



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

TAINÁ FACÓ FRANKLIN DE LIMA MOISÉS

**LITERATURAS INDÍGENAS E EDUCAÇÃO: CAMINHOS POSSÍVEIS PARA
APRENDER A HABITAR O CORPO E SEGURAR O CÉU**

FORTALEZA

2026

TAINÁ FACÓ FRANKLIN DE LIMA MOISÉS

LITERATURAS INDÍGENAS E EDUCAÇÃO: CAMINHOS POSSÍVEIS PARA
APRENDER A HABITAR O CORPO E SEGURAR O CÉU

Dissertação apresentada ao Programa
Pós-Graduação em Letras, da Universidade
Federal do Ceará, como parte dos requisitos
para a obtenção do título de Mestre em Letras.
Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientadora: Dra. Suene Honorato de Jesus.

FORTALEZA

2026

TAINÁ FACÓ FRANKLIN DE LIMA MOISÉS

LITERATURAS INDÍGENAS E EDUCAÇÃO: CAMINHOS POSSÍVEIS PARA
APRENDER A HABITAR O CORPO E SEGURAR O CÉU

Dissertação apresentada ao Programa
Pós-Graduação em Letras, da Universidade
Federal do Ceará, como parte dos requisitos
para a obtenção do título de Mestre em Letras.
Área de concentração: Literatura Comparada.

Aprovada em 12/05/2026

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Suene Honorato de Jesus (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dra. Sonyellen Fonseca Ferreira Fiorotti
Universidade Federal de Roraima (UFF)

Prof.^a Dra. Randra Kevelyn Barbosa Barros
Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC)

AO COLETIVO QUE SOU

Esta dissertação e eu fomos aprendendo a ser juntas de modo que não conseguimos nos separar, talvez por isso estou tão convicta de que não cheguei onde pretendia, mas fui até o possível – que não é o fim embora tenha sido necessário, por agora, demarcá-lo.

É consensual entre pesquisadores, sejam amadurecidos ou pouco experientes, que pesquisar é um exercício solitário. Mas, ao longo desta pesquisa, fui constatando o contrário: a construção de um pensamento é coletiva. É verdade que sem isolamento e disciplina o texto não se escreve, mas o que me movimentou a pensar e criar, muitas vezes, foram as fricções dos encontros, das conversas e da escuta. O emaranhado das minhas palavras, antes de saber o que seria, foi lido por minha orientadora que me impulsionou a buscar o que ainda era indefinido pra mim. Foi com Suene que o texto ganhou o corpo que tem hoje, seja pelas críticas contundentes ou pelo olhar afiado para cada crase equivocada. Sou grata a ela pela refinada leitura-escuta e por todos os ensinamentos, que extrapolam os muros acadêmicos.

Sem dúvidas, a leitura-escuta de Randra e Sony, que compuseram as bancas de qualificação e defesa deste trabalho, foi essencial para me abrir caminhos. Com elas, apreendi os fundamentos necessários sem precisar renunciar à minha autenticidade e sensibilidade. Agradeço às duas, imensamente, pela generosidade, pois me leram germinando e hoje me leem florindo devido principalmente às colaborações que fizeram.

Eu, assim como o texto, sou coletiva. Ricardo, meu pai, estrela-guia da minha memória, pessoa que segue movimentando tanta coisa em mim; minha mãe, Paula, que é todo o meu amor; minha avó, Francisca, companheira de travessias rumo à casa de farinha, entre matos e dunas, prosas e frutas silvestres – estas lembranças estão entre as minhas mais bonitas. Minhas tias e outras mulheres que me cuidaram e amaram. Meu irmãos, parceiros de alegrias, dores e travessuras. Meus sobrinhos, que me reencantam a cada novo dia e a cada novo dentinho. A Praia do Japão, vilarejo que carrego no corpo, onde cresci, aprendi a brincar, experimentar e interagir com tanta agente humana e não humana: o vento, as árvores, o mar, as ruas de areia, as lagartixas, os siris, as conchas, os açudes, os olhos d'água, o céu estrelado, as prosas com os vizinhos, a pescaria, as rodas de capoeira e, sobretudo, a sensação permanente de segurança e liberdade que me permitiu ser a criança que fui.

Nesse mesmo vilarejo, onde teci as primeiras amizades e os primeiros amores, descobri o valor do que não tem preço. A delícia de rir, aprender, compartilhar, escutar e ser escutada. Aos antigos e novos amigos e amores – que sabem quem são –, sou grata por

nossos (des)encontros e nossas (im)permanências.

As literaturas indígenas, que chegaram até mim revelando a pessoa coletiva que eu sou e dando nome ao que eu não sabia nomear, ao passo que sanaram angústias inscreveram outras que me dissiparam o romantismo e me aguçaram o estranhamento ao mundo da mercadoria. As narrativas indígenas desconfiguraram ideias engessadas sobre hierarquias, sabedorias pautadas no conhecimento hegemônico, suportes de inscrição e verdades universais. Os pensadores ancestrais deram forma novamente ao que em mim estava descorporizado.

Este texto é coletivo também porque outras pessoas trabalham para o funcionamento da universidade, acessibilizando-a a mim e a outros estudantes e pesquisadores. Desde os funcionários do restaurante universitário ao secretário do nosso programa, Victor, pessoa tão proativa e prestativa no repasse de informações e resolução de burocracias.

E, por fim, direciono um agradecimento especial à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) que, com o apoio financeiro ao longo do mestrado, otimizou esta pesquisa-escrita, possibilitando minha dedicação exclusiva.

Isso que chamam de natureza deveria ser a interação do nosso corpo com o entorno, em que a gente soubesse de onde vem o que comemos, para onde vai o ar que expiramos. Para além da ideia de “eu sou a natureza”, a consciência de estar vivo deveria nos atravessar de modo que fôssemos capazes de sentir que o rio, a floresta, o vento, as nuvens são nosso espelho na vida (Krenak, 2020, p. 99-100).

RESUMO

Esta pesquisa faz uma leitura do corpo como suporte de aprendizado em *Terreiro de Makunaima*, de Jaider Esbell, e *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Coelho Cardoso. Divido o trabalho em três partes: primeiro, escuto os seres ancestrais dos humanos. Reverencio o corpo dos rios e da floresta a partir da cosmologia Yanomami e das mitologias de origem dos Taurepang, Makuxi e Munduruku, demonstrando a pluralidade relacional de suas ontologias, diferente da antropocêntrica-cristã. Segundo, traço um percurso histórico dos processos educativos impostos aos indígenas, à luz da crítica ao mundo colonial compartimentado (Fanon, 1975), interligando às coerções da Companhia de Jesus e de outras missões evangelizadoras no Brasil imperial e republicano. A dicotomia corpo e mente corrobora com o corpo fragmentado pontuado por Benites (2023) como fruto da urbanidade que despedaça corporeidades sencientes. Terceiro, fundamento a análise das tramas literárias (Esbell, 2012; Cardoso, 2019) com as palavras de Davi Kopenawa (2015) partindo da noção de corpo como lugar de inscrição de aprendizados e memórias. Para tanto, as obras são analisadas sob o conceito da educação indígena, considerando diferentes definições do termo (Kayapó, 2022; Xakriabá, 2021; Cardoso, 2023; Taukane, 1999; Munduruku, 2010/2015; Kambeba, 2020). Demonstro uma conexão indissociável entre *sentirpensar* (Escobar, 2014), desvelando modos de viver em constante letramento de mundo. A educação, independente da instituição escolar, amplia o repertório sócio-cosmológico dos personagens de *Terreiro* e *Canumã*, assegurando uma relação de paridade com a natureza e com seus seres, humanos e não-humanos. Minha hipótese é a de que o corpo relacional e coletivo, compreendido como fio condutor da experiência humana na face da Terra, sustenta o céu (Kopenawa; Albert, 2015). Ao passo que exponho as *confluências* (Bispo, 2023) nos enredos, constato como o corpo-território (Xakriabá, 2021) – espaço onde os vazios simbólicos da existência são preenchidos através do gesto, da escuta, da oralidade, do alimento, do encontro – se revela como uma episteme (Martins, 2021).

Palavras-chave: literaturas indígenas; corpo; educação; Ytanajé Coelho Cardoso; Jaider Esbell.

RESUMEN

Esta investigación explora el cuerpo como soporte para el aprendizaje en *Terreiro de Makunaima* de Jaider Esbell y *Canumã: a travessia* de Ytanajé Coelho Cardoso. El trabajo se divide en tres partes: primero, escucho a los seres ancestrales de la humanidad. Reverencio los cuerpos de los ríos y la selva desde la perspectiva de la cosmología Yanomami y las mitologías de origen de los Taurepang, Makuxi y Munduruku, demostrando la pluralidad relacional de sus ontologías, distintas de la antropocéntrica-cristiana. Segundo, trazo una trayectoria histórica de los procesos educativos impuestos a las poblaciones indígenas, a la luz de la crítica del mundo colonial compartimentado (Fanon, 1975), vinculándola con las coacciones de la Compañía de Jesús y otras misiones evangelizadoras en el Brasil imperial y republicano. La dicotomía entre cuerpo y mente corrobora el cuerpo fragmentado resaltado por Benites (2023) como producto de la urbanidad que destroza las corporalidades sensibles. En tercer lugar, el análisis de las tramas literarias (Esbell, 2012; Cardoso, 2019) se basa en las palabras de Davi Kopenawa (2015), partiendo de la noción del cuerpo como lugar para la inscripción del aprendizaje y la memoria. Para ello, las obras se analizan bajo el concepto de educación indígena, considerando diferentes definiciones del término (Kayapó, 2022; Xakriabá, 2021; Cardoso, 2023; Taukane, 1999; Munduruku, 2010/2015; Kambeba, 2020). Demuestro una conexión inseparable entre *sentirpensar* (Escobar, 2014), revelando formas de vivir en constante ‘alfabetización’ del mundo. La educación, independientemente de la institución escolar, amplía el repertorio sociocosmológico de los personajes de *Terreiro* y *Canumã*, asegurando una relación de igualdad con la naturaleza y sus seres, humanos y no humanos. Mi hipótesis es que el cuerpo relacional y colectivo, entendido como el hilo conductor de la experiencia humana en la Tierra, sostiene el cielo (Kopenawa; Albert, 2015). Al exponer las *confluencias* (Bispo, 2023) en las narrativas, observo cómo el cuerpo-territorio (Xakriabá, 2021) —un espacio donde los vacíos simbólicos de la existencia se llenan a través del gesto, la escucha, la oralidad, la comida y el encuentro— se revela como una episteme (Martins, 2021).

Palabras clave: Literaturas indígenas; cuerpo; educación; Ytanajé Coelho Cardoso; Jaider Esbell.

SUMÁRIO

1	LER COM O CORPO.....	8
2	CORPO-VOZ.....	14
2.1	Jaider Esbell.....	28
3	CORPO FRAGMENTADO.....	53
4	CORPO-MOVIMENTO: APRENDIZADO ATRAVÉS DO CORPO.....	85
4.1	Educação indígena.....	87
4.2	Os sentidos do corpo.....	93
5	CORPO INTEGRADO.....	108
	REFERÊNCIAS.....	111

1 LER COM O CORPO

Eu tenho feito e eu tenho falado que em nossa língua guarani, o que é *hendu*? *Hendu* quer dizer escuta. Mas *hendu* também não é só com o ouvido. A gente também *asywa* e *nhadereko* no nosso corpo. Então, quer dizer, a gente não ouve, a gente escuta com o ouvido e também com o corpo, a gente não escuta só com o ouvido. Já é outra lógica de entender a escuta, não é só escutar com o ouvido, é escutar com o corpo, escutar com o estômago. É onde a gente chama de nossa base, que é nosso próprio espírito, *Nhe'ẽ*. A gente tá falando “espírito” como uma forma de traduzir, mas *Nhe'ẽ* inclusive não tem tradução, então a gente tenta explicar essa complexidade do *Nhe'ẽ*. [...] O nosso corpo é o bem-viver de todos os seres que existem entre e em torno da gente. Isso nós sabemos. Por isso a gente não tem como viver bem sem os elementos que fortalecem nossos espíritos e nosso conhecimento. A cidade, por exemplo, já é um lugar de adoecimento. Não tem como a gente ser feliz. É um lugar que a gente vive numa loucura. A gente tem que esquecer do corpo. É como se seu corpo estivesse todo despedaçado, decapitado (Benites, 2023, transcrição minha).

Para Sandra Benites e seu povo Guarani o corpo é o bem-viver, é onde existimos e acontecemos. E para bem-viver é preciso experienciar, perceber, reconhecer o corpo como morada da vida – esse acontecimento sem definição precisa, mas enunciado por sua própria vibração. O corpo vivo pulsa, repulsa, expressa, memoriza, escuta com os ouvidos, com o estômago, com o cheiro. É a morada do “espírito”, *Nhe'ẽ*. É também o suporte para os nossos aprendizados e por onde repassamos nossas experiências e sabedorias.

Escutar com o corpo foi a primeira revelação intuitiva que tive ao ler narrativas indígenas. Isso aconteceu num momento em que questões sobre o “estado de presença” já me inquietavam. Era meu penúltimo semestre no curso de Letras e a professora Suene Honorato trouxe o texto “Catapio e outros afagos” de Daniel Munduruku (2000) para ler com a turma da disciplina de Estágio de Observação em Literatura. Fui tomada por uma crescente comoção no decorrer da leitura, pois as palavras de Munduruku iam contornando memórias da minha infância, de momentos que eu amava partilhar com minha avó, com minha mãe ou com minhas tias, quando elas me catavam os piochos enquanto contavam histórias. Mas aquelas palavras, além de efetivas, me deram consciência sobre angústias que eu vivia sem conseguir nomear. A sala de aula, durante as práticas de observação, me tocava na solidão de não ser escutada. A professora que eu observava, considerando que eu era a única que prestava atenção no que ela tentava dizer, falava para ninguém. A maioria dos alunos estava disfarçadamente usando seus celulares e outra minoria inventava algo que lhes parecia mais interessante do que o Parnasianismo.

As rachaduras nos currículos escolares são muitas e não é minha intenção discuti-las aqui, mas vale salientar o quanto segmentar o ensino de literatura em “escolas literárias” é pouco instigante. A aula acaba se resumindo a dados históricos, biografias e títulos de obras, deixando o texto literário à revelia do desinteresse. Mas não era só a falta de entusiasmo dos alunos, naquela aula específica, que me angustiava, era também a percepção de uma ausência do corpo em sua totalidade, pulsando a curiosidade e o desejo por aprender. Ou mesmo o corpo em movimento, produzindo barulho, estimulado por conversas paralelas. O corpo decapitado (Benites, 2023), que não escuta sentindo, despedaçado pelos imperativos das cidades e seus dispositivos tecnológicos, naquele contexto escolar me parecia uma muralha silenciosa de difícil ultrapassagem. Como implicá-los? Como afetá-los?, me perguntava.

Ler Munduruku, naquela disciplina de estágio, me levou a um corpo grifado no texto que, no exercício dos seus sentidos, ia construindo repertório, sendo o suporte para o aprendizado e para a memória que se constrói ao longo da vida. A educação acontecia em momentos corriqueiros do dia, como no gesto de catar piolhos, e o aprendizado se lapidava também pela troca de carinhos. A prematura concepção de corpo que tive, atrelada ao ato de educar, me levou a questionar como, nas narrativas de outros autores indígenas, este corpo poderia aparecer. Depois, magnetizada pela linguagem poética e radical de Ailton Krenak, encontrei outro farol para as minhas inquietações: o pensador traz uma perspectiva da educação ligada à experiência real, contínua e cotidiana, diferente daquela convencional e institucionalizada (Krenak, 2022, p. 107).

Cheguei à coletânea de contos *Terreiro de Makunaima: mitos, lendas e histórias em vivências*, de Jaider Esbell, e ao romance *Canumã: a travessia*, de Ytanajé Coelho Cardoso como corpus por reconhecer, embora pertençam a gêneros distintos, entrecruzamentos com seus narradores, na maneira como apresentam os seus personagens, os espaços que eles ocupam e as relações que constroem. As obras demonstram, em seus cursos narrativos, que ensinar e aprender acontecem simultaneamente através do movimento e da consciência sobre ações como tocar, colher, remar, comer, caminhar, observar — gestos aparentemente corriqueiros, mas distanciados da prática das realidades escolares dos contextos urbanos. Reconhecer esse contraste motivou a presente pesquisa e consequentemente o debruçamento sobre os conceitos de educação para pensadores indígenas (Kayapó, 2022; Xakriabá, 2021; Taukane, 1999; Munduruku, 2010/2015; Kambeba, 2020).

Hendu foi o “método” de análise que utilizei ao longo desse trabalho. Ler com o corpo foi minha maneira de descentralizar as teorias hegemônicas e dialogar com a intelectualidade

indígena, definida por Célia Xakriabá (2021, p. 110) como uma elaboração do pensamento que não acontece só na cabeça, é “produzida a partir das mãos, das práticas e do corpo. Todo corpo é território e está em movimento, desde o passado até o futuro”. O que se restringe à cabeça – ao corpo despedaçado, decapitado (Benites, 2023) – diz respeito à ontologia dualista “que separa o humano do não humano, a natureza da cultura, o indivíduo da comunidade, o ‘nós’ do ‘eles’, a mente do corpo, o secular do sagrado, a razão da emoção” (Escobar, 2014, p. 76, tradução minha). Nada mais condizente com uma dissertação que se propõe a ler narrativas indígenas do que refletir seu corpus a partir do corpo, atribuindo-lhe lugar de território completo e não fragmentado.

As cisões provocadas pela ontologia dualista conceberam no imaginário coletivo um mundo repartido e independente (“salve-se quem puder!”), enquanto as ontologias relacionais¹ reconhecem o ecossistema em sua complexidade e interdependência. Nascer, crescer e se educar num mundo compartimentado, nos distancia da interação corpórea-subjetiva com seres de diferentes espécies, o que altera significativamente a maneira como nos relacionamos: aquilo que não protagoniza nossos micromundos parece não nos sensibilizar. “O” Mundo, segundo Arturo Escobar (2014, p. 77), que alcançou à sua máxima com a chegada da globalização neoliberal capitalista, é individualista. Assim, com sua força incoercível, o capital engole árvores, rios, solos, montanhas e gentes. De modo que estamos, numa perspectiva climática, em estágio quase irreversível. Mas muitos povos, de diferentes matrizes culturais, compreendem que nós e a Terra somos uma mesma entidade (Krenak, 2020, p. 72):

Alguns atribuem a esse organismo as mesmas suscetibilidades do nosso corpo: dizem que esse organismo está com febre. Faz sentido: nós não somos constituídos de dois terços de água e depois vem o material sólido, nossos ossos, músculos, a carcaça? Somos microcosmos do organismo Terra, só precisamos nos lembrar disso.

A noção da Terra como um corpo e do corpo como território me levou a uma hipótese. Para Krenak (2020, p. 73), essas ilhas de humanos ainda de fora do “balaio civilizatório”, consumidoras em alguma medida mas não reféns do consumo, que ainda lembram o que estão fazendo aqui, protegidas pela “memória de outras perspectivas de mundo”, amenizam a febre do planeta. Será então a concepção corpórea dessas ontologias relacionais o que segura o céu? A resposta estaria no corpo e em como o aprendizado e as interações se dão por ele? As

¹Desenvolvi essa reflexão a partir dos conceitos de ontologia dualista x ontologias relacionais de Arturo Escobar em *Sentipensar con la tierra*.

perguntas se fundamentam na perspectiva yanomami sobre a subjetividade de corpos não-humanos e no prenúncio de Davi Kopenawa em *A queda do céu*. Assim, vou trançando as narrativas de *Canumã* e *Terreiro*² com as palavras do xamã ao longo das minhas elaborações e comparações.

Portanto, a divisão desta dissertação vislumbra escutar e dialogar com os seres que habitam o mundo conosco, corroborando a ideia de que, se não os escutamos, estamos declarando “guerra contra a vida na Terra” (Krenak, 2020, p. 73). E como o meu pacto é com a vida e não com a guerra, construo um texto-pesquisa que vai ao encontro do “argumento global da importância da floresta para o planeta” (Esbell, 2019, p. 161). No **capítulo corpo-voz** faço uma saudação aos rios, refletindo sobre seu protagonismo em diferentes narrativas indígenas. Apresento resumidamente a cosmologia yanomami como premissa para a discussão: os metais, os rios, as árvores, os pés e as costas do céu, estão onde estão porque *Omama* – o demiurgo yanomami – os estruturou assim. Qualquer alteração nessa organização harmônica é perigosa. A partir das mitologias originárias dos Yanomami (Kopenawa; Albert, 2015; Albert, 2023), dos Makuxi e Taurepang (Flores, 2019), dos Munduruku do Amazonas (Cardoso, 2023), do relato de Márcia Mura sobre o rio Madeira (Mura, 2025) e de Ailton Krenak sobre o rio Doce (Krenak, 2022) estabeleço confluências (Bispo, 2023) com as obras de Esbell e Cardoso, que trazem os rios e igarapés como centrais em suas tramas.

Ao longo da seção, elaboro as divergências entre as narrativas de origem de povos indígenas e a mitologia de Noé, apontando como tais diferenças colaboram, por um lado, para uma relação interdependente com os diversos seres, e por outro, para uma relação distanciada com o corpo dos rios e de outras gentes que habitam o planeta, o que explica em alguma medida o extrativismo e a insensibilidade diante do desmatamento, do garimpo, da monocultura, dos rios sufocados, enlameados e/ou poluídos. Discorro sobre os representantes do Estado-Nação que, ao longo das últimas décadas, também retroalimentaram a manutenção do predatismo ao autorizarem obras que seguem ferindo o corpo da Terra, colocando o lucro acima da vida.

Os autores Jaider Esbell e Ytanajé Coelho Cardoso, nas **subdivisões 2.1 e 2.2**, confluem com as vozes dos rios, onde vida e obra dialogam. Utilizo-me do conceito de auto-história defendido por Graça Graúna (2013) em *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. O termo foi discutido por Georges Sioui, intelectual ameríndio da nação Huron, no Canadá, e é referido por Graúna como pensador crítico do conceito. As

² De agora em diante, abreviarei o nome do livro para favorecer o fluxo da leitura.

histórias de vida dos autores são, portanto, permeadas pelas obras em análise neste trabalho e também com outras produções e criações que fizeram ao longo de suas vidas. Em Esbell, relaciono sua narrativa pessoal também com as artes plásticas, ramo no qual o artista atuou ativamente. O texto sobre Cardoso possui um tom mais pessoal, por tê-lo conhecido e entrevistado pessoalmente; por isso também muitas informações sobre o autor não têm fonte, por terem sido fornecidas por ele mesmo em nosso encontro em junho de 2025, na cidade de Manaus.

Ao longo do **capítulo 3**, recapitulo os processos educativos coloniais. Consciente da impossibilidade de abarcar as complexidades de um período histórico tão vasto, proponho um panorama desde as missões jesuítas à contemporaneidade, fundamentando discussões a respeito da ontologia dicotômica imposta ao longo dos séculos por meio do ensino disciplinatório-cristão. O panorama traçado nem sempre segue um curso linear, ou seja, não obedece uma cronologia consecutiva, devido aos entrecruzamentos de narrativas (o corpus e também outras) e dados históricos, traçando semelhanças e diferenças reconhecidas entre o passado e o presente junto às narrativas de Esbell (2012), Cardoso (2019) e Kopenawa (2015). O esboço histórico objetiva apresentar a perspectiva fragmentada do mundo colonial e o corpo como alvo de adestramento no projeto de conversão, assimilação e integração dos “gentios”. Quando os jesuítas foram expulsos do Brasil, as bases cristãs seguiram permeando a cultura dominante, na qual o corpo dos indígenas seguiu objetificado, muitas vezes utilizado como mão de obra barata ou escrava.

A compartimentação do mundo colonial, embasada por Fanon (1975), se evidencia nos discursos pregados durante as missões da Companhia de Jesus, assim como na prática assimilacionista desde a invasão colonial até a atuação da política indigenista do século XX. Durante a Ditadura Militar, movimentos reacionários da sociedade civil perante as violências sofridas pelos povos indígenas fez emergir, com auxílio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o Movimento Indígena. O movimento ganha força, apontando uma flecha para a retomada, não só do território, mas do pertencimento étnico que não perderam. A mobilização organizada por meio do jornal *Mensageiro* faz emergir a consciência de uma política indígena – a voz dos povos da floresta não mais silenciada nem seus direitos redigidos pelos “brancos”.

A luta garante direitos na Constituição de 1988. Assim, os indígenas se apropriam das ferramentas coloniais como maneira de expressar suas alteridades. Apresento as apropriações inevitáveis decorrentes do contato com os colonos e questiono como os

processos educativos coloniais poderiam suprir as necessidades dos indígenas no que tange aos seus saberes ancestrais e às suas línguas nativas.

O que é educação para os povos originários? Na tentativa de responder a essa pergunta, em **corpo-movimento** reflito sobre ensino e aprendizado a partir do conceito de educação indígena (Kayapó, 2022; Xakriabá, 2021; Kambeba, 2020; Taukane, 1999; Munduruku, 2010). Ao contrário do corpo fragmentado do mundo colonial, o corpo aqui é percebido em sua totalidade. A infância de Kopenawa, a gestação para o povo Quiché (Burgos, 1983) e a educação lapidada pelo afeto (Munduruku, 2015) introduzem o que busco apresentar ao longo da seção: na interseção entre corpo e movimento o aprendizado se manifesta como experiência incorporada, relacional e coletiva, sendo o suporte de inscrição de memória e manutenção da ancestralidade (Martins, 2025).

Assim, adentro nos **sentidos do corpo**, trazendo *A queda do céu, Canumã e Terreiro* para o centro da discussão. As análises desconstroem a concepção de educação associada à instituição escolar ao passo que alicerçam o ato de educar na observação, nas contações de histórias e na sabedoria dos anciãos, na alimentação, no contato com a terra e na vida relacional que contempla seres de diferentes espécies.

As narrativas de Kopenawa permeiam toda a discussão, desde a maneira como os significantes utilizados pelo xamã são corporificados, possivelmente reflexos contemplados da língua yanomami nas traduções para o francês e português, ao modo como suas memórias e impressões do mundo dos brancos contornam uma sensibilidade para escutar a terra tremer, perceber os cheiros mais sutis e se perturbar com os ruídos urbanos. O silêncio da floresta deu a Kopenawa a escuta como sabedoria e o reconhecimento dos vazios do corpo (Munduruku, 2010) como suporte para aprender e se reconhecer no mundo, assegurando assim os recursos simbólicos que sustentam a cosmologia de seu povo em contraste e resistência ao mundo monocromático do capitalismo. Do mesmo modo demonstro nas tramas de Esbell (2012) e Cardoso (2019) corpos que confirmam seu sentido sentindo e por isso seguram o céu.

Por fim, cabe alertar para dois pontos: ao longo desta dissertação, a autora Márcia Mura e os autores Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Jaider Esbell e Ytanajé Coelho Cardoso serão recorrentemente citados, por isso os menciono algumas vezes por seus primeiros nomes e não somente por seu último sobrenome, conforme as normas da ABNT, para evitar repetições desgastantes no fluxo da leitura; e o termo “branco” será utilizado em todo o texto, como já o foi na introdução, com o mesmo teor semântico que Kopenawa utiliza para se referir aos não indígenas do mundo da mercadoria que invadiram o Território Yanomami.

2 CORPO-VOZ

Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui (Krenak, 2022, p. 11).

“A floresta é a carne e a pele de nossa terra”, diz Davi Kopenawa ao proferir as razões pelas quais não se deve tirar os metais das profundezas do solo como fazem os *napë*³ com tanta avidez (Kopenawa; Albert, 2015, p. 357). E não se deve porque “não são alimentos”, reforça o xamã yanomami. O que está sob a terra, cuja floresta encobre, é o antigo céu *Hutukara*, caído no primeiro tempo. Nesse tempo viviam na terra apenas a gente que os yanomami chamam de *yarori*, seres com formas humanas transmutáveis que, por tal capacidade metamórfica, foram se transformando nos animais de caça que hoje são flechados e comidos. Quando o céu desabou, seus habitantes foram “arremessados para debaixo da terra e se tornaram vorazes ancestrais de dentes afiados” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81). Depois dessa primeira queda do céu, vieram a existir os irmãos *Omama* e *Yoasi*. *Omama*, o demiurgo yanomami, criou uma nova floresta e a nomeou com o nome do antigo céu que desabara: *Hutukara*. *Yoasi*, o irmão malicioso e o criador da morte, aquele que governa os seres das terras profundas, foi quem informou aos ancestrais dos brancos que existe metal no dorso da floresta.

Omama plantou nas profundezas da terra imensas peças de metal para evitar que o céu desabasse novamente, com elas fixou os pés do céu (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81). Kopenawa relata que em um de seus sonhos os *xapiri*, espíritos da floresta, lhe mostraram de onde vêm os metais que estão nas profundezas do solo, estes tão cobiçados pelos *napë*. “O que os brancos chamam de ‘minério’ são as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 357). Portanto, assim como o dorso da floresta guarda os seres ancestrais maléficos caídos do primeiro tempo, nele também estão os vestígios da matéria que compunha o primeiro céu.

Bruce Albert explica que a imagem do céu para os yanomami é similar à de uma abóbada gigantesca, cujas imensas hastes o sustentam porque estão reforçadas com os metais que *Omama* fixou em seus “pés”. Quanto mais se escava a terra, como fazem os brancos,

³ Na língua yanomami, *napë* significa “inimigo”, mas após o contato com os não indígenas, a palavra passou a se referir (quase) exclusivamente ao “homem branco” (cf. 4.1 Os sentidos do corpo).

mais as raízes do céu são arrancadas, estas sustentadas pelo metal de *Omama* (Kopenawa; Albert, 2015, p. 361). Segundo Kopenawa, o que se encontrou até agora ainda não corresponde ao verdadeiro metal, este foi resguardado pelo demiurgo “no meio dos morros das terras altas, onde também fez jorrar os rios. É de lá que surgem os ventos e o frescor da floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 360). Se os brancos escavarem até alcançá-lo, nem as árvores, nem os rios, nem mesmo os *xapiri* poderão conter o calor e as fumaças de epidemia que se espalharão por *Hutukara*, o que acarretará no fim dos tempos, na queda do segundo céu.

A cosmologia Yanomami, com seus recursos simbólicos, nos comunica que há razões para cada elemento da natureza estar onde está. Os metais, bem como as pedras, as árvores, o curso dos rios e toda a diversidade de gentes compõem um sistema complexo e interdependente. O extrativismo desmedido violenta o funcionamento harmônico da Terra. O relato de Kopenawa, em *A queda do céu*, alerta que *Hutukara* é um corpo senciente; e o céu – com peito, costas, pés –, também. A percepção corpórea yanomami sobre as diferentes formas de vida atribuem aos demais seres uma subjetividade que os tornam protagonistas tal qual os humanos no exercício de manutenção da vida. Então por que, como humanos, teríamos mais direitos de explorar outros corpos uma vez que somos parte de um mesmo sistema de interdependência?

A cena emblemática de Emílio Garrastazu Médici, terceiro presidente da devastadora Ditadura Militar no Brasil, aplaudindo entusiasmadamente a derrubada de uma castanheira de aproximadamente 50 metros em Altamira, na região do Xingu, exemplifica a tamanha disparidade de percepção entre o então presidente do estado-nação e o xamã yanomami Davi Kopenawa. Enquanto de um lado a derrubada da árvore retrata simbolicamente o “avanço” (Arrancada para..., 1970, s/p), o marco inicial da construção da Rodovia Transamazônica que cortou o corpo de *Hutukara* numa extensão de mais de 3.000 quilômetros; de outro, para Kopenawa e diversos povos originários da região, a derrubada de árvores representa um projeto de extermínio onto-cosmológico, um etnogenocídio massivo. Na chegada ao local, o então presidente, ao som do hino nacional, descerrou a placa incrustada no tronco da árvore, que dizia: “Nestas margens do Xingu, em plena selva amazônica, o senhor presidente da República dá início à construção da Transamazônica, numa arrancada histórica para a conquista e a colonização deste gigantesco mundo verde. Altamira, 9 de outubro de 1970”. Enquanto milhares de centenas de etnias indígenas viviam na intimidade da floresta, o projeto da Rodovia Transamazônica vislumbrava a ocupação do “vazio demográfico” da região. A propaganda, apresentada pela Agência Nacional, equiparava o referido “vazio” à região do

ártico, ignorando a existência dos povos originários. O espetáculo perante o assassinato da castanheira centenária também destaca a insensibilidade sobre a violência que corresponde ao ato. Milhares de outras árvores centenárias foram demolidas para a expansão da rodovia que disseminou a grilagem na Amazônia.

Não coincidentemente, quatro décadas após o espetáculo deplorável aplaudido por Médici e espectadores, Dilma Rousseff inaugurou em 5 de maio de 2016 a usina hidrelétrica de Belo Monte, a segunda maior do país, na mesma região do rio Xingu, em Altamira, proferindo um discurso que omitia as violências que a instalação da usina provocara na vida de povos indígenas, ribeirinhos e outras comunidades tradicionais. “Essa usina é do tamanho desse povo. É grandiosa. É uma usina grandiosa. A melhor forma de descrever Belo Monte é essa palavra: grandiosa”, diz Rousseff (Dilma compôs..., 2016, s/p). O estado-nação mais uma vez, e desta vez num regime democrático, é díspar ao pensamento do xamã Davi Kopenawa. O corpo do rio Xingu foi saqueado por Belo Monte, a estiagem tomou conta de suas águas, o rio cansou e “mergulhou em si”.

Krenak atribui ao rio a sabedoria de buscar outros caminhos. Cansado de ser saqueado, o corpo do rio Doce decidiu mergulhar em si (Krenak, 2022, p. 22-23). E assim os rios nos ensinam, por serem ancestrais, que são avós da humanidade, e o são porque, muito antes de nosso nascimento, já estavam aqui, ramificando-se em afluentes, como veias que se distribuem pelo corpo da terra, carregando a fonte primária da vida. As águas doces, desde a fresta que as inaugura à foz que as recebe, fazem seus cursos com a sabedoria de gentes experientes: apreendem dos sedimentos das rochas e das vegetações o que necessitam para contornar suas margens, nutrir seus solos e seus viventes. E quando não lhes cabe a vista, mergulham, recolhem-se, continuando seu percurso por outras vias. Os rios são sábios. Por isso, se os escutássemos, diz Krenak, aprenderíamos a respeitá-los e observaríamos criticamente as grandes cidades que se esparramam pelos corpos dos rios de modo que, quando não os matam, os emudecem por asfixiamento.

O Watu é mencionado por Krenak como rio-música, o rio que, na sua infância, falava e cantava nas noites silenciosas. Foi Watu que lhe ensinou a conjugar o “nós”: nós-rio, nós-terra, nós-montanhas. Mas para nós, não-indígenas, Watu é conhecido como Rio Doce, o mesmo cedido à mineradora Samarco em Mariana, Minas Gerais, cujo rompimento da barragem provocou o desequilíbrio de um ecossistema composto por um complexo “nós”: solos, árvores, bichos terrestres e aquáticos, comunidades tradicionais que dependiam das águas doces do Rio Doce para viver. A lama da Samarco deixou Watu, o rio-avô de Krenak, em coma. A lama espessa, constituída por metais pesados, segue em curso mantendo o corpo

do rio como um “paciente com uma doença crônica” (Rio Doce..., 2025, s/p), mesmo depois de dez anos após o rompimento. Diferentemente da matéria orgânica poluente (como o petróleo), os metais não se decompõem com o tempo, o que produziu no corpo do rio danos irreversíveis. Eliane Brum atentou, naquela época, para a desimportância dada à voracidade daquela lama assassina por parte das entidades representativas; enquanto a lama avançava, alerta Brum, o IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis) concedia licença ambiental à usina hidrelétrica de Belo Monte. A maior catástrofe ambiental do país e a maior do mundo envolvendo rejeitos de minérios, não foram suficientes para ensinar sobre a importância dos rios àqueles que deveriam assegurar as vidas das gentes humanas e não-humanas.

Mas os rios, esses seres ancestrais, ao contrário das narrativas violentas supracitadas, ganham importância em diversas mitologias de origem de povos indígenas. Kopenawa conta, em *O espírito da floresta*, que *Omama* fez os rios brotarem para atender seu filho que chorava de sede. Com uma vara de metal, o demiurgo transpassou as terras de sua roça e as águas surgiram abruptamente, se alastrando “por todas as partes para formar igarapés, rios e lagos” (Albert; Kopenawa, 2023, p. 29). No primeiro tempo, aquele em que o céu desabou, diz o xamã yanomami que a água só existia no fundo da terra. Bruce Albert informa que o furo provocado pela vara de metal fez emergir as águas de um rio subterrâneo, o *Motu uti o*. A torrente de água jorrou de modo tão brávio que o filho de *Omama* foi projetado nos ares e fez então as águas se espalharem por todas as direções, transfundindo-se “a caminho das terras baixas, formando a rede hidrográfica que irriga, a partir da serra Parima, o conjunto da região hoje ocupada pelos Yanomami” (Albert; Kopenawa, 2023, p. 40).

Terreiro de Makunaima, obra de Jaider Esbell e corpus desta pesquisa, embora não trate propriamente da mitologia de origem em seu corpo narrativo, menciona no prefácio o referido “terreiro” do título como a região do Circum-Roraima onde Makunaima é demiurgo. O não-dito por Esbell ao longo da obra é aprofundado por Clementes Flores Taurepang em *Panton Pia’: a história do Makunaima*⁴. A narrativa de Flores desvela como os rios do Monte Roraima se contornaram após o dilúvio provocado pelos irmãos Makunaima. Ele conta o percurso de Makunaima e Xicô depois de vingarem a morte dos pais. Viajando mata adentro, os dois chegam onde não havia rio para pescar. Ali conhecem a Cutia e, desconfiados e seduzidos pela fome, enquanto o roedor dorme, os irmãos Makunaima checam a boca do animal e comprovam a hipótese de que o roedor conhecia uma fonte de alimento, pois

⁴ Obra transcrita por Devair Antônio Fiorotti.

encontram sementes de pupu entre seus dentes. O Quatipuru os ajuda a encontrar a árvore. Xicö derruba a árvore mesmo a contragosto de Makunaima, pois queria comer os frutos no chão. A Cutia, incomodada com a atitude inconsequente de Xicö, decide seguir escondendo dos dois as árvores frondosas que encontra pelo caminho. Mas os irmãos descobrem o seu segredo e chegam à bananeira Wadaka. Depois de derrubá-la, os irmãos percebem que dela sai muita água. Os meninos Makunaima provocam um grande dilúvio e sobrevivem trepados cada um em uma palmeira. Passam-se meses de inundação até que o excesso de água se esvai e ambos percebem as transformações que Wadaka provocou no entorno após 150 dias de enchente. As águas retidas no tronco da bananeira explicam seu significado de “árvore da vida” na língua taurepang, pois de suas águas nasceram os rios e as diversas formas de vida na Terra, e o seu tronco se transformou no Monte Roraima.

É intrigante comparar o dilúvio narrado por Flores com o dilúvio bíblico. Suene Honorato o fez para estruturar uma reflexão a respeito da narrativa do dilúvio numa letra de coco do Mestre Matinho Fulni-ô, estabelecendo comparações entre diferentes narrativas indígenas e as “sagradas escrituras”. A autora, neste artigo, traz à tona os contrastes resultantes da comparação ao dizer que, em *Panton Pia*,

Xicö, o mais novo dos irmãos Makunaima, é descrito por Flores em várias passagens como um menino esperto e mau. Essa apreciação do comportamento de Makunaima não tem como consequência uma punição divina, como ocorre na narrativa bíblica. Makunaima não só derruba as árvores como não se previne para a vinda do dilúvio. Se a Cutia poderia ser comparada a Noé, por se encerrar num oco de pau com fogo e mantimentos até que as águas sequem, os irmãos Makunaima, também salvos do dilúvio, em nada se relacionam à lógica punitiva da narrativa bíblica. O corte de Wadaka, justificado por uma espécie de capricho de Xicö, tem como consequência a fertilidade da terra onde cai o galho mais fecundo (Honorato, 2025, s/p).

Comparando Noé à Cutia, Honorato amplia percepções sobre os diferentes protagonismos adotados nas duas narrativas. Os irmãos Makunaima improvisam a sobrevivência trepados em duas palmeiras; enquanto Jeová (Iahweh), desapontado com a humanidade, atribui a Noé a missão de construir uma enorme arca para transportar sua família e os bichos de todas as espécies. Aqui, o dilúvio é provocado por Deus conscientemente, enquanto Makunaima, na narrativa de Flores, corta Wadaka sem saber que a árvore represava tanta água. Wadaka era, na verdade, quem detinha o poder, era ela que “guardava” a vida, diferentemente da narrativa bíblica em que Deus atribuiu a Noé o poder de guardião. A importância dada ao homem, de um lado, opõe-se com a importância dada à árvore, de outro.

Bárbara do Nascimento Dias (2020), em ensaio etnográfico sobre o povo munduruku, escreveu que, na cosmologia desse povo, suas gentes e o rio Tapajós foram criados por um demiurgo muito poderoso chamado Karosakaybu, também mencionado no romance de Cardoso quando o ancião Parawá conta o história de origem do povo munduruku:

Karosakaybu foi quem deu início ao povo munduruku. É perceptível que essa entidade suprema tenha sido descaracterizada à época da colonização, assim como o foram inúmeras manifestações artísticas. Apesar de tudo, os velhos ainda faziam muita questão de instruir os jovens da aldeia, pois, a cada geração que passava, as mitologias iam perdendo seus pregadores (Cardoso, 2019, p. 95-105).

As mitologias que os anciões pregam em *Canumã*, para preservar sua cultura originária, conversam com o que explana Dias (2020, p. 6) a respeito do demiurgo que, do suco de três caroços de tucumã, “fez surgir o Tapajós, ou *Idixidina* na língua Munduruku”. Karosakaybu o fez para dificultar a perseguição que outros humanos – transformados em porcos pelo demiurgo – praticavam contra seu primeiro filho:

Transformá-los assim foi o castigo dado por Karosakaybu por terem negado comida ao menino, mesmo diante da fartura de uma grande caçada. Os que foram metamorfoseados quiseram se vingar de Karosakaybu e partiram em uma perseguição contra o menino. Para tentar alcançá-lo, os porcos, que também tinham poderes sobre-humanos, estreitaram as margens do Tapajós, mas nunca conseguiram pegar o filho do grande guerreiro. Deixaram marcado na montanha o rastro de onde passaram e, para os Munduruku, esse lugar, chamado por eles de *Daje Kapap Eipi* (passagem sagrada dos porcos) não pode ser perturbado, caso contrário podem sofrer com diversos tipos de “acidentes” e doenças que os espíritos revoltados vão causar. As constantes invasões de garimpeiros na área, portanto, põem em risco a ordem social e espiritual do povo (Dias, 2020, p. 6).

Os poderes sobre-humanos que têm os porcos, que foram metamorfoseados pelo demiurgo munduruku, ganham corpo também na trama de Cardoso (2019) ainda na contação de história de Parawá. O ancião relata sobre seu pai, Pedro, que se perdeu na floresta e reapareceu depois de dois meses quando todos pensavam que ele morrera. Ao ressurgir, Pedro se prostrou na rede por três dias e a única coisa que dizia era para não se duvidar dos espíritos da floresta (Cardoso, 2019, p. 98). Antes do falecimento do pai de Parawá, o pajé conversara com o pé de cabi do qual obteve informações. “Já ouvi muitas histórias sobre o cabi e sei que com essa planta não se brinca” (Cardoso, 2019, p. 99), diz o narrador, suspeitando que a morte de Pedro tinha relação com o feitiço da planta.

As mitologias de origem são inscritas através dos recursos simbólicos de cada língua e cultura. Tais recursos, se analisados como catalisadores éticos, podem ser definidores na maneira como cada povo com sua cultura habita o Planeta. Sociedades fundamentadas por preceitos bíblicos se asseguram, em sua maioria, na certeza de um Deus todo poderoso – onisciente, onipresente e onipotente –; o Deus que, no livro de Gênesis, atribuiu a Noé o poder de assegurar a sobrevivência de sua família e de todas as espécies de animais durante os 150 dias de dilúvio. Depois, Noé e sua família têm a oportunidade de reproduzir uma “nova” humanidade. Se Deus, esta entidade que tudo sabe, dá protagonismo exclusivo à humanidade em sua narrativa, na qual os animais não exercem participação além de serem alojados na arca, qual senso ético uma sociedade contornada por tais preceitos terá com a natureza? Além desta perspectiva religiosa, a cosmologia evolucionista da cultura hegemônica provoca cisão semelhante à dos ensinamentos de Jeová. Eduardo Viveiros de Castro explicita a diferente perceptiva do pensamento ocidentalizado para o ameríndio, ao dizer que neste

os mitos são povoados de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e animais, em um contexto comum de intercomunicabilidade idêntico ao que define o mundo intra-humano atual. A diferenciação entre “cultura” e “natureza”, que Lévi-Strauss mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como é na nossa cosmologia evolucionista (Viveiros de Castro, 1996, p. 118-119).

Viveiros de Castro se debruça no “pensamento ameríndio” e evidencia as distâncias entre a ontologia dicotômica, baseada no evolucionismo das espécies e na supremacia da humanidade, e as cosmologias indígenas em que, como na narrativa de Flores, os seres comportam características humanas e não-humanas de modo inextricável. Makunaima, mesmo como demiurgo e detentor de poderes, não é colocado acima da natureza, pois aprende enquanto caminha pela mata, descobre habilidades com os animais que encontra, prova frutos bons e ruins pelo caminho. A Cutia, por outro lado, se mostra mais inteligente do que os irmãos, pois se planeja para a enchente uma vez que prevê o dilúvio – guarda comida e fogo num tronco oco esculpido por ela mesma –; Makunaima, despreparado pois não previu o alagamento, sobrevive de maneira improvisada, o que lhe confere características como um demiurgo imperfeito e atrapalhado ao mesmo tempo em que páreo em relação aos outros seres. É similar a descrição de Dias sobre Karosakaybu, o deus munduruku. Apesar de muito poderoso, o demiurgo precisou criar meios de combater os porcos que também eram

poderosos. Ao longo do tempo, a história transmitida ganha tamanho respeito que o outro lado do rio Tapajós, onde os porcos deixaram suas marcas nas rochas, passou a ser um lugar sagrado. Ao contrário das bases bíblicas de um Deus todo-poderoso, que superestima a humanidade ao passo que lhe afirma uma maldade intrínseca, as bases da história Taurepang e Munduruku sugerem o ensinamento da paridade, da sabedoria de seres não-humanos, nos propondo “pisar suavemente na Terra” (Krenak, 2020).

A narrativa de um demiurgo “atrapalhado”, embora superdotado, também é relatada por Albert como característica de *Omama*, o demiurgo Yanomami. Depois do gesto fundador de circunscrever os arredores de sua roça com a vara de metal e furar a terra provocando uma torrente, *Omama* se aterroriza com alertas equivocados de seu filho e, desesperado, foge o quanto antes em direção ao levante, “mais além da terra dos forasteiros-inimigos, abandonando à própria sorte criação e criaturas” (Albert; Kopenawa, 2023, p. 40). Na tentativa de se esconder, segue o caminho de fuga plantando grandes folhas de palmeiras sobre os rastros deixados; estas se transformam em montanhas espalhadas pela floresta, de modo similar ao tronco da Wadaka que deu corpo ao Monte Roraima, como contou Flores. É lá, no pico das montanhas, onde *Omama* fez nascer os rios e escondeu os metais que sustentam os pés do céu.

As narrativas indígenas referidas até aqui, diferentemente daquela baseada nos preceitos bíblicos e/ou evolucionistas, atribuem corpo e sabedoria aos seres não-antropomórficos. A ideia civilizatória não respeita as montanhas e os rios porque não os reconhece como avós. Embora seja de conhecimento popular que a água é indispensável para que todos os seres se mantenham vivos, o extrativismo ao qual os rios e as montanhas foram reduzidos segue desenfreado⁵. Krenak relembra que os assentamentos humanos sempre foram atraídos pelos rios, a exemplo das civilizações antigas que nasceram em torno do delta do rio Nilo, que lhes proporcionava condições apropriadas para a agricultura. Porém, mesmo nos mantendo próximos às águas ao longo dos séculos, os fatos indicam que nós, não indígenas, não aprendemos com elas.

É preciso parar para escutar os rios, só assim os reconheceremos como corpos. Os rios-avós guardam memórias. Márcia Mura conta como as memórias guardadas pelo rio Madeira a fizeram reafirmar sua ancestralidade indígena. O Povo Indígena Mura habitava no

⁵ Em outubro de 2025, enquanto escrevo esta dissertação, em pleno colapso climático, o Ibama autorizou à Petrobras o perfuramento de um poço em busca de petróleo em alto-mar, na Bacia da Foz do Amazonas, “região de extrema sensibilidade ambiental e riquíssima em biodiversidade”, atropelando, mais uma vez, povos tradicionais, ambientalistas, ativistas do clima e cientistas. cf. <https://sumauma.com/foz-do-amazonas-governo-lula-autoriza-a-exploracao-de-petroleo-e-enfraquece-a-cop30/>

passado uma região isolada às margens do rio; após os conflitos coloniais, os Mura foram dispersos e das três famílias da língua Mura – bohurá, pirahã e yahahí –, só restou a dos Pirahã. A língua de Márcia era da família bohurá, que se perdeu junto à yahahí:

A nossa é a bohurá, pois antes de sermos denominados por Mura nossa autodenominação é *Buhuaren*, que significa *senhores das águas*. Dessa língua, ficou só a dos Pirahã. Eu, às vezes, até fico pensando como é difícil a gente ter acesso aos Pirahã. E seria tão importante a gente ter esse acesso, por exemplo, para recuperar nossa língua. [...] Mas eu encontrei num vocabulário [...], a palavra *Rio Madeira* na língua Mura, que é *Kasuari* (Mura, 2025, p. 1-2, grifos meus).

Buhuaren, senhores das águas. Mas atenta Márcia Mura: não senhores no sentido feudal do termo, exploratórios; aqui, significa sabedores, conhecedores, desbravadores. A ligação que Márcia tem com o rio, desde criança, vai lhe comprovando sua ancestralidade. Mesmo com todo o apagamento promovido pela cultura dominante, as memórias guardadas pelo rio lhe possibilitaram se reconhecer como indígena. Márcia morava em Porto Velho com a mãe e a avó, num quartinho situado na beira do Rio Madeira, onde quase morreu afogada aos seis anos. Não lembra como foi salva, nem por quem. Mais tarde, aos dez anos, mergulhou no rio para pegar um objeto que lhe escapara da mão e foi engolida por um redemoinho até que, sem entender, sentiu que o rio lhe “empurrou” de volta à margem. Anos mais tarde, Márcia Mura (2025, p. 5) conclui que o rio lhe devolveu duas vezes: “Ele não quis que eu morresse, que eu fizesse a passagem”.

A conexão que Márcia Mura relata ter com Kasuari, afirmando que o rio lhe trouxe a consciência de sua ancestralidade indígena Mura, acontece por uma memória registrada em seu corpo, que é seduzido pelo rio desde a infância. O rio vai revelando a Márcia, ao longo dos anos, que as memórias das águas lhe atraíam porque comunicavam seu pertencimento. Quando passa a frequentar a escola e percebe seu tempo reduzido para seguir acompanhando a avó nos passeios ao Rio Madeira, Márcia busca outra maneira de se aproximar: ao sair da aula, cruza a ferrovia Madeira-Mamoré e sozinha vai sentar na beira do rio para contemplar os botos boiando na água.

Ao entrar na universidade, ela aprende a construir uma narrativa sobre si mesma, como mulher indígena: numa aula de história, escuta o relato de um professor sobre os Mura, uma grande nação que existia no Rio Madeira. A partir de então, Márcia passa a investigar histórias orais e a resgatar as memórias que o rio lhe contara antes mesmo do professor.

O Rio Madeira, rio-avô de Márcia Mura, é a foz que recebe o Canumã, rio que dá nome ao romance de Ytanajé Coelho Cardoso. A nascente de Canumã é o Mari-Mari, que

nasce do Paraná Urariá, que nasce do Rio Amazonas. O rio Amazonas é a foz do Rio Madeira, corpo d'água imenso que nasce do encontro entre dois rios – rio Madre de Dios e rio Mamoré –, na Bolívia. O curso dos rios e suas confluências lhes dão um fascínio majestoso, traduzido por Krenak (2022, p. 15-16):

É fascinante pensar que o grande rio que dá nome à Bacia Amazônica nasce de um fiozinho de água lá nas Cordilheiras dos Andes para formar aquele mundo aquático. Ele carrega muitos outros rios, mas também a água que a própria floresta dá para as nuvens, e que a chuva devolve para a terra, nesse ciclo maravilhoso em que as águas dos rios são as do céu, e as águas do céu são as do rio.

A árvore da vida, Wadaka, que do seu tronco inundou a Terra e esculpiu o Monte Roraima, deu também aos rios a sabedoria de afluir. Os fiozinhos de água das nascentes vão se encontrando uns com os outros e ganhando corpos maiores até se transformarem em rios como o Amazonas ou o Nilo. Por isso os contornos traçados neste capítulo partem de uma palavra composta – corpo-voz –, pois os rios são os corpos que contornam as obras aqui estudadas; de suas margens e profundezas, as narrativas dão contorno aos seus autores e suas etnias. Os textos literários são, neste caso, as vozes desses corpos em confluência – corpo-rio, corpo-humano, corpo-aldeia, em consonância com o que Nego Bispo aprendeu com o encontro entre rios:

Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluncia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia (2023, p. 4-5).

Em *A terra dá, a terra quer*, Bispo tece reflexões que partem de suas experimentações e vivências no quilombo onde cresceu e viveu a maior parte da vida. Em linhas gerais, o autor reforça os contrastes entre os quilombos e as cidades, desde as relações com a terra ao intersocial, como modo de contracolonizar, acessibilizando uma forma de viver menos condescendente com o capitalismo. Certa vez, um pesquisador lhe perguntou como seria possível exercer uma contracolonização falando a língua do colonizador/inimigo. Bispo respondeu que a saída é “semear palavras”, ou seja, é preciso tomar as palavras potentes do inimigo para enfraquecê-las e potencializar as palavras enfraquecidas pelo inimigo para fortalecê-las:

Por exemplo, se o inimigo adora dizer *desenvolvimento*, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é uma variante da cosmofofia. Vamos dizer que a cosmofofia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra *desenvolvimento*. Porque a palavra boa é *envolvimento* (Bispo, 2023, p. 3).

Assim, enfraquecendo palavras inimigas, semeiam-se novos significantes e significados. “Para a *coincidência*, trouxemos a *confluência*; para o saber *sintético*, o saber *orgânico*; para o *dinheiro* (ou a troca), o *compartilhamento*” (Bispo, 2023, p. 4). O ato de confluir, segundo Bispo, é o que tem nos movido para o compartilhamento, o reconhecimento e o respeito – ações contracolonizadoras que caminham em direção oposta à cosmofofia. A cosmofofia é germinada pelo monoteísmo, sistema que ojeriza o cósmico-espiritual (Bispo, 2023, p. 9). Bispo explana as distinções entre sistemas monoteístas e politeístas dizendo que no politeísmo ninguém disputa um deus, ninguém foi expulso do Jardim do Éden, não existe pecado original; naquele, há um deus em disputa permanente.

A disputa por um deus cuja imagem e semelhança é humana, reforça a cultura da autocentralidade narrativa e exploratória dos “eurocristãos colonialistas” (Bispo, 2023, p. 10). Davi Kopenawa, com outras palavras, também critica ferrenhamente a autocentralidade do “povo da mercadoria”, alegando que estes só sonham consigo mesmo. A autocentralidade, contrária à coletividade, está minando, por meio do consumo exacerbado, as relações intersociais e extra-humanas. Por isso o xamã alerta os não-indígenas sobre o fim dos tempos. Kopenawa exclama que, quando o último xamã morrer, o céu desabarà sobre as gentes que habitam o planeta. Para os Yanomami, a comunicação que os xamãs mantêm com os *xapiri* – espíritos da floresta – é o que sustenta o céu, pois estabelece uma conexão afinada com *Omama* e consequentemente com todas as formas de vida na Terra, impedindo que tudo seja engolido pelos *napẽ*. É a experiência do xamã, adquirida após um longo e desafiador processo de formação xamânica, que dá a ele a sabedoria para prenciar a queda do céu.

Inspirada pelos rios, desde o Kasuari ao Watu, e acrescida da possibilidade de sonhar mundos para além de mim mesma – como sugere Kopenawa –, analiso *Canumã e Terreiro de Makunaima* por considerá-las obras de múltiplas vozes em seus corpos narrativos. Além do protagonismo dado às gentes de toda natureza, as obras carregam tessituras da oralidade; e, por terem seus enredos amplamente contornados pela contação de histórias, estas características lhes conferem ainda mais traços de voz.

Nas primeiras páginas do romance de Cardoso, por exemplo, Maria protagoniza a cena com uma contação de histórias. Entre uma remada e outra, cruzando o rio Canumã rumo à casa de farinha, ela conta sobre os seus antepassados para as crianças. Nessa passagem, o

rio já se faz reverente. De águas profundas e misteriosas, ele guarda memórias, bem como o rio Madeira para Márcia Mura. É um corpo-entidade provido de humor, encanto, abundância e força: “O Canumã, majestoso e generoso, é o grande senhor das conquistas” (Cardoso, 2019, p. 10), “grandioso rio de águas misteriosas” (Cardoso, 2019, p. 12); ele é palco e travessia: “é sempre proveitoso navegar sobre as águas do Canumã” (Cardoso, 2019, p. 13). É através do corpo do rio que a família de Maria se desloca; sobre suas águas, a matriarca revela mistérios que habitam o rio. O rio, em *Canumã*, é personagem. Tem voz. É rio-nós.

No conto de abertura do livro de Esbell, sentado à beira do igarapé, o curumim escuta sua avó contar sobre os mistérios da arte ancestral de construir potes de barro. Me atento para o protagonismo das águas, reverenciadas desde o princípio nesta seção, mas também para o protagonismo da terra. Ko’ko Non, na língua makuxi, é a vovó barro. Dayana Soares de Araújo Paes definiu a Vovó Barro como

a dona da terra [...]. É exigente ao tocá-la. Tem suas regras. É provedora do alimento. Se contrariada, fica bem zangada. Se a contrariamos, ficamos doentes. Ela repassa suas mensagens em sonhos e até mesmo acordados. Para alguns, ela brota; para outros, ela se esconde. Se está cansada ou não foi bem cuidada, ela cai, desmorona, racha (Paes, 1984, p. 97).

Do mesmo modo que o rio é avô, o barro, nosso ancestral, também. O feminino atribuído à vovó-barro na língua makuxi sugere uma encarnação da avó do curumim na narrativa de Esbell, tornando-a a voz da própria Ko’ko Non. O curumim, que oferece escuta atenta à avó, apreende dela ensinamentos dos antepassados. Assim, é presumível que, para um corpo-voz ser escutado, é preciso de um corpo-voz que o ouça.

O corpo-voz do texto – que dá voz à Ko’ko Non e aos rios que cantam e contam –, do barro que ensina e das histórias que ampliam nossas existências, me faz refletir sobre o estado de presença a que o ato de escutar, naturalmente, nos convoca. Quão presentes temos estado para escutar aquilo que difere de nós? Seria a ausência de presença um sintoma deste tempo tão virtualizador de nossos corpos? Krenak (2024) aponta para uma possível crise contemporânea da mente descolada do corpo. “O corpo se tornou a fronteira para o contato com o outro”, diz ele. Esse “descolamento” simbólico culminaria, segundo o pensador indígena, no anestesiamento de nosso campo sensível, fio condutor de nossas interações com o mundo. Escutar seria, então, um modo de restabelecer o elo entre nossas partes descoladas? Esbell (2020, p. 43) dialoga com o que denomino de “corpo-voz” ao dizer que, como uma floresta, “o texto convida o leitor ao desconhecido, se não do todo, a deixar repousando, por instantes que sejam, suas parcas referências e conclusões para ouvir, ver e sentir, talvez, uma

argumentação repleta de evidências”. Ou seja, o ato de ler, por convocar nosso campo sensível, por motivar o corpo a tatear o que se escuta, pode provocar uma reconexão entre corpo e mente.

Esbell, ao tratar de textos escritos por autores indígenas, aconselha leitoras e leitores não indígenas sobre como se “comportar” frente às narrativas dos povos originários. Para ele, não só as literaturas como as artes indígenas de um modo geral não se enclausuram em moldes preestabelecidos, refletindo a pessoa indígena em sua fluidez e em seu pertencimento:

Eu venho dessa linhagem, dessa natureza de ser neto do Makunaima, de ser essa energia transformadora constante, que não pressupõe uma linearidade para essa energia da abertura, da expansão, da constante movimentação, fazendo esse exercício de desafiar a mente para ir além das formas que já se conhece buscando outros elementos, para trazer para a arte um lugar onde só a imaginação pode alcançar (Esbell, 2021).

Ao passo que refletem a pessoa indígena, por todo o inventivo fluido da imaginação e do pertencimento onto-cosmológico, essas narrativas também refletem um coletivo. Sobre isso, diz Esbell (2020) que “não há individualização, não é possível dissociar-se do coletivo e do que está à volta de nós”.

Nesse sentido, *Terreiro e Canumã* se interligam ao que disse Jaider Esbell a respeito das narrativas indígenas serem contornadas por este senso de pessoa-coletiva, pois imprimem os costumes ancestrais das etnias às quais pertencem ao mesmo tempo que revelam as crises identitárias advindas dos conflitos diante da chegada da cultura dominante e suas propagações na vida cotidiana; e também exprimem o respeito à alteridade, uma vez que consideram o que dizem as gentes humanas e não-humanas. Assim, ao longo de suas tramas, se tece o “deslocamento da mesmice antropomórfica” (Krenak, 2022) e se conjuga o “nós” com os bichos da floresta, com a Ko’Ko Non, com o corpo-rio...

As águas doces tomam as cenas em *Terreiro de Makunaima*⁶. Elas se mostram plurais, subjetivas – corpos sensíveis, com personalidade: “o rio gostou da cor escura da água e ficou mais misterioso” (Esbell, 2012, p. 46). Essas águas protagonistas aparecem como rios e igarapés que contornam terras, gentes e costumes. Em “A caminho da escola”, é citado o Rio Maú, que demarca naturalmente a fronteira entre Brasil e Guiana, próximo geograficamente à Terra Indígena Raposa Serra do Sol:

Como é belo esse rio ligeiro, tenebroso. Quando o Maú está cheio, a água, que desce as serras pelo Inamará, fica represada e vai rapidamente se espalhando na planície, que também é a baixa. É um espetáculo da natureza

⁶ Com dez contos ao todo, somente dois – “Natuco - o pássaro que não quis a noite” e “Casa de farinha” – não mencionam rio, igarapé ou cachoeira em suas narrativas.

(Esbell, 2021, p. 32).

No conto, a vida da comunidade muda consideravelmente com as secas e as cheias, e a consciência de suas alternâncias inspira as crianças a aprenderem a linguagem das águas, dos bichos e da vegetação. Os pequenos lagos que se formam após as grandes cheias são chamados de “olhos de Makunaima”⁷.

No romance de Cardoso, a primeira imagem do Canumã é pincelada pelo narrador no momento em que Raçâp se levanta, ao alvorecer, para calafetar as canoas. Ao chegar no rio, “pregando os olhos naquele quadro pintado por forças divinas, o menino sentiu a sensação de grandeza, de liberdade, de autoridade. Via-se o sol por alguns minutos brotando das águas. Dois sóis: o do céu e o do Canumã” (Cardoso, 2023, p. 8). O rio desperta sentimento numinoso em Raçâp, que é convocado a parar as obrigações para apreciar o que se impõe aos seus olhos.

As relações sociais e cosmo-sociais que naturalmente implicam interações entre gentes humanas e não-humanas nas obras de Esbell e Cardoso inspiraram os subcapítulos seguintes desta seção; neles discorro sobre as semelhanças entre as trajetórias pessoais dos autores e as narrativas de suas obras. O paralelo traçado entre vida e literatura dialoga com o que defende Graça Graúna. Para a autora, as literaturas escritas por indígenas brasileiros na contemporaneidade podem e devem ser lidas sob a interface da auto-história – noção abordada por Georges Sioui (1989), indígena Horum, mas aprofundada Graça Graúna (2013) no contexto indígena brasileiro.

Graúna afirma que a busca pela escrita por parte dos indígenas se configura por um “processo de (trans)formação e (re)conhecimento para afirmar o desejo de liberdade de expressão e autonomia” (Graúna, 2013, p. 54-55). Escrever, além de ter se transformado num comprometimento em denunciar as violências sofridas ao longo dos séculos, tornou-se também um dos meios pelos quais os indígenas podem desconstruir estereótipos recaídos sobre suas identidades desde a colonização. Por serem filhos da terra – atenta Graúna –, os autores indígenas trafegam na contramão com suas literaturas, pois se manifestam como resistência e sobrevivência, por isso seus textos não se encaixam no conceito ocidental de autobiografia/autoficção. A auto-história, por outro lado, contempla as autorias indígenas uma vez que “implica a crítica/escritura, a história/memória do indivíduo da nação indígena”

⁷ Informação dada por Sony Ferseck, que compôs a banca de qualificação desse trabalho, em setembro de 2025. Sony é pesquisadora, escritora, poeta, indígena Makuxi, do mesmo “terreiro de Makunaima” de Jaider Esbell.

(Graúna, 2013, p. 61).

Terreiro e Canumã serão refletidas adiante a partir da perspectiva do “fazer literatura indígena” como uma forma de compartilhar com leitores indígenas e não indígenas a história de resistência, conquistas, desafios, derrotas e vitórias dos povos originários (Graúna, 2012, p. 275). Circunscrevo, nesse percurso de análise das obras, noções de corpo-território e educação indígena, ressaltantes nos cotidianos narrados pela certeza intrínseca de uma interdependência universal entre todos os seres. Assim, em diálogo com o prenúncio do xamã yanomami Davi Kopenawa, reforço o quanto o sistema de valores impresso nas narrativas indígenas confluem com a ideia de que é a partir desta percepção de interdependência que as organizações sociais se estabelecem, “a fim de assegurar a todos os parentes a abundância, a igualdade e a paz” (Sioui *apud* Graúna, 2013, p. 62) e assim, consequentemente, manter vivo o complexo “nós” (nós-rio, nós-floresta, nós-gentes) que segura o céu.

2.1 Jaider Esbell

Jaider Esbell (1979-2021) nasceu em Normandia⁸ e cresceu numa fazenda que nomeou de “sítio multifamiliar” (Esbell, 2019, p. 147), por ser uma propriedade dos tios e não propriamente de seus pais. Seus avós, de origem Makuxi, foram a ponte para uma relação afetiva, além de parental, com as comunidades tradicionais próximas à fazenda em que vivia. Foi alfabetizado em casa por sua mãe, pessoa de qualidades “coronelistas” por seu cunho exigente e disciplinador. Depois dos 6 anos, já alfabetizado, passou a frequentar a escola. Daí em diante, diz ele que seu cotidiano se preenche por dois momentos: os estudos e o compartilhamento de uma vida comunitária, baseada na agricultura familiar e na troca (Esbell, 2019, p. 148). O que por um lado lhe deu a disciplina para ir em busca do que queria, por outro lhe possibilitou compreender o significado de uma vida autônoma e assim poder viver a essência que seu corpo e sua estrutura existencial pediam (Esbell, 2019, p. 163).

Sua infância foi permeada por muito trabalho e muito aprendizado (Esbell, 2019, p. 148). Auxiliava nos afazeres domésticos, nos cuidados com as irmãs e na manutenção da fazenda junto aos pais, ao passo que também usufruía de uma liberdade para circular, brincar e se comunicar com diferentes pessoas. Seus pais nunca trabalharam diretamente como

⁸ Segundo Sony Ferseck, Esbell nasceu numa comunidade chamada Lameiro, ao lado da fazenda Santa Cruz, área de disputa territorial entre indígenas e colonizadores, considerada uma das piores e mais violentas explorações coloniais do estado de Roraima.

empregados, mas exerciam funções extras para complementar a renda. Produziam o suficiente para viver, mas sem acúmulos. Seu pai, pedreiro “muito habilidoso na região” (Esbell, 2019, p. 149), foi quem estimulou as habilidades manuais de Jaider para construir e artesanear.

A vida comunitária ofereceu a Esbell aprendizados que iam além da escola (Esbell, 2019, p. 148), como cultivar uma roça, fazer farinhadas – “a minha família é até hoje referência por fazer uma farinha de altíssima qualidade” (Esbell, 2019, p. 149) –, caçar e pescar... Ele revela ter vivido permeado pelos conhecimentos de uma vida tradicional: “a gente vivia de aprendizados que remetem a uma vivência anterior, embora fragmentada, de uma prática cultural com uma raiz mais direta com os povos tradicionais” (Esbell, 2019, p. 149). O passado fragmentado de Jaider diz respeito ao passado colonial que seu avô Makuxi viveu. Adotado ainda criança por uma família de propriedades na região de Normandia,

meu avô foi empregado de fazenda dos colonos, dos colonizadores, e foi criado como um adotado, um agregado na família. Mas sem nunca ter, de fato, um tratamento como membro, com a dignidade de uma pessoa que faz parte da família. Manteve toda a relação de empregado e hoje a gente pode avaliar com clareza que foi sim um trabalho de escravidão, de exploração infantil (Esbell, 2019, p. 148).

Nesse período, seu avô também foi proibido – como outros indígenas (cf. capítulo 3) – de falar a língua nativa, o que corroborou, segundo Esbell, para a fragmentação de sua ancestralidade. Por isso seu ativismo artístico se centra na remontagem desse ancestral fragmentado. Assim, Jaider percorreu diversos caminhos por acreditar que eles o levariam “à plena condição de manifestar suas habilidades” (Galeria Jaider Esbell, [s.d.])⁹ marcadas por uma vida em comunidade, fortalecida por sua relação direta com a natureza.

Depois que concluiu os estudos básicos, aos 18 anos, se mudou para Boa Vista, capital do estado de Roraima, ainda germinando sua maioridade, cheio da curiosidade adolescente em fazer conexões entre as vilas, as aldeias e as cidades. Uma vez inserido no ritmo urbano, foi buscando meios de sobreviver. Nos primeiros meses trabalhou como auxiliar técnico, depois foi aprovado num concurso da Eletrobras onde trabalhou por quase duas décadas. A estabilidade lhe possibilitou conciliar o trabalho com os estudos, até ser aprovado em Geografia pela Universidade Federal de Roraima (UFRR) em 2007.

⁹ A Galeria Jaider Esbell difere da Galeria Jaider Esbell de Arte Contemporânea; esta refere-se especificamente à galeria; aquela, ao site oficial do artista. Cf. <http://www.jaideresbell.com.br/site/>

Entre a Eletrobras e a vida universitária, seguiu escrevendo, dando voz a suas multi-habilidades. Inscreveu-se pela primeira vez num edital de literatura, o Bolsa Funarte de Criação Literária (2010), com o qual foi premiado e lançou o seu primeiro livro, em 2012: *Terreiro de Makunaima – Mitos, lendas e estórias em vivências*.¹⁰ Para ele, a obra é um conjunto de dez “neocontos”, “neomitos” no qual tenta mostrar reflexos da ancestralidade e da espiritualidade trazida de sua infância ao contexto contemporâneo, que “seria a ideia de um viver caboclo, esse ser misturado, descaracterizado, que de certa forma é desmoralizado também” (Eshell, 2019, p. 166). O livro, além de propagar a cultura makuxi – principal objetivo do seu fazer artístico –, faz menção a Makunaima, nome até então esquecido antes da adaptação modernista de Mário de Andrade, com intuito de reposicionar sua geografia (Eshell, 2019, p. 166).

Eshell compila nos *neocontos*, embora sem referências explícitas à sua etnia, traços que trafegam entre a vida e a literatura. A trama de “Cavalos selvagens” desvela uma espécie de alumbramento: um curumim, num passeio despretensioso, avista um lote de cavalos pela primeira vez. Aqueles animais nunca vistos vieram do Rio Uraricoera, fugindo de uma possível fazenda, correndo numa “vastidão de campo sem obstáculos” (Eshell, 2012, p. 60) até chegar ao igarapé. “O cavalo entrou pela primeira vez no labirinto das serras do Terreiro de Makunaima” (Eshell, 2012, p. 60). O Uraricoera e o igarapé – o braço do rio –, prenunciam o protagonismo das águas doces na narrativa, característica também de outros contos da obra, como “A encantada”, que retrata a própria água-entidade, ou “A caminho da escola”, onde as cheias e as secas modulam o cotidiano da comunidade.

Voltando aos cavalos: eles correm numa “vastidão de campo sem obstáculos”, contornando o fluxo do próprio rio que passeia desde as florestas aos lavrados até chegar ao dito Terreiro, de alusão instantânea ao território de Makunaima, força superior que Eshell chama de avô:

Makunaima é meu avô; isso é um fato. Makunaima e outros vovôs são daqui do extremo norte da Amazônia. Nós temos uma história e uma geografia. Somos parentes diretos. É uma relação biológica, genética, material e uma parte substancial em espírito, ou energia (Eshell, 2018, p. 12).

Avô de Jaider é também pai e avô de muitas outras gentes. O livro de autoria coletiva *Filhos de Makunaimi* (2004), promovido pelas Lideranças Indígenas da Região das Serras, é um

¹⁰ A obra está fora de circulação, portanto não tive acesso ao livro físico, somente à digitalização.

exemplo dessa paternidade coletiva do demiurgo. A obra teve como objetivo de publicação a redescoberta, a valorização e a transmissão aos filhos de Makunaimî “[a] identidade [makuxi] com toda riqueza cultural que foi transmitida pelos antepassados” (Conselho Indígena de Roraima, 2004, p. 09). O primeiro capítulo, “Somos filhos de Makunaimî”, conta brevemente sobre as trajetórias desse pai-avô: nascido no pé da serra Marari, ali viveu por muitos anos até se mudar para a Pedra Pintada. Deixou diversas pinturas com direcionamentos que guiaram muitas gerações, pois “por onde Makunaimî passou desenhando as pedras são as terras para o povo indígena morar” (Conselho Indígena de Roraima, 2004, p. 13). Era detentor de poderes, capaz de ressuscitar mortos, de parar tempestades, uma vez que detinha a complexidade energética de um pajé muito forte. “Desde lá até hoje nós, o povo Makuxi, temos nossos pajés graças a Makunaimî” (Conselho Indígena de Roraima, 2004, p. 13).

“Adianto”, alerta Esbell: “Makunaima não é só um guerreiro forte, másculo, macho e viril distante de uma realidade possível”. Ele é uma energia densa, “com fonte própria como uma bananeira” (Esbell, 2018, p. 2). Jaider compara a energia de Makunaima a uma bananeira do mesmo modo que Clemente Flores Taurepang o relacionou à árvore da vida, Wadaka, que a partir de seu tronco, e da torrente que expeliu, contornou todo o Monte Roraima – das serras aos lavrados. A relação que se estabelece entre a entidade Makunaima e as águas doces de seu terreiro é imediata. “[Makunaimî] fez um lago para açude do povo Makuxi. O nome do lago é Caracaranã” (Conselho Indígena de Roraima, 2004, p. 13), onde anualmente acontece a Assembleia Geral dos Povos Indígenas promovida pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR).

As águas e toda a natureza do Terreiro está explícita em *Terreiro* e na vida de seu autor, pois segundo Esbell, sua visão de mundo autônoma foi lapidada pela infância vivida no Território Indígena Raposa Serra do Sol, “de ter um rio e poder ir pescar, de ter uma montanha e poder subir” (Esbell, 2019, p. 168), e isso transparece nos contos da obra. O contato aproximado com a natureza transpira em sua narrativa ficcional, em seus quadros e em seu ativismo. O multi-artista makuxi, “ativista” e desbravador de caminhos, foi também semeador de palavras, atribuindo outros sentidos a elas, expandindo as semânticas de termos como “arte contemporânea”. Entre “arte” e “contemporânea”, Esbell inscreveu “indígena”. Dessa maneira, mas não só, deu início ao seu movimento artístico-político, agarrando com unhas e dentes – e também com pinceis, canetas e outras tecnologias – a missão de difundir a arte milenar de seus parentes, por séculos propagada e estereotipada através de línguas e linguagens de culturas dominadoras. Para Esbell, a arte sempre esteve entre os indígenas, portanto sua reivindicação não representa um ressurgimento, mas sim uma expressão dessa

arte na contemporaneidade. Antes de qualificá-la como “contemporânea”, ela é indígena por trazer em seu arcabouço todo o reflexo “ancestral, milenar, mitológico e espiritual” (Esbell, 2019, p. 176).

No ano seguinte ao lançamento de *Terreiro de Makunaima*, Esbell começou a se divulgar também como artista plástico, tornando-se ativo participante de exposições coletivas, viagens e itinerâncias. Criou então a Galeria Jaider Esbell de Arte Contemporânea, em 2013, em sua casa em Boa Vista, onde idealizava promover os artistas indígenas:

A Galeria Jaider Esbell de Arte Indígena Contemporânea tem como um de seus principais objetivos expandir a circulação dos artistas indígenas e de suas produções, abrindo passagens para que possam transitar nos mais variados espaços. Nos interessamos em compor uma crescente rede de parcerias que possibilite a mais ampla difusão da Arte Indígena Contemporânea, a partir dos princípios da autonomia e protagonismo indígena, sem extrativismos econômicos ou exclusividades (Galeria Jaider Esbell de Arte Contemporânea, 2024).

A idealização de Jaider se concretizou. Esta galeria, que almejava o protagonismo e a autonomia dos povos indígenas no seu fazer artístico, ainda hoje adota um cunho comercial e político. Randra Kevelyn Barbosa Barros (2024, p. 52) diz, sobre capitalização do espaço, que seu foco principal é “contribuir para que essas produções se expandam, alcancem outros lugares e sejam valorizadas comercialmente”. Portanto, sua dimensão política insurge principalmente da promoção e divulgação da Galeria como lugar de coletividade e de princípios que vão na contramão do extrativismo que rege a economia global.

Ao receber um convite para dar aulas compartilhadas com Lêda Maria Martins no Pitzer College, Esbell opta por se dedicar exclusivamente à arte e se desliga da Eletrobras. Antes dessa temporada nos Estados Unidos, articula o Encontro de Todos os Povos e participa da Exposição Coletiva e Latinoameríndia MIRA – Artes Visuais Contemporâneas dos Povos Indígenas, na Universidade Federal de Minas Gerais, em 2013 (Galeria Jaider Esbell, [s/d]). Circula por diversos países devido à repercussão de suas pinturas que representavam o imaginário fluído, o sonho, o desconcerto das cores e não-linearidades. Em uma entrevista cedida à BiblioMaison em junho de 2021, o artista define sua arte como “desconcertante” por provocar, no mundo das artes plásticas, uma fluidez incomum na cultura dominante.

Então, não só por meio da escrita Esbell deu contornos à imagem do seu avô Makunaima – ou Makunaimê. A entidade ganhou cores em diversas telas do multi-artista

makuxi, entre elas, trago uma como demonstração:

Figura 1 - Ressurgência de Makunaima



Fonte: site Prêmio Pipa. Jaider Esbell (2017).

Na confluência entre literatura e pintura, há outras pontes que conectam os saberes do povo Makuxi e as criações de Esbell. O conto “O Canaimé curumim” conversa diretamente com a série *A guerra dos Kanaimés* (2020), exposição de Jaider para a 34ª Bienal de São Paulo. A representação da mesma figura, retratada por duas linguagens (visual e literária), se complementam, embora inscritas em tempos diferentes. No conto, o Tuxaua, imerso nos próprios pensamentos, reflete sobre a existência de Canaimé: “Canaimé não é lenda! É um sujeito perverso, meio homem meio bicho, dizem, mas de uma beleza indescritível” (Esbell, 2012, p. 77); “Quando um Canaimé te vê, as tuas palavras fogem, o teu rosto congela, os olhos dominados adormecem e o grito é interno, de pavor” (Esbell, 2012, p. 77). Por isso, preocupado com as longas horas que os curumins estavam passando na floresta, o ancião “tinha que achar um jeito para dizer que naquele jardim sem tamanho havia um guardião que aparecia, de vez em quando, para uma visita inesperada” (Esbell, 2012, p. 76). Então, numa noite de fogueira, o velho Tuxaua lhes conta a história do tempo em que ainda era menino quando um de seus amigos fora capturado por Canaimé: “[ele] só foi encontrado alguns dias depois um pouco mais abaixo do ponto da cachoeira, com o corpo todo ferido e quebrado” (Esbell, 2012, p. 79).

Na ficção, o medo sobre a figura de Canaimé ressoa entre os parentes da aldeia, enquanto que na pintura, o artista

evoca a ideia dos kanaimés – usualmente descritos como espíritos fatais, que provocam a morte de quem os encontra – e a projeta sobre os conflitos contemporâneos vividos pelo povo Makuxi e por seus parentes, constantemente atacados por ofensivas oficiais e extraoficiais que visam explorar predatoriamente suas terras. Dependendo de suas alianças, os kanaimés podem ser entendidos como protetores ou predadores. Em um contexto marcado por ameaças diretas e veladas, em que muitas vezes o que mata é apresentado como se fosse um remédio, Esbell repensa a presença concreta desses espíritos na vida e na luta do povo Makuxi (Bienal de São Paulo, 2020, p. 1).

Ana Carolina Aguerri Borges da Silva (2024, p. 15) conta como Esbell chegou à montagem dessa exposição: “[ele] tinha o hábito de carregar seu material para todos os lugares que estivesse, e desenhar cenas observadas, situações vividas, sentimentos aflorados”. Em 2016, numa conversa existencial com o amigo fotógrafo Alvaro Severo, Jaider pinta pela primeira vez um Kanaimé, que, na cultura makuxi, “é muito temido exatamente por praticar uma ideia de justiça para nossa sociedade (que é bem diferente da justiça branca ocidental)” (Silva, 2024, p. 15):

Por ser muitas vezes considerada uma influência maligna, que lhe induz, convida a fazer algo que está fora da ética e da moralidade, Jaider relata ao amigo Alvaro que sempre teve medo de desenhar os kanaimés, mas após a conversa que haviam tido, ele disse ter superado esse medo e aceitado “olhar o demônio, olhar os pensamentos indesejados de frente” (Severo, 2025), tanto que, entre 2019 e 2020, produz a série *A Guerra dos Kanaimés*, compostas por imagens com plantas, animais utilizando diversas cores de tal forma a causar diferentes percepções sensoriais.

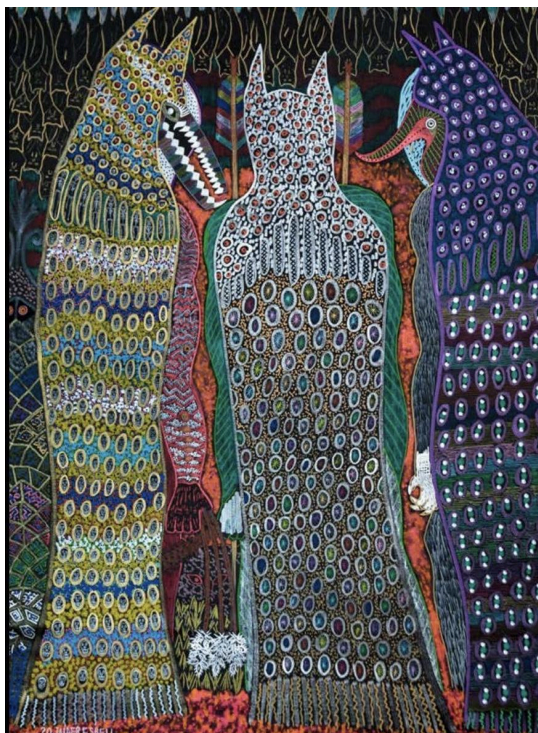
A fatalidade atribuída à figura de Canaimé, cuja aparência é narrada como portadora de um hibridismo “meio homem, meio bicho” e de um brilho sedutor do qual se projetam olhos em chama, “uma perfeição num corpo saudável, forte como o tamanduá e rápido como uma onça” (Esbell, 2012, p. 77), se confirma nas seguintes pinturas do autor:

Figura 2 - A guerra dos kanaimés



Fonte: site Prêmio Pipa. Jaider Esbell (2020).

Figura 3 - A guerra dos kanaimés



Fonte: site Prêmio Pipa. Jaider Esbell (2020).

Em entrevista cedida à Bienal de São Paulo no mesmo ano da exposição, Esbell reitera que sua ligação com o ativismo indígena se deve à infância nas terras de Makunaima e seus simbolismos. A entidade, que se configura como criadora e transformadora de tudo, “uma energia maior que a gente tem, que está ligada diretamente à nossa criação enquanto povo, enquanto sociedade”, começou a ser difundida há quase 100 anos quando os pajés e guias da época começaram a falar sobre as narrativas e histórias da criação de Makunaima. Theodor Koch-Grünberg então coleta essas narrativas, compila-as no livro *Vom Roraima zum Orinoco*; mais tarde, elas chegam à Arte Moderna através da literatura de Mário de Andrade, com *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*.

Honorato (2025) reflete a respeito dos estereótipos que recaíram sobre as identidades indígenas ao passo que pontua a questão da “cópia” que Mário de Andrade faz dos textos de Koch-Grünberg para a construção da narrativa de *Macunaíma*. Copiar é compreendido 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” (Honorato, 2025, p. 128). Entretanto, a questão se torna um problema ao perceber que, no curso da história do Brasil, os indígenas foram objeto e não sujeito do discurso a respeito deles:

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 (Honorato, 2025, p. 128).

Os pontos elencados por Honorato convergem com Jaider Esbell (2020) quando este revela que sua relação com a Arte Indígena Contemporânea é uma estratégia política para alcançar os espaços da cultura hegemônica, como forma de trazer à tona o corriqueiro, deslocar o foco sobre as violências, as mortes e tristezas que acometem os povos indígenas:

[...] é um campo para se exaltar as nossas melhores tecnologias, os conhecimentos e todas essas questões que não são socializadas exatamente porque o conflito está sempre em primeiro lugar, está sempre na prioridade, onde não sobra tempo pra se trabalhar as questões das tecnologias, dos

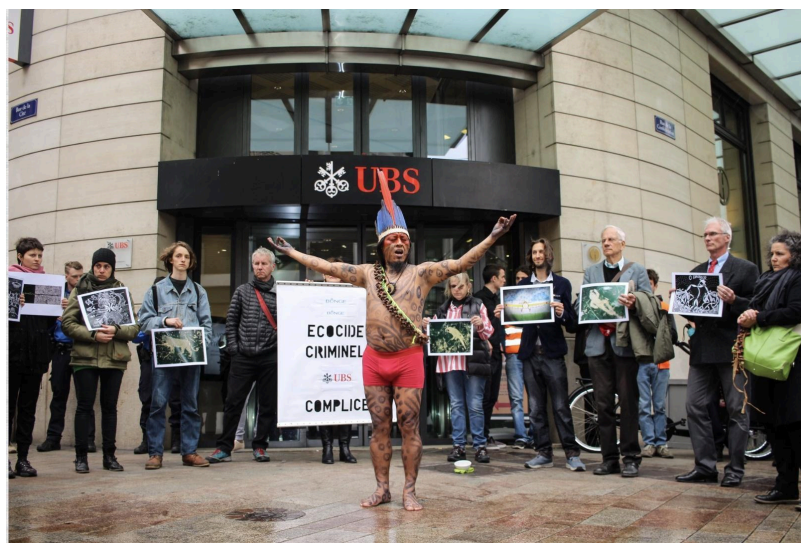
conhecimentos, dos saberes e das magias que existem nos nossos meios, é um trabalho que vem se desenvolvendo desde muito tempo, desde que o índio é índio. “Será que a arte existe entre os índios? Existe dentro desse contexto?” É uma arte aplicada a essa transmissão de saberes, de cura, desses momentos de reza, esses momentos maiores de se comunicar com um mundo superior, que está além de nós (Entrevista cedida à 34ª Bienal de São Paulo, 2020, transcrição minha).

Ao tomar para si a autonomia da criação, Esbell se movimenta em prol da difusão da produção da arte indígena contemporânea como expressão criativa, demonstrando que ela é cotidiana e pulsante desde os primórdios; o artista indígena, além de expandi-la, passa a usá-la como ferramenta de reivindicação e denúncia, assumindo o lugar de sujeito da narrativa:

Os artistas indígenas adotam tudo de novo e também falam de mitos, sendo ainda, estes, eternas lendas, já sendo urbanos. Em resumo, o que almejamos enquanto artistas indígenas é, ou deveria ser, o romper urgente com ideias passadas de um índio geral, imaginado, visto de fora para dentro do mato. Talvez não uma desconstrução, mas uma agência em motivar o olhar geral para construir conceitos novos que traduzam o nosso momento transitório de cultura e sociedade (Esbell, 2020, p. 49-50).

Esbell vislumbrava ter, sobre sua arte, um olhar mais amplo que pudesse construir novos conceitos capazes de traduzir a transição pela qual as culturas e sociedades indígenas vêm passando, por isso se utilizou de novas tecnologias para reivindicar reflexões sobre questões emergentes. Em abril de 2019, durante uma performance, entregou uma carta ao banco UBS na Suíça enfatizando seu pertencimento étnico, “é de lá que venho, da grande Amazônia, de onde os ‘selvagens’ correm para todos os lados sem entender de onde vem o fim do mundo”.

Figura 4 - Performance de Jaider Esbell



Fonte: site de Jaider Esbell (2019). Fotografia de Luna Bayard.

No texto, Esbell alude às palavras de Kopenawa, de que o céu irá desabar sobre as cabeças das gentes que habitam o mundo caso o povo da mercadoria siga regendo as leis. No fim, escreve:

Essa carta é uma representação, eu cá como povo indígena e você aí como o capitalismo cruel e sem coração. Trago um pouco de luz para você. É vermelho nosso sangue, azul a nossa água e não há mais tempo para tanto sofrimento. Lutem conosco, vocês têm poder, assim como nós (Esbell, 2019).

A luta contra-capitalista convocada por Esbell é a frente ampla sobre a qual sua arte atuou. Em contrapartida, as frentes estreitas, estas que os povos das terras indígenas da tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana enfrentam cotidianamente, são muitas. A começar por questões demográficas da região:

Estado da Região Amazônica, Roraima é/foi, ao longo de sua história, um dos menos densamente habitados, um dos mais densamente povoados por retirantes da mais variada espécie que buscam seu sustento e, por que não, seu lugar ao sol. Lugar de índios, fazendeiros (pecuária e agricultura), garimpeiros e migrantes, muitos migrantes, o estado teve sua população aumentada em mais de cem por cento, em determinadas épocas, fruto da imensa quantidade de migrantes que lá vieram ter em função dos ciclos econômicos da região. A abertura de novas fronteiras pecuária e agrícola, o ciclo gomífero (látex), a extração de todo tipo de minério e pedras preciosas, entre outros, foram os principais responsáveis pelos diversos *booms* populacionais que alteraram definitivamente a arquitetura demográfica do Estado (Mibielli; Campos; Jobim, 2019, p. 34).

Toda essa movimentação migracional impactou diversos sistemas sociais e culturais do estado, entre eles, naturalmente, o dos Makuxi. Deborah Freitas (2003, p. 35) expõe o problema informando que “a ampliação de Normandia, que hoje representa a segunda maior produção pecuária do Estado, até a sua transformação no município que circunda as terras Makuxi, se deu através da invasão de reprodução das espécies”. A ampliação, mencionada por Freitas, dizimou diversidades naturais, desestruturando as relações sócio-ambientais dos nativos (2003, p. 35). Jaider Esbell reflete sobre essa mudança de paradigma no texto “Dá pra aprender com a colonização escravista?”, no qual se dirige às crianças para dar a elas um recado: nosso país é uma nação escravocrata”. Depois acrescenta: “Minha família, como a sua, é fruto disso. Por resistência de nossos antepassados e de nossos eternos presentes, guias, entidades e seres maiores que nunca serão escravizados estamos vivos para contar outras histórias”, escreve ele, direcionando o pensamento para o “mundo cruzado” em que seus pais e avós cresceram, trazendo à tona uma discussão pertinente ao universo makuxi da atualidade, provido de atualizações paradoxais:

No nosso caso por aqui temos a vaca como membro de nossa família há muito tempo. Essa relação passeia por tantos entremeios e acredite sempre foi uma relação de brutalidade. Sabem como se maneja gado bovino? Com certeza não é com carinhos e afagos. Por fim, posso dizer que triunfamos pois o fato de eu estar aqui tentando ser poético é para deixar dar vazão a essa ponta ainda de essência que restou em nossa natureza (Esbell, 2020).

Ao longo do texto, Esbell segue apontando os malefícios dos pastos para a terra e os rios, afirmando que as vacas que andam pelas terras gerais do território nunca deixaram de causar estragos, instaurando ambivalências: sempre alguém vai tê-las como malditas, mas boa parte vão tê-las como desejo. Assim surgiu o projeto “Vacas nas terras de Makunaima: de malditas a desejadas”. Entre as representações, destaquei a seguinte:

Figura 5 - Maldita e desejada



Fonte: site Prêmio Pipa. Jaider Esbell (2013).

A tela exprime beleza por suas cores vibrantes no fundo e, ao mesmo tempo, sua feiura central: as tetas volumosas da vaca contrastam com seu contorno esquelético. E sua postura contorcida lhe dá um ar de loucura e maus-tratos, também por sua língua, seus olhos e seu nariz terem tons de sangue. Se são malditas, por que são desejadas? Pontua Freitas (2003, p. 35) que algumas comunidades situadas na Terra Indígena Raposa Serra do Sol passam por graves problemas de subsistência, acentuados pela sedução consumista trazida pela instalação das fazendas coloniais e a imposição de hábitos não tradicionais. A criação de gado, mesmo com todos os malefícios decorrentes, é um meio de aquisição de alimento “fácil”. A ideia de trabalhar com o tema surgiu como proposta para fazer uma leitura “visual, artística, do período em que as vacas chegaram em Roraima” (Esbell, 2019, p. 169):

Eu me proponho o próprio desafio de, através dessas imagens, dar um sentido figurativo para as sensações primeiras, as sensações que os primeiros Makuxis tiveram ao ver os primeiros bois, logo que chegaram dos batelões de navio, subiram o barranco e não encontraram cerca nenhuma, invadindo assim toda a savana. É possível imaginar o desdobramento disso: a vaca acabando com a roça do índio, comendo tudo, o índio indo caçar a vaca e atrás da vaca vem o vaqueiro e começa a grande guerra, que nos remete aos dias atuais.

Suas expressões artísticas vão revelando seu cunho político e pesquisador. Sobre isso, diz Esbell (2020) que “a escrita do colonizador é uma maneira de tornar traduzível para as mais diferentes línguas possíveis aquilo que por si só não tem bastado”. Logo, os suportes do colonizador – a escrita e a pintura – foram os meios pelos quais expressou sua lucidez sobre as questões das fazendas nas terras Makuxi. Segundo Esbell (2020), os fazendeiros que

queriam, e que ainda querem, expulsar parte de meu povo para tomar nossas terras não ficaram apenas nas ameaças. Eles continuam se proliferando por todo o território além Brasil, ao passo que nossa população não se mantém também por uma espécie de “evasão”, ou um tipo de êxodo, que se configura quando nossos irmãos de sangue renegam suas próprias origens e se submetem a aceitar as periferias sociais da grande sociedade como seu lugar de existir, reforçando assim a máquina de opressão.

A rebeldia de Esbell não aceitou opressão, não admitiu compor as periferias sociais das grandes cidades. Ao contrário. Em *Terreiro de Makunaima*, o autor reúne narrativas que reivindicam a expressão do corriqueiro, do artístico cotidiano, conduzindo seus leitores a histórias que saem do contexto da violência e demonstram a complexidade das misturas étnicas decorrentes da invasão. Os personagens que habitam aldeias, malocas e fazendas mesclam as transições culturais e sociais pelas quais os povos daquela região passaram ao longo dos anos. As fazendas, no contexto dos contos, ganham outras camadas se comparadas às que foram problematizadas pelo autor, nos textos de cunho auto-expressivos, citados acima.

O conto de fechamento, “Um dia no sítio”, é um exemplo disso. A história principia com a descrição de uma manhã de sábado, carregada de belezas cotidianas (Esbell, 2012, p. 95-96): “o bater das asas seguido do canto estridente do galo” enquanto começam a piar baixinho, no jenipapeiro perto da janela, “uns passarinhos invisíveis”. Os ruídos que vinham da cozinha eram como “barulho[s] da mãe mexendo nas panelas como se dissesse bom dia”. Entre a beleza da manhã no sítio e o fastio das obrigações, nós leitoras e leitores somos tragados pela insatisfação do narrador com as labutas diárias. Para ele, parecia impossível conseguir um pouco de tempo apenas para observar as belezas da manhã:

Não tinha silêncio. Tinha um ritual de afazeres. Uma rotina necessária como a própria sobrevivência, onde todos os dias são comemorados. Uma vida vivida como se fosse o sol, que se deita e se levanta na hora certa todos os dias para trabalhar (Esbell, 2012, p. 96).

No contexto narrativo, o trabalho se refere à rotina laboral de um sítio, onde as

necessidades de manutenção são contínuas e atreladas à sobrevivência: limpar, plantar, pastar, colher, cozinhar etc. Não tão distantes da infância de Esbell na fazenda multifamiliar em que cresceu com os irmãos e os pais, onde praticava, como no conto, saberes do instinto, conhecimentos ancestrais que pareciam já ter nascido com ele (Esbell, 2012, p. 97).

Ainda em “Um dia no sítio” há uma cena digna de nota. No caminho, rumo ao igarapé, um grupo de homens e crianças encontram a índia Rosinha montada num jumento. O narrador pontua que a visão da senhora montada ao animal era quase de um único ser, porque, como ela, “o animal tinha olhos tristes como uma criança que não conheceu o amor de mãe” (Esbell, 2012, p. 101). A perspectiva do narrador indica um distanciamento étnico, uma percepção de Rosinha como “outra” em relação ao grupo, ao passo que a dor e tristeza da senhora se fundiam com a do animal, ambos desamparados. Nesse encontro os extremos não se reconhecem e o contraste sutilmente exposto alude ao afastamento entre seus personagens – habitantes do mesmo território, mas pertencentes a realidades distintas. A imagem de Rosinha com o animal fica para trás como vão ficando as paisagens no curso do passeio.

Em “A Encantada” sucede algo similar. No contexto também de fazenda, os personagens vão ao curral, quando avistam mais ou menos trinta pessoas. “Essas pessoas pareciam **índios** em viagem e acamparam na beira de um rego limpo. Esse rego tinha uma baixada com árvores frondosas. Era bom pra armar rede. Era bom para tudo” (Esbell, 2012, p. 90, grifo meu). Os indígenas avistados não são acolhidos pelo narrador com identificação, seguem sendo “outros” que estão de passagem, indicando justamente a multiplicidade de povos que podem ser parentes ou até inimigos.

Em “Uma vez mais” há uma referência ao povo de sua comunidade como “parentes”:

Sentei ao lado dela e escutei atentamente. Ela me disse que antigamente os **parentes** também usavam os potes para enterrar o corpo dos mortos. Disse que eles enterravam os potes dentro da maloca pro ente querido ficar sempre por perto, na lembrança. Depois esse costume foi mudando e o pote era usado apenas para colocar água para beber. No meu tempo já era assim, o pote de barro era pra colocar água e as panelas também de barro era pra fazer nossa damorida (Esbell, 2012, p. 17, grifo meu).

A menção que a avó do curumim faz aos saberes ancestrais, através da oralidade, reportam para a cultura nativa Makuxi, na qual os potes de argila são tecnologias antigas, mantidas como conhecimentos fundamentais desse povo. A damorida – um prato típico da culinária indígena de Roraima – também surge como elemento de inscrição identitária da narração. Assim, as narrativas vão de fato desvelando as complexidades do contexto indígena

da região, demonstrando o hibridismo que Esbell intencionou imprimir na obra.

Um outro ponto comum entre os contos da obra é a manifestação de Jaider Esbell geógrafo. As paisagens, com especificidades de suas geografias, são como fotografias narradas. “A caminho da escola” nos apresenta a geomorfologia do lugar. O igarapé brota de um rasgo na fenda das rochas que, entre percursos e confluências, forma o corpo do imenso rio Maú¹¹. De um lado, planícies com pequenas depressões; de outro, relevos com horizonte montanhoso. Sobre as mudanças ao longo do ano, aprendemos que as planícies se transformam nas “baixas”, pois as águas que sangram do igarapé enchem as depressões formando uma reserva propícia para a pesca; enquanto os relevos são os tesos que, em temporada de cheia, tornam-se refúgio e morada de animais terrestres.

O rio em “A Encantada” é fonte de vida e palco de interações, lugar de contato com outros seres: “Ele entrou na água com ela. Mergulharam fundo e entraram na casa” (Esbell, 2012, p. 88); em “A caminho da escola”, na época de cheia, as crianças atravessavam o igarapé entre mergulhos e brincadeiras, conscientes do rio que alimenta: “O que para muitos poderia parecer perigoso, atravessar aquele rio, dominando a canoa na correnteza, era algo que os curumins aprendiam logo. Bem antes da idade escolar, quando saíam de canoa com o pai para pescar mandi” (Esbell, 2012, p. 30); ou o rio com personalidade e humor, de “O Dia Seguinte”, que reconhece o mistério de sua coloração escura e “gosta disso” (Esbell, 2012, p. 46). As águas em *Terreiro* se misturam com o autor de suas tramas quando ele diz:

Indígenas tiram tudo do rio para a vida plena, mergulham, pegam peixes, mergulham para interagir com outros seres, mergulham para amarem-se, mergulham para fazer parte da água. Mergulham para procurar Muiraquitã o amuleto da vida e da conquista. Mergulham e mergulham há milhares de luas e continuam mergulhando (Esbell, 2017).

O mergulho, reverenciado por Esbell, vem sendo suprimido da vida cotidiana devido às poluições provocadas pelo garimpo, pelas usinas, pastos e monoculturas. O extrativismo, além de violentar o corpo da terra, dos rios, de *Hutukara*, vem extinguindo formas de viver de povos tradicionais. Por isso o mergulho de Jaider ganhou outras dimensões: da sabedoria ancestral de saltar nos rios, o artista makuxi mergulhou na arte indígena contemporânea emancipando outros artistas parentes – Amazoner Arawak, Charles Gabriel Makuxi, Elisclésio Makuxi, Gustavo Caboco, Isael Maxakali, Isaias Miliano, Mario Flores Taurepang,

¹¹ “A grande maioria das malocas Makuxi está dentro da terceira maior reserva indígena brasileira, a Raposa Serra do Sol, que está situada no interflúvio dos rios Surumu, Maú e Tacutu” (Freitas, 2003, p. 32).

Darlan Lima entre outros que expuseram/expõem na Galeria Jaider Esbell de Arte Contemporânea –, conjugando uma multiplicidade de rio-nós, cuja expansão tem sido tão majestosa ao ponto de desaguar numa inesperada foz, como neste breve texto que o homenageia.

2.2 Ytanajé Coelho Cardoso

Ytanajé Coelho Cardoso (1990) nasceu na aldeia Kwatá, no município de Borba (AM), que faz parte da T.I Kwatá-Laranjal, território que conta com 31 comunidades distribuídas entre os rios Mari-Mari, Mapiá (foz) e Canumã (Cardoso, 2017, p. 15). Ytanajé cresceu na aldeia, indo à roça e acompanhando seu pai, Raimundo, o primeiro músico de beiradão¹² da região, nas tocadadas que fazia pelos arredores. Todos esses trajetos se davam pelo rio Canumã. As travessias foram muitas. Durante parte da primeira infância, precisou se deslocar com os irmãos à Nova Olinda do Norte para estudar, pois não havia escola em Kwatá. Como não tinham dinheiro, geralmente depois de um mês na cidade eles retornavam à aldeia procurando mantimentos. Essa fase de itinerância entre Kwatá e Nova Olinda do Norte durou até os 6 anos de Ytanajé, quando toda a família decidiu se mudar oficialmente para Nova Olinda do Norte e mais tarde para Manaus.

Ao chegarem na capital amazonense, Raimundo seguiu tocando e cantando pelos bares; e a mãe de Ytanajé, Socorro, trabalhou como empregada doméstica. Os primeiros anos foram difíceis, levando-o junto aos irmãos Fábio, Raimundo Junior, Priscila e Denise a catar frutas nas feiras, vender marmita e picolé. Seu irmão mais velho, Fábio, foi o primeiro a ingressar num curso superior, inspirando Ytanajé a seguir um caminho similar. O mesmo irmão, que sempre esteve envolvido no movimento indígena, também o motivou a se engajar na causa quando ainda cursava o ensino médio. Sobre sua consciência como indígena, ele diz que desde criança foi estimulado a afirmá-la, principalmente por sofrer preconceito ao chegar na cidade, sempre taxado por estereótipos como “comedor de gente”, “fedido”, “atrasado”, “selvagem”. A estereotipia atribuída aos povos indígenas, que recaiu sobre ele e os irmãos, o incitou a buscar meios de fortalecer a identidade de seu povo.

Ytanajé ingressou no curso de Letras em 2011. Na universidade, em contato com a heterogeneidade do meio, começou a sonhar em documentar as histórias de seus antepassados

¹² Assim são chamados na região músicos que cantam e tocam teclado.

e transformá-las em livro. Iniciou a escrita de *Canumã* no fim de 2014, com a insegurança de um jovem de 24 anos, mas terminou-o rapidamente, com a avidez de quem tinha muita fome de contá-la: em meados de 2015, o romance estava escrito. Diz o autor que as narrativas ali refletiram tudo que viu e também as histórias que ouviu, principalmente de sua mãe. A voz narrativa da trama, segundo Cardoso, é dela, de Socorro.

Apesar de inseguro sobre a aceitação da obra, encaminhou a prévia para a Editora Valer, mas o envio coincidiu com a declaração de falência da empresa, impossibilitando a publicação. Ytanajé seguiu estudando e, no mesmo ano em que terminou a escrita do romance, ingressou no mestrado em Letras e Artes, na Universidade Estadual do Amazonas. A pesquisa acadêmica do autor, que se inicia num momento em que *Canumã* ansiava por publicação, dialogava estritamente com um dos problemas centrais da trama: a proposta-objetivo da dissertação de Cardoso era documentar os discursos dos últimos falantes da língua munduruku do Amazonas. Aqui, vida e literatura começam a mostrar consonância, reiterando a auto-história defendida por Graça Graúna.

A perda linguística entre os munduruku do Amazonas foi uma preocupação que acompanhou Ytanajé desde a graduação (Cardoso, 2017, p. 13). A urgência do tema ganhou proporções ainda maiores em sua vida quando seu levantamento bibliográfico e de campo não apontaram para a presença de falantes da língua munduruku que não fossem os anciãos e as anciãs da T.I Kwatá-Laranjal (Cardoso, 2017, p. 14). Por isso, em *Canumã*, essa questão ressoa entre os mais velhos da aldeia, aqueles que conseguiram resistir à língua imposta e seguiram praticando o munduruku, diferente das novas gerações que não se interessavam em praticá-lo e aprendê-lo:

Era comum a vovó convidar, cumprimentar e até ensinar as pessoas em sua língua materna, o munduruku. Ela vivia se queixando que a língua estava morrendo e que os jovens não estavam aprendendo, e isso era uma grande tristeza para ela, já que durante a infância seus direitos de falar em munduruku foram tirados pela força da colonização. Agora pelejava o mínimo possível às novas gerações. Felizmente pude aprender um pouco da minha verdadeira língua, o que me causou grande estímulo em continuar com os sonhos de minha avó: o de que todo o povo aprenda novamente a língua munduruku. Confesso que, quando criança não entendia muito bem a importância da língua para um povo, mas minha maior professora em Antropologia me fez enxergar com minúcia a importância da língua na realização ou manifestação de um povo (Cardoso, 2019, p. 50).

A avó, mencionada no excerto, chama-se Ester no romance. Ester Caldeira Cardoso

Munduruku, avó do autor, aparece como uma das agentes de sua pesquisa de mestrado, defendida em 2017. A pesquisa acadêmica e a narrativa de *Canumã* se misturam de modo que o autor da obra cumpre com aquilo que aprende com a avó-personagem, supostamente retrato de sua avó-real: Cardoso abraçou o sonho de Ester de seguir difundindo o munduruku entre os seus. Assim, em sua dissertação, coletou o discurso dos anciões do T.I de Kwatá-Laranjal, criando um banco de dados que hoje pode subsidiar futuras pesquisas relacionadas à língua munduruku daquela região. Sobre a língua nativa, há uma diferenciação importante de ser colocada:

De modo geral, segundo dados da Fundação Nacional da Saúde, de 2010 (*apud* Instituto Socioambiental, 2016), os munduruku habitam em três Estados brasileiros, a saber, Amazonas, Pará e Mato Grosso, totalizando 11.630 indígenas. A língua falada é a de mesma denominação, pertencente ao tronco Tupi. É válido notar que, embora pertençam à mesma etnia, sua configuração cultural e linguística distingue-se de acordo com a região. No Pará, quase todos são falantes do munduruku, ao passo que, no Amazonas, devido ao processo histórico de subjugação, a língua munduruku deixou de ser falada. Somente duas anciãs e um ancião – todos com mais de 90 anos – ainda guardam na memória a língua materna (Cardoso, 2017, p. 14-15).

A distinção entre povos da mesma etnia desvela as pluralidades que envolvem o movimento indígena, que têm variadas frentes; no caso dos munduruku do Amazonas, embora se identifiquem como o mesmo grupo étnico que os Munduruku do Pará e Mato Grosso, e se afinem em muitas lutas, a língua nativa ameaçada diz respeito à amazonense. Esse ponto também está salientado no romance, quando o narrador reflete sobre o desconhecimento de Ester a respeito do assunto:

É perfeitamente aceitável que a vovó Ester não saiba o porquê de os Munduruku do Pará não terem perdido a língua, pois comparada com a geração dos antigos guerreiros munduruku, ela é de uma geração bem jovem, não chegou a ver como os Munduruku do Amazonas se estabeleceram no Canumã e no Mari-Mari. Ela lembra apenas o início do processo de perda da língua (Cardoso, 2019, p. 55).

Esse narrador é identificado pela primeira vez no mesmo contexto da citação acima, quando sua avó entoia uma frase em munduruku, chamando-o pelo nome: “Xik abik Filipe, ãa kapedi cekun!”. As semelhanças entre vida e literatura seguem emergindo: o narrador Filipe, como Ytanajé, vive processo migratório da aldeia para a cidade e se “academiza”. Como na

ficção, a pesquisa do autor é também dedicada aos anciãos¹³ (Cardoso, 2017): “Ester, Manduca, Luíza (*in memoriam*), Cecília, José e Tereza, as(os) últimas(os) falantes da língua munduruku do Estado do Amazonas”. Sobre Ester, aquela também personagem, escreve Cardoso:

Nascida em 1919, filha de Antônio Caldeira e Adelina Alves, Ester Munduruku é a anciã mais ativa intelecto e fisicamente, cuja vontade de querer contar história se intensifica na medida em que aparecem curiosos em sua casa em busca de aprender a língua e as histórias **desenhadas às margens dos rios Canumã e Mari-Mari**, pelos seus próprios ancestrais (Cardoso, 2017, p. 33, grifos meus).

As características da anciã Ester avó de Ytanajé e da Ester avó de Felipe¹⁴ se entrecruzam, evidenciando que as histórias desenhadas às margens do rio pelos anciões da aldeia, e também coletadas e registradas na pesquisa de Cardoso, ganham contornos no romance que, desde o título, pressupõe o rio como travessia. Canumã dá contornos à aldeia onde vive a família de Maria e Antônio, personagens que protagonizam a trama junto aos seus filhos: Raçâp, Marta, Francisco, Evelin e Oburé; Bené, o cão de estimação; e o sobrinho Felipe, que comanda os remos e aponta os caminhos narrativos. O rio é o meio pelo qual seus atores vêm e vão. Mas outras travessias simbólicas são também retratadas no romance: além do desinteresse dos mais jovens em retroalimentar a tradição, os hábitos da cultura imposta tomam proporções alarmantes e o apagamento gradativo do munduruku afeta a vida de toda a comunidade.

Assim, a travessia representa o próprio desejo da matriarca de levar os filhos à cidade para estudar, como estratégia para a preservação do que ameaça morrer. Sobre este dilema, Honorato (2021, p. 39) cristaliza:

O desejo de tirar os filhos da aldeia é relacionado por Maria a uma alteração no modo de vida tradicional. Essa alteração é percebida por ela como uma perda; estudar na cidade é, paradoxalmente, uma possibilidade de fortalecer o saber tradicional. Nos tempos vividos por Maria, é preciso ir à escola para “lembrar do passado” que a escola não conta.

A travessia possível para Maria é o estudo. Estudar é o modo mais eficaz de resistir às imposições coloniais. “Todavia, a resistência não cessou, está apenas começando, só que doravante, tal investida se fará não mais com arco e flecha, mas com o caderno e lápis na mão

¹³ Ester Cardoso Munduruku, Manduca Munduruku, Luiza Cardoso Munduruku, Cecília Munduruku e José Timóteo Munduruku.

¹⁴ Quando mencionado em munduruku, a grafia do nome do narrador é *Filipe*; quando referido em língua portuguesa, é *Felipe*.

de nossas crianças” (Cardoso, 2019, p. 55). O arco e flecha, comumente relacionados pelos não indígenas como armas de caça (e também de batalha) de povos tradicionais, no contexto do romance são substituídos pelo caderno e lápis, armas contemporâneas na luta contra o etnocídio. Os munduruku, como ilustram os dados históricos da pesquisa de Cardoso (2017, p. 45), “tiveram um acentuado protagonismo no período colonial, já que eram considerados hábeis guerreiros e ameaçavam, portanto, a ordem estabelecida pela Coroa Portuguesa”. Logo a ressignificação acentua e não anula o poder de guerrilha do povo munduruku, que segue lutando, agora com novas ferramentas.

Na trama, Raçâp se torna antropólogo, pesquisador de sua cultura originária. Felipe, que divide protagonismo com o primo, torna-se mestre e doutor. O estudo, como ferramenta política, é característico na trajetória pessoal de Ytanajé, que se inspirou no irmão Fábio para ingressar no movimento indígena e se tornar acadêmico. O doutorado de Cardoso, por exemplo, seguiu refletindo seu ativismo ao focar no estudo sobre a educação escolar do povo do T.I Kwatá-Laranjal. O escritor ingressou no Doutorado em Educação (UFAM) um ano depois da publicação do romance, com uma pesquisa sobre a educação escolar munduruku e a ascensão da literatura indígena. Antes de concentrar a escrita em seu *corpus*, o autor faz uma distinção importante entre educação munduruku e educação escolar munduruku:

Compreendo a educação munduruku como um todo formado por inúmeros aspectos da vida munduruku: aspecto histórico, mitológico, econômico, cultural, linguístico, político e o aspecto da saúde e da prática da autoatenção. [...] Esses aspectos da vida se delineiam concomitantemente e exercem forte influência no cotidiano do povo munduruku, **e é esse cotidiano que configura a educação munduruku**, diferente da educação escolar munduruku (Cardoso, 2023, p. 79, grifos meus).

O cotidiano, como cerne da educação munduruku, é exaltado em *Canumã*. O rio-travessia, por onde a família de Maria parte para a cidade, é o caminho de deslocamento de Raçâp, Felipe e os demais personagens para as vivências da vida diária. Os hábitos da vida na aldeia são ressaltados na narrativa como modo de manutenção da cultura tradicional e manutenção da memória quase perdida. Honorato (2022, p. 43) trouxe à luz esta observação, apontando para a estrutura do romance ao elucidar que

[...] o tempo na aldeia, alçado ao primeiro plano, é um tempo distendido; as várias histórias contadas pelos personagens merecem ser lembradas com detalhes. Já o tempo da cidade é descrito de forma rápida, sem detalhamento, indicando que tem menos importância na trama narrativa. O tempo que Felipe e Raçâp passaram na universidade, por exemplo, não é registrado.

O tempo que estiverem em Nova Olinda, depois em Manaus – onde Raçâp e Felipe conseguem ir à universidade –, é apressado, numa temporalidade de quatro capítulos, cujas experiências escolares e acadêmicas são narradas com pouca profundidade em relação à elasticidade narrativa dedicada à vida na aldeia.

Por outro lado, o narrador, ao se colocar em primeira pessoa, desde suas primeiras manifestações carrega a marca do academicismo no vocabulário empregado; discorre com frequência no tempo presente da narração, fazendo analogias entre os aprendizados na aldeia e na cidade, como esta entre calafetar conceitos e calafetar canoas:

Nos tempos atuais, **pratico** apenas exercícios intelectuais não mais calafetando canoas, mas calafetando as crateras que se abrem no desentendimento entre um discurso e outro. Agora procuro **pescar e digerir** conceitos (Cardoso, 2019, p. 15, grifo meus).

O discurso academicista adotado pelo narrador é pontuado por Barros (2020). A linguagem de Felipe evidencia seu novo lugar social e o trabalho intelectual, realizado na universidade, emerge como fruto de “uma formação fora da comunidade, em intenso contato com os *pariwát*” (Barros, 2020, p. 153). A pergunta insurgente, diante das circunstâncias apresentadas na trama, é também grifada por Barros: “Como continuar sendo *munduruku* nos espaços ocupados majoritariamente pelos *pariwát*?”

Ao sair da aldeia e traçar um percurso acadêmico, Ytanajé demonstra que as mudanças de contexto não o tornaram menos indígena. Todo o preconceito que sofreu pelos *pariwát* (não indígenas) o impulsionou a seguir em defesa de seu povo e fortalecer sua identidade. Como pesquisador, cumpriu o papel de romper certos paradigmas. Ao criticar Bartomeu Melià em sua tese, adota uma postura ativista enquanto intelectual da cultura *munduruku*. Ele reconhece a contribuição de Melià em favor dos povos originários, mas afirma que algumas colocações não são mais aceitáveis:

[...] é preciso atualizar algumas percepções, pois para o antropólogo espanhol, “a modo de síntese, se pode dizer com Florestan Fernandes que a nossa é uma ‘educação para uma sociedade em mudança’ enquanto a indígena é uma educação para uma sociedade estável” (1979, p. 53). A ideia de uma sociedade estável remete à ideia de uma sociedade em que não há mudanças culturais, linguísticas, econômicas, educacionais – ou pelo menos que não há mudanças significativas (Cardoso, 2023, p. 79).

A ideia de sociedade estável é contrariada em *Canumã*. Felipe com seu vocabulário acadêmico traz à tona os novos paradigmas de ser indígena. Ao dizer que “pratica exercícios intelectuais, pesca e digere conceitos”, manifesta ao mesmo tempo a corporeidade de uma linguagem que remete à vida na aldeia e a intelectualidade racional do novo lugar que ocupa. Ele também recorre aos conhecimentos adquiridos na escola e na academia como maneira de enfatizar a importância que estas tiveram para o entendimento de seu pertencimento étnico:

E foi só na faculdade que compreendi a gravidade do que estava acontecendo. Todos os velhos daquela geração já percebiam isso e a grande preocupação era a de como passariam o legado aos jovens, já que esses não se interessavam mais pelas histórias (Cardoso, 2019, p. 57).

Assim, o romance representa a complexidade do indígena na contemporaneidade ao passo que demonstra o enfraquecimento da manutenção da cultura munduruku, uma vez que seus protagonistas, mesmo crescidos na aldeia, não conseguiram reconhecer a importância da preservação dos costumes tradicionais enquanto viveram lá. A elaboração a respeito de suas identidades acontece somente quando se deslocam para viver na cidade e frequentam o ensino institucionalizado. Maria, portanto, estava certa: lápis e caderno na mão das crianças são as armas contemporâneas contra o etnocídio.

Mesmo diante da crise anunciada na narrativa – a falta de manutenção dos costumes tradicionais –, a atenção dada aos anciãos dá relevo ao poder da representatividade dos mais velhos e seus ensinamentos. Parawá, no relato sobre o deus munduruku, conta aos seus espectadores o poder metamorfoseador de Karosakaybu, que ganha formas diversas como anta, onça e kwatí. O ancião complementa: “A gente também podia se transformar em qualquer bicho. Os munduruku tinham poder, a própria natureza era diferente” (Cardoso, 2019, p. 100). A mudança que ocorreu foi tão drástica, segundo ele, e não se sabem bem as razões, pois as histórias deixaram de ser repassadas à medida que a língua nativa foi se perdendo.

Jairo Saw Munduruku, liderança da aldeia Sai Cinza, escreveu uma carta-protesto à sociedade brasileira e internacional, publicada na revista Carta Capital em dezembro de 2014, se posicionando contra a instalação da hidrelétrica de São Luiz do Tapajós, no Pará. A construção da usina impactaria o fluxo do rio, alagando parte do território situado no médio Tapajós (Polinesio, 2018, p. 10). O líder indígena inicia seu texto em tom de convicta lucidez, afirmando: “Somos povos nativos da floresta Amazônica, existimos desde a origem da criação do mundo quando o Karosakaybu nos transformou do barro (argila) e nos soprou com

a brisa do seu vento, dando a vida para todos nós”¹⁵. Depois, completa:

Desde o princípio conhecemos o mundo que está ao nosso redor e sabemos da existência do pariwat (não-índio), que já vivia em nosso meio. Éramos um só povo, criado por Karosakaybu, criador e transformador de todos os seres vivos na face da Terra: os animais, as florestas, os rios e a humanidade. Antes, outros povos não existiam, assim como os pariwat não existiam. [...] / Nossos ancestrais, no decorrer do tempo, nos transmitiram oralmente esses relatos sobre a vinda dos pariwat, oriundos de outro continente, a Europa. Contaram-nos que um dia chegariam a esse paraíso onde nós estamos. Hoje podemos presenciar os fatos sendo consumados.

Os fatos consumados aos quais Jairo Saw se refere dialogam com o discurso ficcional do ancião Parawá. Se no Pará o povo Munduruku não perdeu sua língua, é por terem conseguido transmitir oralmente os ensinamentos, como lhe transmitiram os antigos sobre os pariwat europeus. As semelhanças entre esses povos distintos da mesma etnia, se confirmam além da comparação entre o real e o ficcional. A auto-história se evidencia na trajetória de Ytanajé e nas coincidências de suas elaborações acadêmicas que são quase extensões do romance. Nos agradecimentos de sua dissertação e tese, por exemplo, Karosakaybu aparece como o primeiro a quem dirigiu sua gratidão: “por ter concedido a vida ao povo munduruku e por ter nos ensinado a caçar e pescar”. Como o personagem Felipe, apesar do ceticismo engendrado pelo pensamento científico (Cardoso, 2019, p. 99), Ytanajé preserva a espiritualidade da floresta e o conhecimento ancestral.

Canumã é um marco nas literaturas indígenas do Brasil, considerado um dos primeiros romances indígenas não classificados para o público infanto-juvenil. Há autores que categorizam a obra como “o primeiro romance indígena amazonense na cena literária brasileira” (Pacheco Sicsú e Castro Pereira, 2021), “o primeiro romance de autoria indígena individual” (Botelho Lira e Rolim Soares, 2024). Entretanto, o “primeiro” segue sendo um discurso do capital que, por consequência, silencia outras obras, como exemplo de *Um rio sem fim*, de Verenilde Pereira, publicado em 1998, ou *Ninguém na Caverna de Polifemo e Pelos assassinos* de Juvenal Payayá, ambos publicados em 2002.¹⁶ Desse modo me abstenho de categorizá-lo como primeiro para ressaltá-lo como uma obra que comporta complexidades que desmontam estereótipos recaídos sobre os povos indígenas, entre eles a própria ideia de

¹⁵ A carta publicada na Carta Capital não está mais disponível no website da revista, portanto a versão que utilizei nesta dissertação se encontra no arquivo digital do projeto “As cartas dos povos indígenas ao Brasil”, idealizado pela Profa. Dra. Suzane Lima Costa e financiado pelo CNPq. Cf.

<https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-jairo-saw-munduruku-para-o-brasil-19-de-dezembro-de-2014/>

¹⁶ Randra Kevelyn Barbosa Barros, na defesa desta dissertação, destacou, a respeito dos romances indígenas no Brasil, a possibilidade de que existam muitas obras do gênero ainda a serem encontradas e republicadas ou que ficaram desconhecidas por terem sido apagadas da cena das literaturas brasileiras por questões étnico-raciais.

“resgate cultural”, criticada por Cardoso quando se trata de literaturas indígenas:

A literatura indígena é um dos caminhos de salvação do universo intelectual indígena [...]. Enquanto antes os principais representantes da cultura e da sabedoria ancestral eram os anciãos, pajés e caciques, hoje a figura do escritor indígena vem exercendo o papel de propagadores de uma constante atualização cultural, e essa atualização se faz pela literatura. Daí dizer que a literatura indígena é uma estratégia de atualização identitária, proposta essa que afeta a ideia de “resgate” cultural (Cardoso, Bettio e Souza, 2020, p. 2).

O escritor indígena é, para Cardoso, o precursor da atualização de uma identidade indígena movente e contemporânea, tal qual são os ensinamentos do pajé para a manutenção da cultura tradicional. O autor encontrou, na ação de transmitir histórias de seu povo, um modo de se fazer escutado, inscrevendo com “caderno e lápis na mão” seu reconhecimento e pertencimento étnico como munduruku amazonense. Não é à toa que, além de escritor e palestrante, Ytanajé se dedica à formação de professores indígenas do Estado do Amazonas. Segue navegando pelas águas dos rios para chegar às escolas indígenas, mantendo simbolicamente o fluxo do Canumã, seu rio-travessia, como memória viva em vida e agora em literatura.

3 CORPO FRAGMENTADO

Canumã, no contexto de Kwatá, traça duas perspectivas sobre educação: uma inter-relacional, coletiva, na qual os ensinamentos são perpassados pelos anciões da aldeia; e outra institucional, refletida no desejo de Maria em proporcionar aos filhos uma educação que lhes possibilite, no futuro, defender e preservar os costumes originários. Desse modo, o romance delineia um movimento entre cultura tradicional e contemporânea ao demonstrar, simultaneamente, a ameaça da perda da tradição e a busca pela educação escolar como ferramenta para a manutenção das práticas munduruku na aldeia.

Terreiro, por outro lado, não trata de uma educação institucional. As vezes em que ela é mencionada, seus personagens estão a caminho da escola – e esse percurso figurativamente se apresenta como o próprio espaço de aprendizagem. As crianças, por exemplo, ao longo dos trajetos, observam, experimentam e reforçam o aprendizado que acontece cotidianamente. A escola integra o dia a dia dos personagens construídos por Esbell, mas não ocupa posição central em nenhum dos contos. Em “A casa de farinha”, os curumins acordam ao alvorecer, antes da escola, para auxiliar os parentes na farinhada; em “Um dia no sítio”, eles estão de folga da escola: é sábado, dia de pescar no igarapé.

O não protagonismo da instituição escolar em *Terreiro* é consonante com o que se passa em *Canumã*. Embora os estudos escolares sejam tratados por Maria com demasiada importância – razão da migração da família para Manaus –, o tempo na escola não é narrado, enquanto o tempo na aldeia é descrito detalhadamente¹⁷. Portanto, a ênfase que as tramas de Esbell e Cardoso dão ao cotidiano esboçam diferenças significativas nos modos de se compreender a educação. Para evidenciá-las, optei por partir da percepção do corpo em cada uma das perspectivas do ato de educar. Nesse capítulo tratarei sobretudo da educação imposta aos povos indígenas. A análise traçada traz a corporeidade como catalisador da interseção entre a historiografia levantada e as narrativas literárias.

Em *Canumã*, os anciões rememoram recorrentemente o período da colonização, mas o situam em uma temporalidade distinta daquela associada ao século XVI, momento da chegada dos portugueses ao Brasil. No romance, os primeiros contatos se deram no século XVIII. Essa desvio temporal evidencia a persistência do sistema colonial para além de seu “marco inaugural”: a narrativa de Cardoso sugere que a colonização não se restringe ao

¹⁷ Cf. Honorato (2021).

evento histórico da invasão do continente americano, mas se prolonga em diferentes contextos, à medida que se modificam seus agentes e suas formas de atuação, preservando lógicas exploratórias e assimilacionistas semelhantes às dos Quinhentos.

Frantz Fanon, em *Os condenados da terra*, apesar de discutir o movimento contra-colonial no contexto da Guerra de Independência da Argélia, levanta questões abrangentes para refletir sobre a colonização. Nele, o autor trata o colonialismo como produtor de dominação em todas as esferas da vida dos colonizados, sejam elas econômicas, políticas, culturais e/ou psíquicas. Por isso Fanon defende a descolonização como um processo radical de libertação. É preciso atuar na cisão provocada pelo colonizador ao instituir, na terra invadida, o modelo colonial de um mundo compartimentado (Fanon, 1975). Dividido em dois, esse mundo tem como fronteira a vigília opressora, monitorada – a depender do período histórico – por exército de soldados ou policiais. Esta sedimentação não intenciona, obviamente, incluir o colonizado no mundo do colono, ao contrário: pretende usurpar tudo do colonizado e depois fazê-lo útil para servir aos colonizadores, construindo, assim, as teias complexas de uma sociedade injusta, violenta e desigual. Desse modo, como alertou Esbell (2020), o mundo dos colonizadores é uma sedução irrealizável: os colonizados, ao renegarem suas origens, vão se submetendo à condição de periféricos.

A compartimentação explanada por Fanon se aproxima da dicotomia que Ailton Krenak, décadas depois, traz no texto “Não dá, eles fazem tudo errado”, a respeito do Estado Colonial. Ailton diz que, neste sistema exploratório, só há duas maneiras de tratar o colonizado: ou o domestica, permitindo-o viver sob a condição de domesticado, ou o mata. Por isso, para a manutenção da ordem do mundo do colono, “índio bom é índio morto” (Krenak, 2022, p. 33). Se o colonizado desejar cruzar a fronteira para chegar até o mundo do colono, será punido pelos tais “vigilantes”. Logo, o meio mais eficaz para controlar o mundo do colonizado, é institucionalizando-o, formatando-o, incidindo sobre o “design original” do seu ser para lhe dar alguma utilidade nessa engrenagem colonial (Krenak, 2022, p. 95). A “formatação” acontece muitas vezes por meio da instituição escolar que reduz os sujeitos ao anonimato, à massificação. Paulo Freire (2025, p. 60) explicita o problema ao defini-lo como um projeto de “coisificação” do ser: muitos coletivos são expulsos da órbita das decisões sociais, tendo sua condição de *sujeito* suprimida e sendo reduzidos à condição de *objeto*.

A coisificação dos indígenas, subsequente ao apagamento, por séculos, de suas existências nos documentos históricos, tem como ponto de partida a chegada da Companhia

de Jesus em 1549. A primeira expedição jesuítica foi manejada a partir de duas estratégias, segundo Luciana Villa Bôas: os missionários se lançaram às pregações itinerantes pelas aldeias e, ao mesmo tempo, dedicaram-se à atividade escolar. Esta última se tornou um modo de atrair os “índios” à fé cristã (Bôas, 2009, p. 164).

Edson Kayapó (2022) faz um percurso dos modelos de educação direcionada aos povos indígenas de sua etnia, desde o período colonial à atualidade. Começando pelas missões religiosas dos jesuítas, ele diz que o modelo de educação catequizadora, que servia para civilizar e “salvar as almas” daquelas “pobres criaturas”, reunia diversos povos, de diferentes grupos étnicos para serem convertidos, enquanto as crianças recebiam uma educação direcionada, em internatos separados desses agrupamentos, por meio dos quais, desde pequenas, poderiam receber uma educação aprofundada aos moldes coloniais para se tornarem fiéis pregadoras do evangelho (Kayapó, 2022, p. 167).

Para uma conversação efetiva, foi preciso investigar a língua nativa para converter por meio da linguagem verbal. A sistematização do tupi feita por José de Anchieta foi fulcral na difusão da cultura cristã entre os povos indígenas. Andrea Daher (1997, p. 32), sobre o tema, diz que Anchieta compôs por escrito a Arte de gramática do tupi a pedido de Manoel da Nóbrega, superior da Companhia de Jesus no Brasil. O domínio da língua pelos missionários possibilitou a catequização em massa. “A catequese, enquanto obra de conversão, é evidentemente o corolário das operações de dicionarização e de gramaticalização das línguas americanas” (Daher, 1997, p. 32). Logo, a gramaticalização do tupi propiciou que diversos gêneros da liturgia cristã fossem traduzidos, o que corroborou para o projeto assimilacionista entre povos distintos da costa no século XVI.

Nesse contexto, as crianças indígenas foram promissoras no processo de conversão. Entre as estratégias para atrair os filhos dos gentios, eram trazidas crianças órfãs de Portugal que serviam de exemplo às nativas. Os padres, em razão de suas vivências apostólicas e da própria descoberta da infância, entenderam que “era sobre as crianças, essa ‘cera branda’, que deveriam imprimir-se caracteres da fé e virtude cristãs” (Chambouleyron, 2004, p. 79). A metodologia voltada aos pequenos era a introdução às primeiras letras e à doutrinação católica através de representações teatrais, cânticos, catecismo dialogados, memorização por repetição, cujo propósito, segundo Gleidson Silva e Simone Silveira Amorim (2017, p. 191), era mudar costumes e práticas comuns como a poligamia, a nudez e a antropofagia. No contexto de *Canumã*, a avó de Felipe demonstra a semelhança entre os acontecimentos de sua infância e os fatos históricos: mesmo em tempos diferentes, as crianças munduruku

eram o alvo do sistema colonial, como o foi Ester, vítima do processo de escolarização e evangelização pelos missionários. Tratarei mais à frente do assunto, onde as semelhanças entre os métodos de ensino se evidenciam ainda mais.

Ronaldo Vainfas (2022, p. 59) elucida que, entre as mazelas da colonização nos Quinhentos, em matéria de flagelos nada se equipara aos diversos “surto epidêmicos que assolaram as aldeias, sobretudo as da Companhia”. Milhares de vidas indígenas foram ceifadas no século XVI com as epidemias, principalmente a varíola. Os aldeamentos se transformam em cenários de horror e a inabilidade dos padres em curar os feridos fez crescer a desconfiança por parte dos indígenas a respeito dos jesuítas:

O alastramento da doença muitas vezes reforçava o poder dos pajés, que se não extirpavam a bexiga, pelo menos contestavam os padres [...]. Os curandeiros indígenas diziam, então, que o “batismo matava”, e não deixavam de ter alguma razão ao dizê-lo, ao que retorquiam os padres, dizendo que era o profeta dos nativos, feiticeiro que se passava por santo, o responsável por tantas “fomes e mortandades”, ao promover “carnalidades e vícios diabólicos” castigados por “Deus Nosso Senhor” (Vainfas, 2022, p. 60)

O impacto provocado pela colonização reforçou nos pajés o ímpeto pela busca da “Terra sem Mal”, provocando uma migração de várias comunidades tupis rumo aos “sertões”, sob fugas e confrontos com os portugueses (Vainfas, 2022, p. 60). Cabe aqui, por analogia factual, um salto histórico para a segunda metade do século XX e a chegada massiva de não indígenas nas terras Yanomami, devido à construção da Perimetral Norte. À medida que a presença dos *napẽ* se tornava mais frequente, mais se alastraram epidemias que dizimaram comunidades inteiras do território. Kopenawa confirma que quis “ser branco”, mas a sedução que lhes provocaram os estrangeiros com suas ferramentas inusitadas, oferecendo seus facões e sua “amizade”, logo foi transformada em extrativismo e vírus mortais. É assim que os Yanomami se rebelam contra os “forasteiros”, por compreenderem que vivenciavam, na verdade, um projeto de extermínio.

No século XVII, ao mesmo tempo em que alguns grupos indígenas se rebelavam, o projeto missionário se expandia, solidificando a Companhia de Jesus no campo da educação. Ao longo dos anos as escolas e os colégios jesuítas se converteram em instrumentos de formação da elite colonial (Amorim, Silva, 2017, p. 189), que formavam seus próprios sacerdotes para a expansão das missões. Essas instituições eram obrigadas a formar novos

catequizadores que ocupariam futuramente a posição de instruir e educar os indígenas, mestiços e também colonos. A formação do Padre Antonio Vieira é um exemplo disso, uma vez que o jesuíta usufruiu da estrutura educacional dos discípulos de Santo Inácio (Bedin, 2024, p. 238), formando-se por meio do sistema de ensino instaurado no litoral brasileiro direcionado às elites.

É curioso pensar na figura de Vieira como elemento-chave de reflexão, pois sua trajetória se interliga, em diferentes camadas, com as problemáticas levantadas em *Canumã* e *Terreiro*. O jesuíta, ao ser transferido para as missões do Maranhão, em 1649, passa a pregar em defesa da liberdade indígena (Bedin, 2024, p. 239). Essa atitude defensora carrega ambiguidades, pois os missionários da Companhia defendiam a “liberdade indígena” por serem contra a escravidão ilícita, entretanto, aqueles que fossem na contramão da conversão e dos aldeamentos, se capturados, conforme a lei (também de Deus), eram conduzidos à escravidão. Além disso, as missões do Maranhão e Grão-Pará desempenharam papel central na expansão territorial da colonização na Amazônia, o que contribuiu para processos de deslocamento, transformação e apagamento de diversas culturas originárias, como retrata *Canumã* no contexto dos Munduruku do Amazonas e *Terreiro* no hibridismo narrativo que contorna os modos de viver dos Makuxi.

Assim, o pensamento e a atuação de Vieira se mostram fundamentais para a compreensão das bases ideológicas e práticas que orientaram as missões por ele dirigidas, evidenciando como a noção de “liberdade” funcionava muito mais como instrumento de controle, no interior do projeto colonial, do que de proteção. No *Sermão Vigésimo Sétimo*, por exemplo, o jesuíta discorre a respeito de uma cisão entre corpo e alma que permite aproximar sua argumentação da crítica formulada por Fanon (1975), segundo a qual o sistema colonial produz um mundo compartimentado – não só por estabelecer fronteiras físicas, mas também discursivas, metodológicas e simbólicas. O discurso do missionário se utiliza de premissas divinas para justificar a desigualdade entre servos e senhores. Inconformado com a situação dos negros, o jesuíta se dirige a Deus para perguntar se “essas almas não foram resgatadas com o sangue do mesmo Cristo”, uma vez que são, como as demais, “à sua imagem e semelhança” (Vieira, 1951, p. 334). Logo adiante, o sobressalto de uma consciência reveladora lhe alcança, enquanto observa os escravizados, e por essa revelação ele compreende não haver escravos no Brasil. Ao vê-los tão devotos diante dos altares da Senhora do Rosário, “todos irmãos entre si, como filhos da mesma Senhora”, compreende que a transmigração a que lhes fada a servidão representa, na verdade, a

libertação de suas almas, para alcançar o reino dos céus:

Sabeis pois, todos os que sois chamados escravos, que não é escravo tudo o que sois. Todo o homem é composto de corpo e alma; mas o que é e se chama escravo, não é todo homem, senão só metade dele. Até os gentios que tinham pouco conhecimento das almas, conheceram esta verdade e fizeram esta distinção. [...] Quem cuida que o que se chama escravo, é o homem todo, erra e não sabe o que diz: a melhor parte do homem, que é a alma, é isenta de todo o domínio alheio, e não pode ser cativa. O corpo, e somente o corpo, sim (Vieira, 1951, p. 338).

O “pouco conhecimento” dos gentios sobre suas almas serve de modelo para legitimar a crença do jesuíta de que “o homem é carnal. A lei é espiritual” (Vieira, 1951, p. 342), por isso aqueles servos devem praticar a lei espiritual para que na “transmigração da alma” alcancem o reino de Deus. A compartimentação que circunda todo o sermão acaba por justificar que escravizado é o corpo que serve, mas sua alma estará liberta caso não seduzida pelo pecado promovido pelo “pior senhor dos homens”, o demônio. O pecado pode levar ao mais horrendo dos cativeiros: a prisão da alma (Vieira, 1951, p. 346). Logo, a conversão justificava a escravidão. Também justificava, como pontuou Beatriz Perrone-Moisés (1998, p. 114), “a própria presença européia nas Américas”.

Portanto, a lei espiritual mencionada por Vieira se cumpria ao converter todos aqueles corpos desprovidos de alma ao catolicismo. A cisão entre corpo e alma era tratada como o caminho da verdade. Como observou Vainfas (2022, p. 58-59):

Nada repugnava mais a um jesuíta do que o corpo do “gentio”: sua nudez, sem dúvida, mas também suas aparentes lubricidades e seu apego ao canibalismo – o pior dos males. Com fina sensibilidade, Baeta Neves afirmou que a missão tencionava, “efetivamente, corrigir o corpo do Brasil”, condição sine qua non para sua salvação espiritual.

A repugnância que recai sobre o corpo não cristão é reconhecida em Carta aos Romanos, onde Paulo de Tarso instrui seus destinatários de que a crucificação de Cristo representou a morte do “homem velho”, destruindo seu “corpo de pecado”. Assim, o “homem novo” insurge livre, não mais escravo do pecado (Bíblia, Rm 6:6). O corpo, a partir do cristianismo emergente, passa a representar o instrumento de injustiça se atrelado à tentação pecadora, ou de justiça se convertido a Cristo. Sobre a força do pecado, afirma Paulo que a lei é espiritual, mas enquanto humano e fraco, está sujeito a se vender como escravo ao pecado.

“Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte?” (Bíblia, 2026, Rm 7: 25). Pela matéria perecível do corpo, reitera ao final que escolhe a lei de Deus, pois sabe que pelos instintos egoístas serviria à lei do pecado.

Até aqui podemos demarcar três maneiras distintas de afetar os corpos dos colonizados: a afecção orgânica, por epidemias; a física, ao delimitar fronteiras e erguer aldeamentos que aglutinaram diferentes povos com o objetivo de controlar e massificar; a simbólica, ao instaurar através da conversão, a ontologia dualista. O corpo, destinado ao cativeiro da morte, segundo Paulo de Tarso, é passageiro; ao contrário da alma, que é eterna. Sob essa crença, se fundamentaram as violências mencionadas e outras.

Paulo também pregou a obediência às autoridades. Em Carta aos Romanos, aconselha: “Submetam-se todos às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por Deus” (Bíblia, 2026, Rm 13:1). Se há temor à autoridade, é por prática consciente do mal, pois quem pratica o bem não a teme: “Por isso, é preciso submeter-se, não só por medo do castigo, mas também por dever de consciência” (Bíblia, 2026, Rm 13:5). Nesse sentido, a escravidão questionada por Vieira (1951) se justifica aqui ainda mais solidamente, tanto para negros quanto para indígenas. Na lógica dualista, a subserviência do corpo é dirigida às autoridades; e a da mente, a Deus.

Ao seguir os mandamentos do cristianismo, segundo Matheus Roberto Breda Teixeira, se esperavam comportamentos e ações específicos do corpo, para que ele mesmo fosse o testemunho do cristão e a referência para a educação. “O que não era aceitável precisa[va] ser podado, modificado e, em especial, disciplinado” (Teixeira, 2024, p. 61). Então, por meio da conversão, todo o “gentio do Brasil”, esses que não pronunciavam as letras *f*, *l* e *r* porque, segundo os jesuítas e colonizadores, não possuía fé, lei e rei, todos eles que viviam numa espécie de anomia e descrença (Vainfas, 2022, p. 34), seriam salvos. Assim, a repulsa por seus corpos nus se transformou em determinação para “corrigir” suas formas de expressão e manifestação. Mas como os indígenas se viam e como receberam o que foi repassado pelos cristãos? Ao serem catequizados, adotaram a prática cristã? Para Vainfas (2022, p. 192), a recepção indígena frente ao cristianismo, embora muitas vezes simplificada em “sincretismo religioso”, não pode ser generalizada:

Não tenho dúvidas de que, aos olhos dos índios, sobretudo dos que haviam passado pela catequese, operou-se uma idêntica fusão de símbolos e crenças religiosas, a ponto de o ídolo Tupanasu por eles cultuado ser, ao mesmo

tempo, um herói tupi e o deus cristão – o “deus grande” que jesuítas e catecúmenos construíram juntos em língua geral.

Entretanto, as santidades indígenas cultuadas nos Quinhentos e impactadas pela conversão, englobam diversos grupos étnico-sociais. Além das pregações jesuítas, houve a anti-catequese promovida pelos mamelucos, a catequese reversa – negros e europeus adeptos às santidades indígenas –, os indígenas pagãos etc., por isso o tema corresponde mais à circularidade e ao hibridismo cultural do que ao simples “sincretismo” (Vainfas, 2022, p. 194).

Onde nos situamos, então, em relação às obras *Canumã* e *Terreiro*? Como a historiografia traçada dialoga com suas tramas? A reflexão sobre a segmentação entre corpo e alma, fundamento basilar das missões no processo de conversão, é importante para demonstrar que, nas narrativas, os personagens não configuram tal cisão¹⁸, embora evidenciem as violências e as tentativas de apagamento após a chegada dos missionários, sobretudo em *Canumã*. Em *Terreiro*, observa-se outra abordagem, conforme explicita o próprio autor: retira-se de cena a violência para privilegiar a narrativa cotidiana, na qual se reconhece a fusão entre cultura originária e dominante. Desse movimento emerge uma nova perspectiva do indígena, que não exclui a violência, uma vez que ela permanece inscrita na manifestação de seus atores – principalmente nas histórias contada pelos anciões –, evidenciando a circularidade e o hibridismo pontuado por Vainfas (2022).

As violências presentes em cada trama, seja pelo dito ou pelo não dito, se tornam mais evidentes quando situadas na cronologia histórica da expansão do “Vale Amazônico”, especialmente após a assinatura do Tratado de Madri e a promulgação do Diretório dos Índios, em 1757 – marcos históricos fundamentais para a compreensão dos contextos Munduruku, Makuxi e outros povos amazônicos. No âmbito das missões do Maranhão e Grão-Pará, conduzidas pela Companhia de Jesus, a política indigenista sofreu uma inflexão decisiva com a expulsão dos jesuítas, em 1759, durante o governo do Marquês de Pombal. O Diretório dos Índios instituiu diretores leigos para os aldeamentos, impôs o uso da língua portuguesa e proibiu formalmente a escravidão indígena.

O Estado português tinha como objetivo explorar a vasta área de florestas tropicais ao Norte, visando à demarcação das fronteiras do Brasil colônia. Para isso, a aliança com os povos indígenas se tornava estratégica. Na lógica pombalina, a expulsão dos jesuítas e a

¹⁸ Cf. capítulo 4 onde justifico esta constatação.

implementação do Diretório contribuía para a consolidação territorial, pois “como vassalo, o índio tornaria efetivo o direito português às terras que ocupava”, como aponta Mauro Cezar Coelho (2006, p. 119). A regulação da “liberdade” indígena se configurou, assim, como uma estratégia de controle, destinada a “torná-los habitantes estáveis das diversas povoações coloniais e agentes produtores das riquezas esperadas” (Coelho, 2006, p. 119). Esse projeto de integração dependia, contudo, da migração das populações do Vale para as povoações coloniais, contexto em que o papel das chefias indígenas se revelou decisivo.

As negociações estabelecidas entre os colonos e as chefias apontam para a necessidade latente de os pesquisadores enfrentarem “o problema das associações entre populações indígenas e os europeus” (Coelho, 2006, p. 120). Coelho alega que a literatura didática que nos foi apresentada desde a educação básica propagou uma memória histórica que reservou ao indígena um papel vitimista, quando na verdade “sempre que possível as populações indígenas exerceram escolhas e recusaram a condição subalterna que lhes era oferecida” (Coelho, 2006, p. 128). O caso da nação Guaicurus é citado como exemplo pelo historiador. Ao se perceberem no epicentro das disputas territoriais na região do rio Paraguai, onde se agitava um confronto entre os espanhóis e portugueses, a nação decidiu pactuar com os lusitanos. A belicosidade de Portugal era vista pelos Guaicurus, por um lado, como ameaçadora, por outro “como uma oportunidade para a aquisição de bens importantes para a vida comunitária e para o estabelecimento de novas alianças” (Coelho, 2006, p. 120). Devido às mudanças que se instalavam sob as realidades das comunidades indígenas encontradas ao longo da expansão territorial, quando lhes cabia escolher – diferente de se render –, negociavam ou resistiam, conforme suas necessidades diante do novo contexto.

Mas, comparada à força dos colonos e seu poderio, escolher nem sempre foi uma opção. Muitas populações indígenas foram seduzidas a migrar para as povoações por lhes prometerem garantias legais de bons tratos, trabalho remunerado, terras e rios para plantar e pescar. Ora, as promessas eventualmente coincidiam com os fatos. Muitas vezes a liberdade era violada, os prazos estipulados desobedecidos e os salários não pagos (Perrone-Moisés, 1992, p. 121). “Há vários indícios de que os índios das aldeias acabavam ficando em situação pior do que os escravos: sobrecarregados, explorados, mandados de um lado para outro sem que sua ‘vontade’, exigida pelas leis, fosse considerada” (Perrone-Moisés, 1992, p. 121). Um levantamento realizado por Mauro Cezar Coelho e Vinícius Zúñiga Melo em 2016 traz estatísticas que comprovam a escravidão dos indígenas aldeados, principalmente da região da Amazônia. Os diretores dos aldeamentos, “em vez de prezarem pelos interesses dos

indígenas, [...] conforme demandava a legislação, os tratavam com violência, dispunham de seu trabalho para si e/ou os cediam de forma ilegal para os moradores” (2016, p. 106).

O abuso cometido pelos diretores e a exploração de trabalho fez com que o Diretório dos Índios fosse revogado pela Carta Magna de 1798, o que culminou em um silenciamento a respeito da legislação indigenista, embora muitas de suas diretrizes seguiram em vigor, apoiadas na política assimilacionista, o que provocou guerras violentas, criação de novos aldeamentos e extinção de antigos ao longo do século XIX (Almeida, 2012, p. 25). Os agrupamentos ficaram sob administração dos governadores das capitanias e gradualmente os missionários – não mais jesuítas, mas de outras ordens religiosas como capuchinhos, franciscanos, carmelitas e beneditinos – retornaram às atividades de conversão.

A expansão extrativista do Vale Amazônico favoreceu aos invasores a ocupação de territórios até então não explorados. Os colonos seguiram tentando “civilizar o índio”, proibindo o uso da língua nativa. E quando insistiam em se expressar por meio dos próprios signos e costumes, apanhavam (Krenak, 2022, p. 33-34):

[...] tinham uma mãozinha mutilada por cacetadas e, eventualmente, a cabecinha raspada. Eram humilhados. Era pra engolirem a própria língua. “Engula a própria língua” podia ser uma expressão bem típica dos séculos XVIII, XIX, e que continuou se estendendo até o século XX, quando os tukanos do Rio Negro ainda eram proibidos pelos salesianos de falar a sua língua.

A expressão “engula a própria língua”, que remete à violenta supressão da língua nativa dos povos originários, é uma das violências impressas na narrativa de *Canumã*. No capítulo VII, momento em que Felipe visita a avó, Ester conta ao neto a história da chegada dos *pariwát* em Kwatá:

– Ah, meu filho! Naquela época não existia *pariwát* por aqui. Os filhos respeitavam os pais, bastava olhar de banda, aí o filho já entendia o pai. Todo mundo falava na língua munduruku. Eu não sabia falar português, quase ninguém sabia. Só começaram a falar português quando chegou pra cá um grupo de *pariwát* que não queria que ninguém falasse a língua não. Eles maltratavam as crianças, castigavam. Eu era criança, assim como a Daniele. Tinha uma tal de Amélia, ela era professora que ensinava português, ela e o marido dela chegaram pra cá querendo mandar. As crianças eram obrigadas a falar o português, para quem desobedecia, existiam vários castigos. Ajoelhar no milho, palmatória, ela chegava a pelar as crianças, deixava tudinho careca. Quando a gente menos esperava a curuminzada chegava careca aqui. Isso demorou um bom tempo. Muita gente já estava falando o português, eu mesmo já só falava o português, mas eu nunca perdi a língua, eu só tinha

vergonha de falar perto dos missionários. Eles diziam que a gente era pagão e que a gente tinha que se converter e se batizar. Eu sempre desconfiei. Teve uma vez que o cacique não quis mais que as crianças fossem estudar com a Amélia, aí eles começaram a ficar com raiva, até que expulsaram ela daqui. Mas é como eu disse, o pessoal já só falavam português (Cardoso, 2019, p. 54).

As violências citadas por Krenak (2022) se materializam em Cardoso (2019). Ester revela o pavor que sentia ao falar a própria língua na presença dos missionários. As reminiscências da personagem, de uma época em que só se falava a língua munduruku na aldeia, constata que o apagamento da língua materna de seu povo foi provocado pelos grupos religiosos e seus modos de “educar”. A anciã, ainda criança, salvaguardou o munduruku, resistindo às violências a que estavam sujeitos aqueles que não obedecessem às normas impostas pela escolarização. A ideia de que para os colonos “índio bom é índio morto”, não condiz somente com a morte em sentido estrito, mas com seu sentido simbólico: ao apagar os saberes ancestrais através da imposição de costumes coloniais, mata-se a repercussão da memória por meio da oralidade e do conhecimento corporificado. Nesse sentido, a manutenção da língua representa a preservação da cultura. É por meio dela que os saberes são perpassados.

Nas narrativas de *Canumã* e *Terreiro*, seus autores, permeados pela auto-história, possibilitam que as vozes ancestrais revelem o imbricamento e os ecos na colonização. Ainda na canoa, rumo à roça, Maria conta histórias de seu avô aos seus filhos e revela um fato curioso sobre os nomes dados aos parentes da aldeia (Cardoso, 2019). Raçâp pergunta qual era o nome de seu bisavô e a resposta da mãe aponta para uma mudança paradigmática depois da chegada dos *pariwát*:

- Tu sabe que eu nem sei! Naquela época os munduruku não tinha nome não, eles tinham nome na língua. Eu acho que eles tinha nome de bichos da floresta. Foram os brancos que deram nome pros índios.
- Como assim, mamãe? Nome de bicho?
- É, minha filha. Teu avô, por exemplo, quando ele era pequeno, ele não tinha nome, foi os branco que dero nome pra ele, assim ele contava (Cardoso, 2025, p. 11).

Mudança similar é relatada por Kopenawa em “Desenhos de escrita”. O xamã explica que o seu povo não tem a cultura de nomear as pessoas. Antes dos *napẽ* chegarem e distribuírem nomes a esmo, eram os tios e tias ou avós que atribuíam apelidos às crianças, assim, as outras pessoas da casa coletiva passavam a escutar o apelido com frequência e iam

remetendo-o à pessoa. O nome era aceito sob a condição de ser mencionado longe de quem lhe pertencia. “São os outros que os usam, sem que saibamos” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 71). Além disso, a lógica por trás de dar um apelido, que passa a ser um nome, parte de um princípio distinto em relação aos brancos:

Assim, chamaram a um dos irmãos de minha mulher de *Wari* porque quando era pequeno resolveu plantar de brincadeira uma árvore *wari mahi* atrás de sua casa. Minha mulher foi apelidada de *Rããsi*, “Doentia”, pois ficava enferma a maior parte do tempo. Outros de nós se chamam *Mioti*, “Dorminhoco”, *Mamoki prei*, “Olhos grandes”, ou *Nikitao*, “Fala alto” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 70).

A chegada dos *napẽ* para os Yanomami – ou *pariwát* para os Mundurucu – modificou sociolinguisticamente as comunidades. As relações interculturais com os estrangeiros foram e seguem provocando um etnocídio gradual.

No prefácio de *Terreiro*, Esbell conta a história que inspira o título do livro:

Antes, há muito tempo, Makunaima brincava sozinho; nesse tempo, ainda era criança. Depois, Makunaima cansou de brincar sozinho e quis ter filhos; assim, criou todas as tribos. As tribos vieram das formigas e, tão numerosas quanto, se espalharam no terreiro. Então eles brincaram muito no terreiro, que era o lavrado, a planície, as montanhas e a grande floresta. Um dia, Makunaima subiu bem alto de lá, viu gente diferente, cor de poeira. Makunaima desceu assustado e reunindo todo mundo falou: vem mais gente pra brincar. Mas eles não acreditaram, logo os homens cor de poeira chegaram, pelo rio, mas não queria brincar. Queria explorar o terreiro. Das tribos, uns fugiram, outros ficaram e sofreram, outros foram levados embora. Makunaima muito triste, sem poder ajudar, pois era apenas uma criança, se recolheu bem quietinho e dormiu por muito tempo com o coração amargurado. Numa tarde, levantou para passear no terreiro, encontrou tudo diferente e não vendo nenhum de seus filhos, voltou ainda mais triste. Mas alguns resistiram, ficando invisíveis por um tempo, enquanto tentavam salvar um pedacinho que fosse do terreiro. Um dia, depois de muito pelear, conseguiram de volta parte do terreiro, e só tinham forças para cantar. Cantaram todos juntos com os braços dados, batendo o pé com força no chão para acordar Makunaima. Makunaima vem brincar de novo. Repetiram esse canto por vários dias e a terra tremeu até acordar Makunaima. Makunaima acordou pela força da voz e ouvindo risos, viu que eram seus netos, então acenou do alto da serra, desceu ao terreiro e brincou muito com eles novamente.

A referência ao demiurgo nos direciona à perspectiva que devemos ter ao adentrar o *Terreiro de Makunaima*, composto por suas circularidades e hibridismos (Vainfas, 2022). A menção enfática ao nome de Makunaima é contrastante com as outras narrativas da obra, pois

em oito dos dez contos os personagens não têm nome. Com exceção de dois – “A Encantada”, no qual surgem os primeiros nomeados depois de Makunaima: Vicente Espalha Brasa, Vicente Mambira, Zé Galdino, Augustinha e Adolfo; e em “Um dia no sítio” que, entre tantos personagens, somente a “índia Rosinha” é mencionada –, em todos os demais os personagens são referidos por “menino”, “menina”, “mãe”, “pai”, “avô”, “avó”, “amigo/a”, “criança/as” e, principalmente, “curumim”, curuminzada.¹⁹ Diferente de *Canumã*, que traz o uso da língua munduruku para o centro da trama, *Terreiro* não faz uso da língua makuxi e, além disso, o autor se exime de nomear os personagens. O que o não-dito pode dizer? No prefácio do livro, a chegada dos “homens cor de poeira” provocou a fuga e/ou o sofrimento de quem habitava o terreiro; só depois de longos anos, ao acordar novamente, Makunaima se depara com seus netos – aqueles que resistiram. Os relatos no romance de Cardoso e as confissões de Kopenawa, que narram os impactos sociolinguísticos pós-invasão, levam à pergunta sobre as possíveis mudanças na língua makuxi: como os netos de Makunaima foram afetados no sentido linguístico?

Segundo Freitas (2005), os Makuxi sofreram um contato intenso na época da colonização e um ponto sempre levantado de forma emblemática entre eles é a preservação da língua indígena, pois além de ações evangelizadoras, a comissão de fronteiras também se utilizava da região como pólo, principalmente na maloca A Raposa²⁰, tornando intenso o contato com falantes do português. “A situação sociolinguística desse subgrupo não é estável, como tantos apregoam dizendo que “lá todos falam Makuxi”, inclusive utilizando a Raposa como um exemplo de uniformidade de um conjunto de falantes ideais bilíngues” (Freitas, 2005, p. 96). A autora enfatiza que as línguas estão em fluxo contínuo e cada falante produz e reproduz sua competência naquela língua (o português ou o makuxi²¹); na comunidade, os mais jovens recorrem mais ao português, porque já nascem falando a língua portuguesa por ser o idioma utilizado nos espaços sociais como escola e reuniões comunitárias. Os mais velhos têm mais costume de falar makuxi:

Os bilíngues mais velhos costumam alternar o uso das línguas para as mesmas funções. A escolha da língua usada na maioria das vezes, mas nem sempre, está subjugada à competência do ouvinte. Desta forma falam com os mais

¹⁹ No *Dicionário de tupi antigo* de Eduardo Navarro (2013, p. 242), o substantivo **curumim** vem de **kunumĩ**, que significa: 1) menino; 2) meninice, idade de menino, tempo de menino, infância (compreendida entre 1 e 7 ou 8 anos).

²⁰ A Terra Indígena Raposa Serra do Sol se subdivide em malocas.

²¹ Freitas (2005) traz como nota de rodapé o trilinguismo como característica de indígenas Makuxi vindos da Guiana Inglesa.

novos em português, mas às vezes falam em makuxi também, como que ignorando que muitos não entendem. Assim, marcam o território de uso do makuxi: reuniões onde os mais velhos são considerados detentores do saber (Freitas, 2005, p. 109).

Em relação ao nome dado às pessoas da comunidade, Freitas diz que os Makuxi fazem referência aos nomes indígenas como “apelido”, que são atribuídos às pessoas não em seu nascimento, mas quando já são crianças crescidas. Os apelidos podem remeter a um fato acontecido, marcante na vida da criança, ou a uma parte do corpo que remete a um animal. O bebê makuxi, ao nascer, “recebe um nome em português, escolhido pelos pais”. Sobre a expressão de nomes nas narrativas, esclarece Freitas (2005, p. 114) que, do mesmo modo que na vida cotidiana, nas histórias recentes “os personagens têm nome em português, nas narrativas tradicionais os nomes são em makuxi”.

A “índia Rosinha” (Esbell, 2012) tem um nome aportuguesado junto ao marcador étnico, o que reforça a complexidade exposta por Freitas, enquanto os outros nomes mencionados em “A encantada” marcam a presença de não-indígenas no terreiro de Makunaima. O pai do protagonista é garimpeiro – reflexo das invasões sofridas pelos Makuxi –, e se chama Vicente Espalha Brasa; em dado momento, acompanhado de seu irmão Vicente Mambira, comentam sobre um grupo de pessoas que “pareciam índios em viagem”. Por outro lado, ambos os nomes se repetem no primeiro “Vicente” e seus complementos remetem a apelidos com composições similares ao que pontuou Freitas (2005) como artimanha na composição dos apelidos em makuxi, só que no caso desse conto eles aparecem em português: “Espalha Brasa”, pode fazer referência a um acontecimento na vida de Vicente; e “Mambira”, que remete ao tamanduá-mirim²², possível referência a uma parte de seu corpo que se assemelha a do animal.

O hibridismo de *Terreiro* carrega no não-dito os ecos da colonização. Apesar disso, a morte simbólica não acontece. As ferramentas coloniais são introduzidas, nem sempre por opção, mas por escolha são ressignificadas conforme a cultura do território. Ao final do prefácio, em que Makunaima volta a brincar, a corporeidade não fragmentada do demiurgo ressurgue, como indicativo de que a concepção de vida de seus filhos e netos não se fraturou também, pois através do canto e da dança evocam o despertar do criador de “todas as tribos”.

²² Cf.

https://www.gov.br/icmbio/pt-br/assuntos/centros-de-pesquisa/primatas-brasileiros/arquivos/fichas_xenathra/pilosa/ficha_tamandua_tetradactyla.pdf

Esbell menciona que, no momento da criação, as tribos vieram de formigas, por sua numerosidade e capacidade de se espalharem pelo terreiro. Os munduruku, por sua força guerreira, carregam etimologicamente significantes que remetem ao mesmo significado, como elucida Sheila Mendonça de Souza e Maria do Rosário Martins (2004, p. 160):

Os Munduruku pertencem à família Tupi e autodenominam-se *We dji Nyo*, que significa “Nós, os homens”. A denominação Munduruku significa “formigas vermelhas”, possivelmente atribuída a este grupo pelos Parintintim no século XVIII, numa alusão à ferocidade com que atacavam em grandes grupos os seus inimigos.

À semelhança da analogia de Esbell, a força guerreira dos “formigas vermelhas” retoma a perspectiva de Coelho (2026) sobre a insubordinação dos povos indígenas. Os ancestrais de Ester (Cardoso, 2019) lutaram contra os colonos no período do primeiro contato, em 1768. “Esse foi apenas o começo de uma história de muitas perdas, mas também de ganho, já que os munduruku conseguiram provar por que eram chamados de espartanos da Amazônia” (Cardoso, 2019, p. 55). Entre perdas e ganhos, *Canumã* transparece a altivez e o poder de escolha dos Munduruku. O uso da espingarda para a caça é um exemplo. No capítulo III, quando a família é surpreendida por um bando de queixadas, Antônio utiliza a arma de fogo para se defender enquanto Raçâp segura o arco e a flecha. Sob risco iminente, a espingarda falha devido à umidade que absorvera e cabe ao filho de Antônio mirar e flechar o *peará*, líder do bando. A ferramenta ancestral opera melhor: a aflição do pai é sanada quando Raçâp é certeiro no coração do porco selvagem. A cena sincretiza a importância da manutenção das heranças dos antepassados. A trama revela, por um lado, as mudanças incontestavelmente violentas decorrentes do contato com os colonos e, por outro, as apropriações dos elementos decorrentes da colonização.

Um outro fato curioso em *Canumã* é que o ancião Widá é introduzido na trama como um “guerreiro munduruku, lembrado por ter liderado a guerra contra os *pariwát* no tempo da Cabanagem: uma verdadeira formiga de fogo” (Cardoso, 2023, p. 7). No período da Cabanagem, os Munduruku lutaram não contra os colonos, como o ancião Widá no romance de Cardoso, mas a favor deles. Sara da Silva Sulıman traz à tona essa perspectiva histórica contrastante com *Canumã*:

Os Munduruku desta região [do baixo Tapajós] viviam ali desde o final do século XVIII, após longo processo de negociação e conflito com autoridades coloniais iniciado em meados do mesmo século. A partir deste período, estes

indígenas começaram a aparecer na documentação oficial pelo aspecto bélico e a produção das cabeças-troféu. As tropas luso-brasileiras, aos poucos, foram se aproximando dos Munduruku, e não tardou para que ambos estivessem combatendo outros grupos indígenas considerados hostis pelos colonizadores, como os Mura. O emprego destes indígenas pelos colonos não foi desprezioso, cientes de que os Munduruku tinham rivalidades com outros grupos indígenas de quem os portugueses sofriam ataques, os colonos trataram de se apropriar dessas rivalidades e temores para atender seus objetivos [...] (Suliman, 2018, p. 66).

Nesse momento, primeira metade do século XIX, o Brasil Império retornava à lógica missionária. Freis capuchinhos ficaram responsáveis pela missão do baixo Tapajós e o contato com os Munduruku ocorreu durante as visitas pastorais ao interior da província, na década de 1840 (Suliman, 2018, p. 65). Essa interação cultural, segundo Suliman, deixou os Munduruku conhecidos como “os amigos dos brancos”, pois foram aliados na expansão do território rumo aos interiores. A guerrilha assumida por essa população indígena ao lado dos colonos, durante a Cabanagem, é destacada pela pesquisadora:

[...] neste movimento as populações indígenas foram protagonistas, os Munduruku, dos rios Tapajós, Abacaxis e Canumã (Amazonas), combatiam os cabanos ao lado dos legalistas na região do baixo Tapajós e áreas adjacentes [...]. Já outros grupos, como os Mura, do rio Madeira, também estiveram envolvidos nos conflitos, mas lutavam ao lado cabano (Suliman, 2018, p. 66).

Os Munduruku são movidos por interesses próprios. Mas por que optaram por apoiar os colonos e não o grupo composto por indígenas e mestiços que se rebelava contra o governo da província do Grão-Pará? É preciso, nesse caso, olhar sob uma perspectiva macro para evitar juízos inapropriados. Ao que tudo indica, povos inimigos dos Munduruku estavam ao lado dos cabanos, portanto apoiar os colonos era um modo de salvaguardar os seus. A relação colono-indígena, tendo como exemplo os Wai-Wai, povo que “ajudou” a difundir o cristianismo junto aos missionários nas fronteiras entre o Brasil e a Guiana Inglesa em meados do século XX, é tratada por Samya Fraxe Neves como plano de articulações políticas. Se faz importante, portanto, observar o interesse de ambas as partes:

Os Wai-wai estavam preocupados em se manter em constante troca [...] visto que, para estes, o contato com o outro é fundamental. O contato de dois povos vai muito além de uma relação dominador/dominado que muitas vezes é compreendida sob uma óptica etnocêntrica. De forma alguma podemos

entender esse processo como uma espécie de aculturação, [...] nesses encontros ocorre um mecanismo dinâmico, e uma relação que está repleta de interesses políticos (Neves, 2012, p. 25).

Do mesmo modo que os Wai-wai operaram junto aos missionários por razões próprias, os Munduruku também o fizeram para contemplar seus interesses políticos. A Guerra dos Cabanos finda com ganho do império em 1840, ano do Golpe da Maioridade. Manuela Carneiro da Cunha (1992) trata da heterogeneidade desse século, apontado como o único período da história do Brasil que conheceu três regimes políticos: começa Colônia, depois Império e termina República. A expansão territorial também marca essa heterogeneidade e, no que tange à política indigenista da época, “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras” (Cunha, 1992, p. 133). A humanidade dos indígenas é colocada, pela primeira vez, em contestação. Enquanto não se duvidou, no século XVI, que se tratavam de homens e mulheres, o cientificismo vigente se preocupava em “demarcar claramente os antropóides dos humanos”. Para propagar o orgulho nacional, “a humanidade dos índios era afirmada oficialmente, mas privadamente ou para uso interno no país, no entanto, a ideia da bestialidade, da fereza, em suma da animalidade dos índios, era comumente expressa” (Cunha, 1992, p. 134). Isso porque muitos não se submetiam às ordens ditas civilizatórias.

Com a expansão geográfica do século XIX, os indígenas passaram a ser subdivididos, como de praxe na lógica fragmentária, em “bravos” e “domésticos ou mansos” (Cunha, 1992, p. 136). Os domesticáveis se referiam àqueles dos séculos anteriores; os bravos, eram os que progressivamente se encontravam nas fronteiras do Império e guerreavam: “grupos dos afluentes do rio Amazonas, do Araguaia [...], do Madeira, do Purus, do Jauaperi, e de outros tantos rios, sobretudo pelo fim do século, do oeste paulista ou da nova zona de colonização alemã nas províncias do Sul”. Cunha refuta essas classificações discorrendo sobre as categorias que se destacam por outros critérios (Cunha, 1992, p. 136):

Há, primeiro, os Tupi e os Guarani, já então virtualmente ou extintos ou supostamente assimilados, que figuram por excelência na autoimagem que o Brasil faz de si mesmo. E o índio que aparece como emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas. E o caboclo nacionalista da Bahia, é o índio do romantismo na literatura e na pintura. E o índio bom e, convenientemente, é o índio morto. / A segunda categoria é o genericamente chamado Botocudo. Esse não só é um índio vivo, mas é aquele contra quem se guerreia por excelência nas primeiras décadas do século: sua reputação é de indomável ferocidade. Coincidência ou não, os Botocudos são Tapuia,

contraponto e inimigos dos Tupi na história do início da Colônia (Carneiro da Cunha, 1990) e sobretudo na literatura indianista.

A perspectiva romântica do indígena, repercutida principalmente pelos romances indianistas de José de Alencar, de fato mata o índio porque o melhor para a civilização – reitere uma vez mais –, é o índio morto: literalmente ou sem recursos simbólicos que lhe possibilitem resistir à máquina opressora. Ao apoiar os colonos, as expectativas indígenas não eram atendidas, pois o interesse colonial nunca foi a preservação e a manutenção das alteridades. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, a formação do Brasil, tal como hoje é compreendida, se deu pela contribuição dos povos originários, como explicita Gersem Baniwa (s/d, p. 5):

Os povos indígenas contribuíram para a conformação e defesa das fronteiras do Brasil. É o caso dos povos Macuxi²³ e Wapichana, chamados no século XVIII de “muralhas do sertão”. O Barão de Rio Branco e Joaquim Nabuco fundamentaram na presença destes povos e nas suas relações com os portugueses a reivindicação brasileira na disputa de limites com a então Guiana inglesa. Manuela Carneiro da Cunha [v. 8, n 20, 1994] reconhece que, da perspectiva da justiça histórica, é vergonhoso se contestar a conveniência de povos indígenas povoarem as fronteiras amazônicas que eles ajudaram a conquistar, consolidar e das quais continuam sendo guardiões.

Nádia Forage (1988, p. 87), sobre a ocupação do rio Branco, alega que os motivos fundamentais para a ocupação no século XVIII eram a relevância econômica para o mercado interno colonial, pelo suprimento de mão de obra com escravos indígenas, e a posição estratégica da região que delimitava as fronteiras do Estado, “defendendo” a Amazônia do avanço espanhol e holandês. As “muralhas do sertão” mencionadas por Baniwa se referem à frente indígena na proteção das fronteiras coloniais. Em *Filhos de Makunaimi*, os relatos contam que o Terreiro de Makunaima foi ocupado por fazendas de modo gradual no século XVIII. Em 1887 se contavam 32 fazendas, quase todas localizadas à margem direita do rio Branco e algumas do rio Tacutu. “Os fazendeiros com seus empregados invadiam as aldeias, estupravam mulheres e jovens e matavam aqueles que reagem” (Filhos de Makunaimi, 2004, p. 25), além dos maus tratos ainda eram forçados à mão de obra escrava por trocas ínfimas, “os jovens eram vendidos em troca de mercadoria de pouco valor, às vezes por um machado, terçado, sal, um forno [...]” (2004, p. 26). De 1925 a 1940 as fazendas se expandiram para regiões diversas do território, atingindo assim muitas comunidades:

²³ Como se pode observar, os Makuxi são mencionados por Baniwa com a grafia distinta da que vem sendo usada ao longo da dissertação, com “c” ao invés de “k”. Mantive, na citação, a grafia optada pelo escritor.

Lembramos como exemplos os casos de Orlando Pereira da Silva, que hoje é tuxaua de Uiramutã, Damasceno Alves, ex-tuxaua da Enseada, Valdimiro Mota que reside na comunidade de Pedra Branca, o já falecido João Ambrósio que era da Pedra Branca. Esses foram vendidos em troca de algumas ferramentas (Filhos de Makunaimi, 2004, p. 26).

As narrativas do livro são muito violentas. Além do escambo injusto, conta-se que os grileiros e fazendeiros proibiram os indígenas de caçar, pescar, criar gado e galinhas. Foram proibidos também de tirar madeira, palha ou atear fogo em algum campo para plantação. Certa vez, um parente o fez próximo à sua casa para abrir uma roça e “os vaqueiros Faísca de Fogo, Salga-Salga e Bicho da Goiaba” o obrigaram a apagar (Filhos de Makunaimi, 2004, p. 27). Essas violências e proibições se amparam no projeto de extermínio consequente do vazio legislativo brasileiro que não reconhecia e nem assegurava direitos aos povos originários.

Terreiro traz, no cenário Makuxi, as faces das mudanças advindas do contato em seus mais variados cenários: desde a comunidade tradicional aos sítios e fazendas que são frutos da colonização. Assim, o autor dá outra roupagem aos seus personagens, revelando nas sutilezas aquilo que não se pode esconder. Os nomes próprios mencionados em dois contos se assemelham, em estrutura, aos nomes citados nos depoimentos dos *Filhos de Makunaimi* – Faísca de Fogo, Salga-Salga e Bicho da Goiaba. Outro exemplo: em “Uma vez mais” há uma alusão aos fazendeiros, “proprietários” de árvores e rios, que perdem a exclusividade daquilo que se consideram donos quando as crianças se apropriam de si mesmas e sobem no pé de manga, depois entram no rio. Jaider nos contextualiza sobre esse novo indígena, não aquele do imaginário romântico, mas o que se reapodera do que por direito histórico lhe pertence.

Na história oficial, essa emancipação começa gradualmente. Em 1934, finalmente a Constituição reconheceu as terras indígenas em art. 129: “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nellas se achem permanentemente localizados sendo-lhes, no entanto, vedado alienar-as”²⁴. Ainda no referido documento, o art. 138 institui à União, ao Estado e aos Municípios, nos termos da lei – parágrafo b) – “estimular a educação eugenista”. Como um mesmo documento instaura leis que praticamente se anulam? Estimular o eugenismo é seguir incidindo sobre o corpo não-branco. Em meio a esse paradoxo, a educação seguiu sendo o meio pelo qual se divulgava e implementava o pensamento dominante, dessa vez *claramente* higienista-eugenistas. Não havendo como controlar a miscigenação no país, era preciso conscientizar a população do seu perigo através das instâncias educativas (Silva, 2014, p.

²⁴ Mantive a grafia original do documento.

914). Para Mozart Linhares da Silva, as orientações objetivavam precaver os estudantes da ignorância sobre as orientações sexuais, pois “relacionar o sexo com os comportamentos era, de fato, mapear todo um conjunto de atitudes contraproducentes”, e essa foi uma maneira de “preparar o caminho para uma moralidade eugênica” (Silva, 2014, p. 914). Nessa conjuntura, os indígenas foram alvo de muitos ataques, visto que eram – como os negros – um obstáculo para “evolução biológica” da civilização, barrando portanto seu progresso.

Daniel Munduruku em *O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro*, ao traçar um percurso histórico sobre a política indigenista no governo republicano, alega que a publicidade da grande mídia naquele período, acerca das chacinas cometidas contra os indígenas, fez emergir movimentos e associações “pró-índios”. Sob pressão coletiva, a solução estatal foi criar primeiramente o Serviço de Proteção do Índio (SPI) em 1910, como legislação tutelar, dirigido pelo Marechal Candido Mariano Rondon, “seu principal mentor e maior expoente” (Munduruku, 2012, p. 33). Para Munduruku, o SPI fracassou por falta de recursos financeiros e por escassez de profissionais qualificados na atuação da causa. Meio século depois, a instituição começa a ruir devido à propagação de uma incorporação nacional, o que contrastava com novos estudos em torno dos povos indígenas e as “novas teorias sobre cultura, as quais foram substituindo o paradigma assimilacionista” (Munduruku, 2012, p. 34). A lei notoriamente não operava em consonância com a realidade.

Rondon, dirigente do SPI, coordenou a instalação das linhas telegráficas que conectaram o Rio de Janeiro à Amazônia e ao Mato Grosso. Maria Fátima Roberto Machado traz a perspectiva dos “índios de Rondon” em sua tese de doutorado. Ela entrevistou os sobreviventes Wáimare e Kaxíiti, grupos Paresí situados no Mato Grosso, e os discursos impressionam pelas memórias positivas acerca do general. Maximiano Enoré é um dos indígenas entrevistados por Machado. O encontro entre os dois aconteceu em 1983, quando Enoré tinha 83 anos. “Ser filho de cacique, assim como ser índio ‘civilizado’, são categorias de auto-classificação, das quais Enoré lança mão para identificar-se como um **índio de Rondon**” (Machado, 1994, p. 62). Abaixo algumas declarações de Enoré, que submeteu sua infância aos trabalhos da Comissão, comprovando a eficácia, nesse caso específico, do projeto civilizatório-assimilacionista:

2.ii. “Como vai, minha filha?”

– Todos os índios gostavam muito dele. Chegava assim, quando ele ia fazer excursão, onde tinha a tal da maloca, que chamava o nome... deve ser

aldeia, né? Ele chegava lá e vinha certinho no pessoal. Casa por casa. Ele falava a língua deles. Não tinha o que não falava. Quando ele chegava, ele falava: como vai minha filha? Então, os índios e as índias falavam pra ele assim: **anoto utai napitá**, quer dizer, com saudade de você. É assim. Cumprimentava e todo mundo falava a mesma coisa pra ele. Aí, ele falava: **natiô estiné**, quer dizer, eu também. É interessante, falava e ele respondia. Todo mundo gostava dele. [...]

2. iv. **Rondon na estação**

– Quando ele fazia a excursão dele, passava, assim, uma semana num lugar, noutro lugar... E ia tomar banho com nós. Tomava banho. Pousava lá dentro da aldeia.

Ele acordava todo mundo: vamos tomar banho, criançada? Acompanhavam ele. Nesse tempo eu era ainda soldado do exército. Eu era corneteiro. Então, eu tocava a alvorada e todo mundo ia pro banho com ele...

Era assim, na chegada dele, tocava a continência. Depois tocava o hino nacional, na banda. E ele chegava: bop! bop! bop! Ele era um homem que não andava assim, bem fácil. Era só assim: bop! bop! bop! Quando tocava: sentido! ele pulava assim. Continência! pulava, saltava assim, dois metros. E falava: pronto! Fazia gesto. Depois, tocava o hino nacional e ele ficava ali.

Depois que terminava o hino nacional, ele vinha abraçar nós. Cumprimentava todo mundo... (Machado, 1994, p. 58-59).

A afabilidade do general se dirigia aos “índios mansos”, como os Paresí, “exibidos com orgulho por Rondon, pois eram a concretização do seu sonho de ‘civilização’” (Machado, 1994, p. 240). Com os “selvagens” a relação era outra. Para a Comissão de Mato Grosso, por exemplo, os soldados e cabos colocados à disposição das linhas não podiam ser abaixo de 350. “A segurança do pessoal tanto implicava na tática de inibir, pelo tamanho da tropa, o ataque dos índios ‘selvagens’ (como os Nambikwára, por exemplo) quanto [...] uma forma eficaz de salvaguardar os oficiais” (Machado, 1994, p. 231-232). Além do apagamento simbólico provocado pela Comissão Rondon com a manipulação do trabalho compulsório, a varíola trazida pelas tropas provocou uma epidemia incontável nos sertões desbravados.

Enoré, nos anos 50, se mudou para a cidade de Cuiabá com sua família, como maior parte dos Paresí que trabalhavam nas linhas telegráficas, pois as estações se tornaram obsoletas com o surgimento do telégrafo sem fio. Enoré se aposentou com valor irrisório. Para ele a vida, naquele momento, era “difícil, difícil de ser vivida, sem emprego, sem nada” (Machado, 1994, p. 65), mas ainda assim as reminiscências do tempo de Rondon circundam sua memória como um tempo bom. A premissa de Esbell (2020) e Fanon (1975), a respeito do lugar do colonizado no mundo do colono, se constata. Enoré, ao ser “civilizado”, se submete à condição de periférico sem atrelar sua condição atual à chegada de Rondon na

aldeia.

O golpe militar instituído no Brasil em 1964 estabeleceu uma mudança de postura na política indigenista por parte dos militares, que influenciaram na extinção do SPI e criaram a Fundação Nacional do Índio (Funai). Para Kayapó (2022, p. 170), a Funai, como o SPI, foram atuantes no campo educacional, mas seguiram “criando escolas e currículos fortemente colonizadores, divorciados das realidades indígenas e fundados no regime tutelar em que os indígenas eram concebidos como ‘relativamente incapazes’ para o exercício de determinados atos de vida”. O Estado passou a se responsabilizar pela contratação e preparação de professores para o cumprimento da função de escolarização indígena, mas desconsiderou as cicatrizes seculares e os interesses de cada povo. Tornou assim, nas palavras de Krenak (2022), a educação escolar indígena uma prática inexistente. Em cada fase da história do Brasil, desde as missões jesuítas até os projetos escolares da atualidade, há um compromisso com a política assimilacionista, baseando a experiência de escolarização dos indígenas na domesticação, no enquadramento, na desvalorização da cultura tradicional.

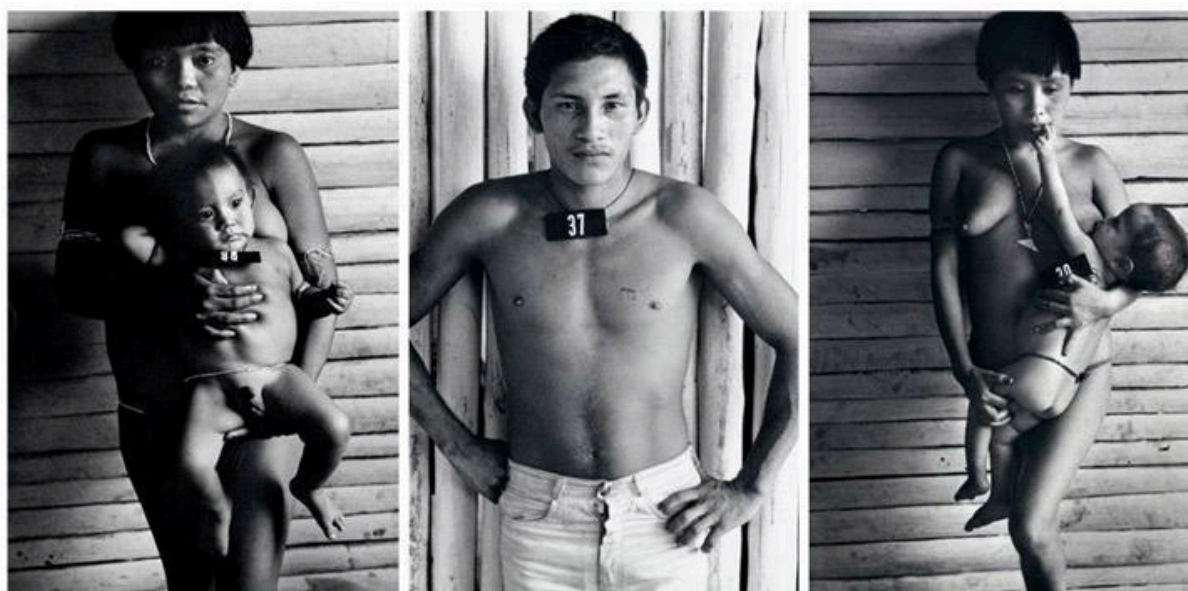
Na década de 1970, o Plano de Integração Nacional (PIN) que vislumbrava avançar ainda mais nas regiões da Amazônia e com isso “integrar” o indígena por meio de mão de obra (Munduruku, 2012, p. 40), provocou reações da sociedade civil, nesse momento mais consciente dos ataques às populações indígenas. Betty Mindlin (1981, p. 19-20) chama atenção para o surgimento simultâneo, nesse período histórico, de uma série de projetos destinados às comunidades originárias. A movimentação pró-indígena partia de antropólogos, de associações ou entidades como a própria Igreja, que buscavam contornar os danos sofridos pelos povos atingidos pelo PIN, principalmente sob suas organizações sociais (Munduruku, 2012, p. 40).

O antropólogo Bruce Albert foi, por exemplo, um dos fundadores da Comissão Pró-Yanomami (CCPY) junto à fotógrafa Claudia Andujar, o missionário Carlo Zacquini e outros colaboradores, em 1977. O coletivo lançou a primeira campanha internacional de apoio aos direitos territoriais dos Yanomami, fortemente afetados pelo avanço da Perimetral Norte e a epidemia de sarampo. Andujar, que realizava um projeto fotográfico no território Yanomami, foi expulsa em 1977 por alegação dos generais de que sua presença correspondia a uma ameaça à “segurança nacional” (Albert, 2025, p. 34). Em resposta a uma carta de Albert, Andujar confirma a tragédia que assolou a região do rio Catrimani. A seguir, o antropólogo resume o que relato da fotógrafa:

Claudia me informou em sua resposta [...] que a epidemia que se propagara a partir de um subposto da Funai no rio Mapulaú em dezembro de 1976 dizimara os habitantes dos afluentes vizinhos do alto Catrimani. Ela passara dois meses muito sofridos ali, em abril e junho de 1977, acompanhando Carlo Zacquini, encarregado da missão Catrimani, no socorro dos últimos sobreviventes. Depois foi expulsa do lugar, sem a menor consideração, por um funcionário da Funai xenófobo e hostil ao trabalho da missão a favor dos indígenas (Albert, 2025, p. 34).

Em relatório redigido em julho de 1980, Zacquini (1980, p. 04) afirma que “a vacinação dos Yanomami, após anos de relatórios, denúncias e mortes, está longe de ser executada. Até hoje uma pequena minoria foi vacinada e às vezes muito desorganizadamente, pois quando é a Funai que o faz, não registra quem foi vacinado nem contra o quê”. Andujar, que acompanhou o missionário Zacquini nas campanhas de vacinação, passou a fotografar os vacinados para facilitar o registro de suas fichas. Na época, ainda de recém contato, os Yanomami não tinham nome própria, portanto a fotógrafa usa numerações para identificá-los nos registros de vacinação. Mais tarde, a série de fotografias se transforma numa exposição chamada “Marcados”. Seguem alguns registros:

Figura 6 - Marcados



Fonte: acervo da Bienal de São Paulo. Claudia Andujar (1981-1983).

O longo combate da CCPY e da liderança de Davi Kopenawa resultou na homologação da Terra Indígena Yanomami em 1992.

As movimentações históricas evidenciam o entrecruzamento de transformações decorrentes do contato entre indígenas e brancos, especialmente no que se refere à questão linguística. Como já explicitado – seja entre os Munduruku no romance de Cardoso, seja entre os Yanomami no relato de Kopenawa, ou ainda na ausência de nomes próprios nos contos de Jaider Esbell –, se observa que a nomeação não acontecia nos mesmos termos que no sistema ocidental. Esse deslocamento revela a problemática da inserção dos povos indígenas em uma lógica marcada por exigências de identificação e registro. As epidemias, por outro lado, não teriam alcançado os Yanomami caso o contato não tivesse ocorrido. A necessidade de nomear se tornou imperativa à medida que interação com os brancos se estabelecia de modo frequente e inescapável. Kopenawa, que não possuía um nome nos moldes ocidentais, recebeu-o dos brancos com resistência, passando por um processo de adaptação, já que, em seu contexto originário, possuir um nome implicava não ouvi-lo ser constantemente mencionado.

Claudia Andujar, nesse cenário de ambivalências, utiliza a fotografia como instrumento de registro dos indígenas vacinados, inserindo-os em um sistema de controle e identificação que se impõe como necessidade vital, considerando que, naquele contexto, registrar significava preservar e cuidar de seus corpos. Tais choques culturais – como os evidenciados nessa prática de registro – fazem emergir, anos mais tarde, a obra *A queda do céu*, fruto da relação entre Albert e Kopenawa, na qual se manifesta a necessidade do xamã de expressar aquilo que os brancos, ao invadirem seus territórios, se recusaram a ouvir. Desse modo, o que antes era função do corpo – como suporte de memória e transmissão de saberes – passa também a se inscrever no livro, que se torna meio de registro, circulação e ampliação da palavra indígena.

Mas não só o livro, outros suportes impressos emergiram como ferramenta política. Em paralelo ao que acontecia na região do Catrimani, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) reuniu em 1974, pela primeira vez, um grupo de lideranças indígenas em assembleia realizada na cidade de Diamantina, no Mato Grosso (Munduruku, 2012, p. 41). Apesar de coordenado pela igreja, o Conselho possibilitou o surgimento de uma política indígena, germinando o que mais tarde se transformaria no Movimento Indígena brasileiro. O jornal *Porantim*, por exemplo, foi criado em defesa dos povos originários. E o *Mensagem*, jornal publicado pela primeira vez em junho de 1979 também com apoio do CIMI, surgiu com o propósito de conectar as lideranças indígenas. Na capa do jornal, havia o seguinte protesto:

“A libertação dos povos indígenas ou é feita pelos índios ou não é libertação” (Mensagem, 1987, nº 1). A primeira edição conta com depoimentos de várias lideranças, entre elas o cacique dos Palikur, Paulo Watay (Mensagem, 1979, p. 3-4, grifos meus), que diz:

[...] Vamos pedir também o direito do índio, porque os capitalistas não estão respeitando o direito do índio, porque eles querem tomar as terras dos índios. Queremos nossa terra para podermos viver livre, trabalhando, cultivando, plantando, criando, **estudando e aprendendo a educação e sem deixar nossa cultura**, nossas tradições e costumes indígenas.

A reivindicação principal das lideranças era o direito às terras. Sem terras garantidas pela lei, não há segurança para viver. “Resolvido o primeiro problema, TERRA, porque dá segurança de sobrevivência, daí é que viria outros como educação, saúde, evangelização, trabalho”, diz Álvaro Karipuna (Mensagem, 1979, p. 6). Não se deve esquecer que o CIMI, embora essencial articulador no que concerne aos direitos indígenas, tinha cunho evangelizador, por se tratar de um conselho de missionários. Portanto é comum encontrar entre as matérias do jornal menções à evangelização como um dos fatores primordiais da questão indígena, como mencionado por Karipuna em seu relato.

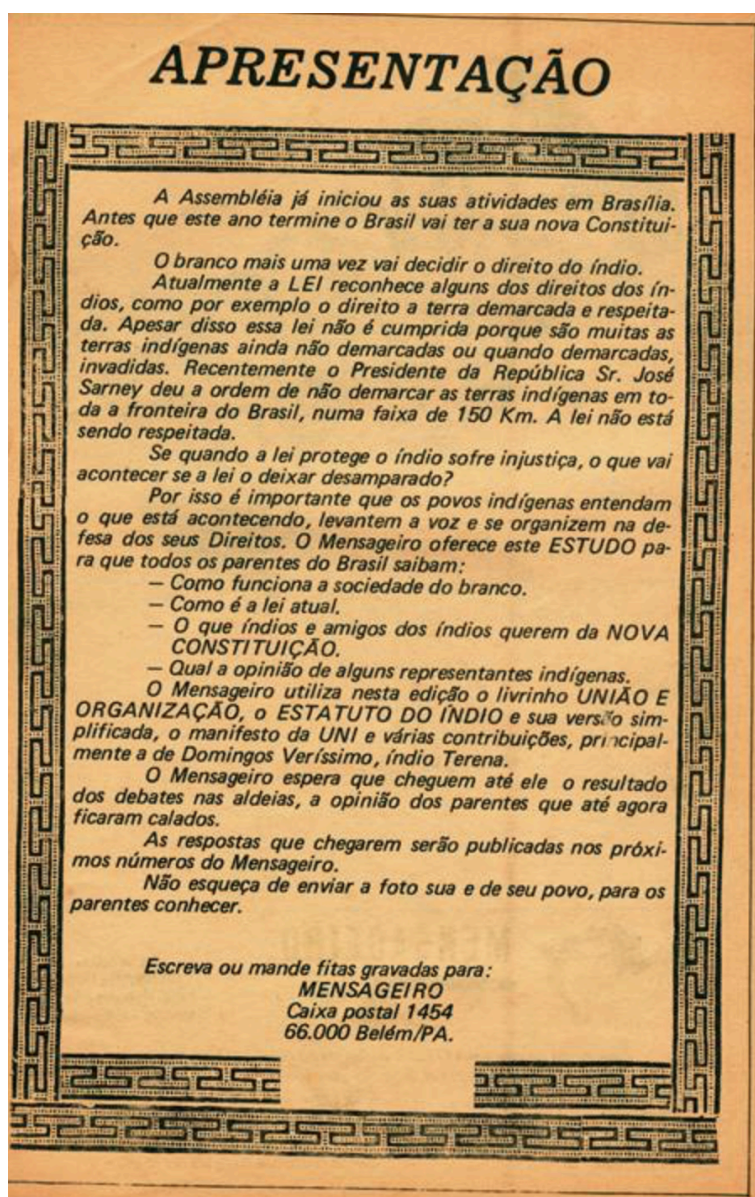
A Constituição Federal de 1988, entretanto, traz uma mudança do paradigma assimilacionista praticado desde as missões. No capítulo VIII, “dos índios”, o artigo 231 reconhece “aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. Para Munduruku (2012, p. 37):

Talvez o aspecto mais importante da Constituição neste capítulo seja a promoção do protagonismo dos povos indígenas, quando admite, no artigo 232, legitimidade processual aos índios, bem como a suas comunidades e organizações, na defesa de seus direitos e interesses, assegurada a intervenção do Ministério Público em todos os atos do processo.

Esse protagonismo se deve primordialmente ao Movimento Indígena. Em 21 de abril de 1987, lideranças de várias partes do Brasil se reuniram em Brasília para entregar um documento redigido com as reivindicações das populações sobreviventes ao extermínio colonial. O jornal *Mensagem* foi essencial para a mobilização dos povos indígenas do início da Assembleia Nacional Constituinte à promulgação da Constituição Federal. Nas edições de 1987, as notícias impulsionam a divulgação das causas indígenas. Na edição 41, criticou-se o projeto Calha Norte, em andamento secreto desde 1985, caracterizado como uma ameaça aos

territórios por se tratar de uma ação de natureza “bélico-militar (‘segurança externa’) e desenvolvimentista (‘segurança interna’)” (Mensajeiro, 1987, nº 41, p. 9), cujo objetivo era demarcar definitivamente as fronteiras, instalar estradas e hidrelétricas, afetando mais de 50 mil indígenas. Ainda ecoava a política indigenista militar dos anos 70 e a perspectiva de que os indígenas eram um atraso para a nação. Assim, por décadas o jornal incentivou o diálogo entre diferentes povos. A edição 42, nomeada de “Estudo nº 1: Constituinte, vamos à luta”, vislumbrou criar uma frente política:

Figura 7 - texto de apresentação da edição 42 do jornal *Mensajeiro*



Fonte: acervo da Hemeroteca Digital

Toda a edição estimula a união para que a luta pelos direitos seja efetiva. “A união é nossa força e a organização é nossa arma” (Mensagem, 1987, nº 42, p. 7). O estudo nº 1 tem um teor didático, explicando o passo a passo da estrutura política brasileira: os três poderes e as funções de cada cargo, o conceito de lei e o que representa a Constituição. Depois apresenta um esboço do que viria a ser o documento entregue em Brasília em 21 de abril, intitulado “Direitos indígenas: programa mínimo”, pontuando tudo o que se acreditava ser garantia mínima aos povos tradicionais. Emerge com solidez a noção de direito histórico e dívida social, “primeiros ocupantes desta terra, os índios foram os primeiros destituídos dos seus direitos fundamentais. O resgate da *dívida social* do Brasil começa aqui” (Mensagem, 1987, nº 42, p. 9). A reivindicação era o direito de ocupar seus lugares de representatividade e desaprová-los não indígenas decidindo por seus futuros.

A Assembleia Nacional Constituinte foi um momento luminoso da história brasileira (Krenak, 2014) e o discurso emblemático de Krenak ganhou repercussão, fazendo a voz indígena sair da imprensa alternativa do *Mensagem* e ganhar os holofotes da grande mídia. O líder indígena chamou a atenção dos “homens de gravata” ao proclamar que eles não poderiam ficar omissos e alheios às agressões movidas “pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significava ser um povo indígena”:

O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver. Tem condições fundamentais para sua existência e para a manifestação da sua vida e da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocaram a existência sequer dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos (Krenak, 1987, transcrição minha).

Ao final, Ailton afirma que “o povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de km² do Brasil”, trazendo à tona a evidente distinção entre o comportamento histórico dos colonos e a reivindicação pacífica que ele defendia em seu discurso. O pronunciamento se encerra com o rosto e as mãos completamente revestidos pela mistura de jenipapo e carvão, enquanto a vestimenta permanece intacta, tornando visível o próprio argumento: o pigmento não fere nem mancha o “branco” do terno que vestia. Aquela pigmentação escura, segundo Barros (2024, p. 45), também simboliza o luto diante do genocídio praticado ao longo dos séculos de colonização. A performance de Krenak, aliada à mobilização de diversos povos indígenas durante a entrega do documento em Brasília, contribuiu para a conquista dos direitos posteriormente assegurados pela Constituição Federal de 1988.

Na temporalidade narrativa de *Canumã*, a migração da família ocorre na década de 1980. No âmbito da historiografia brasileira, esse período foi promissor para o movimento indígena, especialmente no contexto posterior à Ditadura Militar no Brasil. Enquanto a família migra para Manaus, os acontecimentos da trama se entrecruzam com a biografia de Cardoso, que se inspirou no irmão para ingressar no movimento indígena. No romance, é o primo Raçâp quem ocupa o lugar de pesquisador da causa e da cultura de seu povo. O reflexo desse contexto histórico na narrativa também marca um percurso de afirmação e ascensão da identidade indígena, articulado aos diversos aparatos de luta mencionados. A educação, que atravessa toda a trama como elemento central para a reivindicação de direitos e para a valorização cultural, encontra correspondência na trajetória do próprio autor. Ainda que a temporalidade ficcional se distinga da experiência biográfica, foi na década de 1990 que Ytanajé migrou para a capital amazonense, momento em que se colhiam os frutos das conquistas do Movimento Indígena, impulsionadas pela Constituição. As similitudes reforçam o teor da obra como auto-história (Graúna, 2013).

A questão educacional, tão presente em *Canumã*, passa a ser um tema debatido no *Mensageiro*. “Educação é problema nosso”, diz o título da matéria de maio/junho de 1987. “A educação do índio tem que ser feita pelo índio” (Mensageiro, 1987, nº 43, p. 3). Reuniram-se em Belém representantes dos povos Munduruku, Galibi, Palikur e Karipuna para discutir o tema da educação nas aldeias. As lideranças estavam conscientes de que “a riqueza do índio é sua cultura, sua tradição, sua terra-mãe”, mas reconheciam a necessidade de “conhecer a cultura do branco: português, matemática e outras coisas mais” (Mensageiro, 1987, nº 43, p. 3). Em tom reflexivo, uma pergunta retórica é lançada: “o que o índio não pode perder?”, ao que segue a resposta:

O índio não pode perder sua terra, não pode perder sua cultura e sua língua. Se nós índios perdermos a nossa terra e a nossa língua; sem terra nós não temos condição de viver; se nós perdermos nossa língua já era de nós índios. Porque a terra é a nossa vida e a língua é o nosso documento. É por essas duas coisas que nós não devemos perder nem esquecer (Mensageiro, 1987, nº 43, p. 3).

O etnocídio, como projeto político ainda vigente, antecede o genocídio, “primeiro você mata a língua, a memória, a cultura, e deixa o corpo andando por aí” (Krenak, 2022). No caso de *Canumã*, a resistência dos antigos não é uma realidade entre os mais jovens, de modo que o desinteresse prenuncia um etnocídio gradual. Felipe e Raçâp, depois de um longo

período em Manaus, retornam à aldeia para visitar o avô Parawá que adoecera. Numa conversa entre o narrador e sua avó Ester, esta lhe confessa a saudade que sente de todos, e Felipe responde: “Pois é, vovó, estávamos tentando conseguir alguma coisa por lá. A gente aqui vive longe de tudo...” (Cardoso, 2023, p. 134). A anciã interrompe o neto:

Como assim longe? Longe do quê? A nossa família está tudo aqui, nosso rio, nossa floresta, nossa cultura. A gente está longe do quê? O que é que tem lá pra fora que é melhor do que aqui? A água lá é mais gostosa, a comida é melhor? As mulheres e os homens são mais bonitos? Quem decide o que é mais bonito? A fala deles é mais bonita? O trabalho?... (Cardoso, 2023, p. 134-135).

Os questionamentos de Ester intimidam Felipe e, de súbito, expõem sua ignorância e vaidade. O narrador escuta a avó e reconhece ter incorporado os preceitos da cultura dominante, evidenciados no apego aos títulos e à linguagem acadêmica. Ester, ao questionar o neto, grifa a importância do reconhecimento da ancestralidade. Contudo, Felipe e Raçâp, mesmo assumindo suas identidades indígenas, optam por não retornar à vida na aldeia. O enredo, assim, delineia um paradoxo entre seus personagens: de um lado, os anciões que resistiram à cultura hegemônica, mas que, isoladamente, não conseguiram preservar a língua nativa e os costumes tradicionais; de outro, os indígenas mais jovens, já nascidos no contexto de um mundo colonial instaurado na aldeia. Cardoso, como escritor indígena, assume um lugar de desconstrução de uma identidade genérica – o “índio geral”, criticado por Jaider Esbell (2020, p. 50) –, construindo uma narrativa que traduz o caráter transitório da sociedade munduruku amazonense e revela as ambivalências resultantes do processo histórico de colonização.

Retomando a ideia de compartimentação do mundo colonizado (Fanon, 1975), se faz importante refletir a descolonização a partir de um prisma que reconstrua paradigmas e fortaleça diferentes culturas. Sobre a compartimentação citada:

Se penetrarmos na intimidade desta divisão, obteremos pelo menos o benefício de pôr em evidência algumas linhas de força que ela comporta. Este enfoque do mundo colonial, de seu arranjo, de sua configuração geográfica, vai permitir-nos delimitar as arestas a partir das quais se há de reorganizar a sociedade descolonizada (Fanon, 1975, p. 27).

Fanon (1975) considera impossível promover uma total reparação dos genocídios e etnocídios provocados ao longo dos séculos, mas pode ser factível um novo arranjo que

considere esse novo sujeito – constituído por uma subjetividade modificada e/ou violentada, mas resistente em sua ancestralidade – como protagonista de sua narrativa, atuante na descolonização da sociedade. Esse novo sujeito, apoderado dos arranjos coloniais para se reerguer, como os personagens Raçâp e Felipe, passa a frequentar os espaços coloniais, se apropriando deles como ferramenta política na garantia de direitos. A escola, uma entre as compartimentações do mundo colonial, pode ser reorganizada partindo de imperativos culturais de cada povo no tempo presente, considerando as mudanças e também apropriações ao longo do tempo e da história do contato.

Para o povo Tapirapé, a escola tem propósitos específicos; entre eles, está a necessidade de adquirir conhecimento para vender artesanatos por preços mais justos, dialogar com os representantes sobre a demarcação das terras, compreender os mapas e como as representações gráficas dos territórios são feitas (Mensajeiro, 1988, ed. 49, p. 11). Antes, os Tapirapé e outros povos não tinham representantes, mapas ou dinheiro. A necessidade do ensino institucional surge, portanto, a partir das mudanças trazidas pela sociedade dominante. A emancipação do Movimento Indígena trouxe à tona a discussão sobre a essencialidade de um currículo escolar adaptado às complexidades de cada comunidade, contemplando a história de cada povo, a diversidade cultural, a especificidade sociolinguística e a pedagogia própria na transmissão de conhecimento.

Do ponto de vista legal, a Constituição de 1988 assegura às comunidades indígenas o direito de utilizar suas línguas maternas e seus próprios processos de aprendizagem, ainda que o ensino regular seja ministrado em língua portuguesa. Entretanto, na prática, tais garantias não se efetivaram. O debate em torno de uma educação escolar indígena diferenciada ganha maior densidade apenas na década de 1990, com a formulação de propostas voltadas à implementação de escolas nas próprias aldeias. A narrativa de *Canumã* reflete esse contexto, pois o deslocamento da família para Manaus evidencia essa lacuna estrutural, uma vez que a ausência de escola em Kwatá inviabiliza a permanência no território. Logo, a necessidade de migrar revela a distância entre a sanção da lei e sua concretização, tornando ainda remota a efetivação de um ensino adaptado às especificidades socioculturais indígenas.

Posteriormente, o Ministério da Educação (MEC) passou a assumir a responsabilidade pela educação escolar indígena, atribuição que anteriormente cabia à Funai. Em 1993, o Comitê de Educação Escolar Indígena produziu Diretrizes que discutiram, pela primeira vez, o conceito de Escolas Indígenas diferenciadas, considerando a interculturalidade, a língua

materna e o bilinguismo. Em 1994, são publicados os primeiros livros de autoria indígena com apoio financeiro do MEC (Brasil, 2007, p. 6).

Criou-se, no ano 2001, Comissão Nacional de Educação Escolar Indígena com a garantia de representação não apenas de professores indígenas, mas de organizações indígenas gerais (Brasil, 2007, p. 7). Apesar da melhoria no investimento dos recursos públicos por pressão da lei, não houve uma mudança significativa na prática. Os investimentos em materiais didáticos, por exemplo, foram destinados à aquisição e distribuição de livros didáticos convencionais e quase nenhum investimento relevante para produção de livros didáticos específicos, à exceção de algumas produções das escolas-piloto (Brasil, 2007, p. 11). As escolas-piloto foram as primeiras escolas indígenas diferenciadas do país e surgiram devido à articulação de professores indígenas com o Movimento Indígena. A iniciativa primeiramente foi não-governamental, contando com a comunidade e assessorias para a execução das atividades. Essas escolas crescem mais a cada ano, segundo Gersem Baniwa (Brasil, 2007, p. 11), e por meio delas o bilinguismo e a interculturalidade conseguem ser efetivamente praticadas.

A reivindicação, desde a Constituinte, por um sistema educacional diferenciado foi atendida e representa um avanço na luta, na medida em que o modelo institucional passa a dialogar com o conhecimento tradicional, colabora para a manutenção de culturas historicamente comprometidas pela colonização. Mesmo com limitações em sua operacionalização, as escolas diferenciadas representam um apoderamento da ferramenta colonial; esta adquire, por fim, uma dimensão política própria: solidifica-se cada vez mais a política e a causa indígena.

Nesse contexto, *Canumã* e *Terreiro* emergem como obras que, por caminhos distintos, evidenciam a resistência do corpo enquanto lugar de inscrição da memória – uma memória que mantém vivas tradições continuamente ressignificadas pelas dinâmicas históricas e pelas complexidades do contato entre povos indígenas e não indígenas. Ytanajé e Esbell revelam um movimento de apropriação narrativa: embora as tramas se materializam no livro – suporte característico da tradição ocidental –, elas se enunciam a partir de uma perspectiva indígena, reconfigurando o próprio estatuto desse suporte historicamente ancorado em epistemologias universalizantes.

Assim, suas narrativas nos mostram que, se a diversidade de seres que compõem o

ecossistema, em suas semelhanças e diferenças, é o que sustenta a vida no Planeta, isso se deve às relações dinâmicas e às percepções não fragmentadas; de modo análogo, a educação deve se ajustar às especificidades de cada contexto sociocultural, preservando assim a pluralidade dos modos de existência. O corpo fragmentado configura um projeto político de generalização, por isso que mantê-lo em sua totalidade é uma das maneiras de assegurar as formas indígenas de viver.

4 CORPO-MOVIMENTO: APRENDIZADO ATRAVÉS DO CORPO

A natureza híbrida de *A queda do céu* é apresentada no prólogo assinado por Bruce Albert: a obra, que nasce do desejo de Kopenawa de dar às suas palavras “a maior audiência possível” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 43), é, ao mesmo tempo, um relato de vida, uma autoetnografia e um manifesto cosmopolítico. O tripé elencado pelo antropólogo é contornado pelo relato de Davi em “Palavras dadas”, onde a amizade entre os dois é introduzida a nós, leitoras e leitores, ao mesmo tempo em que a palavra é dirigida diretamente a Albert: “**Você** desenhou e fixou essas palavras em peles de papel, como eu pedi. Elas partiram, afastaram-se de mim. Agora desejo que elas se dividam e se espalhem bem longe, para serem realmente ouvidas” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 64, grifo meu). O pronome de tratamento designa, além de uma proximidade entre narrador e narratário, um tom de conversa-relato que imprime o traço da oralidade na escrita. Janaína Tatim (2024, p. 57) se atém a essa particularidade do texto, direcionando nossa atenção ao modo como a escrita é referida pelo xamã. Comparando os dois prólogos, ela diz:

Ali, ele [Davi] narra, de um modo diverso daquele do antropólogo, as circunstâncias e os motivos de **dar** suas palavras para que Albert as **desenhasse**, de forma que outros brancos pudessem as **escutar** ao olharem seus desenhos.

Os grifos de Tatim apontam para a materialidade daquelas “peles de papel”: ao **dar** suas palavras a Albert, Kopenawa autoriza que elas sejam **desenhadas**, **escutadas** e vistas por outros. A materialidade verbal, retratada como pele – parte do corpo ou extensão dele –, é a própria voz²⁵ do xamã nos convocando a conhecer suas palavras.

Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 12), em “O recado da mata”, prefácio ao livro de Kopenawa e Albert, sublinha a importância de repercutir as palavras do xamã yanomami. Ele define *A queda do céu* como uma obra sobre o Brasil:

[...] de um modo muito especial, é um livro sobre nós, dirigido a nós, os brasileiros que não se consideram índios. Pois com *A queda do céu* mudam-se o nível e os termos do diálogo pobre, esporádico e fortemente desigual entre os povos indígenas e a maioria não indígena de nosso país, aquela composta pelo que Davi chama de “Brancos” (*napẽ*).

²⁵ Há multiplicidade de “vozes” em *A queda do céu*, como pontua Eduardo Jorge de Oliveira (2020): o “eu” construído a dois [Davi Kopenawa e Bruce Albert] ao longo de mais de trinta anos de convivência. Por esse “eu” coletivo, o livro lida com os limites da escrita etnográfica, da tradução e da paráfrase.

Esse livro, que é sobre nós e sobre o Brasil, reverte os papéis, recriando a posição de “outrização”, pois não é mais um não indígena apontando para o indígena como um outro. Tatim, sobre o fato, elucida:

há a perspectiva narrativa singular de um indígena que elabora, em primeira pessoa e em seus parâmetros cosmológicos, a legitimidade de seu pensamento, de sua existência, de suas vindicações, situando-se como alteridade diante de seu interlocutor – e ao mesmo tempo situando o leitor/interlocutor como alteridade também.

Como o habitual era corrigir o “corpo do Brasil” pelo repúdio colonial ao corpo dos “gentios” (Vainfas, 2022), nos deparamos, séculos mais tarde, com uma obra sobre um Brasil que resistiu ao Brasil “corrigido” e por isso dirige suas palavras aos invasores, para lhes dizer o que precisa ser dito: o mundo da mercadoria está devorando *Hutukara* e o céu pode desabar.

As imposições dirigidas aos povos indígenas ao longo dos séculos de colonização, como discorrido no capítulo anterior, se fundamentam numa cisão entre corpo e mente. A metodologia cristã, por sua ojeriza ao corpo nu e livre, investe na doutrinação: o corpo deixa de ocupar seu lugar como instância simbólica de inscrição – espaço de memória, aprendizado e pertencimento –, sendo essa função deslocada para suportes coloniais. O corpo passa a ser concebido, nessa lógica, em sua dimensão orgânica e perecível, esvaziado simbolicamente e subordinado à lógica da produtividade mercadológica.

A educação escolar, enquanto instância de forma(ta)ção voltada à adaptação dos sujeitos aos papéis sociais, contribui para essa “descorporização” do simbólico, enfraquecendo a potência inventiva e criativa do ser (Krenak, 2022). O projeto de homogeneização pouco a pouco distancia suas gentes e seus grupos daquilo que é singular. Neste capítulo, abordo com mais profundidade o que introduzi, anteriormente, como “corpo em sua totalidade”, em oposição ao corpo fragmentado. As palavras de Kopenawa já apontam para a corporeidade desde o seu discurso, enquanto os preceitos cristãos, ao contrário, travam uma ruptura: enaltecem a alma e subalternam os corpos humanos e não humanos.

As ontologias indígenas apresentadas ao longo das próximas subseções fundamentam o corpo como território, lugar de resistência, pertencimento e aprendizado. A educação indígena, refletida por pensadores de diferentes etnias, será esboçada em interseção com *A queda do céu*, por seu tom prenunciativo que fundamenta esta pesquisa, e *Terreiro de Makunaima e Canumã: a travessia*, que alicerçam minha premissa de que são os corpos relacionais que seguram o céu.

4.1 Educação indígena

Cada povo tem sua própria educação. É pela educação que, de uma geração para outra, um povo prepara suas pessoas para viverem uma vida social. / A educação do índio é tão importante quanto a educação do branco, só que é diferente. Isto porque a educação depende da sociedade, do modo de viver e por isso é diferente. [...] / Outra coisa: a educação não se dá só através da escola. A escola é só uma das maneiras de educar (Mensagem, 1988, ed. 49, p. 3).

Davi Kopenawa, quando criança, diz que sua mãe costumava levá-lo à floresta para pegar caranguejos-de-água-doce, pescar com timbó ou coletar todos os tipos de frutos. “Eu ainda a acompanhava à nossa roça quando ela ia colher mandioca ou banana, ou rachar lenha com o machado” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 239). A fruição da vida cotidiana na casa coletiva em que vivia, somada à qualidade de exímio observador, permitiu que Kopenawa e seus amigos aprendessem experimentando:

Depois, assim que fiquei um pouco mais crescido, os adultos começaram a me chamar para acompanhá-los nas caçadas. Eu os seguia na mata, ainda coberta de orvalho, e, quando eles flechavam animais pequenos, os davam a mim dizendo: “Leve esta caça, na volta você vai comê-la!”. Éramos, na época, um pequeno grupo de meninos da mesma idade. Os outros eram um pouco mais velhos do que nós. Crescemos indo sempre caçar e pescar juntos. Também ocupamos nosso tempo imitando tudo o que faziam os adultos. Foi assim que pouco a pouco, começamos a pensar direito. Flechávamos todos os tipos de passarinhos e lagartos, como caçadores, em nossa grande casa. Maqueávamos as presas e organizamos pequenas festas *reahu* com essa “caça”, como víamos fazer os mais velhos. Estes nos encorajavam, brincando. Acrescentavam a nossas presas pedaços de caça de verdade. Então entoávamos alegremente cantos *heri*, como se costuma fazer quando a comida de um *reahu* é farta. Também imitávamos a dança de apresentação de nossos convidados. Dançávamos inclusive em pequenos casais, segurando as meninas pelo pulso, como os adultos, em certas noites de festa. Divertíamos-nos muito mesmo! (Kopenawa; Albert. 2015, p. 239).

As crianças da narração estão em constante aprendizado: observam e reproduzem, simulam ser como os adultos, arriscam, experimentam. Ao longo do tempo, essas ações vão expandindo o pensamento – o que Kopenawa nomeia de “pensar direito” –, ampliando o estado de presença e a consciência sobre a vida coletiva. O divertimento é visível: os adultos encorajam os pequenos, estimulando-os com brincadeiras, e todo esse ambiente descontraído constrói um espaço seguro para que o aprendizado aconteça. As crianças dançam em pares, simulando os mais crescidos, sem julgamentos ou ridicularizações. Assim, na observação e no movimento, a educação indígena vai ganhando seus contornos.

Em *Terreiro*, é através da observação e da contação de histórias que o curumim aprende com a avó a fazer os potes de barro. “Enquanto contava a estória, a velhinha e o curumim fizeram um pote improvisado com a lama do lago. / Admirados com a sua obra, era difícil saber quem estava mais feliz” (Esbell, 2012, p. 19). Antes de chegarem ao lago e criarem juntos o primeiro pote, a dupla se complementa em curiosidades e indagações, mas o menino sabe que é a avó que detém a sabedoria do tempo, pois enquanto a observa reconhece suas memórias providas de anos de vivência. A senhora, que se situa geograficamente pelas árvores que encontra no caminho, aponta para algumas delas e diz ao neto: “Essas árvores, todas grandes, quando eu era pequena assim como você, elas também eram pequenas e olha só como estão frondosas” (Esbell, 2012, p. 15).

A transmissão de saberes pontuada em Kopenawa e Esbell, é debatida na edição nº 49 do *Mensageiro*, cujo tema é educação e escola. A epígrafe desta seção introduz o debate acerca do tema, reforçando que aquilo que entendemos como educação varia de acordo com a sociedade praticante. Desse modo, a sociedade que institucionalizou a educação corresponde àquela modulada pelo sistema civilizatório-capitalista. Para as sociedades indígenas, a educação acontece diariamente. O xavante Lourenço Wa’awé Ubtuwó, em depoimento, alega que:

Em primeiro lugar, a educação já vem ensinada pelos pais. Segundo, a educação já nasce desde o nascimento, sem ninguém perceber, aos poucos é que a gente reconhece. / Na minha aldeia, no meu costume, na educação é ensinado a respeitar, respeitar os mais velhos e os colegas (Mensageiro, 1988, nº 49, p. 9).

O que diz Lourenço Wa’awé e outras lideranças nos depoimentos do jornal sintonizam com a reflexão de Kayapó a respeito do conceito de educação indígena – esta que acontece na aldeia, independente da escola. Por meio dela a criança indígena aprende observando e ouvindo, demarcando seu pertencimento expresso na forma de falar, na postura do corpo e na forma de conceber o mundo, a sua origem e a origem de todas as coisas (Kayapó, 2022, p. 166). Márcia Wayna Kambeba (2020, p. 25), em *Saberes da Floresta*, também discorre sobre o assunto:

É saber escutar e respeitar os anciãos, ouvir por horas o canto dos pássaros para poder imitar seu assobio. Os povos indígenas criam, dessa forma, um vínculo forte com a natureza. No ordenamento da aldeia, na construção das casas, em tudo, há formas de aprendizado, uma estratégia pedagógica de

ensino-aprendizagem; um aprender sem pressa, na solidariedade, que começa desde a primeira idade.

O aprendizado dinâmico entrelaça o pensamento de Kambeba à narrativa de Kopenawa e Esbell que também reforçam o respeito aos mais velhos como um dos fundamentos de seu povo. O xamã faz alusão ao seu sogro como o detentor de sabedoria por sua longa experiência de vida e comunicação com os *xapiri*. O vínculo com a natureza, relatado pelo aprendizado espontâneo que teve na floresta, com sua mãe, com os amigos demonstra a consonância dessas memórias de Kopenawa com o que Kayapó e Kambeba definem como educação para seu povo. Assim como o menino e sua avó em *Terreiro*.

A escola, para muitos povos indígenas, não é basilar na construção do repertório humano e sensível. Ela se tornou fundamental como ferramenta política, a “nova flecha” (Kopenawa, 2025)²⁶, mas não ensina o que se aprende nas interações com o meio, na observação, na escuta, na brincadeira, na imitação dos mais sábios, nas relações entre humanos e não-humanos. Maria, em *Canumã*, esboça esse processo de atualização. Ela confessa, numa conversa com Joaquim, que tem o conhecimento das limitações da aldeia, por isso reconhece a cidade como a melhor opção, pois se as crianças não frequentarem a escola “não vão poder defender o povo [munduruku]. Antes os guerreiros ainda defendiam o povo com arco e flecha. Mas hoje o arco e flecha viraram o caderno e o lápis” (Cardoso, 2019, p. 37). Para a personagem, não há como fugir das mudanças ocasionadas pela chegada dos brancos, o alcoolismo e o desinteresse dos mais jovens pela cultura local são exemplos disso. Portanto, a educação institucional se torna, para ela, a via para a politização indígena.

As expectativas de Maria dão relevo a outra característica fomentada pelo pensamento hegemônico, que é a ansiedade sobre o futuro. O tema é debatido por Krenak em *Futuro Ancestral*, não sob a perspectiva do romance, mas sim das realidades escolares como um todo. Para Ailton, a escola, nos moldes contemporâneos, educa para o futuro, ausentando nossas presenças. Por isso é adoecedora, porque a ideia imaginária de um porvir suprime nossa consciência sobre estar onde estamos, aqui-agora (Krenak, 2022, p. 98):

O risco de projetar um futuro assim é muito grande, pois vem abalando em ansiedade, fúria e uma tremenda aceleração do tempo. Olhar sempre para o futuro e não para o que está ao nosso redor está diretamente associado ao sofrimento mental que tem assolado tanta gente, inclusive os jovens. É uma

²⁶ Parte do discurso de Davi Kopenawa na cerimônia de abertura do XIX Congresso Internacional da ABRALIC, “Redes, margens e rios”, ocorrido em 2025 na Universidade Federal do Amazonas.

experiência que penetra por todos os poros e reflete em nosso estado emocional. O vasto ecossistema do planeta Terra também está sofrendo o estresse dessa aceleração.

As consequências dessa educação direcionada para o futuro se transformam em ansiedade, fúria e aceleração do tempo, provocando desequilíbrios não só em nós, como em todo o ecossistema. Nessa cultura que nos domina, as crianças já estão nascendo sob a condição de competir; a competição, como característica dos propósitos familiares e dos currículos escolares, reprime o ser inventivo e subjetivo, o formata e o reporta para a ação de *produzir* futuro quando deveria ser estimulado a *inventar* outros mundos. “Esses primeiros anos de existência fazem uma cartografia do mundo e fornecem uma espécie de mapa para a experiência adulta” (Krenak, 2022, p. 100). A consequência do *produzir* futuro – partindo da lógica de “molde”, “forma”, “formar”, “formatar” – leva essas crianças, quando adultas, a não se reconhecerem no mundo, distanciando-as da possibilidade de construir relações mais íntimas com os seres humanos e não-humanos uma vez que o sistema ao qual foram submetidas as condicionou a uma estranheza diante do corpo da terra (Krenak, 2022, p. 100-101).

Para se reconhecer no mundo é preciso, segundo Krenak, compreender que a experiência individual da vida precisa ser compartilhada com outros seres. Viver é coletivo e diverso: “Nossa sociabilidade precisa ser repensada para além dos seres humanos, tem que incluir abelhas, tatus, baleias, golfinhos. Meus grandes mestres da vida são uma constelação de seres – humanos e não humanos” (Krenak, 2022, p. 101). Desse modo, a educação direcionada para o futuro, fundamentada na competição, não aprimora nossas habilidades relacionais, restringindo a vida a um antropocentrismo individualista.

Em *Terreiro* a vida é representada em sua coletividade: o neto em passeio com a avó, um grupo de crianças a caminho da escola, as gentes não-humanas em relação com o espaço e com outros seres, o trabalho coletivo da farinhada, a relação dos personagens com o sonho e os seres encantados. Em *Canumã*, a vida em Kwatá é coletiva, se apresenta na roça, na caça, nas refeições, nos momentos de escuta dos mais velhos. Essa coletividade expressa nas narrativas²⁷ estimula o que Kaká Werá define como “o estado de consciência da presença”. A presença, para Werá (2021, p. 9), “é o propósito do ser”. É através dela que os centros que coordenam as funções do corpo, das emoções e da mente se alinham, desenvolvendo gradualmente

²⁷ Aprofundo a análise na subseção seguinte, 4.2.

um nível de reflexão e de percepção mais ampla de sua própria existência. Há o despertar e o aprofundamento da auto-observação, de percepção da essência inspirando as atividades e a “não-atividade”. Esta é a verdadeira expansão consciencial, pois o indivíduo mantém a atenção sustentada e direciona conscientemente seus pensamentos, sentimentos e motivações (Werá, 2012, p. 9).

A consciência sobre o estado de presença, nas palavras de Werá, intersecciona sentimento e racionalidade. A fruição da vida, a partir desse *sentirpensar*, é um dos caminhos para desbravar, segundo o autor, outras camadas da consciência – como o sonho e a espiritualidade. Mas no que se refere à vida cotidiana, é através dessa consciência de presença que a escuta e os saberes, por exemplo, se alicerçam.

A vida coletiva, que considera a experiência individual parte de uma rede de relações, é também mencionada por Rigoberta Menchú (Burgos, 2007, p. 27) ao explicar sobre os costumes de seu povo Quiché. “A criança tem que ser da comunidade e não só da mãe”, portanto a coletividade é contemplada desde a gravidez no cumprimento de uma tradição: primeiro, o casal deve comunicar aos anciãos da aldeia sobre a gravidez e lhes garantir a conservação dos costumes de seus antepassados na criação da criança. Durante os primeiros meses, a mãe recebe cuidados dos padrinhos, que se comprometem a assisti-la e escutá-la. Depois, aproximadamente aos sete meses, mais segura de si e do próprio corpo, a mãe passa a estreitar o vínculo com o bebê através de conversas em longas caminhadas pelo campo:

Así el niño está encariñándose con toda la naturaleza. Tiene que ir forzosamente, tiene que enseñarle al niño la vida que vive la madre. Por ejemplo si la madre [...] se levanta a las tres de la mañana, hace sus servicios, sale a caminar, se encariña con los animales, se encariña con toda la naturaleza, llevando en mente que el niño lo está recibiendo y empieza a platicar constantemente con su hijo, desde cuando está en su vientre. Le dice que tiene que vivir una vida difícil. Es como si estuviera acompañada de un turista, donde le explica las cosas. Por ejemplo: “De esta naturaleza nunca tienes que abusar y esta vida la tienes que vivir constante como yo la vivo” (Burgos, 2007, p. 28).

A mãe comunica ao bebê, desde seu ventre, que “desta natureza nunca se pode abusar”. A comunicação pressupõe que, depois do diálogo, os preceitos já serão parte da criança: do mesmo modo que o alimento ingerido durante a gestação garante ou não a saúde biológica, as conversas entre mãe e filho/a definem a essência do ser no mundo, a saúde emocional-espiritual. A expectativa da comunidade é que a criança reconheça as relações

como substanciais para uma experiência de vida integrada e coletiva.

A relação entre mãe e filho, crianças e comunidade, também é discorrida por Daniel Munduruku (2015, p. 78). Ele faz uma analogia entre o gesto de catar piolhos, afetos públicos e o ato de educar:

Na tradição do meu povo, há momentos muito especiais de demonstração pública de carinho. A mãe faz carinho no filho ou na filha no momento em que está pintando o corpo, no momento em que está fazendo limpeza pessoal, no momento em que está catando os piolhos de sua cabeça. / Também os jovens têm os seus momentos de afagos públicos. Nestes momentos sociais em que estão se preparando para vivenciar os rituais, o corpo vira o lugar de manifestação do afeto e da espontaneidade. E ali também é possível observar como se dá o ato de *educar*.

O corpo, como suporte de inscrição de memória – que desde o ventre está registrando seu repertório de mundo (Burgos, 1983) –, a segue inscrevendo ao dar e receber carinho (Munduruku, 2015). Munduruku resgata, ao longo do texto, uma memória afetuosa com sua mãe: ela o deitava em seu colo e lhe catava os piolhos deslizando os dedos sobre sua cabeça, lhe contando histórias que o faziam dormir. Adormecer enquanto a escutava era a confirmação da excelente habilidade que ela tinha para as histórias. “Ela sempre me dizia que um bom contador de histórias tem que fazer quem ouve dormir. Essa era a prova de que a história iria continuar no mundo dos sonhos”. Depois de alguns anos, a memória o revisita e Munduruku (2015, p. 79) conclui: “Havia uma preocupação em transmitir conhecimento enquanto nos dava carinho. Era, portanto, uma educação que partia do afeto”.

Essa educação lapidada pelo afeto parte do corpo, lugar de manifestação de carinho e espontaneidade. O corpo exerce sua função enquanto caminha, se alimenta, se movimenta, dorme, observa, pinta, limpa ou cata piolhos. Pode ser, além de biológico, compreendido como episteme, como suporte simbólico de memória, a partir do qual se conta e reproduz o que se aprendeu. As memórias de Munduruku foram escritas pelas pontas dos dedos de sua mãe enquanto lhe contava histórias, o mesmo acontece no relato de Menchú, em que a mãe dialoga com o bebê desde o ventre, e no de Kopenawa com seus amigos simulando os mais velhos como modo de aprendizado.

Werá (2021, p. 29), no contexto da sabedoria ancestral tupi, faz menção aos corpos de memórias: “A comunicação entre as partes mais sutis e a parte material do ser leva em consideração o acervo interior de memórias que cada um de nós possui em cada um dos corpos que nos estruturam”. O corpo estruturado de memórias também se comunica, quando

consciente de sua totalidade, com as sutilezas. No primeiro conto de *Terreiro* a comunicação com o sutil se exprime. A avó e o neto, junto à voz narrativa, vão nos mostrando as sutilezas do caminho: a sonoridade convidativa do igarapé, o movimento dos bichos, as raízes grossas das árvores centenárias, as pedras com seus limos secos “moldados pela última correnteza” (Esbell, 2012, p. 15). Acontece, simultaneamente, uma comunicação com as camadas materiais – entre seres humanos e não-humanos – e imateriais, na qual o som, a textura, o cheiro, a cor, o movimento, expandem a percepção. “O menino pisando na poeira do caminho era a tradução da felicidade” (Esbell, 2012, p. 15). A felicidade para a criança não se estrutura somente pelo passeio em si, mas também pelas sensações que a relação com a terra, a poeira, a água e os outros seres lhe oferecem. Assim, seu corpo de memória vai se estruturando no movimento, na observação e nas presenças.

Leda Maria Martins (2024), em *Performances do tempo espiralar*, dialoga com os pensamentos indígenas ao refletir o corpo como meio primordial de inscrição e disseminação de múltiplos saberes, ou seja, como uma plêiade de conhecimentos que são restituídos e repassados pela oralidade ou pelo gesto, diferente das culturas letradas que geralmente transmitem seus saberes através dos livros. Martins pensa a partir de outras grafias, “performadas pelo corpo e pela voz na dinâmica do movimento” (Martins, 2024, p. 16).

Sendo o gesto e a ação caminhos pelos quais o aprendizado acontece e se mantém acontecendo – nesse gerúndio de experiência constante –, compreende-se a educação como um exercício contínuo, fundamento generalizante, no bom sentido, do que se apreende ao confrontar os diversos conceitos de educação indígena. Os sentidos do corpo, na vida cotidiana, se manifestam, canalizando o aprendizado por meio do sentir e não só do pensar.

4.2 Os sentidos do corpo

As consequências do contato entre os Yanomami e os *napë* não recaíram somente sobre os seus corpos, também modificaram a semântica de sua língua nativa – como já tratado na seção anterior com os Mundurucu e os Makuxi. *Napë*, por exemplo, passa a se referir exclusivamente ao “homem branco”, o “verdadeiro” inimigo. Viveiros de Castro (2015, p. 12-13) discorre sobre essa mudança paradigmática:

O termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’, passou a ter como referente prototípico os ‘Branco’, isto é, os membros (de qualquer cor) daquelas sociedades

nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência. O Outro sem mais, o inimigo por excelência e por essência, é o ‘Branco’.

Os brancos levaram aos Yanomami – nas vestimentas, nos excrementos, nos objetos que manipulavam – epidemias que dizimaram muitos parentes de Kopenawa, assim como exterminaram algumas comunidades devido à prática ilegal do garimpo e da grilagem. Outrora, os conflitos que aconteciam no território eram entre povos vizinhos: quando um parente era morto, buscava-se vingá-lo. A ínfima mortalidade permitia que o ritual fúnebre se perpetuasse. Mas a chegada dos “forasteiros”, e a consequência de tantos parentes mortos, provocaram uma mudança no paradigma socio-cosmológico, impossibilitando a manutenção do ritual como era habitual, visto que, diante de tantos mortos, como vingá-los ao mesmo tempo? Essas tragédias fincaram raízes profundas em Kopenawa.

A história de “Primeiros Contatos” (Kopenawa; Albert, 2015) trata das primeiras memórias do xamã. O relato cria, no imaginário leitor, um simulacro da invasão colonial, dessa vez pela perspectiva indígena. O desespero das mães, no momento da chegada dos *napë* à *Marakana*, explicita um horror que nos leva a projetar semelhanças do que pode ter acontecido nos Quinhentos: “Os *napë* estão chegando! Escondam-se! Senão, eles podem levá-los embora!”, gritam as mães às crianças. Era sabido, por relatos de antigos, que em outro tempo os brancos levaram consigo crianças Yanomami. Davi, muito pequeno, impossibilitado de seguir os demais, é socorrido pela mãe. Ela o cobre com um cesto de cipó e ali, apavorado mas protegido dos olhos dos visitantes, ele espia através da malha da cesta: “Achava-os de uma feiura terrível” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 243). Ao falar por si mesmo, pelas mães que temiam o sequestro de seus filhos e pelas demais crianças assustadas que se escondiam, Kopenawa sublinha o pavor desse encontro e o assombro que a imagem dos brancos lhes provocara. O uso recorrente de exclamações ao longo do texto entoa o grifo do próprio corpo de Kopenawa exprimindo, em tom de protesto, a força motriz de suas palavras: a raiva.

As consequências do contato entre os seus e o povo da mercadoria, ecoam continuamente. Por isso Kopenawa é impelido a ser porta-voz dos Yanomami e defender a floresta que segura o céu. Honorato (2025) alega que as alterações que os seres humanos vêm fazendo na face da Terra não afetam só a paisagem exterior, mas também as paisagens dentro de nós. “Não há como escapar voluntariamente do mundo regido pelo capitalismo” (Honorato, 2025, p. 18). O mundo do capital, que também alcançou os Yanomami, exige de nós uma vigilância constante sobre as suas seduções e injustiças, mas como resistir? “Que

recursos simbólicos temos para lidar com um mundo em destruição?” (Honorato, 2025, p. 18). Em contraponto a ele, 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 simbólicos 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 (Honorato, 2025, p. 18-19).

A monocultura do pensamento semeada pelo capitalismo contrasta com os recursos simbólicos dos Yanomami. E como, mesmo com todas as alterações advindas do contato, Kopenawa e seus parentes conseguiram preservar seus simbolismos? Penso que através do corpo compreendido como território, ancorado “nos saberes da oralidade e nas lutas cotidianas de resistência” (Santos, 2022, p. 82). Diego Reis dos Santo (2022, p. 82) o nomeia de “corpo-documento”, destoante do corpo-norma:

[...] à história registrada no corpo, esse território movediço de inscrições, sulcos, dobras, becos e mapas, cuja força reside na potência subversiva, no pensamento encarnado, na potência comunitária e cosmopolítica, opõe-se o corpo-norma registrado na história moderno-colonial. Consignado, marcado e estigmatizado com os símbolos e brasões do sequestro institucional [...], o corpo entendido como máquina de extração de força para o trabalho compulsório é desencantado .

A oralidade resguarda a memória coletiva e preserva o corpo encantado com a vida. O encantamento da fruição, do bem-viver. Quanto mais livre se sente o corpo, mais nos serve de bússola, mais poder tem de “orientar-se por si mesmo” (Sodré, 1988, p. 123). É por isso que Kopenawa estranha as cidades. Ao visitar Paris, a convite para participar do Tribunal Permanente dos Povos (Kopenawa; Albert. 2015, p. 670), o xamã se confronta com túneis ramificados como “grandes minhocas”. O barulho ensurdecador de multidões de carros e ônibus que correm o dia inteiro, o desconforta. Ele relata sentir o chão tremer ininterruptamente:

Para quem sempre dormiu no silêncio da floresta, essas vibrações são muito inquietantes. Os brancos não parecem percebê-las, porque estão acostumados a nunca deixar sua terra em paz. Mas eu não parava de pensar que ela devia virar outra por causa do barulho e da agitação que a maltratavam sem tréguas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 423).

Kopenawa não compreende como os *napë* se adaptaram a tamanho caos. A agitação da terra, provocada pela vibração dos ruídos urbanos, é tão contínua que o perturba. De modo que nos escancara, através da própria perplexidade e sensações, a proximidade que ele mantém com o corpo da terra e também o distanciamento relacional que muitos de nós, não indígenas, inseridos num mundo formatado, têm com seus diferentes e semelhantes.

As epidemias levadas ao Território Yanomami também merecem atenção não só por sua dimensão social e política, mas também por sua dimensão sensível. A maneira como os Yanomami percebiam os objetos que os brancos carregavam vai nos revelando a indissociabilidade que eles têm com os sentidos que um corpo possui. O que mais ressalta aos olhos e ouvidos de Kopenawa, por exemplo, é a variedade de objetos que os brancos carregavam consigo:

Perguntava a mim mesmo o que podiam ser seus sapatos, relógios e óculos. [...] Eles manipulam sem parar vários tipos de coisas que me pareciam tão estranhas e assustadoras quanto eles próprios. [...] Eu tinha medo até da luz que saía de suas lanternas. Mas temia ainda mais o ronco de seus motores, as vozes de seus rádios e os estampidos de suas espingardas (Kopenawa; Albert. 2015, p. 244).

Naturalmente aquelas ferramentas exibidas impressionaram os Yanomami como também impressionaram os Tupi da costa nos Quinhentos e outros povos invadidos e desterritorializados. Mas o afetamento ao qual me refiro condiz com o “comportamento” desses objetos: o estrondo das espingardas, o barulho e a geometria dos aviões, que lembravam a seres maléficos da floresta. Diz Kopenawa que os anciãos pensavam que todos iriam morrer, “e às vezes tinham tanto medo que choravam quando falavam disso!” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 244), pois os assustavam a luminosidade que propagavam alguns objetos e tudo que não estavam habituados a ver e ouvir.

Kopenawa nos conta que seus antepassados percebiam os odores das ferramentas trazidas pelos brancos, em enormes caixotes de madeira: “Nossos pais e avós não tinham nariz de branco. Reconheciam de longe o cheiro nauseante das ferramentas de metal. Consideravam-no perigoso e o temiam, porque os fazia tossir e adoecer logo depois que pegavam” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 246). Essa dimensão sensível do corpo que reconhece o odor da mais fina poeira, escuta aquilo que toca, espanta-se com o que vê, estende-se ao longo do texto demonstrando um corpo não fragmentado.

Fragmentado difere de vazio. Munduruku (2010) menciona os vazios de um corpo como espaços a serem preenchidos a partir da experiência, e isso fundamenta a educação

indígena:

Ao descobrir os vazios que o corpo possui, a criança indígena não despreza a necessidade de adquirir conhecimentos complementares. Ao contrário, percebe que é importante deleitar-se com eles em um processo de aprendizagem que passa pela leitura do entorno ambiental. Vai compreendendo, assim, que o ambiente a ser observado deixa marcas que orientam seu ser e sua própria vida. Entende que o uso dos sentidos atribui sentido às ações: a leitura das pegadas dos animais, o voo dos pássaros, os sons dos ventos nas árvores, o crepitar do fogo, as vozes da floresta em suas diferentes manifestações. Conscientiza-se que andar pela mata é muito mais que um passeio de distração ou diversão, subir nas árvores é mais que um exercício físico, nadar no rio é mais que brincadeira, que produzir seus brinquedos é mais que um desejo de satisfação, que ficar horas confeccionando utensílios e objetos é mais que uma necessidade. A criança entende, aos poucos, que em seu corpo o sentido ganha vida e voz (Munduruku, 2010, p. 55 *apud* Kayapó, 2022, p. 166).

Ler o entorno implica interpretá-lo, de modo que a criança por onde passar vai aprender, vai preencher ainda mais os seus vazios. Seus sentidos, como um canal receptor, elabora o sentido sentindo, o pensamento é simultâneo ao sentimento. Não há cisão. Kopenawa sente a terra tremer, sufocadamente, e isso acontece pelo vínculo entre os seus sentidos e vazios.

As narrativas de *Terreiro* dialogam com Munduruku no que tange “os vazios do corpo” preenchidos pela experiência. “Uma vez mais” é um conto que desvela um garoto meticoloso, observador e desbravador. “Era uma criança e sabia ser”, pois caminhava apreciando “o movimento dos bichos; os pássaros, lagartos e tudo que se movia”. Mesmo receoso, vai se rendendo à curiosidade, administrando o misto entre fascínio e medo diante do que seus olhos capturavam (Esbell, 2012, p. 14). Atento ao canto dos pássaros, buscava reproduzi-los. E enquanto brincava, também escutava a avó, “mesmo brincando com a lama, não deixa[va] de prestar atenção nas palavras da avó que para ele era mais misteriosa que toda a natureza ao redor” (Esbell, 2012, p. 16).

Em “A caminho da escola” (Esbell, 2012), os personagens se apresentam conectados à natureza e ao tempo dela. As crianças aprendem como sobreviver (e como viver) conforme a sazonalidade local: o inverno, período de cheia; e o verão, período de seca. Elas crescem “tão seguras de si” que as mudanças entre cheias e secas lhes parecem naturais, tanto quanto “a alternância entre o dia e a noite”. Aquele compilado de experiências são “aventuras sazonais” pelo dinamismo com que a meninada vivencia as mudanças geográficas. No caminho, elas vão observando todos os detalhes e autonomamente aprendem sobre a fauna, a flora e os ciclos do seu lugar; aprendem a linguagem geográfica e biológica através da experiência da

brincadeira e dos desafios do inesperado. Há uma independência, uma segurança implícita, apesar dos perigos e desafios que o entorno apresenta, que lhes possibilita preencher “os vazios do corpo”, transformando esse corpo em episteme, dando-lhe sentido e autenticidade.

No romance de Cardoso, seu narrador-personagem é, ao mesmo tempo, observador e aprendiz daquilo que observa. Seus “olhos” captam cenas quase como fotografias. No primeiro capítulo há um exemplo: o protagonista Raçâp é apresentado de modo atarantado, correndo contra o tempo devido aos ajustes que precisa fazer nas canoas furadas antes do nascer do sol. Desce ao rio com o objetivo em mente, mas de repente vê um clarão emergindo de uma das extremidades: depara-se com dois sóis – um que desponta do horizonte e outro refletido pelas águas do Canumã (Cardoso, 2019, p. 8). Os olhos do menino repousam sobre esplendor como uma convocação à beleza antes de qualquer obrigação. Só depois ele segue o fluxo das atividades que precisavam ser feitas: ajusta as canoas, com a ajuda dos irmãos, e depois toda a família segue à roça:

As canoas estavam quase no ponto, mas como todo **observador experiente**, Antônio percebeu, no semblante embaraçado do menino, algo errado, e ao encostar a proa da canoa na prancha onde estavam os garotos, esbravejou:

– Eu te avisei que era pra ti ter puxado pra terra essas canoa! Toda vez que dá temporal acontece isso! Agora está tudo com buraco! Será que dá pelo menos pra gente chegar na roça?

– Dá sim, papai, já calafetei tudo, os menino me ajudaram, só tamo esperando a mamãe! (Cardoso, 2023, p. 8, grifos meus).

Antônio, observador experiente, foi quem transmitiu seus conhecimentos a Raçâp, o filho aprendeu também observando o pai. Do mesmo modo que as crianças, antes de passarem a frequentar a escola (Esbell, 2012), já aprendem a manobrar canoas com seus pais, ao acompanhá-los na pesca de mandi. Os conhecimentos adquiridos através da transmissão de saberes são pilares na concepção de educação tradicional, segundo Darlene Yaminalo Taukane (1999, p. 59), do povo Bakairi:

Na nossa vida cotidiana, a educação tradicional perpassa a vida inteira de uma pessoa, através de processos de interiorização e transmissão de valores de geração a geração. Educamos pela vida e para a vida, pelo exemplo dos pais, avós maternos e paternos, parentes próximos. Consideramos importante ter o espelho, o exemplo e a prática de vida para a forma de uma pessoa. Investimos nela, no seu futuro, respeitando-se as suas opções individuais, que existe a individualidade, como em qualquer outra sociedade.

A busca por exemplos de vida que reflitam o tempo da experiência, a sabedoria da transmissão, é outra característica de *Canumã* e *Terreiro*. São obras que também nos convocam a escutar os mais velhos. Para Munduruku (2009, p. 81), “esses seres são os sábios tradicionais, cuja tarefa é dar sentido à existência, mostrando os valores que devem ser seguidos para que alguém seja humano por inteiro, livre por inteiro”. Na cultura indígena Tupi, diz Ubiratã Gomes (2023, p. 6) que os mais velhos são as bibliotecas vivas. É nesse sentido que a oralidade se revela nas tramas – desde os traços orais que marcam o texto à importância dada à tradição oral representada pelos anciões da aldeia.

Maria, no romance de Cardoso, quando conta aos filhos uma história antiga, estimula-os a perguntar aos mais velhos sobre esses tempos:

Mas é melhor vocês perguntar pra avó de vocês quando a gente voltar. Ela ainda se lembra de tudinho o que aconteceu naquele tempo, é uma das últimas. Quando o último velho morrer, as histórias vão ser esquecidas, por isso é bom vocês perguntar (Cardoso, 2025, p. 11-12).

Escutar os mais velhos atravessa *Canumã* como uma urgência para a manutenção da sabedoria ancestral. Maria e Antônio ensinam os filhos a inteligência prática como caçar, pescar, plantar, colher, cozinhar, limpar. E os avós representam a sabedoria por meio da memória ancestral, das inteligências adquiridas ao longo dos anos, concedendo-lhes, através da contação de histórias, um refinamento intuitivo-espiritual. Perguntar aos anciãos sobre o passado é também um modo de cultivar a identidade da comunidade. “Era costume, naquela época, os velho se reunir pra passar as histórias pros filho, neto, bisneto! Hoje já não é mais assim” (Cardoso, 2019, p. 13), confessa Maria, desapontada. O desaponto de Maria se interliga com a personagem de Esbell (2012, p. 14), revelada pelo narrador como uma senhora solitária que “desconfiava que a atenção que lhe davam era mais por pena que por gosto [...]. Vivia sentada num silêncio eterno, olhando as cores das estações pela janela”. Permeada pela solidão, ela ousa fazer o que era proibido e convida o neto para um passeio.

O isolamento social enfrentado pelos idosos é um sintoma do nosso tempo. Marcos Pereira de Paula (2016), sobre o assunto, nos elucida sobre a mudança radical que o capitalismo operou na história do saber, determinando uma separação entre conhecimento e sabedoria. “Ocorre que o capitalismo é igualmente inseparável do desenvolvimento tecnológico, como Marx nos mostrou. Há, portanto, uma ligação quase intrínseca entre capitalismo e ciência” (Paula, 2016, p. 270). Para Paula, o advento do pensamento científico

atrelado ao capital é a principal novidade da modernidade e isso impacta sobremaneira como nos relacionamos, pois o valor do conhecimento passa a ser socialmente medido não pela sabedoria que alguém possui ou proporciona, mas pela quantidade de produtos fabricados pelo poderio econômico (Paula, 2016, p. 270). Nessa seara, os idosos são excluídos, ficam à margem por serem improdutivos para o sistema e desinteressantes para a sociedade.

Conforme as estatísticas (Paula, 2016, p. 273-274), quanto mais desenvolvida uma cidade, mais crescem as taxas de suicídios entre idosos, um sintoma significativo de que “a vida não vai bem”. À medida que a cultura hegemônica se alastra, engolindo a elasticidade dos nossos tempos, acelerando nossas percepções, preenchendo os vazios de nossos corpos sem nos solicitar, expande-se um modo de viver que dissipa gradualmente os costumes de uma vida comunitária, com saberes ancestrais e recursos simbólicos preservados. Célia Xakriabá (2021, p. 5) diz que, na história de seu povo, o momento de aprendizado do barro – conhecimento ancestral dos Xakriabá – representa um período em que não existia a instituição escolar, mas já se praticava a educação indígena, transmitida pelo entoar da palavra, na oralidade:

Portanto, não havia escrita, mas havia memória. Foram conhecimentos adquiridos e experiências vividas por muitas gerações, passadas dos mais velhos para os mais novos, importantes desde o tempo dos antigos até os dias de hoje na preservação das tradições e na construção da identidade de cada Xakriabá que chega (Xakriabá, 2021, p. 5).

Kopenawa, como Xakriabá, também esboça estranhamento sobre o suporte livro. Ele diz que o pensamento dos brancos é “cheio de esquecimento”, por isso precisam do livro para lhes lembrar. Consciente disso, decide dar suas palavras a Albert como modo de “falar a língua dos brancos”. Na tradição ancestral, os mais velhos são guardiões da memória, de uma sabedoria adquirida com a experiência e a escuta oferecida aos anciãos dos seus tempos, mantendo assim a circularidade da vida coletiva.

Ao tratar de coletividade, em *Terreiro* e *Canumã* as casas de farinha são espaços onde a interiorização e transmissão acontecem a todo momento. Ao chegarem à roça (Cardoso, 2019), local onde vão colher, caçar e fazer farinha, Maria divide as tarefas, direcionando os deveres e limites de cada um. As responsabilidades são atribuídas e os riscos são exclamados: os menores não podem manusear o tucupi nem a fornada. Em Esbell, a casa de farinha “era um lugar de convivência e de trabalho também. [...] Era como uma escola da vida, onde se aprendia fazendo e onde se via de fato o fruto da terra virar alimento” (Esbell, 2012, p. 55). As crianças levantavam antes do alvorecer para ajudarem no processo, “sentavam em volta do

monte e descascavam até a hora de ir pra escola” (Esbell, 2012, p. 52), o trabalho coincidia com a hora de “um café e um chá de capim santo fresquinhos”. Os adultos exigem das crianças atenção e disciplina, mas o fresquinho do chá e a alegria dos encontros atenuam o trabalho, “na casa de farinha onde todo o processo acontece, todo mundo convive, alegre durante quatro dias, tempo mínimo para uma boa farinha” (Esbell, 2012, p. 50).

No romance *munduruku*, os pais se dedicam às atividades mais arriscadas e apresentam às crianças o vocabulário de utensílios da farinhada: tipiti, cuia, gamela de tabelona, talhadeira, bola-do-caititu. O passa-a-passo é descrito de modo a trazer minuciosidade sobre a feitura, “lubrificar o forno é algo básico e preciso”, se não lubrificá-lo corre-se o risco de a farinha pretejar (Cardoso, 2019, p. 27). Enquanto Antônio manuseia a torra da farinha, seu filho Francisco demonstra pouca resistência física à exposição, contrastando com a experiência do pai:

O vapor das camadas de massa, produzido pelo derramamento na superfície do forno, fazia com que os olhos de Francisco se enchessem de lágrimas. Seu rosto ainda não engrossara o suficiente para suportar a fumaça escaldante das fornadas. Já Antônio mexia sem maiores complicações. Seu organismo rígido, seus músculos divididos, adaptavam-se aos mais diversos contextos. As mãos grossas, de tanto roçar e arpoar peixe, jogavam a farinha a quase dois metros do forno (Cardoso, 2019, p.27).

Antonella Tassinari (2015) traz uma perspectiva similar ao tratar dos preceitos familiares do povo Galibi-Marworno; ela diz que um dos princípios pedagógicos entre eles é deixar a criança “solta”, pois assim ela se desenvolverá de forma adequada:

Dizem que, para uma criança crescer forte e saudável, é preciso “soltar”, deixá-la percorrer os vários espaços da aldeia na companhia dos primos do mesmo *hã*²⁸. Quando cresce solta, a criança “pega o ritmo da aldeia”, ou seja: desenvolve um corpo adequado, resistente e saudável. Essa é a condição para que aprenda as habilidades fundamentais para a vida na aldeia, escolhendo entre acompanhar os pais nos trabalhos diários ou acompanhar os primos em atividades infantis, sendo ambas as situações de aprendizagem.

O “soltar” não significa descuidar. A criança precisa de companhia, mas também de confiança em sua capacidade de aprender por si mesma, através da observação e da experimentação. Nas casas de farinha das obras de Esbell e Cardoso as crianças vão reconhecendo os processos e se reconhecendo. O povo Galibi-Marworno, segundo Tassinari, também

²⁸ *Hã* significa parentesco consanguíneo.

reconhece a farinhada como momento de aprendizado:

Nas casas de farinha, *kahbe*, as crianças passam parte do tempo acompanhando a produção artesanal da farinha de mandioca, que consiste em descascar as mandiocas, ralar, secar a massa nos tipitis, peneirar e torrar a farinha, peneirar e torrar a goma de tapioca. As crianças observam com curiosidade tudo que é feito e, às vezes, tentam imitar. Com 3 ou 4 anos já se propõem a ajudar a descascar as mandiocas e passam um tempo sentadas ao lado dos adultos, envolvidas nessa atividade. É um momento importante de convívio, geralmente várias gerações do *hã* se encontram trabalhando juntas e tratando de assuntos cotidianos com alegria e descontração. Ali as crianças adquirem habilidades relativas ao manuseio dos instrumentos de trabalho, entre seus erros e acertos que provocam risadas e novos estímulos. Nesses espaços, as crianças também aprendem sobre as relações de parentesco, as regras sociais, as interdições, na medida em que acompanham os comentários de seus familiares sobre os assuntos da aldeia. Algumas atividades, como manusear a farinha no forno, são consideradas muito pesadas para as crianças, tanto em virtude do calor do forno quanto pelo peso da pá utilizada para mexer a farinha. É o tipo de atividade que pode *dehãje*²⁹ o corpo das crianças, e os adultos não lhes deixam praticar (2015, p. 161).

Há consciência para as limitações do corpo da criança, de modo similar ao que os autores makuxi e munduruku ficionam. Mas o manuseio da mandioca antes da fornada é permitido. Tocar, descascar, ralar. A relação que se estabelece com as mãos, ao longo da vida, desde a vovó-barro ao manuseio da mandioca, aprimora a “intelectualidade indígena” definida por Xakriabá (2020) como um exercício elaborado pelas mãos.

Atribuir o sentido sentindo. Ao usar as mãos, as crianças adquirem sabedoria. Comandam os remos de uma canoa, caçam, plantam, colhem, tecem, cozinham, limpam, comem. A pele, o maior órgão do corpo humano, entre suas multifacetas nos oferece a capacidade de sentir o tato, a temperatura, o prazer e também a dor. Em *Terreiro*, as crianças a caminho da escola demonstram intimidade com a terra, se deslocam do antropomorfismo (Krenak, 2022) e se permitem experiências do corpo em comunhão com outros seres: “Caminhar descalço entre os repiquetes das enxurradas parecia mais prazeroso. Porém eles gostavam muito de pisar a poeira branquinha do caminho, no verão” (Esbell, 2012, p. 30); “Na pressa da brincadeira, [as crianças] mal sentiam os cortes dos matos nos pés, vindo a dar fé quando ficavam inflamados, incomodando no calçado escolar” (Esbell, 2012, p. 33).

É com mãos firmes que Raçâp flecha um porco selvagem. O instinto de sobrevivência que induz Raçâp a matar o líder do bando de queixadas vem de uma consciência sobre a paridade entre ele, sua família e os porcos. Os dois lados buscavam a sobrevivência. Naquela

²⁹*Dehãje* significa “atrapalhar” no sentido do desenvolvimento do corpo.

oportunidade, se não matasse o *peará*, se tornaria o próprio alvo. Em outro contexto, a paridade é reconhecida em Bené, o cão de estimação. Ele é descrito pelo narrador como possuidor de um “espírito caçador” (Cardoso, 2019, p.20), dotado de inteligência, pois foi o primeiro a sair da canoa para “se certificar de que não havia nenhuma arraia à espreita pelo porto” (Cardoso, 2019, p.34). Os olhos do narrador, ao repousar no cão, lhe atribui sagacidade devido à sua capacidade de observar, desejar e prever:

Até o Bené, vendo a multidão em frente à casa do tuxaua, foi observar o que poderia lhe render aquele amontoado de gente. E não é que o cachorrinho previu uma bondade! Assim que os curumins enxergaram o Bené, arremessaram-lhe algumas bolachas lá de dentro da sala (Cardoso, 2019, p.90)

Outros corpos não-humanos tomam a centralidade do enredo: além do rio, de Bené, do bando queixadas e das mutucas, as cobras protagonizam as histórias que amedrontam as crianças. Ao mesmo tempo, suas banhas, em especial da sucuriçu, são curativas. É preciso atenção aos passos dados na floresta, pois “esse negócio de cobra, compadre, não é fácil”, diz tio Elias à Antônio:

Juma, taufú, matin, cabi, onça-planta, gibóia-planta etc., todas essas histórias estavam arquivadas na memória do tio Elias e de muitos outros guerreiros munduruku, entretanto o assunto daquele momento era as cobras [...] (Cardoso, 2019, p.65)

A importância atribuída a seres de naturezas diversas também se manifesta em *Terreiro*. A subjetividade conferida ao Natuco descentraliza a humanidade como eixo da narrativa, tanto no plano ficcional quanto no empírico, pois se abre a nós, leitoras e leitores, a possibilidade de experimentar uma comunhão com outros corpos — a árvore, a água, o vento, a terra, os insetos — e com tudo aquilo que nos tem sido escamoteado. Ao nos descentralizar do enredo, Esbell possibilita a expansão de nossas percepções, ativa a “nossa potência transcendente, que suplanta a mediocridade à qual o humano tem se reduzido” (Krenak, 2022, p. 37), em razão dos excessos do mundo da mercadoria e do despedaçamento de nossos corpos (Benites, 2023) sob os imperativos urbanos.

Tais imperativos podem ser observados em *Canumã*, onde o tempo acelerado, submetido à vida do núcleo familiar na cidade, pode ser lido como expressão de uma descorporalização simbólica característica do contexto urbano, em contraste com o tempo da natureza, marcado pela elasticidade e pelo humor. A aldeia se configura como espaço em que o corpo se manifesta em sua integralidade, ao passo que a cidade oferece ao narrador um prolongado fio mental dissociado de sua corporeidade, por meio do qual ele próprio costura,

ao longo da narrativa, os retalhos de uma identidade fragmentada. A floresta, em contrapartida, se apresenta como uma grande sala de aula, onde as crianças nativas aprendem com seus pares ensinamentos que lhes serão valiosos por toda a vida (Pacheco Sicsú; Pereira, 2021, p. 51):

Nesta grande sala de aula, as crianças e os jovens indígenas aprendem o valor de se preservar a natureza, aprendem a sobreviver e a tirar dela seu sustento sem, necessariamente, destruí-la. A floresta é um grande campo de aprendizagem que resguarda a vida, a ancestralidade e a sobrevivência dos povos indígenas.

Nesse campo de aprendizagens que é a floresta, os ensinamentos se estendem à própria percepção fisiológica do tempo — “o relógio biológico de Maria avançava” (Cardoso, 2019, p. 8), “naquele vai e vem as horas passaram rapidamente, mas quem precisa de relógio se o sol ou as nuvens podem indicar o momento de encerrar as atividades?” (Cardoso, 2019, p. 22) —, explicitando a intimidade que seus personagens estabelecem com a cronologia da natureza. Isso não implica que a relação entre corpo-pessoa e corpo-natureza se estabeleça de forma romântica ou simbioticamente harmoniosa na trama; trata-se, sobretudo, de uma relação não-hierárquica. É dessa consciência que emerge o aprendizado. Ao escutar as vozes não humanas, os personagens suspendem a projeção de um futuro imprevisível e voltam sua atenção ao presente, atentos tanto às belezas quanto aos perigos dos caminhos. Em estado de presença, o corpo aprende a ler os sons e o tempo.

Estar no mundo implica também se alimentar. Em *Canumã* a boca-de-comer está muito associada à boca-de-falar. As refeições se somam às contações de histórias. O alimento toma a cena: “Beiju, biscoito de goma, tapioca, pé-de-moleque e café, mantimentos sem os quais não haveria sentido ir à capoeira” (Cardoso, 2019, p. 16). O ritual das refeições aparece sempre atrelado à oralidade. Depois do dia de caça e farinhada, a família regressa à aldeia e toda a comunidade se alimenta em círculo, em volta do moquém, e o performático ancião Naldá conta uma história – um guardador de imagens capaz de levar qualquer um à cena do acontecido:

O rosto da curuminzada expressava o poderoso ritual da oralidade. No ritmo dessa história, o velho sábio conduzia aquele momento tão precioso, fortalecendo os laços entre o passado, presente e futuro. As imagens, os gestos e até o tom de voz se tornam dispositivos extremamente eficientes no processo de educar indígena (Cardoso, 2019, p.101).

Assim, um sentido complementa outro. As refeições atreladas à tradição da oralidade são

retratadas como rituais coletivos. Não se come sozinho e a comida é partilhada. Quando Maria levanta, antes do dia raiar (Cardoso, 2019, p. 7), e se dirige ao fogareiro para preparar um café, o aroma desperta as crianças. Raçâp desce ao rio e leva consigo o beiju e a tapioca que servirão de primeira refeição ao chegarem à roça de Joana: “A merenda deveria ser preparada na casa de forno, uma tradição de manhãs saborosas” (Cardoso, 2019, p. 8).

O café, em muitas passagens, é o companheiro das escutas atentas. O costume foi uma apropriação do contato com os *pariwát*, pois café não é uma bebida tradicional dos munduruku³⁰, mas no enredo surge como componente característico das rodas de conversa e das boas prosas com os mais velhos. “Certa manhã acordei e logo senti o cheiro do café vindo lá do terreiro da minha avó Ester. Aquela já era a segunda garrafada”. No capítulo VII, Felipe escuta a avó contar histórias da invasão enquanto o café é a bebida companheira:

Comecei então a tomar alguns goles de **café** e a perguntar sobre o porquê de a banha de sucurijú emendar tão rápido uma ferida. [...] Sentado compenetradamente com o copo de **café** na mão, ouvia, então, as profecias dos antigos. [...] Sem largar o copo de **café**, indaguei qual seria o desejo da minha avó para o futuro, e se ela queria que todos voltassem a falar a língua [munduruku] novamente (Cardoso, 2019, p. 50-57).

O café também desperta as crianças: Maria se levanta e vai preparar um café, o aroma rapidamente se espalha pela casa e acorda seus filhos (Cardoso, 2023, p. 7). Ou motiva os mais velhos a contarem suas histórias, como o momento em que a matriarca anuncia, tentando convencer seu Parawá de contar suas narrativas instigantes: “traz os tamburete, curuminzada. Traz a garrafa de café, acabei de fazer” (Cardoso, 2019, p. 97).

Em *Terreiro*, o alimento não se apresenta da mesma forma que em *Canumã*: surge, inicialmente, no plano do sonho. Natuco (Esbell, 2012, p. 14), antes de se nomear tucano, sonha com uma árvore cujos frutos guardam a luz do dia. A ave, destinada pela Noite à vigília, inconformada, deseja retornar à vida diurna; ao despertar, passa a buscar a fruta sonhada até encontrá-la, consumindo-a incessantemente. Seu corpo, então, é inteiramente pigmentado pelo amarelo do fruto, fenômeno que explica a coloração atual do bico do animal. Desse modo, as fronteiras entre humanos, sonhos e outros seres se dissolvem, pois o alimento participa da própria conformação do corpo do pássaro – o que nos aproxima: também nós, enquanto humanos, somos constituídos pelo que comemos.

³⁰ O habitat natural do café, segundo Affonso de E. Taunay (1939, p. 28), não é a Arábia, como outrora se acreditou, e sim a zona entre a *Abyssinia* e os grandes lagos centrais africanos, especialmente o sul do império dos Negus, nas províncias montanhosas de Kaffa e Enérea.

Depois a comida aparece como restrição. Em “Uma vez mais” um senhor faminto chega a uma comunidade que tinha uma mangueira frondosa, mas é alertado pelas crianças que a árvore está sob o resguardo de um homem que proíbe moradores e passantes de comerem seus frutos. “O homem nutria um amor doentio pela árvore. Ninguém podia subir ou pegar manga sem que ele permitisse. Quando raramente permitia, fazia segundo as suas vontades e critérios. Não era simplesmente querer, tinha que pegar o homem com boa disposição” (Esbell, 2012, p. 40). As crianças, inspiradas em saciar a fome do velho andarilho – e também instigadas a romper com as regras –, decidem subir na árvore e colher as mangas. O “dono da árvore” aparece com os seus e as suas armas, mas é vencido pelo medo de um feitiço, e “naquele dia todo mundo comeu manga” (Esbell, 2012, p. 46):

Aconteceu então uma grande festa embaixo da mangueira, tanto bicho como gente. Tinha de tudo, vaca, cavalo, porco, porco do mato, cutia, paca, tatu, anta, capivara, onça, jabuti, tartaruga, formiga, saúva, tamanduá, pássaros, lagartos e macacos. Estavam todos os bichos. Passaram horas comendo manga e rodando embaixo da mangueira. Ficaram muito sujos, e resolveram tomar banho no rio.

O rio, que também era proibido por isso conservava uma transparência sem precedentes, ganha uma coloração escura. “Depois que passou o susto dos homens e a farra dos bichos, nasceu muita mangueira em todo canto e nunca mais se teve fome naquela maloca” (Esbell, 2012, p. 46). Assim, o conto reverencia o partilhamento, velando também uma crítica ao apego à mercadoria, relembrando aos seus “donos” que uma árvore e um rio não são objetos.

O extrativismo, ao reduzir a natureza e seus seres à condição de mercadoria, objetifica o não humano e também o humano que não se enquadra nos parâmetros da classe dominante. Se *Hutukara* segura o céu, e se os pés do céu estão fincados no fundo da terra para que ele não desabe sobre as nossas cabeças, tudo o que afeta o solo, os rios, as rochas e as árvores incide diretamente sobre o seu equilíbrio – e essa interdependência foi amplamente discutida em *Corpo-voz*. Kopenawa (2015) preserva, em seu relato, a percepção diante do sutil (Werá, 2021), que dá ao seu corpo o poder de bússola (Sodré, 1988).

A educação indígena, como vimos, constitui um campo vasto, marcado pelas variações entre os povos, mas é orientado por um princípio em comum: a centralidade da sabedoria dos anciões humanos e não-humanos. São os mais velhos os conhecedores do tempo, as vozes que transmitem a tradição e o universo simbólico capaz de estruturar as

singularidades de um corpo no mundo; e os ancestrais a nós, como a terra, o rio, o sol, a mandioca e tantos outros seres, aqueles que nos convidam a nos aterrar e nos responsabilizar pelos rastros que deixamos aqui. É por meio desse conhecimento, partilhado entre gerações, que se aprende a escutar – pois apenas um corpo em estado de presença é capaz de sustentar a escuta de uma linguagem sensitiva além da verbal.

Escutar, nos contextos narrativos de Kopenawa, Esbell e Cardoso, não se restringe ao ato pontual, se amplia e atravessa os demais sentidos: se manifesta enquanto nos alimentamos, caminhamos, brincamos, tateamos ou dormimos – para compreender os sonhos, também é preciso saber escutá-los. A escuta, nesse sentido, estrutura a educação indígena, à qual se somam as mãos em seus múltiplos gestos: tocar, cozinhar, flechar, plantar, colher, acarinhar. É por meio delas que o alimento chega à boca e se torna partilha. A terra, que floresce o alimento, é o corpo em extensão – o corpo-território.

Assim, entre partilhamentos, boas prosas, comidas de caça, remadas, pescarias, farinhadas e escuta atenta às histórias dos anciões, os sentidos do corpo, em *Canumã* e *Terreiro*, ganham a complexidade de um protagonista; tomam para si, através da experiência impressa pelo tempo em mutação constante, o próprio conceito de educação indígena: a memória se solidifica à medida que os aprendizados se constroem. Nos lembrando que o corpo que não se fragmenta resiste à percepção de um mundo fragmentado: os outros seres são igualmente dotados de corporeidade, não apenas em sua dimensão física, mas enquanto portadores de saberes que participam da constituição relacional da existência.

5 CORPO INTEGRADO

O corpo como um caminho possível para segurar o céu, como proponho no título desta dissertação, começa e termina na educação. A questão emerge, a princípio, da sala de aula, nos estágios de observação em literatura, e ganha outras proporções a partir das narrativas indígenas que li ao longo do último ano da graduação. A educação convencional – sobretudo aquela a qual maior parte da população tem acesso – é ancorada na produção de “corpos dóceis”, conceito retomado por Michel Foucault em *Vigiar e Punir*. É dócil o corpo que pode ser submetido, utilizado, transformado e aperfeiçoado (Foucault, 1987, p. 163). Trata-se de um corpo cujo funcionamento é regido por normas, disciplinado para obedecer a condutas e moldado para corresponder às exigências de um determinado projeto de sociedade. Nesse sentido, a educação institucional se instaura de modo tão eficaz que incide sobre a própria constituição do sujeito (Krenak, 2022), habituando-o ao sistema produtivo e exploratório do capitalismo. Educa-se para produzir e consumir mercadorias.

Em 2022, Ailton Krenak esteve na cidade de Fortaleza, no Ceará, para o seminário Desnaturada. Um momento, em especial, me marcou nesses dias de debates. Krenak discorria sobre a lógica destrutiva que nos transforma em “comedores do planeta” e, ao abrir espaço para perguntas, foi interpelado por uma pessoa da plateia. A participante desejava saber sobre quem ocuparia esse lugar de “comedor do planeta”: se nesse comboio estariam também pessoas negras, mulheres, pessoas trans e outros sujeitos historicamente vulnerabilizados. A resposta foi afiada como de costume (não reproduzo literalmente como foi dito e sim o sentido): quando alguém cresce sob a narrativa da falta e aprende que “ter” é sinônimo de “vencer”, o consumo passa a operar como promessa de reparação, pertencimento e sucesso, e isso independe do grupo social.

Aqueles que vivem em grandes centros urbanos têm responsabilidade sobre a situação em que o planeta se encontra porque as cidades, além do consumo exacerbado de energia elétrica, produzem uma quantidade incontornável de lixo. Isso não significa ignorar as assimetrias históricas, econômicas e políticas que distribuem de forma desigual o poder de devastar, mas reconhecer que fomos educados, em maior ou menor medida, sob a lógica da prosperidade financeira, da posse e do consumo. O cerne da questão é, portanto, como estamos sendo educados.

E as escolas, instituídas sob a pedagogia do capital, seguem decapitando corpos (Benites, 2023), mantendo em vigor a compartimentação do mundo colonial (Fanon, 1975). Se somos moldados para produzir, aprendemos a enxergar por essa ótica, de modo que o olhar objetificante se estende à mercadoria, alcança os demais seres com os quais compartilhamos o planeta. Um olhar moldado pela lógica da substituição – como ocorre com qualquer produto, basta ter dinheiro para adquirir outro – tem no mínimo dificuldade para dimensionar a violência do desmatamento, da contaminação dos rios ou das catástrofes ambientais que ceifam vidas humanas e não humanas. O rio não é compreendido como corpo vivo, mas como recurso; por isso, se polui o rio. O mesmo para as árvores, os solos, as montanhas...

Começar este texto pelo corpo do rio foi, para mim, uma forma de relembrar que partilhamos a Terra com uma infinidade de espécies e modos de existência. Foi também uma maneira de contornar os corpos de luta, resistência e sabedoria, atravessados e modificados pelas condições impostas pelo contato com os brancos, mas ainda assim conscientes de sua ancestralidade. Tal como o rio que, cansado de ser saqueado, “mergulha em si”, a vida e a obra de Esbell e Cardoso também mergulham em uma investigação profunda sobre o que significa ser “indígena contemporâneo”, imprimindo em suas narrativas o rompimento com os paradigmas historicamente instaurados por não indígenas ao longo dos séculos. Os rios e suas confluências circundam os simbolismos indígenas e a vida de seus autores, profundamente entrelaçada ao território.

O rio das minhas palavras tomou um curso próprio: muitas ideias que eu trazia no início foram contrariadas ao longo da pesquisa devido ao tempo escasso para realizar aquilo que eu idealizava. Assim, fui permitindo que o fluxo do texto se tornasse meu condutor. O corpo de luta e resistência do primeiro capítulo insurge da tentativa de fragmentação colonial que, de algum modo, se perpetua como projeto genocida. O corpo fragmentado não se refere à dimensão física, mas a uma imposição ontológica profundamente vinculada ao processo de colonização. Ancorado em uma visão dualista, de bases fortemente cristãs, a conversão dos povos indígenas também implicava moldá-los à compreensão cindida da existência, separando corpo e espírito, humano e natureza, sujeito e território. Os processos educativos coloniais colocaram em prática um mundo atravessado pela lógica da ruptura, da hierarquia e da domesticação.

Ainda assim, mesmo diante do extermínio promovido pela colonização, os povos indígenas resistiram. Sua permanência histórica, apesar da violência sistemática que buscou

apagar seus modos de vida, evidencia que essa fragmentação não se completou. E é justamente aí que o corpo recupera sua altivez: ao permanecer, lutar, retomar e reinscrever a memória, os povos indígenas demonstram que seguem sendo indígenas. A terra, a luta pela demarcação e o reconhecimento da dívida histórica assumem centralidade no discurso de lideranças. O enfrentamento não se dá apenas no plano territorial, mas também no campo simbólico, político e educacional. A inserção indígena na educação convencional passa a atuar também como estratégia de luta: aprender a “falar a língua dos brancos” (Kopenawa, 2015), ocupar a escola, a universidade e outras instituições para, a partir delas, afirmar o direito de narrar por si mesmos – assim o fez Esbell e o faz Cardoso. Entre as bandeiras levantadas pelo Movimento Indígena, proclamou uma edição do *Mensageiro* “educação para índio deve ser feita por índio”, provocando a emergência de outras formas de educar.

A educação escolar instruirá para a luta, dará os recursos necessários para o embate político, enquanto a educação indígena manterá a tradição da coletividade, salvaguardando a vida com a sabedoria ancestral. Maria, em *Canumã*, é a consciência dessa batalha. Esbell, na sua curiosidade de desbravar mundos e levar a arte indígena contemporânea, é a incorporação do *ativismo*; Cardoso, com a migração aldeia-cidade, reconstrói sua identidade a partir das ferramentas coloniais, mas com elas passa a exercer o papel de formar professores indígenas.

Por último, sob a perspectiva de um corpo integrado com ele mesmo e com os demais seres, demonstro através das palavras de Kopenawa e de outras as narrativas, como seus atores fazem do corpo o próprio território. E essa relação não é metafórica, como se percebe, é ontológica. Nela se inscreve uma compreensão de interdependência sem a qual a vida no planeta se torna impensável. Se, por um lado, a educação escolar nos molda e nos treina para possuir, em contrapartida a educação indígena ensina a partilhar, construir, escutar e respeitar. Ensina a observar e aprender; a repetir e falhar até que o saber se inscreva em si. De modo que, ao sair do território, o corpo carrega o território consigo. Essa corporeidade, analisada em *Terreiro de Makunaima* e *Canumã: a travessia* e fundamentada por pensadores indígenas ao longo da última seção, contraria a noção de objeto e faz insurgir um olhar subjetivo sobre as mais diversas corporeidades, transformando esta pesquisa não somente em um aparato teórico, mas em horizonte que transforma o meu modo de viver.

REFERÊNCIAS

ARRANCADA para conquistar o imenso mundo verde. Banco de dados da Folha. Folha de São Paulo, 10 out. 1970. Disponível em: http://almanaque.folha.uol.com.br/brasil_10out1970.htm#:~:text=Medici%20implanta%20na%20selva%20marco,uma%20extens%C3%A3o%20de%20300%20quilometros. Acesso em: 21 nov. 2025.

AUTODECOLONIZAÇÃO: uma pesquisa pessoal no além coletivo. **Galeria Jaider Esbell**, 2020. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/08/09/auto-decolonizacao-uma-pesquisa-pessoal-no-alem-coletivo/>. Acesso em: 26 ago. 2025.

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro**. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ALMEIDA, M. R. C. Os índios na história do Brasil no século XIX: da invisibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 21–39, 2013. Disponível em: <https://rhhj.emnuvens.com.br/RHHJ/article/view/39>. Acesso em: 18 jul. 2025.

BARROS, Randra K Evelyn Barbosa. **O canto de Graúna: uma poética da heterogeneidade nas literaturas indígenas brasileiras contemporâneas**. Salvador: Eduneb, 2022.

BARROS, Randra K Evelyn Barbosa. Travessias contemporâneas: dinâmicas culturais no romance Munduruku. In: ISHII, Raquel Alves; LUCKNER, João Marcos Vaz (org.). **Literaturas, memórias e oralidade**. Rio Branco: Nepan Editora, 2020, p. 148-160.

BARROS, Randra K Evelyn Barbosa. **Reantropofagia, véxoa, maqué, surarí, hãhãw: aesthetic cartografias estético-políticas das artes e curadorias indígenas contemporâneas**. Rio de Janeiro: Pontífica Universidade Católica, 2024.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. 2026. Disponível em: <https://biblia.paulus.com.br/>. Acesso em: 25 nov. 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, PISEAGRAMA, 2023.

BÔAS, Luciana Villas. Línguas da pregação: os meninos da terra e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555). **Revista USP**, São Paulo, n. 81, p. 161-172, mar. 2009. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/13739>. Acesso em 18 jul. 2025.

BORGES DA SILVA, Ana Carolina Aguerri. Memória e ativismo: os feitiços da arte de Jaider Esbell. **Revista Fim do Mundo**, Marília, v. 5, n. 12, p. 10–36, 2025. DOI: 10.36311/2675-3871.2024.v5n12.p10-36. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/RFM/article/view/17139>. Acesso em: 26 ago. 2025.

BRANDO, Rubens Belluzzo; PASCALICCHIO, Francisco Vanin. Exposição feita pelo

missionário Carlos Zacquini a respeito dos aspectos médico-sanitários dos Yanomamis. *In*: REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA., 32., São Paulo. **Anais** [...]. São Paulo: Fiocruz, 1980. Disponível em: <https://saudeindigena.fiocruz.br/items/6a8c90d3-98ca-436e-9c3b-3102d972ad63>. Acesso em 18 jul. 2025.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República José Sarney, 1988. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 10 mar. 2026.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Presidência da República Luiz Inácio Lula da Silva, 2026. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 10 de março de 2026.

BRASIL. Ministério da Educação. **Cenário contemporâneo da educação escolar indígena no Brasil**. Relator conselheiro Gersem José dos Santos Luciano. Brasília, DF: MEC, 2007. Disponível em: <https://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/2007/releeicebcnerev.pdf>. Acesso em: 22 mar de 2026.

BRASIL de fato traz entrevista histórica com o artista indígena Jaider Esbell. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xYT6pSU6Zc>. Acesso em: 20 ago. 2025.

BRUM, Eliane. Dilma compôs seu réquiem em Belo Monte. **El País**, 10 maio 2016. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/09/opinion/1462804348_582272.html. Acesso em: 21 nov. 2025.

BRUM, Eliane. A lama. **El País**, 30 nov. 2015. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/11/30/opinion/1448893478_611214.html. Acesso em: 21 nov. 2025.

BURGOS, Elizabeth. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**. 20ª ed. México: Siglo XXI Editores, 2007.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. **Canumã: a travessia**. Manaus: Editora Valer, 2019.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. **A interculturalidade dialógica no currículo de linguagens da educação escolar munduruku: a ascensão da literatura indígena**, 2023. Tese de Doutorado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2023.

CARDOSO, Ytanajé Coelho. **Os últimos falantes da língua munduruku do Amazonas: habitus, dialogismos e invenção cultural no campo discursivo**. Dissertação de Mestrado. Manaus: Universidade Estadual do Amazonas, 2017.

CARTA dos povos indígenas. **Galeria Jaider Esbell**, 2019. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2019/04/03/carta-dos-povos-indigenas-para-o-capitalismo/>. Acesso em: 25 ago. 2025.

COELHO, Mauro Cezar; MELO, Vinícius Zúniga. Nem heróis, nem vilões: o lugar dos diretores de povoações nas dinâmicas de transgressão à lei do Diretório dos Índios (1757-1798). **Revista de História**, São Paulo, n. 174, p. 101-129, 2016. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2016.115846. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/115846>. Acesso em: 25 fev. 2026.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. Org. CUNHA, Manuela Carneiro da. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DAHER, Andrea. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. **Rev. Bras. Educ.**, [s. l.], n. 8, p.31-43, 1998. ISSN 1413-2478. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S1413-24781998000200004&script=sci_abstract. Acesso em: 29 de ago. 2025.

DÁ pra aprender com a colonização escravista? **Galeria Jaider Esbell**, 2020. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2020/07/19/da-pra-aprender-com-a-colonizacao-escravista/>. Acesso em: 20 ago. 2025.

DE PAULA, Marcos Ferreira. Os idosos do nosso tempo e a impossibilidade da sabedoria no capitalismo atual. **SciELO Brasil – Serviço Social & Sociedade**, São Paulo, n. 126, maio/ago. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/KpPCVCRHWMZYRRpR3f76bVq/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 de março de 2026.

ESBELL, Jaider. **34ª Bienal de São Paulo**. São Paulo, 2021. Disponível em: <http://34.bienal.org.br/artistas/7339>. Acesso em: 22 ago. 2025.

ESBELL, Jaider. Entrevista com Jaider Esbell – arte indígena contemporânea: modos de fazer, potências do ser. **Escritório do Livro & BiblioMaison**. 2021. [s. l.], 1 vídeo (50 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OSeOO8G3Qo&t=344s>. Acesso em: 20 ago. 2025.

ESBELL, Jaider. **Coleção Tembetá**. Org. K. Werá, I. Kadiwel, S. Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2018.

ESBELL, Jaider. Índios, identidades, artes, mídias e conjunturas. **Revista P-o-e-s-i-a**, [s. l.], n. 1, p. 43-56, 2020. Disponível em: <https://tecidadevozes.blogspot.com/2020/09/poesia-indigena-hoje-resiliencia.html>. Acesso em: 25 ago. 2025.

ESBELL, Jaider. Makunaima, meu avô em mim!. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 19, n. 46, 2018. DOI: 10.22456/1984-1191.85241. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/85241>. Acesso em: 26 ago. 2025.

ESBELL, Jaider. **Terreiro de Makunaima**: mitos, lendas e estórias em vivências. Belém: Cromos, 2012.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESCUTAR com o corpo – Sandra Benites. conversa na rede. Selvagem ciclo de estudos sobre a vida. Direção: Anna Dantes. São Paulo: 2023. 1 vídeo (13 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7egSmOGkEH0&t=182s>. Acesso em: 15 jan. 2026.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler**: em três artigos que se complementam. 23.ed. São Paulo. Autores associados: Cortez, 1989.

FREITAS, Deborah de Brito Albuquerque Pontes. Línguas e identidades makuxi. **Coletânea axéuvyru**. Org. Stella Telles. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.

FREITAS, Deborah de Brito Albuquerque Pontes. **Escola Makuxi: identidades em construção**. Tese de Doutorado. Campinas, 2003.

FIOROTTI, Devair Antônio; FLORES, Clemente. **Panton Pia'**: A História do Makunaima. Boa Vista: Wei, 2019.

FOUCAULT, Michael. **Vigiar e Punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

GRAÚNA, Graça. Literatura Indígena no Brasil contemporâneo e outras questões em aberto. **Educação & Linguagem**, São Bernardo do Campo, v. 15, n. 25, p. 266-276, 2012.

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

HONORATO, Suene. O caderno e o lápis, armas indígenas contemporâneas: uma leitura de Canumã, de Ytanajé Coelho Cardoso. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, [s. l.], v. 31, n. 3, p. 35–53, 2021. DOI: 10.35699/2317-2096.2021.27030. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/27030>. Acesso em: 12 ago. 2025.

HONORATO, Suene. **Gentes do mundo**: “identidade” e território em textos indígenas e outros assuntos. Fortaleza: Imprensa Universitária UFC, edição 2024-2025.

HONORATO, Suene. Metamorfoses diluvianas em uma letra de coco do Mestre Matinho Fulni-ô. **The Living Commons Collective Magazine**. [s. l.], n. 3, p. 162-176, set. 2025. Disponível em: https://undercommons.org/sacred_suene. Acesso em: 21 nov. 2025.

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

- KAYAPÓ, Edson. A conquista da educação escolar indígena diferenciada. *In*: MUNDURUKU, Daniel; TAUKEANE, Darlene; NUNE, Isabella; NEGRO, Mauricio (Org.). **Jenipapos: diálogos sobre viver**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022. p. 164-175. Disponível em: <https://polo-producao.s3.sa-east-1.amazonaws.com/jjBwSNNWPTTcgpeq2GjfKtzSQCwvp4YX3pwGQ88WPuVADNmJknTKvTXvV9nE/Jenipapos%20-%20Dialogos%20Sobre%20Viver%20-%20Mina.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2025.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- KRENAK, Ailton. Não dá, eles fazem tudo errado. *In*: MUNDURUKU, Daniel; TAUKEANE, Darlene; NUNE, Isabella; NEGRO, Mauricio (Org.). **Jenipapos: diálogos sobre viver**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2022, p. 32-51. Disponível em: <https://polo-producao.s3.sa-east-1.amazonaws.com/jjBwSNNWPTTcgpeq2GjfKtzSQCwvp4YX3pwGQ88WPuVADNmJknTKvTXvV9nE/Jenipapos%20-%20Dialogos%20Sobre%20Viver%20-%20Mina.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2025.
- KOKORO | Coração - Ailton Krenak e Hiromi Nagakura: conversa na rede. Selvagem ciclo de estudos sobre a vida. Direção: Anna Dantes. São Paulo: 2021. 1 vídeo (47 min). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=j_wBZgh6wcs&t=2s. Acesso em: 20 ago. 2025.
- LIMA, Jacy Angélica Moraes; BETHONICO, Maria Bárbara Magalhães; VITAL, Marcos José Salgado. Água e doenças relacionadas à água em comunidades da bacia hidrográfica do rio Uraricoera - Terra Indígena Yanomami - Roraima. **Hygeia - Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde**, Uberlândia, v. 14, n. 27, p. 136–154, 2018. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/hygeia/article/view/40045>. Acesso em: 26 ago. 2025.
- MACHADO, M F. R. **Índios de Rondon**. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxíniti, grupos Paresí. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1994.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2024.
- MELO, C. N.; ROSÁRIO, M. J. A. A educação jesuítica no Brasil colônia. **Revista HISTEDBR**, n. 61, p. 379-389. Campinas: mar. 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640534/8093>. Acesso em: 18 jul. 2025.
- MIBIELLI, Roberto; CAMPOS, Sheila Praxedes Pereira; JOBIM, José Luís. Jaider Esbell, Makunaima/Macunaíma e a arte/literatura indígena. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, [s. l.], v. 21, n. 38, p. 33–40, 2024. Disponível em: <https://rbic.com.br/index.php/rbic/article/view/536>. Acesso em: 26 ago. 2025.
- MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**. Petrópolis: Vozes, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. Coleção educação em foco. Série educação, história e cultura. São Paulo: Paulinas, 2012.

MURA, Márcia. Caminho das águas: Márcia Mura/Tanamak e as memórias do Rio Madeira. **Organon**, Porto Alegre, v. 40, n. 79, 2025. DOI: 10.22456/2238-8915.144790. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/144790>. Acesso em: 22 nov. 2025.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Dicionário de tupi antigo**: a língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Editora Global, 2013.

NEVES, Samya Fraxe. **Corpo forte, dança alegre**: Para uma antropologia da dança entre os Waiwai. Amazonas: Universidade Federal do Amazonas, 2012.

OLIVEIRA, Eduardo Jorge de. Literaturas pós-etnográficas: uma leitura de A queda do céu. **Brésil(s)**, [s. l.], v. 3, 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/bresils/8842>. Acesso em: 20 set. 2025.

O MEIO do mundo são os rios? – a aula dos índios unidos. **Galeria Jaider Esbell**, 2017. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2017/12/07/o-meio-dos-mundos-sao-os-rios-a-aulas-dos-ndios-unidos/>. Acesso em: 26. ago. 2025.

PACHECO, D; PEREIRA, D. C. Denúncia e dialogismo em Canumã: a travessia. In: PEREIRA, Danglei de Castro; SANTOS, Rosana Cristina Zanelatto (Org.). **A insustentável leveza: a literatura e sua análise**. Brasília: Universidade de Brasília, 2021. p. 29-64. Disponível em: https://wp.ufpel.edu.br/grupoicaro/files/2022/02/A_Insustentavel_Leveza.pdf#page=29. Acesso em: 20 ago. 2025.

PAES, Dayana Soares de Araújo. **Vovó Barro (ko'ko Non)**: a cerâmica Macuxi em terras de Makunaimi. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2022.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; Fapesp, 1992. p. 116-132.

REIS, Diego dos Santos. Corpo-documento: um ensaio para descolonizar memórias. In: SARTORE, Anna Rita; SILVA, Janssen Felipe da; FERREIRA, Michele Guerreiro; LIMA, Michele Mara de A. E.; FEITOSA, Saulo Ferreira; BRACCHI, Daniela Nery (org.). **Revista de Educação interterritórios**. Pernambuco: Universidade Federal de Pernambuco, 2025. p. 78-93. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/view/253338>. Acesso em: 22 de março de 2026.

RIO doce é um paciente crônico dez anos depois da tragédia em Mariana. Portal de notícias G1. Espírito Santo, 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/es/espírito-santo/norte-noroeste-es/noticia/2025/11/05/rio-doce-ainda-e-paciente-cronico-dez-anos-depois-do-desastre-de-mariana.ghml>. Acesso em: 22 nov. 2025.

RODOVIA transamazônica – Início da construção, presidente Médici. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ldx8Kuxayt0>. Acesso em: 22 nov. 2025.

SILVA, M. L. da. Biopolítica, educação e eugenia no Brasil (1911-1945). **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**. Araraquara, v. 8, n. 4, p. 900–922, 2014. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/iberoamericana/article/view/5070>. Acesso em: 13 mar. 2026.

SOBRE o artista. **Galeria Jaider Esbell**. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/sobre-o-artista/>. Acesso em: 01 jul. 2025.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social afro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SULIMAN, Sara da Silva. A missão como espaço de recrutamento: o caso Munduruku no combate aos quilombos (1848-1855). In: SULIMAN, Sara da Silva; CENTURIÓN, Sara Concepción Chena (org.). **História indígena e do indigenismo na Amazônia**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018. p. 63-80. Disponível em: https://arquivos.pedroejoaoeditores.com.br/wp-content/uploads/2022/01/03174407/ebook_hindia-1.pdf. Acesso em: 12 jan. 2026.

SOUZA, Sheila Mendonça de; MARTINS, Maria do Rosário. A cabeça troféu Munduruku do Museu Antropológico da Universidade de Coimbra: análise do objecto e os seus desafios. **Antropologia Portuguesa**, [s. l.], n. 21, 2004, p. 155-181. Disponível em: <https://scispace.com/pdf/a-cabeca-trofeu-munduruku-do-museu-antropologico-da-13guvp0jka.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2026.

TASSINARI, Antonella. Produzindo corpos ativos. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015, n. 44, p. 141-172. Disponível em: <http://journals.openedition.org/horizontes/1100>. Acesso em: 31 ago. 2025.

TAUNAY, Affonso de E. **Historia do café no Brasil**: no Brasil colonial, 1727 - 1822. Rio de Janeiro: Departamento Nacional do Café, 1939. Disponível em <https://archive.org/details/historiadocafnob11939affo/page/29/mode/1up>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

#34BIENAL - Entrevista Jaider Esbell. **Bienal de São Paulo**. [s. l.], 1 vídeo (10 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lQ5wTGyYXY0&t=32s>. Acesso em: 25 ago. 2025.

WERÁ, Kaká. **O poder do sonho**. Tumiak Edições, 2021.