem teria algumas hipóteses; uma delas seria a da relação com negros, relatada pelo pajé Tutawa.	Ãwa => autodenominação; "gente", "pessoa", "ser humano", "homem adulto".
Baniwa => nome genérico que indicava povos falantes de Aruak.	Walimanai => autodenominação; "os outros novos que vão nascer", diferenciando os vivos dos antepassados.
Bororo (Boe) => "pátio da aldeia", na língua do povo.	Boe => autodenominação.
Cinta larga => nome genérico atribuído por indigenistas da Funai e adotado pelos próprios integrantes do povo, para quem o nome é algo atribuído pelo "outro".	Matetamãe => autodenominação [a palavra não é retomada ou explicitada ao longo do verbete].
Fulni-ô => nome adotado pelos indígenas de Águas Belas (PE), antes chamados Carnijós ou Carijós.	
	Guajajara => autodenominação; "os donos do cocar". Tenetehára => autodenominação; "somos os seres humanos verdadeiros".

Nome atribuído, adotado e outras situações	Autodenominação e outras situações
	<p>Huni kuin (Kaxinawá) => autodenominação; "homens verdadeiros", "gente com costumes conhecidos"; "gente nossa"; "gente mesmo", como às vezes se mostram os <i>yuxin</i>. [na introdução a <i>Huni kuin hiewpaunibuki</i> (Camargo e Villar, 2013, p. 45), diz que kuin é um termo relacional intraduzível.]</p> <p>[No documentário <i>Já me transformei em imagem</i>,¹⁹ um ancião diz que eles se chamavam "huni kuin"; depois veio o "branco" e deu outro nome ao povo a partir de um encontro com crianças que caçavam morcegos kaxi.]</p> <p>Nawa => "os outros", na língua Pano. Kaxi significa "morcego". Cada povo atribuía a outros povos nomes como Kaxinawa, que geralmente eram negativos. [Segundo Camargo e Villar, 2013, p. 44), nauá "pode se referir tanto a um grupo indígena quanto a um não indígena; termo sinônimo de inca, que remete à alteridade por excelência". Iaminauá, "gente do machado de pedra", designa os demais grupos de língua pano e, por extensão, os indígenas em geral (Camargo e Villar, 2013, p. 103).]</p>
<p>Javaé => nome de origem desconhecida pelo qual se reconhecem, em diferenciação com os Karajá e Xambioá.</p>	<p>Iny => em sentido amplo, "todos os seres humanos", incluindo os não indígenas; em sentido restrito, os Javaé.</p> <p>Itya Mahädu => "o povo do meio", por morarem no nível intermediário do universo.</p> <p>Ahana Öbira Mahädu => "o povo [com a face] de fora", que saiu das águas primordiais para viver no nível intermediário do universo.</p>
<p>Jenipapo-Kanindé => nome atribuído "com base em pesquisas históricas pouco aprofundadas, confundindo-os com antigos povos vizinhos, quando o grupo começou a participar dos movimentos indígenas" e adotado pelo próprio povo.</p>	<p>Payaku => peixe de glândula venenosa; nome que os mais antigos mantiveram na memória.</p> <p>Cabeludos da Encantada => modo como eram conhecidos pelos vizinhos não indígenas a partir da década de 1980.</p>

¹⁹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hwwijwep3lw&ab_channel=FranciscoL. Acesso em: 27 nov. 2024.

Nome atribuído, adotado e outras situações	Autodenominação e outras situações
Krenak ou Borun => "O nome Krenák é o do líder do grupo que comandou a cisão dos Gutkrák do rio Pancas, no Espírito Santo, no início do século XX". Botocudos do leste => "nome atribuído pelos portugueses no final do século XVIII aos grupos que usavam botoques auriculares e labiais". Aimorés => "nomenclatura dada pelos Tupí".	Grén ou Krén => autodenominação.
Krikatí	Křikatiĵe => autodenominação e nomeação dada a eles pelos Timbira; "aqueles da aldeia grande".
Krahô => grafia proveniente de uma interpretação inadequada dos sinais diacríticos empregados por Curt Nimuendajú; a tradução da palavra dada por Nimuendajú, "pelos de paca", foi posteriormente contestada por indivíduos do grupo.	Mehim => povos falantes da mesma língua ou que vivem a mesma cultura (Timbira); qualquer indígena, por oposição a cupe(n), não Timbira e, posteriormente, não indígena. Mākrrare ou Mācamekrá => "filhos da ema".
Kuikuro => deformação derivada das anotações de Karl von den Steinen sobre o nome kuhi ekugu, "kuhi [tipo de peixe] verdadeiros". Kuhiekugu nomeava uma aldeia; os dessa aldeia se denominavam Kuhiekugu ótomo.	Ipatsé ótomo => autodenominação; "donos de Ipatsé". Ahukugi ótomo => autodenominação; "donos de Ahukugi". Lahatuá ótomo => autodenominação usada pelos antigos, designando uma aldeia abandonada em 1954 depois de uma epidemia de sarampo; "donos de Lahatuá".
Maxakali => palavra em língua desconhecida que designa uma confederação de vários grupos que se uniram a partir de 1808 contra a invasão de seus territórios e a rivalidade com os "Botocudos".	Monacó bm => autodenominação segundo Nimuendajú. Kumanaxú => autodenominação segundo Joaquim S. de Souza. Tikmu'ún => autodenominação segundo Popovich.
Munduruku => "formigas vermelhas", nome dado pelos Parintintim.	Wuy jugu => autodenominação.
	Pataxó => autodenominação. Segundo Kanátyo Pataxó, o termo significa "água da chuva batendo na terra, nas pedras, e indo embora para o rio e o mar".
Pataxó Hã-hã-hã => etnônimo que engloba as etnias Baenã, Pataxó Hãhãhãe, Kamakã, Tupinambá, Kariri-Sapuyá e Gueren.	
	Pitaguary => autodenominação. "Possivelmente, é um termo derivado de variáveis do nome Potiguara [...]".

Nome atribuído, adotado e outras situações	Autodenominação e outras situações
	Potiguara => "o significado do nome ora é traduzido por "comedores de camarão", quando se utiliza a grafia potiguaras, piti-guaras e potiguar; ora como "mascador de fumo", quando se escreve petinguaras". [...] Independente dessas variações, o grupo se autodenomina Potiguara, remetendo ao significado de "comedores de camarão" e "índios de Acajutibiró e de São Miguel".
	Sateré Mawé => autodenominação. "O primeiro nome – Sateré – quer dizer "lagarta de fogo", referência ao clã mais importante dentre os que compõem esta sociedade, aquele que indica tradicionalmente a linha sucessória dos chefes políticos. O segundo nome – Mawé – quer dizer "papagaio inteligente e curioso" e não é designação clânica".
Tapeba => "produto de um processo histórico de individuação étnica de frações de diversas sociedades indígenas nativas reunidas na Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia. [...] A etimologia da palavra tapeba é tupi, segundo acordo entre vários autores (como Alfredo Moreira Pinto e Thomaz Pompeu Sobrinho), constituindo uma variação fonética de <i>itapeva</i> (de <i>itá/tá</i> , i. é, "pedra"; e <i>peva</i> , i. é, "plano", "chato"): "pedra plana", "pedra chata", "pedra polida", etc."	
Tukano => nome que designa 17 etnias, que vivem às margens do rio Uapés, falantes de línguas da família Tukano Oriental. As etnias são: Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Miriti-tapuya, Pira-tapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuca, Kotiria, Tatuyo, Taiwano, Yuruti (as três últimas habitam só na Colômbia).	Cada uma das 17 etnias tem uma autodenominação.
Tremembé => citados nas documentações históricas desde o início da colonização, passaram a reivindicar o reconhecimento de sua identidade étnica a partir de 1980. Não se sabe se a língua que falavam pertence ou não ao tronco tupi.	
Waimiri Atroari => denominação pela qual são conhecidos desde o início do séc. XX.	Kinja => autodenominação que significa "gente verdadeira", em oposição a kaminja ("não indígena"), makyma ("canhoto") e irikwa ("morto-vivo").

(conclusão Quadro 1)

Nome atribuído, adotado e outras situações	Autodenominação e outras situações
Wapichana => nome do território ocupado por diversos grupos que, segundo a hipótese mais plausível, teriam sido subsumidos pelo etnônimo pelo qual hoje são conhecidos.	
Xucuru => mencionados desde o séc. XVI na cronística colonial. Provavelmente falavam uma língua pertencente ao tronco Cariri.	
Yanomami => etnônimo produzido por antropólogos a partir da expressão <i>yanōmami thēpē</i> , "seres humanos", por oposição aos animais de caça, aos espíritos e aos "brancos".	

Fonte: Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal. Acesso em: 13 set. 2023.

Notícia de 17 de fevereiro de 2023, no site da revista Carta Capital: “Presidente da comissão sobre crise Yanomami chama a etnia de ‘totalmente primitiva’”. Chico Rodrigues, senador pelo PSD de Roraima, que foi flagrado pela Polícia Federal em 2020 com 33 mil reais em dinheiro na cueca, e por isso ficou conhecido nacionalmente, diz que não é lobista de garimpo, embora continue defendendo a criação de uma lei para regularizar o garimpo em terras indígenas. Contra o suposto primitivismo dos Yanomami, o senador defende o “desenvolvimento” do Estado que o elegeu. E arremata: “ponto final”.

Sobre o negrume no maracatu cearense

Em Fortaleza, durante o Carnaval, desfilam na avenida Domingos Olímpio nações de maracatu. Os desfiles encenam a coroação da rainha negra, precedida de um cortejo de “índios”, baianas, entidades, orixás. Cada grupo de maracatu é avaliado por uma comissão julgadora, que define o vencedor ao final dos desfiles. O regulamento elaborado pela Federação das Agremiações Carnavalescas do Ceará (FACC) exige, entre outros itens, que os brincantes pintem o rosto de preto, com uma espécie de tinta chamada negrume. Além da pintura, é comum que a caracterização de uma personagem dentro do cortejo inclua o uso de uma “segunda pele” na cor preta.

Em 2017, integrantes do Maracatu Rei Zumbi, que se apresentou na 10ª Bienal da União Nacional dos Estudantes (UNE), em Fortaleza, foram acusados de racismo por estudantes do grupo Kizomba da Bahia.²⁰ Segundo esses estudantes, ao usar o negrume, o Maracatu Rei Zumbi fazia apologia ao *blackface*, prática considerada racista. No contexto norte-americano, onde essa prática

²⁰ Informações retiradas da notícia “Brincantes do Maracatu fazem ato no Dragão do Mar”, publicada no *Diário do Nordeste*, em 1º de fevereiro de 2017. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/metro/brincantes-do-maracatu-fazem-ato-no-dragao-do-mar-1.1696819>. Acesso em: 1 out. 2023.

teve origem, o uso de tintura preta no rosto tinha o objetivo de estereotipar personagens negros em peças de teatro, encenadas por atores brancos no século XIX. No Ceará, os estudantes julgaram apressadamente a apresentação e, segundo as notícias da época, tentaram interrompê-la. Poucos dias depois, brincantes do Rei Zumbi e de outros maracatus fizeram um ato em resposta aos estudantes, para afirmar que o uso do negrume é uma tradição do maracatu cearense.

Os estudantes se equivocaram ao aplicar a noção de *blackface* a uma manifestação cultural que desconheciam. O episódio suscitou uma série de comentários em redes sociais e artigos de jornal. Mas a discussão não se restringe a esse episódio, e o equívoco impediu os estudantes de lidarem com a complexidade envolvida no uso do negrume, visto de formas diferentes pelos próprios brincantes. São muitas as versões sobre sua origem e justificativas (em relação tanto ao passado quanto ao presente).

Segundo Pingo de Fortaleza (Militão, 2007, p. 24), os primeiros registros escritos sobre manifestações de maracatu na cidade datam do final do século XIX. O cronista João Nogueira (*apud* Militão, 2007, p. 24) descreveu um grupo de maracatu em 1880, “formado só de homens, vestidos de mulher, saias brancas, e cabeções de renda, [que] traziam o corpo e o rosto pintados de negro. À simples vista pareciam africanos”. Em 1936, Raimundo Alves Feitosa, depois de voltar de uma viagem ao Recife, fundou o Maracatu Az de Ouro, considerado o primeiro grupo de maracatu de Fortaleza, cujos brincantes se apresentam ainda hoje usando negrume. Essas duas referências indicam modos distintos (combináveis em alguns aspectos) de se considerar a origem do negrume e do próprio maracatu no Ceará.

A crônica de João Nogueira registra a existência de um grupo de maracatu antes do século XX. Mas por que o grupo se apresentava pintado de preto? Em 2015, Jailma Oliveira entrevistou alguns brincantes sobre a origem dessa prática. Raimundo Praxedes, do Maracatu Baobá, contou que o negrume servia para esconder a identidade do brincante, que se fantasiava de mulher, e evitar cha-

cota (Oliveira, 2019, p. 107-108). Calé Alencar, do Maracatu Nação Fortaleza, considerando o carnaval como uma festa espontânea, disse que os negros pintavam o rosto para não sofrerem represálias (Oliveira, 2019, p. 109). Tanto num caso quanto no outro, o negrume teria surgido como forma de esconder ou proteger a identidade do brincante.

Já a hipótese da origem do maracatu no Ceará com a volta de Raimundo Feitosa do Recife pressupõe a ausência de grupos locais anteriores a 1936. Nesse contexto, o uso do negrume seria uma “forma de se assemelhar aos negros que ele [Feitosa] viu durante a sua estada em Pernambuco, uma vez que no Ceará acreditava-se que não havia negros” (Oliveira, 2019, p. 107). Embora Feitosa também justificasse o negrume como forma de esconder a identidade de homens que se vestiam de mulher, parece que nesse caso a principal justificativa para o negrume seria um modo de lidar com a suposta ausência de negros no Ceará.

A partir de entrevistas com brincantes e de sua própria participação no maracatu Reis de Paus, Laís Cordeiro de Oliveira entendeu a prática do negrume como ato performático que permite “tornar-se o outro”:

Os brincantes ao se tornarem negras escravas, príncipes e princesas de uma corte negra, batuqueiros, compreendem que, durante o desfile do maracatu, eles passam a ser negros e a vivenciar fenômenos da cultura negra (Oliveira, 2014, p. 9).

O negrume contribui para a incorporação de uma personagem dentro de uma encenação; esse “outro” indica a presença dos negros escravizados no passado. Tanto pessoas negras como brancas, nessa situação, pintam o rosto, e com isso celebram o maracatu como parte da atual cultura negra no Ceará. Laís de Oliveira pensa o uso do negrume a partir da encenação ritual de coroação da rainha negra, que traz o passado para ser representado no presente.

Como as mulheres passaram a integrar os grupos de maracatu, as justificativas para o uso do negrume atualmente não passam pela questão de gênero. Em entrevistas realizadas em 2007 por Gilson

Brandão da Costa (2009, p. 54-65), alguns brincantes disseram que usam o negrume porque a FACC exige; outros afirmaram que o negrume não deveria ser usado porque invisibiliza os negros no Ceará; e houve também os que reiteraram a hipótese de que no Ceará não existem negros.

As justificativas para o uso do negrume se transformam ao longo do tempo, mas a ideia da ausência de negros permanece no imaginário local. Essa ideia se baseia na história da colonização, a partir do século XVII, de um lugar em que não foi possível cultivar cana-de-açúcar, como em outras regiões do Nordeste. Portanto, o Ceará não teria recebido contingentes substanciais de africanos escravizados. Mas a interpretação dessa história pode ter a ver com a dinâmica de celebração da mestiçagem como estratégia de branqueamento, “percebida como uma dissolução do negro e não como a sua transformação” (Oliveira, 2019, p. 113). Nesse contexto, o uso ou não do negrume no maracatu tem a ver com a pergunta sobre o que é ser negra/o hoje no Ceará (ou seja, uma pergunta sobre a noção de identidade).

Pingo de Fortaleza (*apud* Oliveira, 2019, p. 112) conta que os brincantes do Maracatu Solar decidiram pela “abolição do negrume”, porque “[a] gente considera que nós somos negros e a grande maioria da população cearense é negra. Não precisa pintar [o rosto] pra dizer que não somos [negros] ou então pintar pra dizer que somos”. Descartes Gadelha (*apud* Costa, 2009, p. 61), também do Maracatu Solar, disse: “[...] a negritude não está no tom da pele, ela não faz parte da pigmentação, na epiderme, a negritude é um sentimento, [...] ser negro é um estado de espírito [...]”. Em uma entrevista de 2014, Pingo (Militão, 2014, p. 74) disse que o negrume é uma caricatura. Pingo e Gadelha tomam a etnicidade como vivência, e não como algo biológico. Mas essa escolha pode ser problemática em outros contextos, especialmente porque conceitos como “raça” e “etnia” parecem estar misturados. Imaginemos um candidato, durante um exame de heteroidentificação, dizer que “ser negro é um estado de espírito” para justificar seu direito a uma vaga como cotista.

Na fala de Pingo, a ambiguidade do negrume está sintetizada: pintar o rosto para dizer que não somos ou que somos negros.

Segundo Jailma Oliveira, o negrume também se relaciona à questão racial: “[...] pintar o rosto de preto no maracatu é uma maneira de assinalar que a noção de raça influi como marca de uma identidade negra para os grupos, ainda que sejam muitas as refutações” (Oliveira, 2019, p. 115). O negrume pode ser compreendido como um modo tanto de invisibilizar a cultura negra no Ceará (corrobora a tese da inexistência de negros), quanto de homenageá-la (afirma a existência de uma cultura enraizada em práticas socioculturais).

O caso dos estudantes na Bienal da UNE me parece sintomático de certos conflitos gerados a partir da noção de identidade, quando um conceito externo a determinada realidade social precede o olhar para essa realidade e a escuta das perguntas que ela nos faz.

O lacrador e a lacraia

Oração do lacrador

Ó minha deusa
branca BigTech sem pátria,
dá-me, a cada minuto,
um clique, um *sticker*, um *post*
de sucesso absoluto.
Permite nos meus segundos
de fama quantificada
que mais seguidores
eu some na nuvem
estratosférica
da intersociedade.
Dá-me a síntese
acusatória e instantânea
do lacre sobre bocas
que mantereí caladas.
Alimenta a chama
do lugar de fala
que me guarda
inquestionado.
Protege Teus súditos:

que eles
nunca nunca nunca
experimentem
o outro lado.
E renove
a cada nanossegundo
minha disposição
de multiplicar Teus lucros
globalizados.
Guia, ó deusa diáfana
sem pátria
e avessa à terra,
os cabos pelos fundos dos oceanos
as máquinas em busca de nióbio.
Quando enfim
Marte for conquistado,
lá prometo Te louvar
entre os eleitos:
nós, os que trazemos
para nossos corações
Tua fome insaciável.

Delírios com lacraias

Eu gosto mesmo é da lacraia.
Ela põe fogo sem lacrar.
O fogo, na pele da gente,
encaminha um desenho.
Não sei onde vai dar.

Síntese

A afirmação da identidade étnica encontrada em boa parte dos textos indígenas significa marcação de uma diferença (em relação a uma identidade “ocidental”): o “nós” indígena se vincula a um tempo de longa duração, no qual o modo capitalista de (vi)ver o mundo (como recurso a ser consumido) é muito recente. Ancestralidade é memória desse tempo histórico de longa duração, em que saberes complexos vêm sendo construídos, transmitidos e transformados através de registros vários (orais, gestuais, imagéticos, pictóricos, escritos), por gentes várias (humanas, não humanas e mais-que-humanas). Colocá-la em primeiro plano é flecha para um futuro em que prevalecerá uma relação de respeito às gentes vivas e não vivas, visíveis e não visíveis, que coabitam o planeta.

A impotência da metáfora²¹

Em *A escola da reconquista*, Mestra Mayá conta sua trajetória de luta pela demarcação dos territórios Pataxó Hã Hã Hãe, no sul da Bahia, que somaram 396 retomadas. Sem espaço físico adequado para ensinar, Mayá desenvolveu um método que fazia de qualquer espaço um espaço de aprendizado. Se os alunos não iam à escola, porque a escola não existia, Mayá ia até os alunos nos territórios de retomada. De um território a outro, a fala e a escuta se tornaram formas de aprendizado, “lembrando que nosso povo ainda existe, que nosso povo tem ainda uma forma de viver, de caminhar” (Andrade, 2021, p. 22).

A certa altura de sua vida, Mayá transitava toda semana da aldeia, onde dava aula, até Palmira, onde trabalhava na feira. Um dia o ônibus em que ela estava foi cercado por pistoleiros a mando de Marco Vanderlei, um fazendeiro da região. Queriam matar Mayá porque, quando era necessário buscar ajuda, ela levava recado de um lado para outro: “quando as lideranças não podiam sair fora, quem saía para avisar as ONGs e o pessoal que ajudava era eu” (Andrade, 2021, p. 58).

²¹ Uma primeira versão deste texto foi publicada no site da *Revista Aboio* em 8 de agosto de 2023. Disponível em: <https://aboio.com.br/ensaio/a-pergunta-mais-importante-sue-ne-honorato/>. Acesso em: 13 dez. 2024.

Em meio à abordagem dos pistoleiros, Mayá começou a cantar:

Eu sou índio guerreiro / Que vivo da mata a caçar / Quando eu
chego neste pé de serra / Eu vejo as araras voar // Olho o canto
desta arara / É um canto de muita beleza / Eu não posso destruir
/ As coisas da nossa natureza (Andrade, 2021, p. 60).

A letra do canto parece uma idealização do indígena, em acordo com os estereótipos da vida na mata, da comunhão com a natureza etc. Ela usa inclusive o termo “índio”, recusado por muitas/os intelectuais indígenas porque serviria para reforçar estereótipos. Mas a leitura de que este canto idealiza ou estereotipa o indígena só pode ser feita se desconsiderarmos o contexto em que ele foi cantado. Voltemos à narrativa de Mayá.

Os pistoleiros ficaram intrigados: “– Ela, no meio dessa guerra, e cantando?” (Andrade, 2021, p. 60). Sem entender a aparente tranquilidade de Mayá, que cantava à beira da morte, os pistoleiros começaram a abandonar o local:

Não ficou um. Todo mundo foi saindo. Foram saindo pouco a pouco. As araras não voam? Elas tiveram que se espalhar. *Eles se tornaram araras*. Eles eram feras, mas eu desejei que fossem araras. Araras não matam ninguém (Andrade, 2021, p. 61, grifo meu).

Nesta e em outras ocasiões, Mayá comenta a importância do canto como arma de luta: “As músicas têm um grande poder. Elas são muito poderosas. Para mim, elas têm um sentido muito grande. São a minha arma mais forte” (Andrade, 2021, p. 61). O livro, por isso, dá destaque às suas composições, e áudios de Mayá cantando podem ser ouvidos no *site* da Teia dos Povos, que editou o livro.²² Na cena descrita, o canto é composto no calor da situação. A música sobre araras que voam quando Mayá chega no pé de serra transforma os pistoleiros em criaturas incapazes de matar. Mayá diz que

²² Disponível em: <https://teiadospovos.org/a-escola-da-reconquista>. Acesso em: 28 nov. 2024.

se sentiu mesmo uma “índia guerreira”, pois estava no meio da “guerrilha”. Na letra, as araras voam e também cantam; a beleza do canto sugere que a natureza deve permanecer existindo: “Eu não posso destruir / As coisas da nossa natureza”. A transformação dos pistoleiros em araras não acontece literalmente; e é assim que ela interfere na experiência narrada,²³ alterando seu desfecho: os pistoleiros chegaram *como* feras e saíram voando *como* araras. A comparação implícita poderia sugerir que se trata de uma metáfora.

A gramática que me acompanhou durante o Ensino Fundamental e Médio, *Gramática contemporânea da língua portuguesa*, de José de Nicola e Ulisses Infante (1992, p. 441), informa que a metáfora e a metonímia são figuras de palavra que consistem na

substituição de uma palavra por outra, isto é, no emprego figurado, simbólico, de uma palavra por outra, quer por uma relação muito próxima (contiguidade), quer por uma associação, uma comparação, uma similaridade.

A metáfora seria uma comparação implícita, assim definida, segundo os autores, por Aristóteles: “consiste em transportar para uma coisa o nome da outra [...] uma espécie de comparação à qual falta a locução comparativa” (Nicola; Infante, 1992, p. 441). Essa ideia de “transporte” está na própria etimologia da palavra: “do grego *meta*, ‘mudança’, ‘alteração’ + *phora*, ‘transporte’” (Nicola; Infante, 1992, p. 441).

Se optássemos por qualificar o sentido de “araras” no canto de Mayá como metafórico, diríamos que se trata de um emprego simbólico do termo, em que uma palavra foi substituída por outra sem a utilização da locução comparativa. Nesse caso, o sentido da experiência narrada seria empobrecido. Vamos começar de novo.

Mayá, apossada por pistoleiros, canta uma música sobre araras que voam quando chega o “índio guerreiro” e sobre a beleza do

²³ Chamo a atenção para a experiência narrada, e não para a experiência vivida, porque estou me centrando no texto (no relato e na letra da música).

canto da arara e da natureza em geral. Os pistoleiros estranham a cena e vão embora. A conclusão de Mayá é que “[e]les se tornaram araras”. Essa transformação não acontece nem no plano literal nem no plano simbólico; essa transformação extrapola a figura de palavra e tem efeitos radicais na experiência narrada, pois ela salva Mayá da morte. Isso seria suficiente para questionar o qualificativo de metafórico às “araras” de Mayá. Mas há mais coisas aí.

A relação entre pistoleiros e araras se baseia num tipo de percepção em que o trânsito entre humanos e não humanos (videntes, entes e entidades) não acontece de forma hierárquica, ao contrário da perspectiva dominante. A possibilidade de tornar um ser humano, mais do que semelhante, *identificado* a uma arara ou a uma fera, como Mayá expressa, está fundada no respeito aos animais, considerados produtores de saber e de cultura. Tanto é que a beleza do canto da arara é saudada na letra da música; a arara não mata ninguém e não deve ser morta. Os pistoleiros, identificados às araras e não mais às feras, compartilham a condição de seres que também podem produzir beleza e, portanto, a eles também seria possível estender a defesa da vida, porque são, como os demais, “coisas da nossa natureza”.

No contexto do canto de Mayá, ser uma “coisa” da natureza não tem a ver com objetificar subjetividades. Em outro canto, diz Mayá: “Terra meu corpo / Terra meu corpo // Água meu sangue / Água meu sangue // Ar meu sopro / Ar meu sopro // E fogo meu espírito / E fogo meu espírito” (Andrade, 2021, p. 75). A identificação de si com os quatro elementos da natureza é tema recorrente nas poéticas indígenas. Como outras escritoras (Ellen Lima, Aline Rochedo Pachamama, Eva Potiguara e Denizia Kawany Fulkaxó, por exemplo),²⁴ Mayá menciona os quatro elementos da natureza como constituintes de seu corpo físico e espiritual. Essa filiação aos elementos naturais ou a entidades e seres vivos e não vivos me parece fundamental para entender as definições de pertencimento ét-

²⁴ Cf. Lima, 2021; Pachamama, 2021; Potiguara, 2022; Cruz, 2014.

nico elaboradas nos textos indígenas. A ancestralidade – quando se liga a elementos como terra, água, ar e fogo – aponta para um tempo histórico de longa duração, e se abre para um futuro em que seres vivos e não vivos coabitarão o planeta de forma construtiva e plena.

A redução de “araras” a um sentido metafórico parece afastar essas possibilidades de leitura. Para mim, não há nenhum problema em recusar essa redução e afirmar a impotência da metáfora para pensar a poética de Mayá. O problema está em que a ausência de metáfora é tomada como critério para pôr em questão a “literariedade” de um texto.

Existe um longo e complexo debate sobre a metáfora em teoria literária, que não cabe esboçar aqui; recorri ao conceito dado por um livro didático para enfatizar que a noção de metáfora aparece muito cedo em nossas vidas escolares. Na gramática, a metáfora, apresentada como recurso de linguagem, não está associada diretamente ao discurso literário; porém, no cotidiano das discussões sobre literatura, em ambientes acadêmicos ou não, a ideia de linguagem literária não vive sem a metáfora, figura considerada mais sofisticada do que a comparação explícita. Em mais de uma ocasião, vi textos indígenas serem desqualificados por serem supostamente “literais”, sem metáfora, sem trabalho com a linguagem.

Textos como os de Mayá problematizam os operadores da crítica literária hegemônica e pedem para ser escutados nos seus próprios termos. Como disse Graça Graúna, a literatura indígena contemporânea tem sido frequentemente invisibilizada porque existe um preconceito construído historicamente contra seus autores, mas também pelos contrapontos que ela endereça ao discurso hegemônico: “Gerando a sua própria teoria, a literatura escrita dos povos indígenas no Brasil pede que se leiam as várias faces de sua transversalidade [...]” (Graúna, 2013, p. 19).

Meses depois de este texto ter sido escrito, em 21 de janeiro de 2024, Nega Pataxó, irmã de Mayá, foi assassinada durante um ataque

de fazendeiros a uma área em retomada. Como Mayá, Nega Pataxó também era professora e liderança de seu povo. O assassinato é parte de um conjunto de ações criminosas empreendidas pelo grupo Invasão Zero, que conta com proteção de policiais, e age sem respaldo da justiça brasileira.²⁵

Contra a violência desse projeto de extermínio, a força do canto de Mayá nem sempre pôde suspender a morte. Outros/as Pataxó tombaram antes de Nega.²⁶ Não é o canto de Mayá que falha; o que falha é a sociedade que perpetra, justifica e naturaliza o genocídio.

²⁵ Cf. Matéria de Aurelio Nunes, no site *The Intercept Brasil*, em 9 de fevereiro de 2024. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2024/02/09/policiais-da-bahia-torturaram-indigena-abriram-passagem-para-ruralistas-e-negaram-socorro-a-nega-pataxo/>. Acesso em: 18 out. 2024.

²⁶ Cf. Depoimento de Naílton Pataxó para a Comissão Nacional da Verdade, em 2014. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oKk0slZiFFM&ab_channel=Video-nasAldeias. Acesso em: 1 maio 2024.

Quando eu falo sobre “pardice”, sobre o que é ser pardo, transmito a desconfiança de que essa classificação pode ser uma estratégia ou, então, quem sabe, um projeto de governo para transformar todo mundo em coisa alguma, porque quando a gente não tem uma identidade, não luta por nada. A gente vira simplesmente qualquer um. Parece que é nisso que realmente apostam. Repito, geopoliticamente falando, parece mesmo um projeto de governo. Dou um exemplo aos meus alunos. Digamos que um bebê acaba de nascer. Na maternidade, uma assistente social se apresenta e pergunta o nome da criança, do pai e da mãe. Com relação à classificação racial, nada questiona. Ela simplesmente registra “pardo” por sua própria conta. Ali, naquele instante, todo mundo “vira” pardo. Então você pensa: “Se eu sou pardo, o que eu vou fazer agora?”. Todo mundo precisa compreender a violência que isso representa. Como geógrafo, aprendi que a cultura traz marcadores identitários. Na disputa política em curso, a cultura é a base das civilizações. Sem as suas próprias referências ou preservação delas, resta valorizar o que é dos outros. Falar em identidade significa saber quem se é. Quem não se preocupa com isso, infelizmente sucumbe à aculturação padronizada unilateral, e entra para as estatísticas como um mero eleitor.

(Yaguarê Yamã, 2022, p. 202)

Impressões sobre a 19ª edição do Acampamento Terra Livre (ATL)²⁷

Por todo lado
um cheiro doce
de tabaco
e as cores
do urucum
e do jenipapo.

Mais de uma vez, ouvi indígenas do Nordeste reclamarem da discriminação que sofrem dentro do movimento indígena por não corresponderem ao fenótipo esperado, por falarem português (“a língua do colonizador”), entre outras acusações; em resumo, por serem “menos índios” do que os indígenas amazônicos, por exemplo. A noção de “pureza” não deixa de ser mobilizada no próprio movimento indígena.

Era minha primeira visita ao ATL, mas, pelo que ouvi e li, tenho a impressão de que a edição de 2023 pode ter sido emblemática de uma demarcação dentro do movimento indígena: os povos do Nordeste reivindicam sua identidade étnica afirmando-se como “povos de primeiro contato”, que sofrem e resistem há mais tempo

²⁷ O Acampamento Terra Livre é, atualmente, a maior assembleia de povos e organizações indígenas no Brasil. Geralmente, acontece no mês de abril, em Brasília/DF. Teve início em 2004. A 19ª edição aconteceu em 2023. Mais informações em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 7 jan. 2025.

à violência das sucessivas camadas de colonização que se impuseram desde 1500.

No segundo dia de ATL, Weibe Tapeba estava presente na plenária “Parentíssimos e parentíssimas: autoridades indígenas no movimento e no governo”. No Ceará, eu tinha acompanhado a campanha da Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme) para que ele se tornasse o ministro dos Povos Indígenas, posto que foi assumido por Sônia Guajajara. Weibe foi designado para a Secretaria de Saúde Indígena (Sesai), vinculada ao Ministério da Saúde, assumido por Nísia Trindade. Antes de sua fala, a delegação dos indígenas do Ceará se apresentou na plenária. Eles vieram juntos, de braços dados, cantando forte o toré. Weibe falou sobre os desafios de sua tarefa, entendendo que a Sesai precisa ser reestruturada, especialmente depois do governo Bolsonaro, quando foi aparelhada por militares. Uma das primeiras providências que Weibe tomou foi revogar um decreto que impedia a Sesai de fazer investimentos em áreas indígenas não homologadas. “A Sesai não vai mais violar os direitos indígenas”, disse. Falou sobre o projeto de genocídio na terra Yanomami, onde ele esteve assim que assumiu a secretaria, no contexto da crise humanitária instaurada com a invasão dos garimpeiros nos últimos anos. Falou também sobre a retomada das campanhas de vacinação: “O Zé Gotinha voltou e agora ele usa cocar”.

Os Tapeba, que habitam a Caucaia, não têm terra demarcada. Weibe foi educado na escola do movimento, mais do que na universidade, como disse Paulo Tupiniquim. Seu pai, Dourado Tapeba, participou da plenária “Saúde Indígena”, frente na qual sempre lutou. Além de Weibe, outros muitos representantes dos povos indígenas do Ceará e do Nordeste demarcaram as plenárias.

Na plenária de lançamento do livro sobre a história da Apoinme, que completou 30 anos, o mediador se contrapôs aos pedidos dos organizadores para apressar as apresentações, criando certa tensão com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), promotora do evento. A programação estava atrasada. Tinham destinado 10 minutos para o lançamento do livro, o que ob-

viamente era muito pouco. Além dos representantes que comentariam a publicação, as delegações sob a abrangência da Apoinme se apresentavam o tempo todo. Mas também nessa plenária Raoni²⁸ subiu ao palco, e discursou em kayapó, com tradução simultânea para o português. Segundo o mediador, abrir espaço para a fala de Raoni demonstrava que “a Apoinme não cria divisão entre parentes”. Aliás, a fala de Raoni foi um pedido de união entre povos e sujeitos indígenas em geral.

No aeroporto, voltando para o Ceará, conversei com duas mulheres que estavam no ATL. Elas moram no sul da Bahia e trabalham numa ONG que presta serviço a povos indígenas amazônicos. Uma delas disse que estava feliz por ter visto pela primeira vez os Xucuru e os Fulni-ô. Isso combinou com a minha impressão de que nesta edição a Apoinme demarcou um espaço contra o preconceito dentro do próprio movimento indígena. Aliás, dona Zenilda Xucuru, viúva de Xikão Xukuru, assassinado em 1998, disse que a publicação do livro sobre a Apoinme era a realização de um sonho: “Agora somos visíveis”.

Os Fulni-ô fazem questão de dizer que eles são os únicos do Nordeste (excetuando o Maranhão) que não perderam a língua materna, o que às vezes pode sugerir, dentro da própria Apoinme, certa hierarquia. Enquanto isso, alguém disse (não tenho o registro de quem foi) que os indígenas do Nordeste não falam português, pois falam uma língua que é considerada “errada” em relação à norma; falam, portanto, uma língua própria.

²⁸ Raoni Metuktire é uma liderança Kayapó reconhecida internacionalmente pela sua luta a favor das florestas e dos direitos indígenas. Organizou forte oposição à construção da usina de Belo Monte, com apoio de governos estrangeiros e entidades de proteção aos direitos humanos. Em 2023, integrou o grupo de brasileiros que entregou a faixa presidencial a Luiz Inácio Lula da Silva na cerimônia de posse do novo presidente.

Vozes da marcha

“O futuro é indígena”
“A resposta somos nós”
“Nenhuma gota de sangue indígena a mais!”
“Nunca mais um Brasil sem nós!”
“Já se passaram cem dias”
“Sem LGBT, não há revolução”
“Não ao PL 490!”
“Não ao Marco Temporal!”
“Demarcação já!”
“Demarcação é o mínimo”
“Autodemarcação já!”
“Desintrusão já!”
“Diga ao povo que avance e avançaremos!”

Fiz trinta páginas de anotações nos quatro dias em que estive no ATL. Fiquei com os dedos moídos e a base da mão direita, que se apoiava no caderno, dolorida. Parecia que o osso ia furar a pele. Olhando o caderno fechado, dá pra ver que as páginas do ATL estão demarcadas pelo vermelho da terra. Pelo vermelho da luta. Pelo vermelho na pele. Eu tinha esquecido que a terra do planalto central tem essa cor. O tempo estava muito seco, mas, no penúltimo dia, desabou um dilúvio sobre o acampamento. Por volta das 18h, dois grupos dançavam na chuva. A lona da tenda principal chegou a rasgar com o peso da água. Por volta das 22h, a APIB postou um vídeo numa rede social, pedindo doações de colchões e cobertores, pois o acampamento tinha sido alagado. As pessoas estavam molhadas e com frio.

A manhã do primeiro dia de ATL estava reservada às apresentações das delegações. Uma após outra, iam entrando na tenda principal e, terminada a apresentação, as gentes iam se abancando nas laterais do palco. Eu estava sentada ao lado dos Xucuru quando os Kayapó do Mato Grosso chegaram. Eles usavam braceletes e cintos, entre outros adereços feitos com miçangas. Alguns desses braceletes e cintos traziam imagens figurativas de marcas como Adidas e Fila, times de futebol como Barcelona e Palmeiras, entre outras. Um Xucuru comentou com o outro: “eles devem achar bonito”.

Não tirei nenhuma foto. Mas depois aquelas imagens não me saíam da cabeça. Fiquei me lembrando de um texto do Gustavo Caboco (2020), “O ser humano se reconhece como humano?”. Nesse texto, Caboco questiona o “sistema-branco-universal” que vê a produção indígena como “artesanato”. Ele se sente indignado com a encomenda feita aos indígenas de produção de artefatos “não tradicionais”, como uma orca, uma girafa ou uma pulseirinha do Flamengo, a que artistas indígenas muitas vezes se submetem para vender o seu trabalho. A encomenda funciona como armadilha, porque, ao mesmo tempo que viabiliza a venda do trabalho, torna-o menor: “que dó... estão afastados da cultura deles”, pensam os não indígenas (Caboco, 2020, p. 155).

A saída de Caboco para o problema não é reivindicar para esses objetos o estatuto de arte, mas converter a encomenda em uma forma de ativar a “consciência ambiental”, olhar para esse objeto pela perspectiva indígena, torná-lo indígena para que ele se contraponha ao mundo das mercadorias: uma orca-mbyá evoca “histórias de baleias, de seres dos mares, que já atravessaram milhares de quilômetros dentro de rios e foram de encontro a uma comunidade ribeirinha ou indígena” (Caboco, 2020, p. 155); ela nos lembra que entre humano e natureza não há separação e sugere uma “ótica mais coletiva de mundo, onde a economia não define a existência” (Caboco, 2020, p. 156). Caboco desmonta a armadilha e faz dela uma estratégia contra a destruição sistemática do mundo pelo capitalismo. Ele reivindica uma identidade indígena em movimento, que não deixa de ser indígena ao operar com elementos não tradicionais; por isso, pode

“imantar” esses objetos de uma preocupação, ausente da perspectiva hegemônica, com os seres vivos e não vivos do planeta.

Mas, ao pensar nos Kayapó, me perguntava sobre as generalizações em que o texto de Caboco parece incorrer ao falar de uma perspectiva indígena ou não indígena. Não está no horizonte desse texto em específico que a adoção de elementos considerados externos a uma cultura indígena pode ser uma opção dos próprios indígenas, que se instaura no centro de seu sistema ritual, como ocorre com os Kayapó – salvo engano de minha parte. Não é para os não indígenas – ou não apenas para eles – que os Kayapó fazem “pulseirinha do Flamengo”. Como disseram os Xucuru, é porque eles acham bonito. E a beleza é altamente valorizada como item de diferenciação dos adornos kayapó.

Segundo André Demarchi (2016, p. 128), antropólogo que estudou as transformações nos adereços rituais dos Kayapó, nas últimas décadas, depois que as miçangas se tornaram abundantes nas aldeias, as imagens figurativas que passaram a compor partes de certos adornos “[...] são retratos fiéis da pesquisa feita pelas mulheres no vasto repertório não indígena, atualmente à disposição delas”. Demarchi (2016, p. 125) registrou a presença de imagens nos adornos como “símbolos de marcas de roupa ou tênis, como Puma e Nike, siglas de partidos políticos como PT e escudos de time de futebol”. A “miçangalização” dos adereços, segundo ele, alterou a divisão sexual do trabalho, porque antes só os homens podiam lidar com certos materiais, considerados perigosos, por terem “dono”; como a miçanga não tem “dono”, as mulheres passaram a produzir os adornos. Cada mulher confecciona o adorno para que seu portador seja admirado pelas demais pessoas. Com as miçangas, teria havido uma democratização no acesso à beleza: “A busca por diferenciação, que tem a ver com a própria produção de beleza, faz com que novas variações dos enfeites possam ser continuamente criadas” (Demarchi, 2016, p. 115).

Conversando com Demarchi, um amigo dos tempos em que fui professora na Universidade Federal do Tocantins, fiquei com a impressão de que os Kayapó afirmam sua identidade justamente na

apropriação de elementos externos à sua cultura. Ele sintetizou da seguinte maneira o conceito de cultura kayapó, *kukradjá*: “o que é de fora é o que me interessa mais”. No artigo de 2016, ele conta ao menos duas histórias que podem ser simbólicas disso: 1) os Kayapó copiaram dos Juruna um tipo de bracelete com o qual se apresentam em situações de enfrentamento com a sociedade envolvente; esse bracelete é percebido hoje como caracteristicamente kayapó; 2) depois da “miçangalização”, certo adorno passou a ser designado como “verdadeiro”, enquanto o “original”, sem miçangas, passou a ser indicado como “falso”. O que vem de fora atualiza a identidade kayapó; a ideia de “verdadeiro” não está ligada ao objeto “original”, assim como o “falso” não está ligado ao objeto dele derivado, como tenderíamos a imaginar.

E esse “nós” que utilizei na frase anterior inclui (quase) todo mundo. Frequentemente vejo indígenas e não indígenas se referirem à imposição da cultura ocidental como uma perda – e não estou pondo em dúvida essa percepção. Um exemplo: Edson Kayapó (2022, p. 167) considera a educação escolar indígena, desde o tempo dos jesuítas, “uma verdadeira tragédia em termos identitários, roubando desses povos suas línguas maternas, cosmologias e ancestralidades”. Edson estudou num internato cristão, depois foi para Minas Gerais ser evangelizador, até que entrou na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde se transformou em ateu e militante de movimentos estudantis. De volta à aldeia, com diploma de historiador, percebeu que tinha recalcado a ancestralidade indígena: “senti o chamado para os braços da ancestralidade, fui sensível e iniciei a construção da ‘viagem de volta’” (Kayapó, 2022, p. 173). Edson ser Kayapó torna o problema que estou colocando ainda mais complexo.

Ao trazer esses exemplos, penso numa fala tão repetida em ambientes em que se estudam – e/ou se vive em torno de – assuntos indígenas: é muito complicado dizer “nós, indígenas” ou “nós, não indígenas” de maneira genérica, e isso vale para todo mundo. Faz sentido Caboco se indignar com a encomenda para indígenas produzirem objetos alheios à sua cultura, porque a en-

comenda é uma armadilha; faz sentido Edson Kayapó se indignar com a imposição cultural que a educação indígena representou e representa, há cinco séculos, porque ela é etnocida; e também faz sentido os Kayapó assimilarem uma iconografia ocidental como parte do fortalecimento de sua identidade étnica, porque isso traduz o seu conceito de cultura.

No ATL, as artes não foram tema de nenhuma plenária. Imagino que a organização deva ser um processo trabalhoso e tensionado pelas muitas demandas dos diferentes povos que compõem as sete associações de base da APIB: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoinme), Conselho Terena, Aty Guasu, Comissão Guarani Yvyrupá, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (Arpinsudeste) e Articulação dos Povos Indígenas do Sul (Arpinsul).

Exemplo dessas dificuldades foi o que aconteceu na plenária sobre Educação Escolar Indígena Diferenciada. Por conta de atrasos na programação, a mediadora pediu que cada representante falasse em três minutos; ela marcava o tempo e cobrava que não fosse excedido, agitando o maracá. Uma das representantes se revoltou com isso e disse que a Apib deveria tomar a educação escolar indígena como prioridade não apenas no discurso, mas na prática; e que três minutos não eram suficientes para que ela compartilhasse os enfrentamentos que aconteciam no seu território, as dificuldades e desafios que precisavam ser denunciados e discutidos.

Cada pessoa que subia ao palco estava ali porque tinha sido escolhida pelo seu povo ou por um segmento do movimento indígena. Na programação divulgada no site oficial da Apib,²⁹ só lemos os nomes das plenárias; não há nomes dos representantes. Ninguém está ali como “palestrante”. Pode ser que eu esteja errada, mas interpretei essa opção como um modo de não dar protagonismo a uma ou

²⁹ Disponível em: <https://apiboficial.org/atl2023/>. Acesso em: 3 dez. 2024.

outra pessoa, a um ou outro povo. Para o tipo de evento que é o ATL, me parece não fazer sentido dar destaque a personalidades específicas, ainda que a audiência nas falas de Sônia Guajajara e Raoni tenha sido concorrida. O palco está a serviço da maior mobilização indígena do mundo. É um coletivo que se destaca. Um coletivo composto de pluralidades.

Eu imaginava encontrar escritoras/es indígenas por lá. Pensei que voltaria para casa com alguns livros novos, desses que a gente só compra da mão da/o autora/or, como é comum no campo das literaturas indígenas, especialmente porque muitas/os autoras/es publicam por pequenas editoras, que não chegam às livrarias. Escritoras/es que encontrei não estavam lá como “escritores”, mas como integrantes de uma delegação ou representantes em plenárias que não diziam respeito à literatura, propriamente.

Por enquanto, fico com a hipótese de que a ideia de “arte” ou de “literatura”, mesmo quando autoras/es indígenas tentam reconfigurar noções como a de autoria, acaba conferindo destaque ao sujeito que a produz. Essa ideia parece ter mais poder do que a contraposição às subjetividades na elaboração coletiva de um saber milenar que as tecnologias ocidentais ajudam a visibilizar. Vi no ATL algumas/uns artistas e escritoras/es indígenas, mas pensei também em quem não estava lá. E fiquei imaginando como seria uma plenária com os nomes mais badalados do campo.

A política por trás da Literatura, com L maiúsculo, não parece muito condizente com movimentos sociais.

Dario Yanomami, filho de Davi Kopenawa, disse: “o garimpo continua na terra yanomami”. Como o pai em *A queda do céu*, recusa a mentira do “branco”.

Ainda sobre a metáfora

O *mundo desdobrável*, livro de Carola Saavedra, é composto por fragmentos em gêneros diversos, do poema à prosa, da ficção à discussão. A proposta da coleção Nos.otras da editora Relicário, pela qual saiu, é justamente “dar voz e visibilidade a projetos literários heterogêneos”, especialmente não ficcionais. A nota sobre a coleção ao final do volume especifica: “prosas de gênero híbrido também serão bienvenidas”. Foi por isso que cheguei ao livro, já que eu mesma planejava algo desse tipo para meu relatório de pós-doutorado, que eu não queria escrever em formato acadêmico.

A pergunta de partida para Saavedra, sobre o que pode a literatura, reverbera ao longo de todo o livro. Para ela, a literatura está relacionada à possibilidade de construir mundos; a literatura seria palavra que se desdobra em possibilidades. No fragmento “A palavra que se desdobra”, ela insiste na distinção entre linguagem factual (jornalística) e linguagem literária: o texto jornalístico informaria um fato comprovável; “Já na literatura o texto sai do âmbito do factual e entra no metafórico” (Saavedra, 2021, p. 107). A autora exemplifica o argumento usando uma mesma frase em contextos diferentes: no texto jornalístico, a frase significaria apenas uma coisa; no texto literário, poderia significar várias coisas. O trecho se repete depois, com um exemplo diferente, mas na mesma direção, no fragmento “A literatura como oráculo” (Saavedra, 2021, p. 182-183).

Carola Saavedra, professora de literatura na Alemanha, brasileira nascida no Chile, publicou um artigo acadêmico em 2020 sobre “Literatura e arte indígena no Brasil”. Nesse artigo, ela faz um panorama da representação majoritariamente estereotipada feita por não indígenas na história das artes brasileiras e destaca a emergência do protagonismo indígena no contexto artístico atual como contraposição a esses estereótipos, o que revelaria a “dimensão utilitária” das produções indígenas contemporâneas, porque se coloca como “claro movimento de resistência cultural, de recuperação e preservação da memória, um dar-se a conhecer ao outro para poder continuar existindo” (Saavedra, 2020, p. 108). Eu também tinha lido dela o romance *Com armas sonolentas*, cujo tema principal é a questão da ascendência indígena e da busca por essa ascendência. Em *O mundo desdobrável*, descobri que a própria autora é provavelmente descendente dos Mapuche, embora sua família tenha recusado essa identificação, preferindo a narrativa de que são descendentes de espanhóis.

Mas Saavedra é também uma descendente de Cervantes – ela confirma brincando quando lhe fazem a pergunta. No fragmento “Um mundo possível”, ela resenha o livro de Silvia Rivera Cusicanqui *Un mundo ch'ixi es posible*, e destaca o contraponto à ideia de mestiçagem e à teoria do multiculturalismo. O conceito aymara de ch'ixi tem a ver com justaposição, não com mistura. “Como um granito, que de longe parece cinza, mas ao nos aproximarmos mostra-se uma composição de pequenos pontos em branco e preto” (Saavedra, 2021, p. 160). Cusicanqui toma o conceito de ch'ixi como metáfora “para explicar um tipo de miscigenação que reconhece a força de seu lado indígena e a potência para equilibrá-la com a força do europeu. Longe de fusão ou hibridismo, trata-se de conviver e habitar contradições” (*apud* Saavedra, 2021, p. 160).

No mesmo corpo, a tensão entre o colonizado e o colonizador. Habitar contradições. Talvez essa ideia se relacione com a aparente distância, nos textos de Saavedra, entre pesquisar literatura e artes indígenas e escrever/ler literatura. A metáfora como definidora da linguagem literária, os autores citados (majoritaria-

mente não indígenas), a ideia de uma “grande literatura” etc. parecem sair ilesos das questões que as literaturas e artes indígenas contemporâneas endereçam ao sistema hegemônico das artes. Lendo *O mundo desdobrável*, fiquei me perguntando se a afirmação da “dimensão utilitária” da literatura indígena não acaba tendo um efeito hierarquizante.

Uma amiga indígena me contou o seguinte depois de passar um tempo com seus parentes: “Foi muito aprendizado. Lá não tem isso de ser influenciador digital; lá você senta e obedece. Tem uma hierarquia. Lá você tem que ouvir os mais velhos”.

Literatura e movimento social³⁰

Literatura é um campo que, frequentado ou não, tem prestígio social. Já teve mais. Muito mais. Mas o ranço desse prestígio sobrevive.

*

Na adolescência, sonhei ser escritora. Lia Paulo Coelho, Dostoiévski, Kafka, Lygia Fagundes Telles, Aldous Huxley, Marion Zimmer Bradley. Custou muito tirar a literatura do pedestal. E ter tido a literatura no pedestal por um tempo tem menos a ver com cada um desses autores, bem diferentes entre si, ou com o que fui lendo depois, do que com a predisposição aos altares, cultivada na minha formação escolar.

*

Você é professora de quê?, me perguntam. De literatura, respondendo. Ah, que bonito, ouvi tantas vezes, e sempre rio amarelo. Professora, você ama a literatura?, me perguntam. Não. Já amei. Mas ela está no centro da minha vida.

*

A literatura me interessa de muitas maneiras, inclusive de maneiras sobre as quais não sei dizer de forma objetiva. Mas me inte-

³⁰ Neste texto, não usei o sistema de referências da Associação Brasileira de Normas Técnicas, a ABNT. Mobilizei de memória os argumentos sintetizados.

ressa também pensar nos seus limites, nas mistificações em torno dela e das/os autores, no modo como ela pode ser usada para corroborar relações destrutivas com a experiência de cada leitora/or, com a experiência de quem se sente representada/o ou não pelos seus personagens, com a experiência de quem não quer encontrar outra/o que não a si mesma/o nos textos literários, com a experiência de quem não sendo leitora/or é afetada/o pelo modo como ela pode reforçar estereótipos.

*

Um livro literário, queiram ou não, não é apenas um livro literário, uma ficção para o deleite dos leitores. Ele vai ser lido em relação com o mundo, por mais que as relações que ele estabeleça com o mundo sejam difusas, por mais que ele invente um mundo que nada tem a ver com o “real”. A decisão de matar ou fazer viver um personagem reverbera no mundo fora do livro, ainda que de um modo diferente daquele dos fatos “reais”.

*

Antônio Paulo Graça, em *Uma poética do genocídio*, identifica que, nos romances em que o personagem principal é indígena, independentemente do tipo de romance, essa personagem sempre morre. Para ele, isso indica que a sociedade brasileira tem um inconsciente genocida, que precisa de instâncias que justifiquem o crime que ela não consegue extirpar do horizonte da vida cotidiana, no passado e no presente.

*

Para muita gente, o travesseiro fica mais macio ao final de *Iracema*, de José de Alencar: “Tudo passa sobre a terra”.

*

Conferir a um texto o rótulo de “literatura” é um toque de Midas. E a busca por ouro assassina indígenas no Brasil de hoje, como assassinou no Brasil de ontem indígenas e negros.

*

Jacques Rancière, em *Políticas da escrita*, conta que Victor Hugo, solicitado por um proletário a ler o que este escrevia nas horas

de folga, disse que seus escritos eram mais do que literatura. E Rancière comenta que esse “mais”, dito pelo poeta de maior reconhecimento na época, podia significar “menos” em muitos sentidos.

*

Antonio Candido prestou grandes serviços à nossa área. Era uma figura admirável eticamente e tinha uma capacidade de leitura e síntese rara nos dias de hoje. Mas seu conceito de literatura era hierarquizante e precisa ser discutido.

*

Num país como o Brasil, em que o sistema educacional tem tantos problemas, é difícil dizer que a propaganda em torno da leitura deva ser problematizada. Mas é preciso inventar formas complexas de dizer isso. Embora haja muitos livros que não ratificam estereótipos, a depender do modo de ler, isso não significará nada. Literatura emancipa? Não. O que é emancipa é o modo de ler, seja o que for, inclusive o mundo fora da página.

*

Talvez o que emancipe seja não o modo de ler, mas o modo de escutar.

*

Uma hora vou cumprir a promessa de ministrar uma disciplina sobre os piores livros literários que li na vida. Eles permitem uma baita discussão! Dois exemplos, já testados, só pra começar a lista: *Martim Cererê*, de Cassiano Ricardo, e *O presidente negro*, de Monteiro Lobato.

*

Dizer que Literatura não condiz com movimento social é uma obviedade. A literatura é vista hegemonicamente como um campo autônomo; essa autonomia se liga à liberdade dos escritores de não se renderem às demandas do seu tempo. Por isso, áreas de estudo que relacionam a literatura com a sociedade, que têm em Antonio Candido a figura central, são tensionadas por outras, que desvinculam de diferentes modos a discussão sobre literatura de qualquer

relação com o que está fora do texto. Mas até que ponto essa desvinculação é possível?

O que pode a literatura? Essa pergunta foi feita muitas vezes e continua/rá sendo. A literatura pode se inscrever na carne do tempo histórico e sugerir transformações sociais? Lembro de textos de Octavio Paz que li durante o mestrado e o doutorado. Ficou impregnada em mim a ideia de que um mundo vivível não precisaria de literatura em sentido estrito, ou que a literatura nesse mundo vivível seria parte do cotidiano. Pensando nos termos que tenho hoje, longe das leituras que fiz de Paz: num mundo vivível, o rótulo “literatura” não seria um toque de Midas. Não precisaríamos nos ocupar dele.

*

Quem pode transformar o mundo, a literatura ou os movimentos sociais? Não sei se um ou se outro, se um e o outro, se outras coisas. Mas tenho pressa. E é nisso que penso quando junto os dois termos numa mesma frase.

Visão e ocultamento

Uma parte das/os professoras/es, pesquisadoras/es e críticas/os de literatura acredita que analisar uma obra literária significa aplicar a ela conceitos teóricos. Geralmente, a teoria vem antes da análise, numa ordem que hierarquiza os textos. A estrutura básica de resumos de artigos e trabalhos acadêmicos explicita o “instrumental teórico” que será utilizado na análise. Dizem que esse é um cacoete das chamadas ciências duras, que a área das ciências humanas abraçou para não ser escanteada como anticientífica e subjetiva. Duvidar dessa estrutura não significa negar a teoria. Para mim, existem outras formas de lidar com ela: colocar os textos teórico e literário em diálogo, sem hierarquias. Um pode ajudar a entender o outro e juntos podem contribuir para pensar o mundo das relações humanas, não humanas e interespécies, o mundo subjetivo e objetivo, o mundo social, o mundo da arte, o universo, o multiverso etc.

Geralmente, ao utilizar um conceito, a/o pesquisadora/or busca situá-lo na história do conhecimento e em relação ao seu “objeto” de pesquisa. Alguns desses conceitos acumulam histórias tão extensas que, lá pelas tantas, vai se tornando quase impossível fazer sínteses a respeito do debate em torno deles. Outros ficam pouco tempo gravitando por aí e acabam sendo rotulados como modismo acadêmico.

Modismo ou não, me parece que há duas perguntas fundamentais ao adotar um conceito: o que ele ajuda a ver? o que ajuda

a ocultar? Dois anos atrás, Cayo Honorato e eu (Honorato; Honorato, 2021) escrevemos um texto comparando os conceitos de “interseccionalidade”, segundo Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021), com o de “encruzilhada”, de Leda Maria Martins (1997), e o de “exuzilhada”, de Cidinha da Silva (2018). Colocamos em diálogo textos teóricos com literário, sem hierarquias. A conclusão a que chegamos naquele momento foi a de que o conceito de interseccionalidade, embora tenha a pretensão de cruzar marcadores identitários para fazer ver como diferentes opressões se somam na experiência vivida, acaba dando visibilidade majoritariamente a uma situação específica (a da mulher negra e pobre), ocultando outras experiências; já os conceitos de encruzilhada e exuzilhada, partindo da natureza multifacetada de Exu, fazem ver a possibilidade de transformação, algo que ora é uma coisa ora é outra, movimento e não fixidez.

Martins, em *Afrografias da memória*, mostra como um rito católico trazido pelos portugueses foi transformado pela cultura dos africanos escravizados, constituindo os Reinados, que alteram as relações no interior das comunidades afrodescendentes. Silva, no livro de contos *Um Exu em Nova York*, faz movimentar os orixás em relação com personagens complexas, que se transformam, transitam entre culturas, entre situações de enfrentamento e de esperança. Em resumo: gosto mais desses dois conceitos porque eles fazem ver a complexidade da experiência vivida, em que há contradição e historicidade. Eles também computam uma dimensão de ocultamento. Fazem ver que há zonas opacas, que talvez nunca sejam reveladas; ou que elas podem ser lidas em outros momentos de outros modos.

Os conceitos de “lugar de fala” e “escrevivência” têm sido usados para se referir às literaturas indígenas. O primeiro deles, propagado no Brasil por Djamila Ribeiro (2017) em *O que é lugar de fala?*, tinha a intenção de se contrapor ao falso universalismo, usado para marcar uma posição epistemológica eurocentrada e colonialista. Todos têm lugar de fala, e esse lugar precisa ser explicitado, defendia Ribeiro. Me parece válida a denúncia contra o falso universalismo, que conheço também através de outros pensadores, como

Immanuel Wallerstein (2007), em *O universalismo europeu*: a retórica do poder, e Asad Haider (2019), em *Armadilha da identidade*. O problema é que na prática o “lugar de fala” acabou se tornando um modo de ocultar as complexidades dos trânsitos culturais numa sociedade como a brasileira, fomentando novos estereótipos. Do lugar de fala de uma pessoa cujos marcadores são x, y e z, por exemplo, espera-se que ela diga x, y e z. O conceito cria a expectativa de que a posição social (lugar) seja um espelho do comportamento e/ou fala, para o bem ou para o mal. Já o conceito de “escrevivência”, que associamos a Conceição Evaristo, serve para dar visibilidade à escrita de mulheres negras que por muito tempo na literatura brasileira foram objeto e não sujeito da representação literária. Também pode ser usado de modo a fomentar novos estereótipos, quando pressupõe que uma mulher negra, ao escrever literatura, diga determinadas coisas de determinados modos.

Um dia desses, escrevendo sobre o livro *Canto mestizo*, de Graça Graúna (1999, p. 54, grifo meu), reparei nos seguintes versos: “se estou a salvo, não sei / e apesar disso importa o instante / *escrever* o desejo / tantas vezes nulo / entre a vida e a morte / de mãos dadas”. Nesse poema, a voz poética se questiona sobre o poder da literatura: embora ela talvez não salve, pode registrar o instante. Essa dúvida sobre o poder da literatura, num livro publicado em 1999 e escrito por uma poeta indígena, dá muito o que pensar. Mas, lendo em 2023, não era possível ignorar a associação entre o “escrever” de Graça Graúna em 1999 e a “escrevivência” de Conceição Evaristo, cujo registro mais antigo que encontrei foi em uma conferência de 2003. Pesquisando na Hemeroteca Digital, achei muitas referências a essas palavras, que sintetizei assim:³¹

Embora não dicionarizada, a palavra “escrever” já vinha aparecendo em periódicos brasileiros ao menos desde a década de 1950, associada a campos diversos (teatro, cinema, quadrinhos,

³¹ O trecho que segue é uma nota de rodapé do artigo “Escritoras indígenas no Brasil do século XXI: algumas faces” [no prelo], a ser publicado em coletânea de textos sobre a escrita de mulheres.

poesia, literatura infantil etc.). Na Hemeroteca Digital, o registro mais antigo que encontrei dela aparece em 1954, em uma crítica escrita por Oswaldo de Oliveira sobre a peça “Batiste”, com livreto de Jacques Prevert, no magazine *A Cena Muda* (RJ). Em 1970, José Lino Grunewald, em artigo sobre cinema publicado no *Correio da Manhã* (RJ), usou as palavras “escreviver” e “escrevivência”; a primeira apareceria como título do seu livro em 1983. Em 1978, o *Correio Braziliense* noticiou o lançamento de *A ebulição da escrituratura*, com poemas de 13 “poetas impossíveis”; a página reproduz o poema “A técnica escrevivida”, de Tetê Catalão, em que também aparece a palavra “escreviver”. Em 1979, Maria de Lourdes Horta atribui a criação do neologismo “escreviver” a Jomard Muniz de Britto, em resenha a um livro dele publicada no *Diário de Pernambuco*. A associação de Britto com a palavra já havia sido feita em 1975 por Valdi Coutinho, no mesmo *Diário de Pernambuco*, em comentário a um espetáculo musical cujo texto era assinado por Britto. “Escrevivência”, além da referência na década de 1970, será usada em artigo de Roberto Maria sobre a poesia de Mauro Katopodis, e em artigo de Roberto Santos para a obra de Monteiro Lobato, em 1991 e 1997, respectivamente, ambos os artigos publicados em *O Fluminense*. Em 2003, numa conferência chamada “Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face”, Conceição Evaristo (2003) diz que mulheres negras, ao escrever uma autorrepresentação, fazem surgir “a fala de um corpo que não é apenas *descrito*, mas antes de tudo *vivido*. A *escre(vivência)* das mulheres negras explicita as aventuras e desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra”.

Não me interessa aqui enfatizar a narrativa do pioneirismo, sobre quem afinal teria inventado o conceito. Fico com a impressão de que o neologismo “escreviver” e as palavras derivadas estavam há décadas buscando boca/s que os pronunciasse/m; não foi um sujeito, mas um coletivo que criou as possibilidades de elas virem à tona. Podemos pensar a “escrevivência” a partir da formulação dada por Conceição Evaristo, que não inventou o termo, mas o usa de modo específico; portanto, o transforma em um conceito. Ele seria então aplicável à escrita de outros atores sociais, como mulheres

indígenas, que, na literatura brasileira, ainda carecem de autorrepresentação. Certo. Mas e o que isso ajuda a ver além do que está dito, ou seja, que mulheres indígenas ao escrever literatura passam de objeto a sujeito do discurso literário?

Um dos motivos pelos quais decidi estudar literaturas indígenas é o modo como essa literatura abre horizontes estético-políticos, que a noção hegemônica de literatura não abre. Autoras/es, lideranças e intelectuais indígenas insistem na escrita como contraposição ao estereótipo cristalizado na literatura romântica do século XIX. Para se contrapor a essa imagem dominante, essas/es autoras/es têm buscado escrever de muitos modos, sobre muitos assuntos, fugir da homogeneização imposta pelo mercado editorial, testar, errar, fazer de novo. É preciso que autoras/es indígenas sejam reconhecidas/os quando tomam a escrita como estratégia política e também quando tomam a escrita com motivações não reconhecidas pela sociedade hegemônica como pertencentes às tradições indígenas. E, no pequeno nicho das literaturas indígenas, há muitos casos de textos indígenas que têm pouca visibilidade porque não satisfazem a expectativa criada em relação ao quê e ao modo como escrevem.

O modo como o termo “escrivência” vem aparecendo na associação com escritoras/es indígenas invisibiliza parte dessas possibilidades. A associação entre escrita e vida perde um pouco de sentido, quando penso que vida significa que os sujeitos, indígenas ou não, são complexos, têm contradições, são afetados por circunstâncias históricas coletivas e pessoais, refletem sobre essas circunstâncias, mudam ou não de direção, criticam e são criticados, estão em movimento, continuam aprendendo. E o apelo das/os escritoras/es indígenas para que sejam reconhecidas/os na diversidade pode continuar sendo ocultado.

Questão fundiária e “identidade” indígena no Brasil³²

Minha fala aqui é uma síntese da pesquisa que venho fazendo sobre como autoras e autores indígenas no Brasil expressam seu pertencimento étnico, seja a partir do uso de palavras como “identidade” e “ancestralidade”, seja a partir do estabelecimento de uma “diferença” entre indígenas e não indígenas. A pergunta que tenho em mente é: o que significa, nos termos desses autores, ser indígena no Brasil? Em função do tempo, escolhi trabalhar com quatro autores: Eliane Potiguara, Merremii Karão Jaguaribaras, Ailton Krenak e Davi Kopenawa. Mas parto de uma síntese sobre o uso da noção de “identidade” em textos de Jaider Esbell (Werá; Kadiwel; Cohn, 2018), Denizia Kawany Fulkaxó (Cruz, 2014), Nankupé Tupinambá Fulkaxó (2019), Márcia Wayna Kambeba (2020), Edson Kayapó (2022), Daniel Munduruku (s/d), Aline Rochedo Pachamama (2021), Eva Potiguara (2022), Zélia Puri (2020), Yaguarê Yamã (2022), entre outros. Ao longo da minha fala, vou relacionar a noção de “identidade” ou a definição de pertencimento étnico presente nos textos indígenas com a questão fundiária no Brasil.

³² Texto lido durante o V Encontro da Rede Ibero-Americana Resistência e Memória (Riarm), realizado na Universidade Federal do Ceará, em Fortaleza, entre os dias 3 e 5 de agosto de 2023.

A noção de “identidade” vem sendo utilizada por lideranças, intelectuais, artistas e escritores indígenas no Brasil há algumas décadas. Em síntese, haveria duas funções básicas para o uso do termo em textos de autores indígenas: 1) indicar pertencimento de alguém a um povo indígena específico; 2) indicar vinculação de alguém ou de um povo a um modo de viver, ser e conhecer considerado indígena, nativo ou originário. Para este segundo caso, o que é considerado indígena pode se relacionar a questões específicas de um povo ou a questões comuns a um grupo de povos ou mesmo a uma ideia genérica. Portanto, ao usar a noção de identidade (étnica), indígenas buscam estabelecer uma “diferença” (ou “contraste”, “especificidade”, “singularidade”) em relação a outras noções de “identidade” (nacional, regional, racial, etc.), que nomeiam modos de viver, ser e conhecer considerados não indígenas.

O registro mais antigo que encontrei do termo “identidade” em um texto de autoria indígena foi o poema “Identidade indígena”, de Eliane Potiguara (2004, p. 102-104), publicado em 2004 no livro *Metade cara, metade máscara*, onde aparece com a data de 1975. A voz poética toma a identidade como interlocutora, rememora tempos difíceis (guerras, doenças, massacres, escravidão) e aposta na construção coletiva de futuro para os povos indígenas: “Mas não sou eu só / Não somos dez, cem ou mil / Que brilharemos no palco da História. / Seremos milhões, unidos como cardume”. Ao longo do livro *Metade cara, metade máscara*, a ideia de “brilhar no palco da História” ganha concretude: indica uma sociedade em que sujeitos e povos indígenas, entre outros *desplazados*, vivam digna e plenamente, sendo protagonistas de suas histórias e reconhecidos por suas instituições;³³ uma sociedade em que juízas indígenas (no

³³ A palavra “desplazados” aparece no final do poema “Identidade indígena”: “Nós, povos indígenas, / Queremos [...] ver os frutos de nosso país, sendo divididos / Radicalmente / Entre milhares de aldeados e ‘desplazados’ / Como nós” (Potiguara, 2004, p. 104). O conceito de *desplazados* contribui para intensificar a aproximação, no livro, com temas da América Latina. *Desplazada* seria uma pessoa forçada a um deslocamento de sua

feminino) teriam conquistado “[...] a inclusão dos povos indígenas em todos os segmentos da sociedade, na mídia, na educação, na saúde, no trabalho, na legislação da sociedade envolvente, enfim...” (Potiguara, 2004, p. 129).

No seu último livro, Darcy Ribeiro (1995) disse que os antropólogos foram surpreendidos pelo aumento da população indígena no Brasil. Em outras palavras: segundo ele, os antropólogos achavam que a extinção dos indígenas era inevitável. Enquanto isso, desde o final da década de 1970, indígenas vinham construindo o movimento social cuja atuação resultou, entre muitas outras coisas, na inclusão do “Capítulo dos Índios” na Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB), de 1988. Esse capítulo, ao menos em tese, teria alterado o paradigma assimilacionista – segundo o qual ser indígena era considerada uma etapa do desenvolvimento humano – para garantir autonomia e futuro dos sujeitos e povos indígenas no Brasil.

Diz o artigo 231 da CRFB/88:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

A expressão “direitos originários” faz tremer a bancada do agronegócio, pois remete ao reconhecimento histórico, por parte dos sucessivos governantes (reis, imperadores, presidentes), de que o território hoje conhecido como Brasil sempre pertenceu aos povos originários, antes e depois da invasão colonial. Acontece que um sem-número de estratégias foram, ao longo do tempo, comprometendo os efeitos reais desse reconhecimento (e a tese do Marco Temporal é mais uma delas). A lógica seria mais ou menos esta: “claro que os índios são os donos da terra; pena que não tem mais índio no Brasil, né?”.

terra/cultura de origem, e posta em uma situação de precariedade; aproximadamente, pode ser traduzida por “refugiada”.

No Brasil, a afirmação da identidade indígena está diretamente relacionada à questão fundiária. Reconhecer-se indígena, quer se trate de um povo ou de uma pessoa, implicou e continua implicando risco de morte. Por isso, em muitos textos indígenas, incluindo os de Eliane Potiguara, o silenciamento das identidades étnicas é visto como estratégia de sobrevivência. No Ceará, o povo Karão Jaguaribaras – décima sexta etnia reconhecida pela Federação dos Povos Indígenas do Ceará (Fepoince) – conta que, no séc. XVIII, depois de um massacre, o líder Karão ordenou que o povo silenciasse por cinco gerações; a sexta geração fez o levante, afirmando a sua identidade nos limites do território; a sétima expõe a afirmação da identidade étnica para além dos limites do território, buscando espaço nas artes, na literatura, nas universidades. O livro *Wúpy taowás: vestindo-se de linguagens*, de Merremii Karão Jaguaribaras, publicado em 2022, é parte dessa decisão coletiva.

No livro de Merremii, o conceito de identidade não tem papel central, como no de Eliane. No entanto, *Wúpy taowás* trata do modo de viver, ser e conhecer específico dos Karão Jaguaribaras ou dos povos indígenas em relação aos não indígenas. Em determinado trecho, ao elaborar uma crítica à indústria cultural, que confere valor monetário a objetos percebidos como sagrados pelos indígenas, Merremii (Jaguaribaras, 2022, p. 36) diz: “Nós, povos indígenas, sabemos que o mundo em que vivemos hoje nem sempre foi assim [...]”. A definição de pertencimento étnico (“nós, indígenas”) aciona a memória de uma temporalidade de longa duração, que torna a configuração do mundo em que vivemos hoje algo recente na história do tempo-espaço dos territórios indígenas, de modo geral. Saber que nem sempre foi assim é importante para imaginar que nem sempre será.

Essa é, para mim, a diferença mais marcante entre “nós” e “eles”, que ressoa em muitos textos indígenas: se, para não indígenas, é rara a possibilidade de imaginar o fim do capitalismo, para indígenas essa possibilidade *pode ser* – não necessariamente é – uma experiência diária, acionada pela transmissão oral da memória que evoca essa temporalidade de longa duração, em que a história de um

povo não coincide com a história do colonialismo, como é o caso de muitas identidades nacionais, incluindo a brasileira.³⁴ A noção de ancestralidade, também muito frequente em textos indígenas, busca marcar essa diferença e se relaciona, portanto, com o conceito de identidade nesses textos.

Para Ailton Krenak (2022a, p. 11), os rios sugerem que “[...], se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui”. O futuro é ancestral não por ser uma cópia do passado, um retorno ao passado; mas porque, no corpo dos rios, o passado contém, no presente, o futuro; o futuro se faz com saberes construídos ao longo do tempo. O Watu dos Krenak (Rio Doce), violentado pela lama tóxica da mineração, mergulhou profundamente e, a três camadas abaixo do solo, continua buscando o mar, pois “[...] não quer mais se expor ao abuso constante desse pensamento absurdo que acha que os corpos existem para ser explorados” (Krenak, 2022a, p. 24). O Watu ensina que é preciso mergulhar profundamente para imaginar futuros: “Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis” (Krenak, 2022a, p. 37).

O rio é uma entidade que constrói mundos e ensina seus saberes, que merece vida digna, respeito, cuidado, que não pode ser tomado como mercadoria à disposição das gentes humanas. Assim também a terra, a floresta, os animais, os encantados. Essa perspectiva é reivindicada como indígena, em oposição à perspectiva não indígena, que normaliza como único modo de viver sob o capitalismo o domínio do “homem” sobre a natureza (e sobre certas categorias de gente, consideradas como parte da “natureza” ou “sem cultura”).

Em “Os involuntários da pátria”, Eduardo Viveiros de Castro (2017, p. 5) diz que não é a terra que pertence aos indígenas, mas o contrário: “Pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o

³⁴ Entre autoras/es indígenas, encontrei até agora uma única recusa ao conceito de identidade no livro *Alienindi*, de Felipe Takariju. Para isso, ele argumenta que identidade é um conceito colonial, usado pelo Estado-Nação para controlar e hierarquizar as pessoas. Essa recusa tem mais a ver com o conceito de identidade nacional, do que com o conceito de identidade étnica. Cf. neste livro, “Capitalismo e diferença”.

que define o indígena”. Em *O despertar de tudo*, David Graeber e David Wengrow relembram que o conceito de propriedade ocidental, baseado no direito romano, se define pela junção de *usus* (direito de usar), *fructus* (direito de fruir) e *abusus* (direito de destruir). Em presença dos dois primeiros, caracteriza-se a relação de usufruto; em presença dos três, a posse. O direito de destruir é sublinhado pelos autores como “traço definidor da propriedade legal” (Graeber; Wengrow, 2022, p. 182).

Quando uma terra indígena é demarcada, os indígenas não têm a sua posse, mas o seu usufruto. Certamente essa estrutura do direito brasileiro deve soar estranha aos Yanomami, na relação que eles construíram com a floresta há milhares de anos. Em *A queda do céu*, no capítulo 14, “Sonhar a floresta”, Davi Kopenawa (2015) conta que a Funai vinha tentando convencê-lo de demarcar a terra yanomami da mesma forma como haviam feito com a terra do povo Kinja (Waimiri Atroari): uma sequência de pequenas terras atravessadas por rodovias, minas e barragens. Kopenawa entende que esse retalhamento da terra era incompatível com o modo de viver, ser e conhecer dos Yanomami, e por isso buscou a todo custo evitá-lo. Em 1992, a Terra Yanomami foi demarcada: uma área contínua de 9.665 hectares, que abriga 8 povos indígenas.

Bruce Albert (2023, p. 39), em “Um mundo cujo nome é floresta”, explica que a palavra yanomami *urihi a*, traduzida como “terra-floresta”, nomeia um “complexo pluriverso sociocosmológico”: indica o centro da terra destinado aos Yanomami por seu demiurgo, Omama, cujas terras circundantes foram destinadas aos *napë*, forasteiros (a princípio, povos indígenas não yanomami; depois, “brancos”). *Urihi a* é uma entidade viva, como os seres que a habitam (humanos; animais, que são ex-humanos; *xapiri* e outros “espíritos”); possui uma geometria variável, composta de quatro estratos superpostos; além de forma corporal, ela possui um sopro, “valor de fertilidade”. Albert (2023, p. 49-50) afirma:

Assim, o conceito yanomami de *uruhi a* em nada remete ao berço identitário de um solo imutável; longe disso, alude a um

complexo entrelaçamento de linhas e percursos de geometria variável, ao mesmo tempo folheado e “rizomático”.

A afirmação da identidade indígena nos textos de Eliane Potiguara se coloca num horizonte diaspórico, que denuncia a violenta expropriação dos indígenas de suas terras no Brasil de ontem e de hoje. Por isso, ela defende que o pertencimento étnico não pode ser condicionado à permanência no território de origem, como diz no poema “Eu não tenho minha aldeia” (Potiguara, 2004, p. 131-132). Já nos textos de Merremii Karão Jaguaribaras, Ailton Krenak e Davi Kopenawa, a noção de “identidade” aparece sob a forma de uma “diferença” entre modos indígenas e não indígenas de se relacionar com a terra. Temos, assim, diferentes formas, entre indígenas, de viver e expor a relação com a terra. Em comum, a necessidade de que horizontes futuros sejam construídos, para que o céu não desabe sobre nossas cabeças.

Para se emancipar, qualquer livro serve (1)^{35, 36}

Eliane Potiguara, em *Metade cara, metade máscara*, publicado em 2004, se refere a alguns livros marcantes para ela, entre os quais *Mulheres que correm com os lobos*, de Clarissa Pinkola Estés. Há muitas teses, dissertações e artigos acadêmicos sobre a obra de Potiguara, mas raramente esses textos abordam as relações com o livro de Estés ou com outros livros. *Mulheres que correm com os lobos* foi publicado em 1992, e, salvo engano, a primeira edição brasileira é de 1994. Eliane Potiguara cita a décima segunda edição, de 1999.

Desde a introdução, Estés insiste que haveria uma “essência” feminina, representada pela Mulher Selvagem, das quais as mu-

³⁵ Esse título faz referência a uma ideia presente em *O mestre ignorante*, de Jacques Rancière (2013), sobre a experiência de Joseph Jacotot, um pedagogo do século XIX. Para Jacotot, emancipar-se é uma decisão cuja prática está mais ligada a certos procedimentos de leitura (do mundo) do que ao conteúdo de um livro. Por isso, a palavra “qualquer” não tem aqui o sentido de desqualificação, que poderia ter em outros contextos.

³⁶ Este texto foi tomado como base para a produção do artigo “Eliane lê Clarissa: a mulher selvagem no país colonizado”, publicado na *Revista Entrelaces*, em que a comparação entre os dois livros é feita de forma detalhada. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/entrelaces/article/view/92390>. Acesso em: 21 out. 2024.

lheres no geral teriam sido afastadas, mas que elas reconhecem independentemente da situação em que vivem:

Não importa a cultura pela qual a mulher seja influenciada, ela compreende as palavras mulher e selvagem intuitivamente. [...] Não importa o que aconteça, essa instrutora, mãe e mentora selvagem dá sustentação às suas vidas interior e exterior. [...] Essa mulher não domesticada é o protótipo de mulher... não importa a cultura, a época, a política, ela é sempre a mesma. Seus ciclos mudam, suas representações simbólicas mudam, mas na sua essência ela não muda (Estés, 2018, p. 19-23).³⁷

Essa desconsideração da cultura, das histórias coletivas e individuais, das situações diversas, em favor da busca pessoal pelo feminino selvagem, poderia levar a um alheamento de problemas sociais concretos que, mesmo quando reconhecidos pela autora, acabam sendo pensados em relação ao horizonte individual de cada mulher. O propósito do livro é despertar o desejo de busca pela Mulher Selvagem como promessa não de uma felicidade irrestrita, mas de uma vida complexa, cíclica, criativa, com ênfase na “integridade individual” (Estés, 2018, p. 35).

Angela Davis (2016), em *Mulheres, raça e classe*, publicado nos Estados Unidos em 1981, mostra que a mulher reivindicada pelo feminismo hegemônico como universal é, na verdade, uma mulher específica (branca, heterossexual, de classe média etc.). Como, para Estés, as diferenças entre mulheres são irrelevantes na busca pela Mulher Selvagem, seu livro parece reforçar esse ponto cego do feminismo hegemônico. Por exemplo, ao descrever as mulheres de sua geração, “posterior à Segunda Guerra Mundial”, Estés fala de mulheres “infantilizadas e tratadas como propriedade”, impossibilitadas de se expressar artisticamente, obrigadas a viver “apertadas em cintas, amordaçadas e contidas” (Estés, 2018, p. 17-18). Nessa descrição, embora ela esteja se referindo às mulheres em geral, ficam

³⁷ Outra sequência de “não importa” pode ser lida em Estés, 2018, p. 89.

excluídas muitas experiências de ser mulher, mesmo entre a geração que ela recorta em um tempo/espço específico.

Outro ponto cego: apesar de duas referências sutis à homossexualidade (Estés, 2018, p. 35 e 449), domina a perspectiva heterocentrada. Quando comenta sobre relacionamentos amorosos, Estés sempre fala da mulher em relação a um companheiro. Inclusive, há um capítulo inteiro dedicado ao tema, chamado “O parceiro: a união com o outro”. Certas posições, conselhos e direcionamentos ao que a mulher deve pensar ou sentir, que compõem o gênero autoajuda, partem do pressuposto de que *não importam* as situações específicas. Por exemplo, Estés (2018, p. 191) defende que fazer sexo no primeiro encontro é um erro: “[...] a doação do corpo é uma das últimas fases do amor. É assim que deve ser. [...] a última fase virá por si só. A ocasião para a união dos corpos chegará na hora certa”. Essa defesa reforça estereótipos machistas e pode, inclusive, ser contraposta ao encontro da mulher consigo mesma, na relação com a Mulher Selvagem, quando ela percebe que a realização de seus desejos pode ser prejudicada por opressões culturais internalizadas.

A perspectiva de Estés seria contrária a reivindicações com base na identidade, como fica mais explícito neste trecho, em que ela desvincula a mulher selvagem de marcadores que hoje alguns chamam de “identitários”, como raça e classe: “A natureza selvagem não exige que a mulher tenha uma cor determinada, uma instrução determinada, um estilo de vida ou classe econômica determinados” (Estés, 2018, p. 35). Em vez de falar para mulheres específicas, Estés quer falar a todas as mulheres, quer uni-las em torno do que acredita ser o arquétipo feminino. Esse antiidentitarismo acaba se revelando um identitarismo inconsciente e/ou inconsistente: ao pretender falar de todas as mulheres, Estés fala de uma mulher específica.

O livro de Estés é usado por Eliane Potiguara para fortalecer a afirmação da sua identidade indígena. Ela recebeu a indicação do livro por uma mulher negra e o estudou durante três anos (justamente os anos anteriores à publicação de *Metade cara, metade más-cara*). No livro de Estés, Potiguara (2004, p. 86) encontra resposta para perguntas “[...] que estava fazendo há muitos anos”; ele se torna

inspiração para que Potiguara identifique e nomeie as situações concretas da sua história e encontre forças para lutar contra a violência sofrida historicamente por sua família e por outras famílias indígenas. O texto “Pele de foca”, inserido em *Metade cara, metade máscara*, dialoga diretamente com o livro de Estés.

Estés (2018, p. 15) se identifica como “analista junguiana e *cantadora*, contadora de histórias”. Narrativas orais são recontadas a cada capítulo, seguidas de comentários sobre o que essas narrativas ensinam em relação à busca do arquétipo da Mulher Selvagem. A narrativa “Pele de foca, pele da alma”, no capítulo 9, conta a história de um caçador solitário que um dia vê um grupo de mulheres nuas dançando sobre uma rocha no mar, tendo deixado na terra suas peles de foca; ele se apodera de uma dessas peles e propõe à dona que se case com ele, prometendo deixá-la partir depois de sete verões, caso ela assim decida. Ela aceita a proposta, depois tem um filho com ele; ao longo do tempo, sua pele de humana vai se ressecando, enquanto sua pele de foca permanece sequestrada pelo marido. O filho a ajuda a encontrar a pele de foca e assim ela retorna à sua gente no fundo do mar, levando o menino consigo. Depois de sete dias, o menino é devolvido à terra firme e se torna, quando adulto, “um famoso tocador de tambor, cantor e inventor de histórias” (Estés, 2018, p. 299).

“Pele de foca, pele de alma” é interpretada por Estés (2018, p. 303) como narrativa que ensina a revitalizar o “sentido de identidade e de alma”, a partir da recuperação da pele de foca pela mulher e da decisão de voltar para o seu lugar de origem, um lugar “selvagem”; a identidade se relaciona ao arquétipo. O texto “Pele de foca”, de Eliane Potiguara (2004, p. 86-87), retoma elementos da narrativa contada por Estés para narrar o afastamento de “padrões éticos impostos pela intolerância da sociedade” e a conscientização do seu processo de busca por outros caminhos: “voltei com minha alma fortalecida, voltei com meus sonhos definidos, voltei com minha intuição extremamente clara, precisa, determinada”.

A decisão de se emancipar da situação opressora que passa a reconhecer está expressa por Eliane Potiguara (2004, p. 86, grifo

meu) nesta passagem: “Sou uma mulher de fibra, porque *eu me re-construí por mim mesma*, depois de dançar desvairadamente na vida com meu iludido sapatinho vermelho”. Ela faz referência a uma narrativa contada por Estés no capítulo 8, “Os sapatinhos vermelhos”, que traz a seguinte história: uma órfã descalça junta trapos e costura para si sapatinhos vermelhos. Uma senhora, ao adotar a menina, joga fora os tais sapatinhos, por considerá-los imundos e ridículos. A menina consegue, sem que a senhora perceba de todo, fazê-la comprar novos sapatinhos vermelhos, pelos quais ela se torna admirada. A senhora proíbe a menina de usar os sapatinhos, mas ela não obedece. Os sapatos a fazem dançar, dançar, dançar até perder o controle. Ela tenta descalçá-los, mas eles não se soltam de seus pés. Cansada e enfraquecida pelo rodopio que os sapatos lhe causam, ela vê como única solução deixar que seus pés sejam amputados, e os sapatos “continuaram dançando floresta afora e morro acima até desaparecerem” (Estés, 2018, p. 251).

Ao contrário do que ocorre com a personagem dessa narrativa, em “Pele de foca” Eliane Potiguara diz que consegue arrancar os sapatos, que representam o ego, para fortalecer sua alma: “Minha alma é ancestral, meu ego não pode dominar minha verdadeira história. [...] Minha alma é primeira, é forte, é intuitiva; ela é ética, para não dizer pura, minha alma é terna, eterna amante, indígena” (Potiguara, 2004, p. 87). O ego, alimentado pelas imposições da cultura dominante, deve ceder lugar à alma, vinculada à ancestralidade indígena e, por isso, intuitiva, primeira, “selvagem”. Nas qualificações que atribui à sua alma, Eliane prefere “ética” a “pura”, embora o modo como essa preferência é registrada (“para não dizer”) sugira que a segunda palavra não é de todo afastada. É possível que, em *Metade cara, metade máscara*, o uso da palavra “essência”, em relação a algo atemporal, que não muda, tenha a ver com o livro de Estés.

Há mais referências ao livro de Estés em “Pele de foca”: “Minhas costelas não estão mais descarnadas, a carne voltou a crescer depois que os homens derramaram suas lágrimas pelas mulheres do mundo e eu não sou mais uma mulher-esqueleto, jogada ao fundo do mar, como se fora um sapato velho, pela cultura impos-

tora” (Potiguara, 2004, p. 86). Nesse trecho, Potiguara retoma a narrativa “A mulher-esqueleto”, contada por Estés no capítulo 5 de *Mulheres que correm com lobos*, em que um pescador tira do mar o esqueleto de uma mulher e o leva para casa. Na madrugada, o homem sonha e derrama uma lágrima do olho esquerdo. A mulher-esqueleto bebe essa lágrima, pega emprestado o coração do homem, que bate feito um tambor, e canta ao ritmo do batuque para que as carnes de seu corpo sejam recompostas. Com o corpo refeito, ela entra embaixo da coberta e devolve o coração ao pescador e ambos acordam enlaçados.

A mulher tinha sido jogada ao mar pelo pai, que desaprovou algo que ela fizera, “embora ninguém mais se lembrasse do que havia sido” (Estés, 2018, p. 155). A ideia de as pessoas não mais se lembrarem do motivo pelo qual o pai matou a filha retorna no final da narrativa: as pessoas “não conseguem se lembrar de como aconteceu sua primeira desgraça” (Estés, 2018, p. 157). No primeiro trecho, o esquecimento do motivo poderia indicar que nada justificaria o assassinato; mas, no último trecho, a referência ao pai desaparece e o assassinato é referido como “primeira desgraça” na vida dessa mulher. Tratar o assassinato como uma desgraça pessoal parece distensionar a realidade social que o normaliza; por outro lado, a insistência no esquecimento poderia sugerir a precariedade dessa normalização, porque repõe, mesmo que pelo avesso, o trauma causado pelo esquecimento. De todo modo, parece ser mais importante, na narrativa, destacar o processo de reconstrução do corpo da mulher, realizado por sua própria decisão, do que sua violação.

Mas, em “Pele de foca”, Eliane Potiguara dá nome ao que foi esquecido: a “cultura impostora”, o “peso da história e da opressão”, a “cultura falsamente iluminada”, “o poder, o preconceito, o racismo”, a “cultura dominante”. E conclama as mulheres a se revoltarem: “Basta de violência”. A imagem do esqueleto no fundo do mar ecoa a história da família de Eliane Potiguara, contada nas primeiras páginas: seu bisavô foi assassinado por enfrentar a invasão às terras tradicionais. Assim ela descreve o que ouviu sobre o caso: “Amarraram-lhe pedras aos pés, introduziram-lhe um saco à cabeça

e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano” (Potiguara, 2004, p. 24). A luta de seu antepassado se atualiza pela imagem da mulher-esqueleto que Eliane Potiguara toma para si mesma: ela decide reconstruir o seu corpo, afirmando sua vinculação com as lutas dos antepassados, homens e mulheres.

Embora Estés (2018, p. 290) reconheça que “[a]s armadilhas, arapucas e iscas envenenadas deixadas para a mulher selvagem são específicas à sua cultura”, importa o reencontro com o arquétipo da Mulher Selvagem. Para Eliane Potiguara, o reencontro com a mulher selvagem é o reencontro com sua identidade indígena, que foi por tanto tempo impedido pelas armadilhas, arapucas e iscas envenenadas; daí importar que elas sejam nomeadas e combatidas. Eliane Potiguara torna o livro “antiidentitário” de Estés em estratégia para sua afirmação identitária. Prova disso está no modo como Eliane (Potiguara, 2004, p. 86) descreve Estés: “[...] pensadora feminina, a escritora Clarissa de múltiplas identidades e cidadanias, inclusive a indígena [...]”.

A identidade [...] é um “conceito altamente contestado”. Sempre que se ouvir essa palavra, pode-se estar certo de que está havendo uma batalha. O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem à luz no tumulto da batalha, e dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega. [...] Talvez possa ser conscientemente descartada (e comumente o é, por filósofos em busca de elegância lógica), mas não pode ser eliminada do pensamento, muito menos afastada da experiência humana. A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado...

(Zygmunt Bauman, 2021, p. 83-84)

Ai! Que preguiça...

No seu primeiro livro de poemas, *Canto mestizo*, Graça Graúna faz referência, explícita e implicitamente, a diversos autores da tradição ocidental. O poema “Macunaíma” (Graúna, 1999, p. 53) é composto a partir de expressões encontradas no romance homônimo de Mário de Andrade, publicado em 1928:

Do fundo da mata virgem
Ele ri muito gostosamente
e diz:
– Ai que preguiça!
Coisa de sarapantar
os sons e os sentidos
espalham-se
um
três
trezentos
amarelos
brancos
pretos retintos
pícaros/icaros
Brasil
brazis
crias de um homem submerso

Alguns versos do poema foram extraídos, quase sem alteração, das primeiras frases do romance:

No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era *preto retinto* e filho do medo da noite. [...] Já na meninice fez *coisas de sarapantar*. [...] Si o incitavam a falar exclamava: – *Ai! Que preguiça...* (Andrade, 2019, p. 21, grifo meu).

As “coisas de sarapantar”, no poema de Graúna, são os sons e sentidos que se espalham, produzindo uma multiplicidade, em número e em cor, que faz do Brasil singular “brasis” plurais. Os números “um / três / trezentos” podem ser relacionados a Macunaíma, ao trio que ele forma com seus dois irmãos (Maanape e Jiguê) no romance e ao poema de Mário de Andrade, “Eu sou trezentos...”, que abre o livro *Remate de males* [1930]: “Eu sou trezentos, sou trezentos-e-cincoenta, / As sensações renascem de si mesmas sem repouso” (Andrade, 1976, p. 189). Esse poema de Mário de Andrade comenta as múltiplas identidades assumidas pela voz poética e a busca por encontrar a si mesma: “Mas um dia afinal eu toparei comigo...” (Andrade, 1976, p. 189). As três cores mencionadas (amarelos, brancos, pretos retintos) remetem às diferentes “raças” que compõem os brasis plurais. O par “pícaros/ícaros” envolve a dualidade entre bufão e herói, presente no romance: pícaro indica o astuto, malicioso; Ícaro remete ao herói da mitologia grega que tenta alcançar o céu, mas suas asas de cera derretem quando ele se aproxima do sol.

O título do livro de Graúna aponta como *mestizo* o próprio canto que ele ecoa. No poema que dá nome ao livro, escrito em espanhol, os povos da América Latina se encontram, “apesar de las fronteras” (Graúna, 1999, p. 36); a ideia de mestiçagem é pensada em relação aos “filhos da terra” (Graúna, 1999, p. 50), e não em relação aos colonizadores. No livro de Mário de Andrade, o episódio sobre o “pezão de Sumé”, narrado no capítulo 5, também é um comentário sobre a mestiçagem: os três irmãos se deparam com uma cova d’água e um a um entram nela para tomar banho (Andrade, 2019, p. 48). Macunaíma, sendo o primeiro, sai branco de olhos

azuis; Jiguê, depois dele, sai da cor do bronze, pois a água já estava suja; Maanape encontra um resto de água e só consegue lavar as palmas das mãos e dos pés, que ficam avermelhadas. Esse episódio não foi inventado por Mário de Andrade; como informa Cavalcanti Proença (1987, p. 152), é uma lenda popular.

Sabemos que as lendas podem ser contadas de formas diferentes e assumir, a cada vez, sentidos diferentes. Em *Macunaíma*, ela é contada depois que o herói, no começo da viagem a São Paulo, deixa sua consciência na ilha de Marapatá: “Deixou-a bem na ponta dum mandacaru de dez metros, pra não ser comida pelas saúvas” (Andrade, 2019, p. 47). Proença (1987, p. 151) informa que deixar a consciência na ilha de Marapatá é um dito popular relacionado aos seringueiros, que estavam dispostos a qualquer coisa em troca de riqueza. A conversão e branqueamento, no lagoão de Sumé, pode ser lido como resultado da “perda de consciência”: Macunaíma deixa de ser reconhecido como indígena e consola os irmãos por não terem conseguido ficar tão brancos como ele. Ao perder a consciência, Macunaíma adere acriticamente aos valores ocidentais. E assim podemos ler no episódio da conversão cristã, como faz Antonio Paulo Graça (1998), uma crítica à convivência harmônica das três “raças”, que seria depois celebrada como “democracia racial”.

Na viagem de volta à sua terra, Macunaíma procura a consciência: “Jacaré achou? nem ele. Então o herói pegou na consciência dum hispano-americano, botou na cabeça e se deu bem da mesma forma” (Andrade, 2019, p. 160). Mário de Andrade não fala em nome de um povo; no final do romance, o herói assume a consciência de um hispano-americano, e se dá bem com ela, “da mesma forma” que se daria caso tivesse encontrado a consciência deixada na ilha de Marapatá; este último detalhe parece sugerir que, no fundo, essa localização não importa muito. Seja como for, esse final, que amplia a geografia percorrida por Macunaíma, pode ser também um elemento de ligação com o livro de Graça Graúna, em que a América Latina se faz presente no canto escrito em espanhol, celebrando a liberdade pela qual muitas/os lutaram.

O poema de Graúna é uma espécie de comentário à leitura do livro de Mário de Andrade, em diálogo com questões discutidas em *Canto mestizo*. Em uma entrevista recente, Graúna (Pinheiro, Ribeiro e Trindade, 2022, p. 385), perguntada sobre a Semana de Arte Moderna, que completava então o primeiro centenário, comentou que o personagem do livro de Mário de Andrade, cujo subtítulo é “o herói sem nenhum caráter”, é muito distante de Makunaimã, entidade ancestral dos povos indígenas do circum-Roraima: “considero que o sujeito ‘sem nenhum caráter’ parece condenado ao ‘deslugar’, enquanto a entidade Makunaimã resiste, pois faz parte de uma realidade que norteia os ecos da nossa ancestralidade”. Lendo a referência a Macunaíma no livro de 1999 à luz desse comentário, poderíamos dizer que Graúna dá a ele um lugar, em *Canto mestizo*, que evoca a resistência contra o apagamento de uma entidade ancestral.

Nos últimos dez anos, a crescente visibilidade de artistas e intelectuais indígenas na cena pública passou a problematizar, com mais frequência, as apropriações das tradições indígenas feitas por artistas e intelectuais não indígenas.

Mário de Andrade escreveu *Macunaíma* depois de ler, em alemão, um livro de Theodor Koch-Grünberg, em que foram transcritas narrativas ouvidas de Akúli e Mayuluaípu no começo do século XX. A comparação entre essas narrativas e o livro de Mário de Andrade evidencia trechos inteiros de cópia, além de aproveitamento de outros personagens e de modos de narrar. Mas essa não foi a única fonte de cópia para Mário. O livro é uma colcha de retalhos. Embora Macunaíma seja a figura principal do romance, muitas outras foram fundidas nessa personagem a partir de narrativas que Mário encontrou em diversos cronistas, historiadores, etnógrafos, folcloristas etc. O livro de Cavalcanti Proença (1987), *Roteiro de Macunaíma*, revela boa parte dessas fontes. Numa carta a Raimundo Moraes, em que procurava defender o romance da acusação de cópia, Mário (Andrade, 2019, p. 196) disse:

Copiei sim, meu querido defensor. O que me espanta e acho sublime de bondade é os maldizentes se esquecerem de tudo quanto sabem, restringindo a minha cópia a Koch-Grünberg, quando copiei todos. E até o sr. na cena da Boiúna. Confesso que copiei, copiei às vezes textualmente. Quer saber mesmo? Não só copiei os etnógrafos e os textos ameríndios, mais ainda, na Carta pras Icamíabas, pus frases inteiras de Rui Barbosa, de Mário Barreto, dos cronistas portugueses coloniais, e devastei a tão preciosa quão solene língua dos colaboradores da Revista de Língua Portuguesa.

A cópia é entendida por Mário de Andrade como parte do seu processo de criação literária. A relação entre original e cópia está na base da própria história da literatura. No limite, nunca se fez e talvez nunca se fará literatura sem alguma medida de cópia, como ocorre com o próprio livro de Graça Graúna. Essa é uma questão cara às literaturas indígenas, pois os textos fixados em escrita alfabética e publicados em livros de autoria individual ou coletiva muitas vezes remetem a narrativas elaboradas pelas comunidades indígenas e transformadas ao longo do tempo. Mas entre a apropriação feita por indígenas e não indígenas há diferenças. Historicamente no Brasil, os indígenas foram objeto e não sujeito do discurso a respeito deles; e essa objetificação serviu como justificativa ao genocídio e ao etnocídio. Portanto, com a emergência de autoras/es indígenas no campo da literatura brasileira das últimas décadas, nada mais necessário do que problematizar os estereótipos que a tradição literária brasileira (re)produz a respeito dos indígenas.

Uma das perguntas a ser feita sobre obras literárias que dialogam com tradições indígenas é então: em que medida elas reforçam ou problematizam estereótipos? Um modo simplista de respondê-la seria dizer que, não sendo indígena, o autor reforçará estereótipos. Essa resposta prescinde da leitura das obras. No caso de *Macunaíma*, especificamente, a famosa frase “Ai! Que preguiça...” e o subtítulo do romance, “o herói sem nenhum caráter”, têm sido evocados para justificar a ideia de reforço ao estereótipo do indígena que não trabalha e que não tem valores morais. Mas, ao longo do romance, a frase – que Mário de Andrade não copiou de

nenhum lugar, salvo engano – tem sentidos diversos. No primeiro capítulo, ela desestabiliza a ideia de herói constituída na tradição ocidental; em outros momentos, a frase é dita quando Macunaíma não quer transar (com Ci, com a princesa), o que também desestabiliza a sexualização confirmada em outros episódios; a frase também é dita em momentos em que Macunaíma está doente, quando a “preguiça” portanto não tem o valor moral que o mundo do trabalho lhe confere. Em nenhuma dessas três situações, a preguiça corresponde ao estereótipo do indígena que não quer trabalhar, forjado desde os primeiros tempos de colonização como justificativa tanto para o genocídio indígena e tomada de suas terras quanto para a escravização do negro.

O estereótipo do “índio preguiçoso” não é confirmado pelo romance, mas pode ser que esteja impregnado no olhar de quem o lê. Para quem a ideia de “preguiça” é negativa? Segundo Frantz Fanon, em *Os condenados da terra*, o colono é quem atribui ao colonizado a pecha de preguiçoso; mas ela pode ser usada como estratégia para sabotar o colonialismo:

A preguiça do colonizado é a sabotagem consciente da máquina colonial; no plano biológico, é um sistema de autoproteção notável e de qualquer forma é um atraso incontestável para a dominação do ocupante sobre o país global (Fanon, 2005, p. 340).

Com base no estudo de Lúcia Sá, em *Literaturas da floresta*, seria possível dizer que a ausência de caráter, como valor moralizante, também não está nem no romance, nem na cultura indígena. Sá analisa o diálogo que autores não indígenas estabelecem com fontes indígenas. Para ela, é necessário

denunciar a crença generalizada de que os textos indígenas podem ser ignorados ou tratados meramente como “dados etnográficos” que não merecem análise literária mais cuidadosa, ainda que tenham de fato inspirado muitos autores (Sá, 2012, p. 34).

Ela considera *Macunaíma*, de Mário de Andrade, um “divisor de águas na literatura latino-americana no que se refere à incorporação de textos indígenas”, pela intensidade com que se relaciona com esses textos.

Ao colocar as narrativas indígenas coletadas por Koch-Grünberg ao lado do romance de Mário, Lúcia Sá (2012, p. 89, grifo meu) conclui que “as qualidades básicas de *Macunaíma*, tais como são definidas no primeiro capítulo do romance, *já estavam presentes no texto indígena*”. A valorização da criatividade e capacidade de transformação; a possibilidade de ser herói, vítima e vilão a um só tempo são valores presentes da cultura Pemon³⁸ que não se adaptam aos esquemas tradicionais de análise narrativa. O estudo de Lúcia Sá evidencia a “ausência de caráter” como um valor positivo da cultura Pemon, que desestabiliza a fixidez dos tipos presentes na cultura ocidental. A obsessão pela cópia, me parece, possibilitou que Mário de Andrade se aproximasse do pensamento indígena, de uma maneira até então pouco frequente na literatura de autores não indígenas.

Para Jaider Esbell, a pergunta seria outra. Em “Makunaima, meu avô em mim!”, ele convida quem lê a extrapolar categorias: “Eu, quando assumo e reivindico o meu laço familiar com Makunaima, estou convidando a ir ao além no discutir decolonização ou colonização” (Esbell, 2018, p. 12). O argumento central desse texto é o de que a decisão de estar na “capa” do livro de Mário de Andrade foi tomada pelo próprio Makunaima. Isso porque “Makunaima sabia sempre o que fazia; parto desse pressuposto” (Esbell, 2018, p. 14). As palavras que Esbell (2018, p. 16) ouviu do próprio avô respondem às acusações que têm sido feitas:

Meu filho, eu me grudei na capa daquele livro. Dizem que fui raptado, que fui lesado, roubado, injustiçado, que fui traído, enganado. Dizem que fui besta. Não! Fui eu mesmo que quis ir na

³⁸ Pemon designa os povos Arekuna, Karamoto, Taurepang e Macuxi, habitantes da tríplice fronteira entre Brasil, Guiana e Venezuela. Cf. <https://povosindigenasrr.uerr.edu.br/povos-ind%C3%ADgenas-em-roraima/pemon>. Acesso em: 3 out. 2024.

capa daquele livro. Fui eu que quis acompanhar aqueles homens. Fui eu que quis ir fazer a nossa história. Vi ali todas as chances para a nossa eternidade. Vi ali toda a chance possível para que um dia vocês pudessem estar aqui junto com todos. Agora vocês estão juntos com todos eles e somos de fato uma carência de unidade. Vi vocês no futuro. Vi e me lancei. Me lancei dormente, do transe da força da decisão, da cegueira de lucidez, do coração explodido da grande paixão. Estive na margem de todas as margens, cheguei onde nunca antes nenhum de nós esteve. Não estive lá por acaso. Fui posto lá para nos trazer até aqui.

Partindo do pressuposto de que Makunaima sempre refletiu sobre as próprias decisões, entre elas a de ser personagem do livro de Mário de Andrade, e transcrevendo as palavras do avô, Esbell concretiza no discurso a proposta de extrapolar categorias pré-estabelecidas. Já não se trata aqui da inversão do paradigma objeto-sujeito sobre os indígenas, quando eles passam a contar a própria história; trata-se de reconhecer como sujeito a entidade Makunaima, avô de Esbell.

Se considerarmos os argumentos de Lúcia Sá, de que as qualidades básicas de Macunaíma já estavam nos textos indígenas, e de Jaider Esbell, de que Makunaima é sujeito das próprias decisões e das próprias palavras, então as acusações de que o romance de Mário de Andrade reforça estereótipos deveriam ser direcionadas ou às narrativas de Akúli e Mayuluaípu ou ao próprio Makunaima. Mas me parece não ser este o objetivo das acusações direcionadas ao romance.

Os comentários de indígenas, tanto os do circum-Roraima quanto de outros povos, sobre o livro de Mário de Andrade são diversos. Exemplo disso é a peça de teatro *Makunaimã*: o mito através do tempo. Criada a partir de uma situação real, a peça reúne vários personagens na casa de Mário de Andrade, hoje transformada em museu, para discutir o romance. O próprio Mário de Andrade comparece à reunião. Entre os convidados, estão professores, artistas, intelectuais, indígenas e não indígenas. Entre os indígenas, Laerte Wapichana, por exemplo, considera que

A forma como ele [Mário de Andrade] fez, deslocando fragmentos do nosso sagrado e misturando outras coisas até se tornar

algo que não significa nada pra gente, é um xingamento – é um chamado de guerra! (Taurepang, 2019, p. 19).

A possibilidade de os indígenas poderem contar suas próprias histórias é colocada por ele como contraponto à “forma torta” (Taurepang, 2019, p. 37) com que não indígenas falaram sobre assuntos indígenas. Laerte é a personagem na peça que mais se aproxima do discurso esperado pelos detratores do livro de Mário de Andrade.

De outro lado está Avelino, neto de Akúli, “adventista [do sétimo dia] de berço” (Taurepang, 2019, p. 45). Seu pai abandonou a vida de pajé quando se converteu à religião cristã; para Avelino e sua comunidade, o livro em que as palavras de seu avô estão registradas não importa muito. O livro que tem valor para ele é a Bíblia:

Hoje, a minha vida, eu sou criado numa vida cristã. Fico com as histórias [do livro de Koch-Grünberg], mas não acredito muito. Não acredito em *pandón*. Eu leio a Bíblia, a Bíblia me ensina. Acho que esse livro é só pra lembrar que existiu, que meu finado avô contou. Não fico transmitindo para as pessoas (Taurepang, 2019, p. 50).

Uma amiga pesquisadora de literaturas indígenas me contou a seguinte história: ela apresentou a uma professora, que nada sabia do assunto, dois livros escritos por autoras indígenas. A professora considerou uma indígena “demais” e a outra indígena “de menos”. Por isso, nenhuma delas chamou a sua atenção. Essa busca por reconhecimento da medida “adequada” ou “autêntica” de indianidade atravessa a história brasileira. A emergência das vozes indígenas tem expandido, ao menos em pequenos circuitos, as noções do que significa ser indígena ontem e hoje. A pesquisadora maori Linda Tuhiwai Smith também observa que, no mundo colonizado, a noção de “autenticidade” é evocada muitas vezes pelos próprios indígenas, “[...]”

e apela a um passado idealizado, quando não existia o colonizador [...]”, e conclui: “esses apelos simbólicos mantêm sua importância estratégica na luta política” (Smith, 2018, p. 93). As acusações a Mário de Andrade talvez possam ser pensadas como uma estratégia política. De todo modo, creio não ser possível, mesmo recortando apenas os discursos indígenas sobre a questão, dizer que há apenas uma versão: a de que o livro de Mário estereotipa os indígenas. Afinal, as posições indígenas são diversas. E não é essa a aposta?

Numa sala de aula virtual, alguém faz uma pergunta.
Em resposta, uma pessoa cita um teórico importante da
área de interesse, dizendo: “não sei se tu segue ele, mas...”.

Em *Meu nome é Rigoberta Menchú: e assim nasceu minha consciência*, publicado pela primeira vez em 1985, diz Rigoberta Menchú (Burgos, 1993, p. 240-241) sobre a porcentagem de indígenas entre a população da Guatemala:

Muitos dizem que é de 60%, outros que é de 80%. Não se sabe qual é o número por uma razão: há indígenas que não usam seus trajes e esqueceram sua língua, então já não são considerados indígenas.

E há indígenas de classe média que abandonaram suas tradições.

Também esses não são considerados indígenas. Então, essa minoria de ladinos se considera como o sangue melhor, que tem mais qualidade; e os indígenas são considerados como uma espécie de animais; e é aí que se acentua a discriminação. Os mestiços procuram livrar-se dessa pecha de serem filhos de indígenas e de espanhóis e querem ser diferentes. Já não querem ser misturados.

Já não dizem uma palavra com respeito à mistura. Mas entre os ladinos existe também uma diferença: entre os ladinos ricos e os ladinos pobres. E nos ladinos pobres se marca uma nova distinção, porque na Guatemala se considera que os pobres são gente que não trabalha, que só dorme, que não tem alegria na vida. Mas entre nós, os indígenas, e os ladinos pobres, existe também a grande barreira. Por mais que vivam nas piores condições, sentem-se ladinos; como se ser ladino fosse uma grande coisa; é não ser indígena. Foi assim que separaram a forma de agir, de pensar.

Os ladinos procuram superação, procuram livrar-se da pecha. Porque o ladino, apesar de pobre, de ser explorado como nós, procura ter um elemento mais do que o indígena.

Identidade e ancestralidade podem ser conceitos potentes para repensarmos nosso lugar no mundo, nas relações de cuidado com as gentes todas com quem dividimos nosso curto caminho neste planeta, nas possibilidades de imaginar futuros concretos. Mas identidade e ancestralidade podem também ser modos abreviados de nos dispensar de tudo isso, quando essas palavras são mobilizadas como um *a priori*, quando hierarquizam, ou quando, de diversas maneiras, são transformadas em etiqueta para nichos de mercado.

*De quantas maneiras herdamos na carne a
turbulenta história do capitalismo moderno?*

(Donna Haraway, 2021, p. 32)

Para se emancipar, qualquer livro serve (2)

Começamos a estudar a Bíblia como um documento principal. A Bíblia tem muitas relações, como as que nós temos com nossos antepassados que também viveram uma vida que é parecida com a nossa. O importante é que começamos a integrar essa realidade como nossa realidade. Foi assim que começamos a estudar a Bíblia. Não é uma coisa para saber de cor, não é uma coisa para falar ou para rezar simplesmente. Inclusive, tirando um pouco a imagem que tínhamos, como católicos ou como cristãos, de que Deus está lá em cima e que Deus tem um reino grande para nós, os pobres; não estávamos pensando em nossa realidade como uma realidade que estamos vivendo. Foi aí que começamos a estudar os textos principais. Temos o caso do Êxodo, que foi uma coisa que estudamos, que analisamos. Trata-se muito da vida de Moisés que procurou livrar seu povo da opressão, procurou fazer de tudo para que esse povo fosse libertado. Nós comparávamos o Moisés daquele tempo com os “Moiseses” de agora, que somos nós. Trata-se da vida de um homem, da vida de Moisés. / Começamos a procurar textos que representassem cada um de nós. Como que comparando um pouco com nossa cultura indígena. Temos um exemplo de Moisés que representa os homens. Temos o exemplo de Judith, que é uma

mulher também famosa no seu tempo, que aparece na Bíblia, e que tanto lutou por seu povo, fez de tudo contra o rei que havia naquele tempo, até cortar a cabeça do rei. Vai com a vitória na mão, a cabeça do rei. Isso nos dá uma visão, nos dá uma ideia a mais, de como nós, os cristãos, temos que nos defender. E isso fazia pensar que cada povo, sem a violência justa, não podia conseguir ser vitorioso.

(Rigoberta Menchú, em Burgos, 1993, p. 195-196)

Identidade nacional

invenção e esquecimento³⁹

Francisco Mangabeira, médico baiano que serviu como voluntário no Hospital do Exército durante a Guerra de Canudos [1896-1897] – em que, como sabemos, a população do arraial comandado por Antônio Conselheiro foi destruída – publicou em 1900 um livro de poemas chamado *Tragédia épica*. O último poema do livro, “Mater”, composto em decassílabos de rimas alternadas em estrofes de quatro versos, narra o retorno de um combatente à casa de sua mãe. Depois de se abraçarem, a mãe, comovida, pergunta ao filho sobre “as nobres ações que praticara” (Mangabeira, 2017, p. 131). Diante da resposta, a mãe fica trêmula e pálida. Ela repreende o filho e pede que ele pense nas mães daqueles que morreram: “Posso beijar-te venturosa, quando / Sei que outras choram longe de seus filhos?” (Mangabeira, 2017, p. 132).

Até aí, tudo certo. É o sentimento materno que rege a compaixão. Mas não se trata de qualquer sentimento materno ou de um sentimento materno “universal”. O caso é o de uma mãe patriota, como revelam as estrofes finais do poema:

³⁹ Texto lido durante a Semana de Letras da Universidade do Vale do Acaraú (UVA), em Sobral, no dia 13 de novembro de 2023.

Se acaso a pátria defender tu fosses,
E ao inimigo matasses mil soldados,
Os teus triunfos me seriam doces...
Eu beijaria os teus galões doirados...

Se morresses, impávido, na luta,
Seria a tua morte o meu encanto...
Porém lutaste com irmãos, e escuta:
À tua glória eu me desfaço em pranto
(Mangabeira, 2017, p. 133-134).

A mãe lamenta não os horrores de uma guerra, mas a guerra fratricida. Em guerra contra outra pátria, ela ficaria feliz tanto com as “nobres ações” quanto com a morte do filho.

O sentimento expresso por essa mãe está gravado no “Hino da Independência”, escrito em 1822 por Evaristo da Veiga: “Ou ficar a pátria livre / Ou morrer pelo Brasil”. Benedict Anderson (2008, p. 32), em *Comunidades imaginadas*, livro em que busca compreender as origens e transformações do nacionalismo, considera que a nação seria “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”. Anderson comenta que essa comunidade imaginada gera uma “camaradagem horizontal”, pela qual as pessoas estão dispostas a morrer (e também a matar). E pergunta: “o que faz com que as parcas *criações imaginativas* da história recente (pouco mais de dois séculos) gerem sacrifícios tão descomunais?” (Anderson, 2008, p. 34, grifo meu).

Anderson fala do nacionalismo como criação imaginativa. As identidades, sejam elas quais forem, são *inventadas*. Digo inventadas não no sentido relacionado à mentira ou verdade. Mas no sentido de que elas são construções históricas, elaboradas coletivamente. Uma identidade se compõe de forma relacional, estabelecendo uma diferença com outras identidades. Somos brasileiros porque não somos argentinos, nicaraguenses, congoleses ou sul-africanos. Mas, sobretudo, como indica Anderson, a configuração de uma identidade nacional nos faz esquecer muitas coisas.

No Brasil do século XIX, depois da independência, a literatura romântica se encarregou de formatar o sentimento de identidade nacional. O romance *Iracema*, de José de Alencar, publicado em 1865 e ambientado no século XVII, é emblemático disso, se lido como analogia da formação do Brasil. Em *Iracema*, o primeiro brasileiro é filho da indígena Tabajara e do colonizador português Martim Soares Moreno, reivindicado como fundador do Ceará. Quase ao final do romance, Iracema morre, abandonada por Martim. A jandaia, companheira de Iracema, canta seu nome ao pé do coqueiro onde ela é enterrada, mas depois o esquece. E o narrador diz: “Tudo passa sobre a terra”, sepultando de vez o nome de Iracema, para celebrar a “mairi dos cristãos”, com o indígena Poti, amigo de Martim, batizado e convertido em caçador de “índios” selvagens.

A ideia de que o brasileiro seria fruto da união entre português e indígena põe em esquecimento os negros escravizados. Mas, ainda em relação aos indígenas, essa ideia põe em esquecimento os indígenas como sujeitos históricos contemporâneos à época de Alencar. Para muitos intelectuais do séc. XIX, indígena era uma “raça extinta”, que tinha sido ou assimilada ou morta; os remanescentes que, por acaso, ainda existissem deveriam ser “integrados” à civilização.

O paradigma assimilacionista continuou valendo no século XX. Marechal Rondon, ao fundar o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910, buscou alterar a dinâmica dos contatos com populações indígenas, segundo o lema “morrer se preciso for, matar nunca”, que se popularizou entre indigenistas. Se o genocídio foi minimizado, ele o foi com base no etnocídio, pois a perspectiva de integração dos indígenas à dita “civilização” permanecia como pressuposto para as atividades do órgão. Foi só com a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 que houve, em tese, a ruptura desse paradigma, concretizada no artigo 231.

Ailton Krenak foi um dos protagonistas na articulação do movimento indígena no Brasil a partir da década de 1970. Seu discurso na Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, ficou marcado na história: enquanto falava na tribuna, Krenak pintou o rosto de preto. A certa altura, disse:

Espero não agredir, com a minha manifestação, o protocolo desta Casa. Mas acredito que os senhores não poderão ficar omissos. Os senhores não terão como ficar alheios a mais esta agressão movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena (Krenak, 2015, p. 34).

E o que significa ser um povo indígena? Essa é uma pergunta sobre identidade. Ailton diz que a ignorância sobre essa identidade é uma agressão. A invenção de uma identidade nacional promoveu o genocídio e o etnocídio continuados das populações indígenas no Brasil, sob a proteção ou mesmo diretamente a mando do Estado. Se a identidade nacional, forjada como uma unidade, não inclui indígenas, então eles podem ser colocados como aqueles que “atrapalham” o desenvolvimento, o progresso e, portanto, passíveis de serem mortos na guerra instaurada contra eles há quinhentos anos.

A ideia de “identidade” é contestada por muitos pesquisadores da área das ciências humanas. Ela é especialmente problemática quando demanda a eliminação da diferença sobre a qual ela se afirma ou quando é mobilizada para atender a interesses específicos, sem alterar a estrutura de opressão e violência que o modo de vida sob o capitalismo vem nos impondo nos últimos séculos. Mas não me parece que seja esse o modo como a maior parte das/os intelectuais, artistas e lideranças indígenas vêm usando insistentemente essa palavra. Ela tem sido mobilizada como contraposição ao genocídio e ao etnocídio, como afirmação da memória de um mundo anterior ao capitalismo, apontando um horizonte futuro em que as gentes todas – gente bicho, gente planta, gente rio, gente encantado, gente humana – possam conviver neste planeta.

Eliane Potiguara, em *Metade cara, metade máscara*, livro de 2004, publicou um poema de versos livres chamado “Identidade indígena”. Nele, a voz poética se dirige à identidade, e vai contando a ela sobre os enfrentamentos e processos de resistência pelos quais os indígenas passaram. Ao imaginar um mundo futuro, em que teriam sido superadas as dificuldades, ela diz: “Seremos nós, doces, puros, amantes, gente e normal! / E te direi identidade: Eu te amo! / E nos recusaremos a morrer, / A sofrer a cada gesto, a cada dor física, moral

e espiritual” (Potiguara, 2004, p. 104). Nesse poema, o compromisso com os ancestrais indígenas se liga a uma luta presente por um mundo futuro não só para os indígenas, mas para todos os *desplazados*, palavra que, em espanhol no poema, indica os refugiados no contexto da América Latina. A palavra “identidade” aparece muitas vezes no livro: Eliane, cuja família teve de migrar do território para fugir à violência, nasceu na periferia do Rio de Janeiro; sua história de diáspora é comum a muitos escritores indígenas, que, em determinado momento de sua trajetória, passam a se reconhecer como pertencentes a determinado povo, como são os casos de Kaká Werá Jecupé, Márcia Mura, Sony Ferseck (Macuxi) e Ellen Lima (Wassu), entre outros.

Para Yaguarê Yamã (2022, p. 202), escritor e professor Maraguá, “falar em identidade significa saber quem se é”; assim como para Katu Mirim, *rapper* Bororo adotada pelos Guaraní-Mbyá, que disse numa entrevista (Amante, 2019): “A gente tem que saber quem a gente é para lutar por esses direitos”. Os dois recusam a qualificação de “pardo”, usada pelo Estado. Katu Mirim disse: “O Estado falava que eu era parda e não tinha identidade nenhuma. [...] A sociedade não enxerga o indígena no debate racial porque não enxerga a gente como uma raça, nem como uma pessoa, nem como nada”.

A percepção étnico-racial em relação aos indígenas envolve complexidades específicas, que têm a ver com a invenção, por parte do mundo colonial, de uma identidade inferiorizada, fixada a uma imagem do passado, imóvel no tempo (como se todo indígena devesse corresponder às imagens de Iracema e Peri); mas também com os desdobramentos dessa imagem ao longo dos séculos e, especialmente, as muitas formas de compreender o que é ser indígena hoje no Brasil.

Há uma série de pinturas de Denilson Baniwa que representam indígenas usando equipamentos eletrônicos: na tela “Cunhatain”, uma menina indígena ouve música em fones de ouvido conectados a um celular; na tela “Awá uyuká kisé, tá uyuká kurí aé kisé irü”, dois jovens indígenas nos miram com câmeras de vídeo e de celular; a

tradução do título, “quem com ferro fere, com ferro será ferido”, indica que a tecnologia usada majoritariamente contra os indígenas está sendo apropriada pelos indígenas contra o mundo não indígena.

Além do uso da palavra “identidade”, podemos também prestar atenção ao modo como indígenas definem o pertencimento étnico quando aparecem expressões como “nós, indígenas” ou “nós, do povo tal”. Merremii Karão Jaguaribaras (2022, p. 45), em *Wúpy taowás*, escreve: “*Nós, povos originários*, sabemos que o mundo em que vivemos hoje nem sempre foi assim [...]”, fazendo uma crítica ao sistema da arte capitalista, em que tudo é transformado em mercadoria. Os Karão Jaguaribaras, depois de um massacre no século XVIII, decidiram silenciar por cinco gerações, como estratégia de resistência; hoje, a estratégia é mostrar-se como indígena e participar da luta por visibilidade nos diversos campos do conhecimento.

Esse “nós” estabelece uma diferença com “eles”. No caso de Merremii, a diferença é marcada pela possibilidade de acesso a um mundo anterior ao capitalismo, que abre espaço para a imaginação de um tempo futuro em que o mundo que “nem sempre foi assim” será diferente do mundo atual. Ailton Krenak (2022a, p. 115), em “O coração no ritmo da terra”, em que discute a relação das crianças indígenas com o aprendizado, diz: “Nós, que persistimos em uma experiência coletiva, não educamos crianças para que elas sejam campeãs em alguma coisa, mas para serem companheiras umas das outras”. Aqui também há uma definição relacional, em que o “nós, indígenas” é marcado pela centralidade das experiências coletivas, que o mundo do individualismo-ocidental-capitalista deseja banir do horizonte. “Eles”, não indígenas, que educam suas crianças para a competição, diz respeito à perspectiva hegemônica na nossa sociedade.

A relação entre “nós” e “eles” busca diálogo para a construção de um futuro comum. Quando estive em Fortaleza em 2019, para a Bienal do Livro, Ailton Krenak⁴⁰ criticou o mito da “nação plural, uma nação constituída daquela visão idílica que a literatura român-

⁴⁰ Essa fala de Ailton Krenak foi gravada por Érica Zíngano e transcrita por mim.

tica fez de que os índios, os negros e os brancos constituíram essa raça tropical maravilhosa que são os brasileiros”. Krenak disse que os dois primeiros (índios e negros) foram convocados a participar do mito apenas como figurantes; em algum momento, passaram a denunciar esse mito, para se contrapor à violência dos brancos. Em vez de uma “identidade coletiva ampla”, baseada na solidariedade entre povos, o Brasil foi sendo impregnado de uma identidade colonial, baseada em uma perspectiva de unidade, de um único projeto de país, dominado hoje pelos interesses das grandes corporações. Krenak disse:

Quando ponho em questão esse mito da formação do nosso país e do nosso povo como ele foi narrado até agora, não estou renunciando a um projeto social onde sejamos solidários uns com os outros. Que a gente afirme a existência do outro, garantindo que todo mundo tenha o livre direito de viver, escolher e estar nos seus territórios como acha melhor, e não como um garimpo, uma mineradora ou o agronegócio acha que tem que ser a vida nos nossos territórios!

Se toda identidade é inventada, temos o desafio de inventar juntos uma “identidade nacional” que, em vez de se estruturar no esquecimento, seja coerente com as memórias vivas do nosso território. Precisamos curar as feridas do passado colonial e de seus desdobramentos e compor coletivos de gentes várias que possam cuidar umas das outras, de forma recíproca.

Mãe Bernadete não foi ameaçada e assassinada porque era mãe de santo. Ela foi ameaçada e assassinada porque era líder de uma luta fundiária. Ela está na linha de pessoas como o Chico Mendes, como a Dorothy Stang, como o Bruno [Pereira] e o Dom [Phillips], e muitos outros ativistas que foram assassinados, o que também tem acontecido com indígenas que lutam pelo direito à terra. Ela foi assassinada porque era uma mulher combativa, tinha uma força, uma liderança em vários setores sociais. Além disso, as terras do quilombo Pitanga dos Palmares são altamente valiosas. A morte de mãe Bernadete é um escândalo. É tão escandalosa quanto a morte de Marielle Franco [...].

(Muniz Sodré, em entrevista à
Carta Capital, no dia 24/08/23)

Mandruvá

Quando criança, eu gostava de ficar olhando um cor que tem o dorso xadrez. Minha mãe costurava “para fora” e, entre maio e julho, o xadrez dominava as estampas dos tecidos trazidos pelas clientes. Eu olhava o cor, olhava os tecidos e me perguntava: quem tinha vindo primeiro? O cor, obviamente. Mas ninguém tinha me contado que o tecido copiava o cor.

Os cors tmbm estavam sempre dentro de casa porque meu pai tinha plantado no quintal duas palmeiras; eles se criavam na palmeira e entravam em casa para fazer casulo atrás dos móveis, embaixo da mesa ou em qualquer canto sossegado. Minha mãe dizia que cor corre atrás de mulher menstruada e por isso queria ver as palmeiras longe, como se elas fossem a fonte do “problema”. Meu pai era louco pelas palmeiras; minha mãe, como eu dizia, era daquelas que se pudesse mandava azulejar cachoeira.

Meu pai amava aquelas palmeiras e plantava milho no quintal. Eu e meu irmão capinvamos juntos. Tmbm criávamos galinhas botadeiras e “galizs”. Morvamos numa casa de conjunto habitacional, com quintal pequeno; meu pai pagava um carnê de prestações que parecia não acabar nunca. Eu trocava plantas com a vizinha, que me ensinava a fazer mudas, contando sobre as especificidades de cada espécie. Ninguém comprava planta em supermercado ou floricultura.

Além das palmeiras, no nosso quintal tinha mangueira, pitangueira, pé de mamona, grama amendoim, parreira, babosa, guiné, boldo, antúrio, samambaias, xixi-de-macaco, roseiras, suspiro, beijo, dinheiro-em-penca, pé de morango, pé de maracujá, dama da noite. Na calçada, duas árvores bem bonitas; não sei o nome delas, mas sinto o cheiro das flores de uma e vejo a outra se multiplicando em folhas miudinhas.

Kopenawa fala aos brancos

Hereamuu ou Yãimuu?

Em “Palavras dadas”, prólogo de *A queda do céu*, Davi Kopenawa se dirige a Bruce Albert relembrando a aparência de fantasma que o antropólogo tinha ao chegar nas terras Yanomami. Depois de um tempo, Albert aprendeu a língua dos Yanomami, tendo vivido com eles e comido de sua comida. Kopenawa (2015, p. 66) pede então que suas próprias palavras – que são as palavras de *Omama*, atualizadas ritualmente via xamanismo – sejam gravadas em “pele de papel”, para que os brancos se tornem menos ignorantes sobre os Yanomami e comecem a pensar “com mais retidão” a respeito deles. O livro é um apelo dirigido ao mundo dos *napẽ* (forasteiros) com o objetivo de, fazendo-os compreender minimamente o modo de ser e viver dos Yanomami, interromper a destruição dos povos da floresta e do mundo, sem o que o céu cairá (novamente, do ponto de vista da cosmologia yanomami) sobre nossas cabeças.

Depois de ter trabalhado com os brancos e aprendido um pouco de português, Kopenawa, diante da invasão da floresta pelos *napẽ*, é estimulado pelos grandes homens de sua casa a levar as palavras yanomami para fora do território. Essa é uma posição delicada, por razões que têm a ver com os discursos cerimoniais yano-

mami. No capítulo 17, “Falar aos brancos”, Davi comenta sobre três tipos de discursos: o *hereamuu*, discurso dos grandes homens aos seus familiares, especialmente aos genros, exortando-os ao trabalho; o *wayamuu*, discurso dos jovens, que dão notícias sobre os acontecimentos cotidianos em suas casas; e o *yãimuu*, discurso dos grandes homens exortando à superação das desavenças. Enquanto o *hereamuu* é feito cotidianamente, o *wayamuu* e o *yãimuu* são feitos nas festas *reahu*, em que os Yanomami realizam o ritual de luto. Este último pode ser também usado para exortar os convidados da festa a pôr as cinzas dos mortos em esquecimento e para pedir mercadorias ou esposas.

O *hereamuu*, diferente dos outros dois tipos, não é um discurso acessível aos jovens, embora o seja a quem não é xamã, desde que a pessoa consiga a imagem do gavião *kãokãoma* (Kopenawa, 2015, p. 381). Além das exortações ao trabalho, ele pode ser também um discurso de sabedoria, que evoca tempos antigos, “quando a mercadoria dos brancos ainda era uma raridade” (Kopenawa, 2015, p. 382), por exemplo. Kopenawa era jovem quando os grandes homens de sua casa começaram a incentivá-lo a falar aos brancos, dizendo: “*Awei!* Você irá falar em *hereamuu* aos brancos. Nós não podemos ir tão longe, até as casas deles e, além disso, eles não nos entenderiam. Você sabe imitar a língua deles” (Kopenawa, 2015, p. 384). Kopenawa se sente inseguro de assumir essa posição; mas a raiva que sente pelos parentes que se foram e pela destruição da floresta vai afastando essa insegurança. Ele entende que a fala cerimonial tem um poder que a fala “com a boca” não tem, pois já vinha falando em *hereamuu* aos de sua casa e havia compreendido que “[s] e eu não os fizer ouvir minha voz em *hereamuu*, minhas palavras não vão entrar em seu pensamento” (Kopenawa, 2015, p. 380).⁴¹

⁴¹ A fala de Kopenawa em *hereamuu* aos de sua casa tem de lidar com os problemas contemporâneos vividos pelos Yanomami depois de os garimpeiros terem invadido suas terras, o que inclui se unir contra os “verdadeiros inimigos” e deixar de lado as incursões guerreiras entre grupos indígenas: “Nós, habitantes da floresta, somos a mesma gente, devemos ser amigos!” (Kopenawa, 2015, p. 381).

Quando o sogro fala em *hereamuu* a seu genro pedindo para que ele não seja preguiçoso, tem em mente que pedir alimento é algo vergonhoso. A invasão da floresta pelos brancos afastou a caça, poluiu os rios e contaminou os peixes, de modo que os Yanomami se veem na vergonhosa situação (produzida) de dependência, tendo que pedir alimentos (seja aos próprios garimpeiros, o que acirra ainda mais os conflitos; seja ao governo ou a organizações humanitárias). Nesse contexto, o *hereamuu*, como indicam os grandes homens da casa de Davi, é um modo cerimonial adequado ao direcionamento aos brancos. Além do mais, o *hereamuu* não é um discurso que acontece dentro da festa *reahu*, por isso, penso eu, talvez ele seja um tipo de discurso mais possível de acontecer fora da floresta.

Mas o *yãimuu* seria, como Davi identifica, outro modo potente de falar aos brancos. Afastar as más palavras é uma das funções dos discursos em *yãimuu*, que ocorrem nas festas *reahu* depois dos *wayamuu*, feito pelos jovens. Se, no *wayamuu*, é possível que más palavras apareçam entre as notícias cotidianas dadas pelos jovens (por exemplo, como advertência de que alguém estaria tramando algo contra uma pessoa de outra casa), no *yãimuu* o discursador repositiva as palavras para que as desavenças entre os grupos se dissolvam. Segundo Davi (Kopenawa, 2015, p. 377),

[a]s palavras de *yãimuu* são próximas e mais inteligentes. Penetram mais fundo dentro de nós. Enquanto faz *wayamuu*, a pessoa ainda não dá a conhecer o que realmente quer dizer. Ainda fala com uma língua de fantasma. Quando os grandes homens querem mesmo conversar e pôr fim às brigas que os opõem, usam o *yãimuu*.

As possíveis más palavras de *wayamuu* têm seu lugar no ritual; não se trata de excluí-las, mas de afastá-las pelas palavras de *yãimuu*, reconhecidas como mais “direitas”, proferidas por quem é tido como grande homem. Por isso, quem fala em *wayamuu* é alguém que ainda não sabe direito o que fala, que ainda fala como fantasma; e isso faz parte do processo de aprendizado. Esses dois tipos de diálogo cerimonial foram ensinados por *Titiri*, o espírito

da noite, para evitar “que brigássemos sem medida” (Kopenawa, 2015, p. 378).⁴²

Kopenawa (2015, p. 392) diz que, se os brancos compreendessem os modos de dialogar dos Yanomami, falaria com eles em *yãimuu* do seguinte modo:

Parem de fingir que são grandes homens, vocês dão dó de ver! Farei calar suas más palavras! Se o seu pensamento não estivesse tão fechado, vocês expulsariam os comedores de terra de nossa floresta! Vocês alardeiam que queremos recortar uma parte do Brasil para nós. São mentiras para roubar nossa terra e nos prender em cercados, como galinhas! Vocês nada sabem da floresta. Só sabem derrubar e queimar suas árvores, cavar buracos e sujar seus rios. Porém, ela não lhes pertence e nenhum de vocês a criou.

As “más palavras” dos brancos, no contexto, remetem a uma fala de José Sarney sobre não ter condições de retirar os garimpeiros da terra Yanomami (naquela altura ainda não demarcada) e às mentiras de que os Yanomami, influenciados por estrangeiros, representariam ameaça à soberania nacional. Kopenawa sugere a possibilidade de falar aos brancos em *yãimuu* se e somente se eles conhecessem as formas cerimoniais de diálogo; como não conhecem, talvez tomassem suas exortações como “más palavras”, quando elas são, na verdade, “palavras direitas”. No entanto, ao registrar no livro essa impossibilidade, faz dela um modo de dizer-não-dizendo. Outro impedimento para que esse diálogo entre grandes homens aconteça está no fato de Kopenawa não considerar as autoridades políticas brasileiras como tais. Diante da resposta evasiva de Sarney, conclui que “para falar assim ele devia ser um homem fraco com o espírito

⁴² Mesmo entre os participantes do *yãimuu*, pode ser que apareçam más palavras. Em outro capítulo, Kopenawa diz que os praticantes desse tipo de diálogo se agacham um diante do outro e às vezes começam a se agredir fisicamente. E explica: “Brigamos desse jeito só para que as pessoas de outras casas parem de espalhar mentiras a nosso respeito” (Kopenawa, 2015, p. 451); a dor física faz a raiva desaparecer (Kopenawa, 2015, p. 452).

cheio de esquecimento, de modo que não podia pretender ser um grande homem de verdade” (Kopenawa, 2015, p. 390).

Kopenawa tem falado aos brancos em *hereamuu* há muito tempo; no livro, imagina como seria se pudesse falar aos brancos em *yãimuu*, um modo de “pôr fim às brigas que os opõem”. O desencontro do mundo dos brancos com o mundo yanomami parece insolúvel. Kopenawa (2015, p. 390-391) marca a diferença entre “nós” e “eles”: para os Yanomami, política e educação são as palavras de *Omama* e dos *xapiri*; suas leis não são escritas, mas guardadas dentro de seu pensamento; sua escola são as palavras do primeiro tempo e os diálogos cerimoniais. Esse desencontro adia o sonho de uma humanidade comum e nos deixa o enigma: “[...] só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami” (Kopenawa, 2015, p. 75).⁴³

⁴³ Para uma interpretação desse trecho de *A queda do céu*, cf. a tese de Janaina Tatim (2024, p. 153), que distingue a noção de alteridade entre os xamãs Yanomami e os brancos: se, no conhecimento adquirido pela prática dos xamãs Yanomami, ser outro solicita uma lógica baseada na reciprocidade, para os brancos, alteridade implica destruição do outro, etnocídio.

Referências

ADORNO, Theodor Wilhelm; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGGIO, Camilo. O xadrez da desinformação. *Carta Capital*, 12 mar. 2023.

ALBERT, Bruce. Um mundo cujo nome é floresta. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *O espírito da floresta*: a luta pelo nosso futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p. 33-53.

ALENCAR, José de. Iracema. In: *Obra completa*. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1958. v. III, p. 223-320.

AMANTE, Vandrezza. Quem são os pardos no Brasil? A reafirmação identitária da rapper Katu Mirim. *Catarinas*, 24 nov. 2019.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Maria Muniz de (Mayá). *A escola da reconquista*. Arataca: Teia dos Povos, 2021.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*: o herói sem nenhum caráter. Chapecó: UFFS, 2019.

ANDRADE, Mário de. *Poesias completas*. São Paulo: Círculo do livro, 1976.

BAUMAN, Zigmunt. *Identidade*: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte*: gênese e estrutura do campo literário. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BURGOS, Elizabeth. *Meu nome é Rigoberta Menchú*: e assim nasceu minha consciência. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

CABOCO, Gustavo. O ser humano se reconhece como ser humano? In: TERENA, Naiana (curadoria). *Véxoa*: nós sabemos. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2020. p. 151-156.

CAMARGO, Eliane; VILLAR, Diego (org.). *Huni kuin hiwepaunibuki = A história dos Caxinauás por eles mesmos*. São Paulo: Edições Sesc, 2013.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*: pesquisas de antropologia política. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução de Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

COSTA, Gilson Brandão da. *A festa é de maracatu*: cultura e performance no maracatu cearense (1980-2002). 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

CRUZ, Denízia. *Kariri Xocó*: contos indígenas. São Paulo: Sesc São Paulo, 2014.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEMARCHI, André. Kayapó: An'gá Mexjtire. A miçanga é bonita: uma etnografia dos artefatos em transformação. In: LAGROU, Els (org.). *No caminho das miçangas: um mundo que se faz de contas*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2016. p. 109-136.

ESBELL, Jaider. Makunaima, o meu avô em mim! *Illuminuras*, v. 19, n. 46, p. 11-39, 2018.

ESTÊS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos*: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

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

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. Tradução de Celia Maria Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007.

GRAÇA, Antônio Paulo. *Uma poética do genocídio*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

GRAEBER, David; WENGROW, David. *O despertar de tudo: uma nova história da humanidade*. Tradução de Denise Bottmann e Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GRAÚNA, Graça. *Canto mestizo*. Maricá: Blocos, 1999.

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

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*. Tradução de Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Tradução de Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HONORATO, Suene. *Vinde e poetizaremos! Poemas-fichamento sobre O mestre ignorante*, de Jacques Rancière. Fortaleza: Sem Nome Editora, 2020.

HONORATO, Cayo; HONORATO, Suene. Interseccionalidade e encruzilhada: exuzilhamentos. *Liinc em Revista*, v. 17, n. 2, p. 1-14, 2021.

JAGUARIBARAS, Merremii Karão. *Wúpy Taowá: vestindo-se de linguagens*. Ponta Grossa: UEPG-PROEX, 2022.

JECUPÉ, Kaká Werá. *Tupã Tenondé: a criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral guarani*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

KAYAPÓ, Edson. A conquista da educação escolar indígena diferenciada. In: MUNDURUKU, Daniel *et al.* (org.). *Jenipapos: diálogos sobre viver*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 164-175.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay kakyritama: eu moro na cidade*. São Paulo: Pólen, 2018.

KAMBEBA, Márcia Wayna. *Saberes da floresta*. São Paulo: Jandaíra, 2020.

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

KRENAK, Ailton. Discurso na Assembleia Nacional Constituinte. In: COHN, Sergio (org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. p. 30-35.

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

KRENAK, Ailton. Não quero salvar os índios, mas evitar a extinção da espécie humana: entrevista a Walter Porto. *Folha de São Paulo*, 11 dez. 2022b.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 2012.

LIMA, Ellen. *Ixé ygara voltando pra 'ykûá*. Cotia: Urutau, 2021.

MANGABEIRA, Francisco. *Tragédia épica: Guerra de Canudos*. Salvador: Assembleia Legislativa, 2017.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MILANEZ, Felipe *et al.* Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2.161-2.181, 2019.

MILITÃO, João Wanderley Roberto (Pingo de Fortaleza). *Maracatu Az de Ouro: 70 anos de memórias, loas e batuques*. Fortaleza: OMMI; Solar, 2007.

MILITÃO, João Vanderlei Roberto. Inquietude, invenção e carisma no som de um cantador sedento pelas curvas da mutabilidade. *Revista Entrevista*, Fortaleza, n. 31, p. 56-79, abr. 2014.

MUNDURUKU, Daniel. A escrita e a autoria fortalecendo a identidade. *Povos Indígenas no Brasil*, s/d. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/A_escrita_e_a_autoria_fortalecendo_a_identidade. Acesso: 25 ago. 2023.

NICOLA, José de; INFANTE, Ulisses. *Gramática contemporânea da língua portuguesa*. 9. ed. São Paulo: Scipione, 1992.

OLIVEIRA, Jailma Maria. *A nossa rainha vai se coroar!/: mulheres na realeza do maracatu cearense: poder e relações de gênero*. 2019.

Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

OLIVEIRA, Laís Cordeiro de. Tornar-se o outro: a prática do negrume entre os brincantes do maracatu Rei de Paus no Ceará. In: ENCONTRO DE ANTROPOLOGIA VISUAL DA AMÉRICA AMAZÔNICA, 1., 2014. Belém. *Anais* [...]. Belém: UFPA, 2014.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. *Pachamama: a poesia é a alma de quem escreve*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2021.

PINHEIRO, Marta Passos; RIBEIRO, Guilherme Trielli; TRINDADE, Viviane de Cássia Maia. Respirar e resistir: entrevista com Graça Graúna. *Diadorim*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 382-387, 2022.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo: Global, 2004.

POTIGUARA, Eva. *Abyayala Membyra Nhe'engara: cânticos de uma filha da terra*. Lorena: UK'A Editorial, 2022.

POVOS indígenas no Brasil. *Instituto Socioambiental*. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/P%C3%A1gina_principal. Acesso em: 13 set. 2023.

PROENÇA, Manuel Cavalcanti. *Roteiro de Macunaíma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

PURI, Zélia. A identidade e a autoafirmação são a base de tudo: entrevista com Zélia Puri. *Acrobata*, 2020. Disponível em: <https://revistaacrobata.com.br/julie-dorrico/entrevista/a-identidade-e-a-autoafirmacao-e-a-base-de-tudo-entrevista-com-zelia-puri/>. Acesso em: 25 ago. 2023.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual*. Tradução de Lílían do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

ROLNIK, Suely. *Antropofagia zumbi*. São Paulo: n-1 edições; Hedra, 2021.

SÁ, Lúcia. *Literatura da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SAAVEDRA, Carola. Literatura e arte indígena no Brasil. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, n. 33, p. 102-120, 2020.

SAAVEDRA, Carola. *O mundo desdobrável: ensaios para depois do fim*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SILVA, Cidinha da. *Um exu em Nova York*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Tradução de Roberto Gonçalves Barbosa. Curitiba: UFPR, 2018.

SODRÉ, Muniz. *A morte de Mãe Bernadete é tão escandalosa quanto a de Marielle*. Entrevista concedida à Carta Capital em 23 ago. 2023. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/educacao/muniz-sodre-o-poder-no-brasil-esta-em-divida-com-a-educacao/>. Acesso em: 13 nov. 2024.

TABAJARA, Auritha. *Coração na aldeia, pés no mundo*. [S. l.]: UK'a Editorial, 2018. 40 p.

TAKARIJU, Felipe Coelho Iaru Yê. *Alienindi: os portais dos mundos*. Ponta Grossa: UEPG-PROEX, 2021.

TATIM, Janaina. *Alteridade em A queda do céu e a tarefa de escutar as palavras de um xamã yanomami em desenhos de escrita*. 2024. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2024.

TAUREPANG [et al.]. *Makunaimã: o mito através do tempo*. São Paulo: Elefante, 2019.

THIÉL, Janice. *Pele silenciosa, pele sonora: a construção da identidade indígena brasileira e norte-americana na literatura*. 2006. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Curso de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 183-264.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. *Caderno de Leituras*, n. 65, p. 1-9, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. Entrevista a editores do Instituto Socioambiental. Instituto Socioambiental, 2006. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf . Acesso em: 29 jan. 2025.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WERÁ, Kaká; KADIWEL, Idjahure; COHN, Sergio (org.). *Jaider Esbell*. Rio de Janeiro: Azougue, 2018. (Coleção Tembetá).

YAMÃ, Yaguarê. A essência da identidade em prol de uma consciência indígena. In: MUNDURUKU, Daniel *et al.* (org.). *Jenipapos: diálogos sobre viver*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 200-211.

Sites

<https://maracatu.org.br/as-nacoes/>. Acesso em: 13 jan. 2025.

<https://pib.socioambiental.org>. Acesso em: 13 set. 2023.

<https://globoplay.globo.com/v/10500325/>. Acesso em: 7 dez. 2024.

<https://www.intercept.com.br/2022/12/29/2023-vai-ser-o-que-voce-fizer/>. Acesso em: 10 dez. 2024.

<https://aboio.com.br/ensaio/a-pergunta-mais-importante-suene-honorato/>. Acesso em: 13 dez. 2024.

<https://movimentomobile.org.br/caso/bolsonaro-utiliza-expressao-pejorativa-para-se-referir-a-artefatos-arqueologicos/>. Acesso em: 17 jan. 2024.

https://www.youtube.com/watch?v=hwwiJwep3lw&ab_channel=FranciscoL. Acesso em: 27 nov. 2024.

<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/metro/brincantes-do-maracatu-fazem-ato-no-dragao-do-mar-1.1696819>. Acesso em: 1 out. 2023.

<https://teiadospovos.org/a-escola-da-reconquista>. Acesso em: 28 nov. 2024.

<https://www.intercept.com.br/2024/02/09/policiais-da-bahia-torturaram-indigena-abriram-passagem-para-ruralistas-e-negaram-socorro-a-nega-pataxo/>. Acesso em: 18 out. 2024.

https://www.youtube.com/watch?v=oKk0slZfFFM&ab_channel=VideonasAldeias. Acesso em: 1 maio 2024.

<https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 7 jan. 2025.

<https://apiboficial.org/atl2023/>. Acesso em: 3 dez. 2024.

<http://www.periodicos.ufc.br/entrelaces/article/view/92390>. Acesso em: 21 out. 2024.

<https://povosindigenasrr.uerr.edu.br/povos-ind%C3%ADgenas-em-roraima/pemon>. Acesso em: 3 out. 2024.

A autora

Suene Honorato

Nascida em Goiânia. Desde 2014, é professora do Departamento de Literatura da Universidade Federal do Ceará. Publicou os livros de poesia *N'oré iukaî xúéne!* (São Paulo: Patuá, 2020), *Vinde, e poetizaremos!* (Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura; Sem Nome Editora, 2020) e *E se eu fosse máquina* (Fortaleza: Longarinas, 2022), e o romance *A operação foi um sucesso* (São Paulo: Primata, 2023).

Visite nosso site:
www.imprensa.ufc.br



Av. da Universidade, 2932 – Benfica
CEP.: 60020-181 - Fortaleza-Ceará, Brasil
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
imprensa@proplad.ufc.br

No contexto das comemorações dos 70 anos da Universidade Federal do Ceará, a Coleção de Estudos da Pós-Graduação da UFC, em sua edição 2024-2025, celebra a maturidade de uma instituição que forma, pesquisa e transforma. Composta por 30 títulos selecionados em edital público, a coleção reforça o compromisso da UFC com a qualificação da formação discente e a valorização da sua produção intelectual. Os livros refletem a vitalidade da produção acadêmica que nasce no rigor da ciência, mas dialoga com os desafios regionais e globais. Fruto de seleção pública, esta edição testemunha o papel da pós-graduação na formação de excelência e no avanço do conhecimento, reafirmando o compromisso da UFC com o futuro, além de destacar a centralidade da pós-graduação na construção de uma universidade pública de referência.

ISBN 978-85-7485-575-2

