

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS (CECH)
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
– PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
(PPGAS/UFSCar)

THAIS VIANA BARBOSA

**O EFEITO MAIS QUE ETNOGRÁFICO: LITERATURA
COMO RETOMADA, AUTORIA E ATIVISMO DE
MULHERES INDÍGENAS**

SÃO CARLOS-SP
2024

THAIS VIANA BARBOSA

**O EFEITO MAIS QUE ETNOGRÁFICO: LITERATURA COMO RETOMADA, AUTORIA E
ATIVISMO DE MULHERES INDÍGENAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de São Carlos, para obtenção do título de mestre em Antropologia Social .

Orientador: Prof. Drº. Edmundo A. Peggion

São Carlos-SP
2024

Barbosa, Thais Viana

O efeito mais que etnográfico: Literatura como retomada, autoria e ativismo de mulheres indígenas / Thais Viana Barbosa -- 2024.
135f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Edmundo A. Peggion
Banca Examinadora: Amanda Cristina Danaga, Anna Catarina Morawska Vianna
Bibliografia

1. Etnologia indígena. 2. Literatura indígena . 3. Etnografia . I. Barbosa, Thais Viana. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática
(SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Relatório de Defesa de Dissertação

Candidata: Thais Viana Barbosa

Aos 13/06/2024, às 10:00, realizou-se na Universidade Federal de São Carlos, nas formas e termos do Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, a defesa de dissertação de mestrado sob o título: O efeito mais que etnográfico: Literatura como retomada, autoria e ativismo de mulheres indígenas, apresentada pela candidata Thais Viana Barbosa. Ao final dos trabalhos, a banca examinadora reuniu-se em sessão reservada para o julgamento, tendo os membros chegado ao seguinte resultado:

Participantes da Banca

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Profa. Dra. Amanda Cristina Danaga
Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna

Função	Instituição	Resultado	Resultado Final
Presidente	UNESP	<u>Aprovada</u>	<u>Final</u>
Titular	UEMS	<u>Aprovada</u>	<u>Aprovada</u>
Titular	UFSCar	<u>Aprovada</u>	

Parecer da Comissão Julgadora*:

A banca ressalta a importância do tema, que tem potencial inovador nas discussões antropológicas. Recomenda, também, incorporar as sugestões para futuras publicações de artigos.

Encerrada a sessão reservada, o presidente informou ao público presente o resultado. Nada mais havendo a tratar, a sessão foi encerrada e, para constar, eu, Edmundo Antonio Peggion, representante do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, lavrei o presente relatório, assinado por mim e pelos membros da banca examinadora.

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion

Representante do PPG: Edmundo Antonio Peggion

Profa. Dra. Amanda Cristina Danaga

Profa. Dra. Anna Catarina Morawska Vianna

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Edmundo Antonio Peggion, Amanda Cristina Danaga, Anna Catarina Morawska Vianna e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.



Documento assinado digitalmente
EDMUNDO ANTONIO PEGGION
Data: 13/06/2024 16:38:58-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion

(X) Não houve alteração no título () Houve alteração no título. O novo título passa a ser:

Observações:

- Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.
- Para gozar dos direitos do título de Mestre ou Doutor em Antropologia Social, o candidato ainda precisa ter sua dissertação ou tese homologada pelo Conselho de Pós-Graduação da UFSCar.

Dedico este trabalho à minha mãe e irmãs

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é dedicado à minha mãe e minhas irmãs pelo apoio e suporte em minha trajetória, seja na academia ou fora dela. A minha mãe deixo aqui a minha gratidão e orgulho em ter sido criada e educada por uma mulher forte e guerreira, cujos ensinamentos me permitiram caminhar até aqui. Agradeço às minhas avós e aos meus falecidos pai e avô por estarem ao lado de minha mãe em toda a minha criação.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, sem o qual a pesquisa não teria sido viabilizada. Dessa forma, deixo minha gratidão à CAPES pelo financiamento concedido a este trabalho. Agradeço ao meu orientador, Edmundo Antonio Peggion, pela atenção que dispensou a esta pesquisa nos últimos anos, bem como as leituras atentas, críticas e sugestões.

Agradeço aos docentes e colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) pelas trocas e discussões em sala de aula e fora dela, especialmente a professora Catarina Morawska Vianna pelo incentivo de sempre e aulas estimulantes.

Sou grata ainda aos amigos que sempre me encorajaram e contribuíram para o andamento desta pesquisa. Obrigada Ana, Rebeca, Arthur, Gabriel, Hanaiti Enaie, Sabrina, Arianna, Mônica, Marinara e Julia. Deixo aqui a minha gratidão, orgulho e apreço a um amigo que infelizmente não pode ver o fim deste trabalho. Obrigada, Gustavo Henrique Morais Maximiano, você foi luz e sempre estará em meu coração.

Agradeço ao meu companheiro, João Vitor, por todo incentivo e por sempre estar ao meu lado, mesmo nos momentos mais difíceis.

Por fim, deixo minha gratidão às escritoras indígenas, Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba, cujas palavras me acompanharam nos últimos anos, tornando-se grandes ensinamentos. Seus trabalhos além de abrirem meus olhos para outros mundos, permitiram meu amadurecimento enquanto pessoa.

Muito obrigada!

Ciência e poesia são igualmente saber.

(Gilles Deleuze)

O escritor indígena é o futuro antropólogo, aquele que vê, enxerga e registra. Povos indígenas devem caminhar com seus próprios pés.

(Eliane Potiguara)

A literatura indígena contemporânea é um território que demarcamos com nossas histórias ouvidas ao redor da fogueira, ou que sentimos na pele; ainda aquelas que sonhamos e que podem adiar o fim do mundo.

(Trudruá Dorrico)

RESUMO

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, e trata-se de uma etnografia das obras completas de duas escritoras indígenas brasileiras, cujas publicações têm fortalecido a luta histórica dos povos indígenas no Brasil. Buscando demonstrar que a literatura indígena contemporânea é uma extensão das cosmopolíticas indígenas, é discutido o caráter estético, político e politizante de cada publicação. Aproximando conceitos caros à antropologia e aos estudos literários evidencia-se que a escrita de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua atravessa corpos e territórios em um movimento que atualiza e reafirma a diversidade onto-epistêmica indígena no país e na América Latina. Colocando em relação os mundos indígenas e não-indígenas, esta literatura reconhece o conflito e a alteridade como algo que manifesta-se entre mundos parcialmente conectados. Em seus aspectos testemunhais, autobiográficos e autoetnográficos as publicações de Potiguara e Kambeba demarcam sobre a literatura as cosmologias indígenas e elaboram epistemologias descolonizadoras. Como parte do ativismo indígena esta literatura têm se mostrado como retomada, ativismo e autoria em uma escrita que reverbera mundos e seus constituintes humanos e não-humanos.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; literatura; cosmopolíticas; retomada; ativismo;

ABSTRACT

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001 and it consists of an ethnography of the complete works of two Brazilian indigenous female writers, whose publications have strengthened the historical struggle of indigenous peoples in Brazil. Seeking to demonstrate that contemporary indigenous literature is an extension of indigenous cosmopolitics, the aesthetic, political, and politicizing character of each publication is discussed. By bringing together concepts central to anthropology and literary studies, it is evident that the writing of Eliane Potiguara and Márcia Wayna Kambeba-Omágua traverses bodies and territories in a movement that updates and reaffirms indigenous onto-epistemic diversity in Brazil and Latin America. By bringing indigenous and non-indigenous worlds into relation, this literature acknowledges conflict and alterity as something that manifests between partially connected worlds. In their testimonial, autobiographical, and auto ethnographical aspects, Potiguara and Kambeba's publications delineate indigenous cosmologies onto literature and develop decolonizing epistemologies. As part of indigenous activism, this literature has demonstrated itself as a reclaiming, activism, and authorship in a writing that reverberates worlds and their human and non-human constituents.

Keywords: Indigenous women; literature; cosmopolitics; resumption; activism;

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Eliane Potiguara	35
Figura 2 - Capa da obra “A terra é a mãe do índio”	47
Figura 3 - Capa da obra “Metade Cara, Metade Máscara”	49
Figura 4 - Capa da obra “O coco que guardava a noite”	50
Figura 5 - Capa da obra “O Pássaro Encantado”	51
Figura 6 - Capa da obra “A cura da terra”	52
Figura 7 - Capa da obra “O vento espalha a minha voz originária”	54
Figura 8 - Márcia Wayna Kambeba	58
Figura 9 - Capa da obra “Ay Kakyri Tama”	66
Figura 10 - Capa da obra “O lugar do saber ancestral”	68
Figura 11 - Capa da obra “Saberes da Floresta”	69
Figura 12 - Capa da obra “Kumiça Jenó”	70
Figura 13 - Capa da obra “De almas e águas kunhãs”	72
Figura 14 - Capa da obra “Infância na aldeia”	73
Figura 15 - Capa da obra “O curumim Wirá e os encantados”	74
Mapa 1 - Mapa das organizações de Mulheres Indígenas	27
Mapa 2 - Localização das Terras Indígenas e Aldeias Potiguara -PB	42
Mapa 3 - Etnomapa de Paisagens das Terras Indígenas do Povo Potiguara	42
Mapa 4 - Etnomapa de usos Atuais das Terras Indígenas do Povo Potiguara	43
Mapa 5 - Mapa de Impactos e Conflitos Ambientais e Territoriais nas T. I. s do Povo Potiguara	43
Mapa 6 - As aldeias Potiguara	44
Mapa 7 - Localização das comunidades Kambeba no rio Jandiatuba	63
Mapa 8 - Mapa participativo situacional que aponta presença de outsiders e conflitos	64

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Mulheres indígenas no Brasil com obras publicadas no formato livro/e-book	30
Tabela 2 - Editorações do Grupo Mulher - Educação Indígena (GRUMIN) disponível para consulta online	37

LISTA DE SIGLAS

AFL - Academia Formiguense de Letras
AILB - Academia Internacional de Literatura Brasileira
AM - Amazonas
ANMIGA - Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APA - Área de Proteção Ambiental
APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ARIE - Área de Relevante Interesse Ecológico Manguezais
CAPES - Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CE - Ceará
CNPI - Comissão Nacional de Política Indígena
CPV/SP - Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro
EJA - Ensino de Jovens e Adultos
FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas
GRUMIN - Grupo Mulher - Educação Indígena
ISA - Instituto Socioambiental
LEMAD/USP - Laboratório de Ensino e Material Didático da Universidade de São Paulo
M.I. - Movimento Indígena
ONGs - Organizações Não Governamentais
ONU - Organização das Nações Unidas
PE - Pernambuco
PB - Paraíba
PPGL/UFPA - Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Pará
REBIO - Reserva Biológica
RESEC - Reserva ecológica
RJ - Rio de Janeiro
RN - Rio Grande do Norte
SPI - Serviço de Proteção ao Índio
T.I.(s) - Terra(s) Indígena(s)
UEA - Universidade Estadual do Amazonas
UEPA - Universidade Estadual do Pará
UFAM - Universidade Federal do Amazonas
UFPB - Universidade Federal da Paraíba
UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSCar- Universidade Federal de São Carlos

O QUE A LITERATURA INDÍGENA ME ENSINOU ?

O que a literatura indígena me ensinou?
Que o cuidado originário
Está no peixe moqueado
No grafismo de cada povo
Em cada cestaria
Nos encantados

O que a literatura indígena me ensinou?
Que a alteridade indígena
Está na persistência
No olhar de insistência
pela terra demarcada

Que a luta é secular
E onde a onça vigia
Com certa agonia
Há exploração
Garimpo, agronegócio
Desmatação

O que a literatura indígena me ensinou?
Que os povos indígenas estão em luta
Que os pajés e xamãs estão em luta
Que os seres da floresta estão em luta
Que as mulheres indígenas estão em luta
Na presença Guajajara e Xakriabá no congresso
depois de tantos anos
De (re)existência!

(Thais Viana Barbosa, 2024)

SUMÁRIO¹

PRA QUE SERVE A CULTURA INDÍGENA?	11
1. A FORÇA DA MINHA FLECHA	14
1.1 ORALIDADE	16
1.2 O SILÊNCIO DA ALDEIA MAPUERA	20
1.3 TERRA CUNHÃ	25
2. A FORÇA DA MULHER INDÍGENA	31
2.1 EU NÃO TENHO MINHA ALDEIA	33
2.2 A DENÚNCIA	35
2.3 A CHEGADA DO PITIGUARY ANCESTRAL	39
2.4 O CRIADOR, A IDENTIDADE E O GUERREIRO	45
2.5 MULHER GOTA D'ÁGUA	56
2.6 SER INDÍGENA, SER OMÁGUA	58
2.7 SENHORA DOS ANCESTRAIS	65
3. IDENTIDADE INDÍGENA	76
3.1 SABERES DOS ANCIÕES	78
3.2 TERRITORIALIDADE	83
3.3 BRASIL	88
4. LITERATURA INDÍGENA, UM BOTO EM BOTÃO	97
4.1 O OLHAR DA PALAVRA	98
4.2 ORAÇÃO PELA LIBERTAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS	103
4.3 DEPOIS DE AMANHÃ	109
4.4 A FORÇA DO ECOAR	114
POVOS NA UNIVERSIDADE	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

¹ Este sumário orienta-se a partir das poesias indígenas que inauguram cada seção deste trabalho. Dessa forma, os segmentos e subdivisões carregam o título de cada poema que os precede.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“Pra que serve a cultura indígena?”²

A vida nasce da fecundação
E renasce em cada olhar
Renasce em cada sonho
Nas entrelinhas escritas do caminhar.

A cultura é rememorada
Construída no entrelaçar das mãos.

No conhecimento de gerações
Guardados na alma e no coração.

Na cultura indígena
Que é rica e sagrada
Encontra-se a beleza
Que o branco cobiçou.
Na luta por muitas vidas
O preconceito é opressor.

Conhecer a cultura do outro
É respeitar sua vivência,
Conhecer a sua dor.

Nossa cultura vem de gerações
E é família
Não se prostitui e é espiritualizada
Não quer maldade
Traz na alma o ser irmão
E no peito a multiculturalidade.

“Pra que serve a cultura indígena?”
Para que possa renascer e florir
Para que as nações
Possam ter razão para existir.

“Pra que serve a cultura indígena?”
Para que dessa concepção
Venham nascer *kurumins* e *kunhantãs*
Com força dos muiraquitãs.

E nessa relação de amor e desejo
Possa ter mais compreensão
Pela vida, pelo outro, pela cultura
Com humanidade é o que desejo.

“Pra que serve a cultura indígena?”
Para gerar o amanhã que almejo
Gestando amor, paz nesse mundo que vejo.
“Pra que serve a cultura indígena?”

(Kambeba, 2021[2018], p.92-93, grifos do autor)

² Este poema foi retirado da obra “O lugar do saber ancestral” (2021[2018]) da escritora e intelectual indígena Márcia Wayna Kambeba.

‘Por que pesquisar literatura indígena contemporânea em antropologia?’ Essa é uma pergunta que ouvi de alguns colegas e docentes ao longo de minha trajetória acadêmica. Isso porque, os estudos indígenas na área da antropologia ainda são muito pautados em uma noção de alteridade radical e de pesquisa de campo geolocalizada. Dessa forma, o estudo da literatura indígena ainda têm pouca atenção dentro da disciplina, muito embora as poéticas xamânicas sejam uma temática de grande relevância na antropologia brasileira. Isso se deve ao fato de que no pensamento ocidental, o substantivo ‘literatura’ carrega a noção de algo ficcional, fantástico e inventado, logo distante do científico; não condizente com a realidade sensível.

Todavia o que intelectuais indígenas brasileiros (as) têm demonstrado em suas publicações, é que as literaturas nativas são de outra ordem. Não se tratam de ficções, como dos livros best-sellers, que elaboram paisagens irreais e distópicas. A literatura indígena contemporânea faz parte de uma rede articulação política, em que os sujeitos históricos indígenas fazem ver suas culturas, seus universos ontológicos e modos de vida, ao mesmo tempo em que posicionam-se frente ao colonialismo-racismo da sociedade não-indígena. Em tom metonímico, a escrita de autoria indígena é ativismo, resistência e vivência, porque dá conta de dores e experiências que são comuns aos povos originários no Brasil (Dorrigo³, 2018).

Atravessando corpos e territórios, essa literatura é uma extensão da diversidade ontológica indígena. Tendo como matéria para sua elaboração as tradições orais e as ancestralidades, as epistemologias indígenas territorializam o campo da escrita e do conhecimento, reivindicando, de forma estético-literária, direitos políticos. Nesse sentido, há em cada narrativa, um caráter autoetnográfico do(a) escritor(a) que faz ver sua cultura e a alteridade de seu povo sobre o “outro”.

Em uma articulação estética, política e politizante, a literatura indígena contemporânea é uma virada decolonial em que os sujeitos indígenas retomam a soberania de suas narrativas e fazem da escrita formal alfabética um duplo instrumento, de cura das feridas do colonialismo-racismo e de luta (hooks, 2013). Com efeito, a literatura indígena contemporânea atrela-se ao Movimento Indígena nacional e internacional, reforçando e fortalecendo a luta histórica dos povos originários.

³ A intelectual, escritora e ativista indígena Julie Dorrigo tem retomando sua ancestralidade Macuxi e no último ano adotou como primeiro nome, seu nome indígena, Trudruá. Em consonância com as manifestações públicas de Dorrigo, o corpo do texto deste trabalho faz referência ao primeiro nome de origem Macuxi da escritora e intelectual. As referências bibliográficas ainda utilizam o nome Julie Dorrigo, ao invés de Trudruá Dorrigo, dado as exigências da ABNT.

Dessarte, este trabalho preocupa-se com a potência das obras de duas autoras indígenas em conectar parcialmente mundos distintos em uma luta cosmopolítica, temática esta, que diga-se de passagem, tem despertado interesses de muitos pesquisadores e etnólogos. A escolha da análise de livros de duas mulheres indígenas, uma amazonense e outra nordestina, é uma preocupação política deste trabalho, em a) corroborar com o protagonismo das mulheres indígenas na política interétnica nacional, b) desfazer o apagamento dos povos indígenas do Nordeste na antropologia brasileira; c) reconhecer a importância das publicações indígenas na academia; d) contribuir com os trabalhos de antropólogas feministas no que tocam as questões de gênero. Assim, priorizou-se bibliografias de pesquisadores (as) indígenas, pois entende-se que não há sujeitos mais preparados para falar sobre a escrita de autoria indígena, senão os próprios intelectuais indígenas.

O objetivo deste trabalho é, portanto, realizar uma etnografia das obras completas⁴ em formato editorial-individual de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, aproximando a estética e a poética indígenas de cada publicação de conceitos caros à teoria antropológica e aos estudos decoloniais. Com isso, cada seção deste trabalho é composta pela alternância de poesias das respectivas autoras indígenas e pela discussão teórica. Cada poema e/ou fragmentos retirados dos livros analisados estão delimitados por margem, de modo que essa escolha estética, assinala a excepcionalidade de cada narrativa. Isso porque a literatura de Potiguara e Kambeba é autoexplicativa e elabora novas paisagens conceituais sobre aquele que se coloca em posição de leitor de forma que a persuasividade de cada excerto se dá pelos afetos que o eu-narrador mobiliza e desperta no outro.

Ademais, a adoção das margens é uma metáfora que sinaliza o processo de demarcação das epistemologias indígenas no texto etnográfico, bem como nos âmbitos da academia e da Ciência, em que a escrita de autoria indígena reverbera mundos e desvela formas colonizadas do ser e do pensar. Porque, cada publicação afeta e sensibiliza o leitor, para o real sentido e significado do que é ser indígena em meio a tantas formas de violência e apagamento da sociedade hegemônica.

No primeiro capítulo, será apresentado o processo de florescimento da literatura indígena contemporânea no país, bem como dois conceitos caros à teoria indígena literária - o eu-nós lírico-político e a voz-práxis indígena (Danner; Dorrico; Danner, 2018) - e, ainda uma

⁴ Uma etnografia das obras completas de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua publicadas até o momento de escrita deste trabalho, que data final de 2023. As autoras seguem publicando individual e coletivamente, demarcando os territórios epistêmicos, cosmológicos e geográficos indígenas.

síntese acerca do papel das mulheres indígenas na literatura e suas redes de atuação. Já o segundo capítulo, apresenta Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, seus respectivos povos, biografias e cada obra analisada. Para assemelhar - você leitor - a cada autora indígena e seus livros, a seção conta com fotos, de forma que entende-se que ao conhecer os rostos de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, contribui-se para desmistificação de estereótipos coloniais.

O terceiro capítulo pensa esta literatura a partir do conceito de escrevivência de Conceição Evaristo (2007), demonstrando o modo como a literatura de autoria indígena tem demarcado territórios epistêmico, cosmológico e geográfico em meio a sociedade não-indígena em um movimento político pluriversal, ou cosmopolítico. O quarto, e último capítulo, pensa a questão estética e a persuasividade de cada obra, destacando que as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua manifestam sobre o leitor um efeito mais que etnográfico, mobilizando ontologias, saberes, afetos e ação política pela descolonização de corpos e mentes. Seguidamente, encontram-se as considerações finais e as referências bibliográficas que possibilitaram esta reflexão.

Por último, mas não menos importante, reconheço aqui, a minha posição enquanto pesquisadora branca, admitindo as violências e os abusos históricos da branquitude, de modo que este trabalho assume um fim político de combate ao epistemicídio colonial contra os povos originários e africanos. Acredito, que embora esta escrita de mulheres indígenas, carregue o nome ‘literatura’, este movimento é muito mais que um conjunto de ficções persuasivas. É retomada, resistência, ativismo e alteridade.

CAPÍTULO I - LITERATURA INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

“A força da minha flecha”⁵

Andei por terras distantes
 Cacei e fui caçado aos montes
 Arrancaram-me dos braços da terra
 Amarraram-me como animal para morte.

Gritei me debati e soltei-me
 Corri me esquivei e livre-me
 À bala, minha pele não olhou
 Para mata ligeiro voltei.

⁵ Este poema foi retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

Meu arco e flecha peguei
 Sua ponta arrumei, afiei
 Com raiva a flecha lancei
 Esperei, acertei, mas não venci.

O tempo passou! Vesti-me e saí
 Na escola estudei e me formei
 Aprendi outra língua e entendi
 Que a palavra é força e com ela me defendi.

Argumentar desse jeito nunca pensei
 Liberdade para a nação sempre busquei
 Hoje a flecha é a palavra
 Que encontrei, afiei e lancei.

Milhares de pessoas
 Com um só lance acertei
 Não machuquei, não sangrei e não me esquivei
 Abraços e apoio recebi
 Com liderança vivi e aprendi.

E a paz? Essa vem no abraço
 Que dos amigos pedi
 Porque já é hora de se chegar, reunir e se unir!
 (Kambebe, 2020, p.138)

A presente seção tem por finalidade: a) debater sobre o processo de instrumentalização da escrita pelos povos indígenas; b) comentar sobre o crescente movimento indígena literário; c) expor alguns conceitos próprios da literatura indígena; e d) apresentar a autoria de mulheres indígenas e suas tessituras. Discutindo sobre o caráter estético, político-pedagógico e cultural das publicações literárias indígenas, esta seção, aproxima as narrativas indígenas das redes de atuação política do Movimento Indígena nacional, fazendo ver que a escrita de autoria indígena, é uma extensão das lutas pelos corpos, territórios e mundos indígenas. Como um momento inaugural do presente trabalho, busca-se aqui, dar um panorama geral à literatura indígena contemporânea, evidenciando que há uma diversidade onto-epistêmica em meio aos povos indígenas no Brasil.

1.1 Da oralidade para o escrito

“Oralidade”⁶

Sente, minha velha
 Conte suas narrativas
 O passado fortalecendo o presente
 No rastro marcar de vivências
 Na escrita atenciosa estão sinais
 De nossa existência

Conte, minha velha
 Tua luta para sobreviver
 Caminho do nosso povo
 Através dos teus olhos se pode ver
 O medo, segredo
 Que a história não registrou
 E quieta quis esconder

Repita, minha velha
 Quantas vezes quiser
 Narrativas escritas na alma
 São ecos de mulher

Que atravessaram gerações
 E eternizadas em nosso ser
 Viram poesias, contos, canções
 Valorizando a memórias das anciãs.

(Kambeba, 2023,p.74)

A escrita formal alfabética, historicamente tem sido utilizada como parâmetro para o conhecimento científico. Sociedades com outras formas de linguagem, sobretudo, as oralizadas, ao serem consideradas ágrafas pelo Ocidente⁷, depararam-se com um tipo colonial de poder e dominação via linguagem e discurso. Assim, a prática e o uso da escrita pelas sociedades euro-americanas têm subjugado povos, condenando-os ao epistemicídio⁸ e ao apagamento histórico e cultural. Isso se deve, em boa parte, às teorias evolucionistas do século XIX, que pautadas em um falso cientificismo biologizante projetaram sobre as populações do globo um tipo singular de progresso, circunscrevendo a diversidade das culturas humanas a uma linearidade evolutiva e a ideia de raça (Lévi-Strauss, 1952).

⁶ Este poema foi retirado da obra “De almas e águas kunhãs” (2023) de Márcia Wayna Kambeba.

⁷ Edward Said (1990 [1978]) em *Orientalismo*, ressalta que o Ocidente, ao construir o Oriente como ‘outro’, construiu-se a si mesmo em um projeto político-ideológico que subjugou povos em todo o planeta.

⁸ Para Sueli Carneiro (2023 [2005]), o epistemicídio é um elemento constitutivo do dispositivo de racialidade, que dá nome ao processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilidade do Outro ao longo da história ocidental.

À vista disso, o uso da tecnologia da escrita constituiu, por muito tempo, “uma divisão básica das culturas humanas” (Finnegan, 2006, p.62) de modo que, quando se desejava fazer uma distinção histórica entre grupos humanos, comumente, historiadores, utilizam a escrita formal de tipo alfabética como critério e adotavam termos como “sociedades não-letradas” ou “sociedades pré-letradas” para referirem-se aos povos não-brancos que outrora a antropologia classificou como primitivos, bárbaros ou aborígenes.

Na intenção de romper com essa e outras noções coloniais, o Movimento Indígena brasileiro vê na adoção da escrita formal alfabética uma ferramenta para a autodeterminação. Dessa forma, muitas populações indígenas têm se utilizado da tecnologia da escrita para lidar com Estado, na reivindicação de seus direitos políticos e no combate ao racismo e a discriminação. Como destaca Peggion (2017, p.54) a década de 1990 foi um “momento importante da luta indígena em algumas regiões e que produziu um importante efeito nos processos educacionais”, de maneira que com surgimento de cursos de formação de professores e a consequente elaboração de materiais didáticos para a educação escolar indígena, a escrita foi capaz de promover a autonomia destas populações no trato com as instituições. Ademais, a inserção de estudantes indígenas nos cursos de graduação e pós-graduação das universidades públicas brasileiras têm modificado e questionado o modo como têm operado o saber científico-acadêmico, bem como a *colonialidade* que o mesmo implica.

Além disso, o uso da escrita pelos indígenas tem favorecido a retomada da soberania de suas narrativas, frente ao epistemicídio colonial. Rompendo com “com a visão oficial da História que engessou, e engessa, as ações e as vozes dos sujeitos históricos indígenas” (Dorrico et al, 2020, p.239), a escrita formal alfabética, torna-se uma ferramenta importante para a narração de histórias, memórias e modos de vida, demonstrando que a autoria dos povos indígenas é “um dos ativismos mais fundamentais pelo qual se engajam para sua própria autonomia intelectual, social e cultural” (*ibidem*, 2020, p.239). O pensador, escritor e ativista indígena, Kaká Werá, ao refletir sobre este movimento de instrumentalização da escrita pelas nações indígenas, destaca que:

A tradição indígena é uma tradição literária, é uma tradição poética, é uma tradição artística. Os nossos contadores de história são imprescindíveis na coesão das comunidades. Todas as culturas indígenas prezam os seus narradores, os chefes narrativos, os contadores de história. Eles que dão a coesão pela memória. Então traduzir isso para a escrita era uma questão de habilidade técnica. Uma questão de aprender a ler e escrever, de aprender a codificar o pensamento, o conhecimento, na linguagem escrita. É como aprender uma nova língua (Werá, 2017, p. 26).

Nesse sentido, a escrita de autoria indígena é o resultado de uma articulação técnico-político-epistêmica em combate ao apagamento histórico e as violências coloniais. Sem abandonar as tradições orais, indígenas escritores e/ou acadêmicos, têm feito ecoar de suas palavras, vozes ancestrais. Denunciando séculos de opressão e violência contra seus corpos e territórios, suas publicações trazem à luz diversidades onto-epistêmicas. Na tecitura de seus conhecimentos e *narrativas de origem*⁹, os autores e autoras indígenas, fazem de suas escritas estratégias político-discursivas que preservam e dão continuidade à memória (Primo dos Santos Soares, 2021).

Os povos indígenas no Brasil, encontraram na escrita poética e literária formas de (re)existência ao apagamento histórico e colonial. Mobilizando a oralidade através de memórias, afetos e conhecimentos tradicionais, a escrita de autoria indígena, têm demarcado territórios epistêmico, cosmológico e geográfico (Barbosa, 2023), fazendo ver ontologias outras. O processo de passagem do oral para o escrito/impresso reafirma culturas orais, ao evocar tempos imemoriais, bem como as lutas e resistências indígenas. Dessa maneira, a adoção da escrita formal de tipo alfabética revela-se uma estratégia decolonial de apropriação dos dispositivos de colonialidade, tal como a escrita, contribuindo para o fortalecimento da luta histórica dos povos originários (Baniwa, 2006). A literatura indígena contemporânea rompe com o silenciamento secular, elaborando epistemologias descolonizadoras e fazendo ver as alteridades e os modos de vida tradicionais. Isso porque:

Nesse conjunto literário indígena escrito pelos autores desde si mesmos, a partir de suas próprias culturas e levando-se em conta a situação de marginalização em que vivem, vemos uma constelação de formas e sentidos que se originam conforme a ancestralidade e as práticas adotadas (como a escrita alfabética) desde o contato com o “branco”. Os efeitos resultantes do contato não podem ser vistos como ambivalentes ou dicotômicos, nesse cenário, ou como uma imediata anulação da alteridade ameríndia, mas a partir do modo como, nessa relação, movimentam-se os escritores, as lideranças e os artistas e qual o sentido dessa relação na atuação estética e política deles enquanto diferença. (Dorrigo, 2017, p.222)

Denunciando um passado perverso, marcado pelo genocídio e epistemicídio¹⁰ das subjetividades e culturas originárias, as publicações literárias indígenas, possuem aspecto testemunhal, autobiográfico e autoetnográfico, em um movimento de ativismo, resistência e autoafirmação (Dorrigo et al, 2018). Em *Araweté - os Deuses Canibais*, o antropólogo

⁹ É adotado aqui o termo narrativas de origem, ao invés do emprego do jargão antropológico - mito(s) e mitologia (s), em consonância com as críticas decoloniais indígenas, principalmente no que toca o Movimento Literário Indígena e a recusa à colonialidade do termo “mito”.

¹⁰ Para a filósofa, escritora e ativista negra, Sueli Carneiro (2023 [2005]), o epistemicídio é um elemento constitutivo do dispositivo de colonialidade/racialidade, que dá nome ao processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilidade do Outro no curso da história ocidental. Ver em: Carneiro (2023 [2005]).

Eduardo Viveiros de Castro (1986), ressalta a linguagem oral estética deste povo indígena, refutando a noção colonial que atribui capacidade de abstração apenas às sociedades cuja escrita alfabética se faz presente. À vista disso, escritores indígenas¹¹ têm defendido que, a escrita, é uma dentre muitas formas pela qual a oralidade é manifestada, de maneira que esta última também se faz presente em outras formas de linguagem como nos grafismos, cantos, danças e cestarias.

A literatura indígena contemporânea brasileira tem se consolidado enquanto um movimento estético-literário em que indígenas têm reivindicado seus direitos políticos e territoriais, ao mesmo tempo em que politizam a sociedade não-indígena. Operando como extensão das lutas pelos corpos, territórios e cosmologias nativas, o crescente Movimento Indígena Literário tem reafirmado a potência do Movimento Indígena (M.I.) de forma criativa e poética. Dessa maneira, as narrativas de origem, ancestralidades, violências e discriminações étnico-raciais são elementos centrais na construção textual indígena contemporânea. Como ressalta, Trudruá Macuxi Dorrico (2017), é a ancestralidade a matéria para a expressão estética e, a violência histórica, a matéria para a resistência política.

Ao ser atravessado pela memória ancestral e pela oralidade aquilo que é transcrito - seja em língua materna, seja em português, foi adquirido, anteriormente, no/com os territórios e seus constituintes, em rodas de contação de histórias e no escutar das narrativas dos tempos imemoriais, transmitidas pelos mais velhos e velhas das aldeias. Dessa forma, é no resgate de memórias coletivas e na *força da oralidade*¹² que escritores e acadêmicos indígenas fazem ver conhecimentos e vivências de tempos passados e presentes, bem como denotam alteridade. Uma referência a isto é o livro “*Omerô: construção e circulação de conhecimentos indígenas Yepamahsã (Tukano)*”, organizado pelo indígena antropólogo - João Paulo Lima Barreto (2018) - que apresenta os princípios da epistemologia Tukano, elaborando práticas de resistência cosmológicas e políticas de indígenas do Alto Rio Negro. Em uma fazer antropológico diferenciado (Baniwa, 2015, p.283), os autores do livro demarcam uma nova paisagem de pensamento, em uma *práxis e logos* próprios de sua matriz cultural.

Ao dar conta de memórias, conhecimentos, narrativas de origem, seres humanos e não-humanos e da tradição oral, a escrita indígena faz do eu-narrador um sujeito histórico que no ato de narrar é tornado um sujeito coletivo. Expressando as experiências e momentos de convivência nos territórios, na cidade, na política interétnica e na relação com seres

¹¹ Ver em: Jekupé (2009); Graúna (2013), Munduruku (2016) e Werá (2017).

¹² Conceito cunhado por Célia Correa Xakriabá em sua dissertação de mestrado, que diz respeito a potência e a importância da palavra falada e/ou cantada entre as populações indígenas. Ver em: Correa Xakriabá, 2018.

outros-que-humanos (De La Cadena, 2019[2010]), estas memórias escritas, adquirem caráter coletivo e autoetnográfico porque dizem respeito a conhecimentos que foram transmitidos e corporificados em linhagens ancestrais. Conforme pontua a acadêmica Karipuna:

são nossas mais velhas, mas também os homens mais velhos, quem ativam os conhecimentos e memórias aprendidos com as/os antigas/os já falecidas/os para com as gerações mais recentes, mas que também ativam as histórias e memórias de suas infâncias e juventudes. [...]É através das/os antigas/os que se conhece a gente de antigamente, que dão forma a essas outras pessoas e tempos através da fala. (Primo Soares Dos Santos, 2022, p.3)

Dessarte, comumente as publicações indígenas fazem referência aos mais velhos e velhas, aos anciãos e anciãs, aos (as) xamãs e aos (as) pajé, porque estes são os verdadeiros detentores dos conhecimentos indígenas. São aqueles (as) cujos corpos estão marcados pela ancestralidade e cujas trajetórias possibilitaram o acesso ao sagrado e aos seres encantados. Reluzindo uma multiplicidade de vozes humanas e outras-que-humanas, a escrita de autoria indígena, entrelaça saberes e mundos outros. A passagem da oralidade para o escrito faz parte de um propósito político pela autonomia e resistência das populações indígenas. Assim, intelectuais, artistas e escritores indígenas fazem reverberar mundos e vozes humanas e outras-que-humanas na defesa por seus corpos, territórios e onto-epistemes.

1.2 Voz-práxis indígena e eu-nós lírico-político¹³

“O silêncio da aldeia Mapuera”¹⁴

O silêncio que em mim habita
Que é sentido até por quem nos visita
Vem das pedras e da imensidão.

De manhã é silêncio da aurora
À tarde é silêncio do vento
Que murmura para folha que se agita.

À noite é silêncio quem vem
Com a força da escuridão
Que me diga a bela canção.

Mas existe um complexo de cultura
Que se une e resiste à vida dura
Na certeza de que no silêncio está a educação

¹³ Esta seção é nomeada por dois conceitos elaborados pela intelectual e escritora indígena Trudruá Dorrico e pelos acadêmicos Leno Francisco Danner e Fernando Danner. Os conceitos serão discutidos ao longo do texto.

¹⁴ Este poema foi retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

Silenciados buscamos nossa história
De migrações e de lutas com vitórias
Onde a união nos fez seguir e formar nação
Dela fazem parte vários povos vivendo como irmãos.

Kanamari, Wai wai, Katwena
Mawayana, Tiriyó, Hixkaryana, Wapixana,
Xeréu, Kaxuyana, Mura, Arara, Kahyana,
Tunayana, Xowiyana, Parikwoto, Cikyana
Que unidos falam uma só língua
E cantam uma canção a Tupuna.

Esses povos que antes a guerra reduzia
Hoje o amor fez nascer à alegria
De conviver na mesma aldeia
Pescando, caçando, fazendo a farinha.

Um povo que vive sua identidade
E na relação com a cidade
Não perdeu sua língua Karib
Trazendo no seu ser a riqueza da diversidade.

É assim na aldeia Mapuera,
Onde as casas lembram ancestrais
Na força que vem da mata, da terra e dos animais.

Ensinam na sua cultura a língua, a dança e o canto
A subsistência vem do peixe, da caça e do roçado
O grafismo traz a história desse povo honrado
Que ultrapassou eras e sonha calado
E ensina num silêncio danado.
(Kambeba, 2020, p.160)

A literatura indígena é caracterizada pelo antropólogo e mestre em estudos literários, Edson Krenak [s.d.], como “um cordão de três dobras”, isso porque esta literatura encontra-se atrelada à pesquisa nas universidades, à educação (escolar indígena e não-indígena) e a escrita de autoria indígena. Como destaca, o intelectual indígena, a primeira dobra é marcada pela ampliação da “concepção de código e de texto, ressaltando as características multimodais, multi-gráficas (contra a equivocada ideia do agrafismo) das literaturas da floresta” (ibidem, [s.d.], p.1), sobretudo no que tocam as publicações de Menezes (2006), Martins (2014), Thiél (2012), Hugh-Jones (2016), e mais recentemente, de intelectuais indígenas nas áreas da Antropologia, Artes e Literatura, como Primo dos Santos Soares (2020), Esbell (2020), Pachamama (2020), entre tantos outros.

Como destaca Edson Krenak [s.d.], o segundo momento da literatura indígena, é o da elaboração de materiais didático-pedagógicos para a educação escolar indígena e não-indígena, após a conquista do direito à educação escolar diferenciada previsto na

Constituição Federal de 1988¹⁵ e a promulgação da Lei 11.645¹⁶ que estabelece como obrigatório o estudo da história afro-brasileira e indígena, no ensino fundamental e médio das redes públicas e privadas de ensino no país. Como acrescenta Trudruá Macuxi Dorrico (2017), neste momento:

[...] a coordenação do Ministério da Educação e da Cultura, as universidades e as ONGs “se encarregam dos diferentes projetos que dão origem a uma literatura pedagógica produzida por e para os próprios índios em áreas indígenas, as mais das vezes em cursos de formação para professores indígenas” (Behr, 2017, p. 267 apud Dorrico, 2017, p.233).

E em seguida a intelectual indígena ressalta que:

[...] as obras publicadas ditas de caráter pedagógico passaram a significar para os professores indígenas “um trabalho de editoração: texto verbal, imagem, projeto gráfico” (Barra, 2014, p. 5). Isto é, não se trata apenas do trabalho na edição bilíngue ou na mensagem textual, senão que isso também reflete as intenções culturais de cada etnia, muitas vezes procurando passar os traços étnicos vividos no oral, no corpo, em rituais como preocupação de representá-los no impresso. (Barra, 2014, p. 5 apud Dorrico, 2017, p.223)

Nesse sentido, a elaboração desta literatura a partir da década de 1990, têm incentivado a re-discussão da História do Brasil, pelas óticas indígenas e afro-brasileiras, promovendo o letramento étnico-racial em meio a população, ao mesmo tempo em que as populações indígenas retomam a soberania de suas narrativas ancestrais. Em fluxo de saberes que permeiam os corpos, os territórios e as narrativas de origem, os materiais didático-pedagógicos indígenas, reativam a memória por uma educação territorializada (Xakriabá, 2018). Isso se deve ao fato de que:

O estímulo à criação de textos na língua materna, somado à vivência dos velhos que narram suas histórias a jovens pesquisadores indígenas pode levar ao surgimento de obras marcantes. Diferentemente de nossa sociedade, que classifica os livros e os coloca em seus devidos compartimentos, a produção indígena apenas inicia a criação de uma tradição e, neste sentido, seus livros são inclassificáveis. São produzidos por professores, mas não são simplesmente didáticos. Estes professores são autores dos textos escritos, mas as narrativas são da sociedade. Os livros, embora usados nas escolas, não respondem especificamente pelas disciplinas da maneira que entendemos. Tratam dos seres vivos, da construção de casas, de geografia, matemática e cosmologia. Muitas vezes no mesmo livro, muitas vezes no mesmo texto. (Peggion, 2017, p.58)

Como se vê, já há nas publicações didático-pedagógicas indígenas, potencialidades desestabilizadoras das práticas educativas e da epistemologia não-indígena, de maneira que

¹⁵ Capítulo VIII Art. 231.

¹⁶ Promulgada em 10 de Março de 2008. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm> . Acesso em: 09/02/24.

isso se concretiza, na escrita de autoria indígena pelo formato do livro editorial-individual. Por fim, Krenak [s.d], afirma que a terceira dobra da literatura indígena, portanto, é aquela em que escritores, artistas e intelectuais indígenas passam a publicar seus textos em livros de autoria individual, contudo, ainda, dando ênfase às suas alteridades. Consolidando-se no cenário artístico-cultural, a literatura indígena contemporânea assume papel de combate e defesa dos corpos e territórios indígenas, fazendo ver os mundos indígenas na sociedade não-indígena, em uma autêntica abertura para o outro.

Nesse momento, autores como Daniel Munduruku, Olívio Jekupé, Kaká Werá, Eliane Potiguara, Graça Graúna e Ailton Krenak deslocam seus mundos para o texto impresso e posicionam-se frente ao racismo e a discriminação, em uma extensão do próprio Movimento Indígena. É a este momento que este trabalho concentrar-se-á, aproximando antropologia e literatura de autoria indígena, sobretudo as obras completas das indígenas escritoras - Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, em cujas obras há a constante exaltação dos avós e dos mais velhos e velhas das aldeias em um movimento de resistência e ativismo pelos mundos indígenas.

Para os teóricos e intelectuais, Danner, Dorrico e Danner (2018), a literatura indígena contemporânea, ainda, alinha-se diretamente ao Movimento Indígena brasileiro porque busca: a) a politização da causa, rompendo com o silenciamento colonial, ao mesmo tempo em que se supera a condição de subalternidade¹⁷; b) impulsiona a autoafirmação e autoexpressão das onto-epistemologias nativas pelos sujeitos indígenas, permitindo a estes, fazerem de suas palavras “crítica social, resistência cultural, luta política e práxis pedagógica, ou seja, vai da tradição ancestral, comunitária e xamânica à crítica do presente” (*ibidem*, 2018, p.165-166); c) constitui uma voz-práxis indígena (*ibidem*, 2018, p.166), isto é, uma voz-narrativa engajada, militante e ativista que faz ver “as tradições, as práticas e os valores próprios aos povos indígenas, ao mesmo tempo em que denuncia e combate as situações de marginalização, exclusão e violência vividas e sofridas por eles” (*ibidem*, 2018, p.166); e, d) concebe o eu-nós lírico-político (*ibidem*, 2018, p.166), isto é, o eu-narrador que desloca para o texto, as lutas pelos corpos e territórios indígenas, em uma intersecção com a luta histórica e coletiva dos povos originários no Brasil e nas Américas.

A voz-práxis indígena (Danner; Dorrico; Danner, 2018), aparece nas obras de autoria individual, manifestando as singularidades e os sofrimentos dos sujeitos indígenas, ao elaborar uma reflexão crítica da situação de subalternidade e marginalização, a que os povos indígenas foram colocados pela colonização e seus dispositivos de racialidade. É uma voz que

¹⁷ Ver em: Spivak, Gayatri (2010).

se torna uma prática política e uma prática política que é manifestada na esfera pública pelo eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) dos autores indígenas, que vincula o sujeito de enunciação a um povo, orientando a obra em termos de resistência, crítica social e defesa dos corpos e territórios. A literatura indígena contemporânea, “é uma literatura politizada e uma política feita e dinamizada literariamente” (*ibidem*, 2018, p.166). Para Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, a literatura indígena, é resistência e ativismo porque:

[...] Para os povos indígenas, ela é mais que textos escritos nos papéis. Ela é a própria história dos povos indígenas contadas nas lendas, e da oralidade dos anciãos repassada para o modernismo, que a complementa com a linguagem escrita, seja na língua etno-materna, seja na língua pátria. E centenas de produções literárias estão pipocando por todo o território brasileiro. O grafismo, os ritos, os cantos e as danças, este diversificado discurso é parte incomensurável na materialização da literatura indígena, enfim da cosmovisão indígena. [...] A literatura indígena cumpre o papel de resgate, de preservação cultural, de fortalecimento das cosmovisões étnicas¹⁸.

(Potiguara, 2023, p.59-60)

[...] Nasceu uma literatura indígena escrita por quem elabora narrativas inspiradas nas histórias contadas pelo avô ou pelos anciões, ou com base na própria experiência de vida, seja na aldeia, seja na cidade. A escrita é o desenho da memória, do tempo, da história. [...] Nascer e viver em aldeia me fez entender que a resistência precisa começar dentro de cada um de nós, buscando manter viva as memórias coletivas e pessoais de saberes que nos orientam na caminhada e no compromisso de lutar, junto de uma coletividade, por direitos e formas de seguirmos sendo continuidade. [...] Minha intenção é que minha literatura circule nas escolas das aldeias, mas adentre os muros das escolas das cidades e das universidades. *Precisamos dialogar numa sintonia de mundos, promover reflexões com ações. Por essa razão, trago poemas pedagógicos, nos quais a floresta encontra um lugar para falar*¹⁹.

(Kambeba, 2020, p.16-18, grifo meu)

Como se vê, as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, são a expressão coletiva de um ou mais povos indígenas, cujos eu-nós lírico-político e a voz-práxis indígena (Danner; Dorrico; Danner, 2018) são sujeitos que enunciam a resistência e memória etnobiográfica (Gonçalves et al, 2012). Assumindo caráter metonímico o eu-lírico indígena é político e coletivo (Dorrico et al, 2018, p.238). Muitas vezes, as subjetividades dos autores indígenas são obliteradas pelo coletivo, de forma que suas narrativas expressas - pela escrita de tipo formal alfabética - aludem às suas raízes ancestrais e as experiências que foram

¹⁸ Este excerto foi retirado da obra “O vento espalha minha voz originária” (2023) de Eliane Potiguara.

¹⁹ Este excerto foi retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

inscritas na memória na relação com o território, com os mais velhos, com outros indígenas, com seres outro-que-humanos e, com o branco/não-indígena.

1.3 Mulheres indígenas na literatura

“Terra Cunha”²⁰

Mulher indígena!
Que muito sabes deste mundo
Com a dor ela aprendeu pelos séculos
A ser sábia, paciente, profunda.

Imóvel, tu escutas
Os que te fingem aos ouvidos
Fé guerreira, contestas:
“Não aguento mais a mentira!”
Mas longe deles, choras a estupidez,
O MEDO...
(sim, longe deles!)
Sofres incompreensão e maldade
Aos poucos morres à míngua...
Desrespeito, roubo assassinato.

No dia em que rastejaste
Imploraste tua terra - e JÁ TINHAS!
A teu lado companheiras: miséria e morte
A violência e a angústia dos trópicos...

Nas caras ela viu o abuso
A inveja de ser o que és: cândida,
lúcida, mãe, companheira...
E tu zombastes desses pobres (de) espíritos.

Sabes do rio de lágrimas
Que te aperta o peito aflito
Na bolsa d’água o filho esperas
Futuro, luz nova era.

Mas luta, raiz forte da terra!
Mesmo que te matem por ora
Porque estás presa ainda
Nas garras do PODER e da história.
(Potiguara, 2019[2004], p.81)

²⁰ Este poema foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Eliane Potiguara. Foi também publicado, várias vezes, sob o título Mulher Macuxi, Mulher Yanomami.

Como se tem visto, a literatura indígena contemporânea é um movimento político e estético que ganha fôlego a partir da década de 1990 no Brasil. A escrita de autoria indígena emerge enquanto forma de resistência e autoafirmação identitária de diversos povos originários, que ao lado do Movimento Indígena nacional somam as lutas em defesa de seus corpos, territórios e onto-epistemologias que historicamente foram violadas pelo não-indígena. Assim, as publicações no formato de livro impresso e, mais recentemente como e-book, exibem enquanto ‘projeto da palavra’ “a autoridade da oralidade na manutenção das subjetividades ancestrais e milenares e, ainda, exortam os enfrentamentos políticos” (Dorrigo, 2022, [sem paginação]) nos quais as populações indígenas estão imersas há mais de cinco séculos.

Fazendo ver ancestralidades, lutas e ontologias, a literatura indígena protagoniza as corporeidades indígenas pela memória da terra, fazendo ecoar as vozes da floresta e dos povos que aqui estavam antes da colonização (Dorrigo, 2022). Nesse sentido, o dispositivo do livro em caráter editorial-individual têm possibilitado o noticiamento da diversidade pluriétnica e linguística dos povos indígenas no Brasil, de forma que os processos de editoração, ao atuarem nos contextos das cidades, anunciam os indígenas enquanto sujeitos de direito à expressão literária, epistemológica e teórica (Dorrigo, 2022).

As mulheres indígenas integram estes processos e têm cada vez mais contribuído para o este movimento artístico, estético, político-pedagógico e cultural que constitui a literatura indígena. Tal como pela defesa dos territórios, pelas políticas de identidade e em uma luta por representação e pertencimento, indígenas escritoras têm evocado suas nacionalidades ancestrais para exibir as epistemologias indígenas e seus mundos. A indígena antropóloga, Joziléia Kaingang (2023), em sua tese de doutorado “Articulação das mulheres indígenas no Brasil: em movimento e movimentando redes” promove uma reflexão sobre o fortalecimento das redes indígenas no país, onde destaca que as mulheres indígenas encontram-se historicamente articuladas nas redes de seus territórios e famílias, bem como em redes nacionais, sem que cada atuação exclua a outra. Em fluxos de idas e vindas entre territórios ancestrais e a política interétnica, as mulheres indígenas no país, têm se mobilizado em diversas associações pelo país, tendo como ápice: a) a formalização em 2021 da ANMIGA - Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade - que reúne mulheres dos seis biomas brasileiros: Amazônia, Mata Atlântica, Cerrado, Caatinga, Pampa e Pantanal e, b) a eleição em 2022 de Sônia Guajajara²¹ à deputada federal pelo estado de São

²¹ Atualmente Sônia Guajajara é ministra do Povos Indígenas. Disponível em: < <https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br> >. Acesso: 20/12/23.

Com efeito, a literatura de mulheres indígenas, funciona como extensão das lutas pelos corpos e territórios, porque ao escreverem “contos e poesias, as autoras falam do pertencimento, da luta pela terra, da identidade indígena; celebram a ancestralidade originária e ensejam a luta política que nossos corpos [indígenas] não podem escapar.” (Dorrigo, 2022, [sem paginação]). Em um movimento de autoria, ativismo e autonomia, escritoras indígenas tencionam os constructos sociais, desfazem estigmas e posicionam-se politicamente, ampliando suas redes (cosmo)políticas de ação²³. Como destaca, a escritora indígena Puri - Paolla Vilela (2022):

A importância dessas vozes e a representação das mulheres em todas as camadas sociais, e dentro principalmente dos movimentos indígenas, são cruciais para uma identificação consciente das injustiças e violências que sofrem e sofreram ao longo de todos os processos de colonização, imposição e não respeito aos seus corpos e suas ancestralidades. [...] Por isso, a manifestação da literatura em suas várias maneiras de fixar existência se torna um estímulo para as autoras, uma fonte de fluidez dos pensamentos, falando com suas comunidades e fora delas. Assim, garante, de certo modo, as diversidades dos povos em seus pensamentos expostos, conjuntamente às características que fazem parte desse conjunto de formas da identidade, cultura e história. Além disso, a palavra, os livros, o existir nesse tempo, demarca as diferenças linguísticas que são tão pertinentes nos seus significados, permitindo abrir o olhar para essa comunicação que não é menor em sua importância, mas cujo processo de registro múltiplo mostra-se necessário para a garantia de sua existência além do formato ocidental. [...] Descolonizar pode ser um processo diversificado e a escrita das mulheres indígenas garante o seio da resistência, as quais são carregadas em seus corpos, em seus escritos, em seus olhares, alegrias e dores de ser essa infinidade de formas. São nossas mães que sussurram em nossos ouvidos quando foi proibido ou vergonhoso falar sobre nossa ancestralidade. É no encontro de todas nós que a vida literária se dá, se fortalece, se permite ser tantas, validando todos os modos de ser. (Vilela, 2022, [sem paginação])

Descolonizando corpos e mentes, a literatura de mulheres indígenas, vem somar às lutas pelos corpos e territórios indígenas, fazendo ver a diversidade pluriétnica e linguístico-cultural dos mais de 266 povos indígenas no Brasil (Povos Indígenas no Brasil, 2024) . Demarcando territórios epistêmico, cosmológico e geográfico (Barbosa, 2023), a literatura de mulheres indígenas têm ampliado as redes da política interétnica indígena, ao mesmo tempo em que politiza o leitor não-indígena em uma genuína percepção e sensibilidade do que significa ser indígena (Smith, 2018[1999]), sobretudo na América Latina e no Brasil.

É importante destacar, ainda, a existência de um coletivo de intelectuais e escritoras indígenas (organizado por Trudruá Dorrigo, Jamille Anahata e Ellen Lima Wassu), denominado “Leia Mulheres Indígenas” que divulga e faz circular nas redes sociais,

²³ Nos próximos capítulos, a literatura de autoria indígena será abordada à luz das lutas cosmopolíticas indígenas.

publicações de mulheres indígenas no Brasil, na América do Sul e do Norte. A página no Instagram (@leiamulheresindigenas²⁴), com o objetivo de tornar didático e impulsionar a procura por livros de autoria indígena, preocupa-se com a estética de cada publicação on-line/post, evidenciando o grupo étnico de cada autora e seus rostos, pois os corpos e rostos indígenas foram historicamente apagados e hipersexualizados - em um estereótipo - “de modo que conhecer os rostos seria uma forma também de desmistificar o estereótipo da “cara de índio”, homogeneizadora e silenciadora da nossa diversidade sociocultural” (Dorrigo, 2022, [sem paginação]). Para uma das fundadoras do coletivo:

Listar e elencar a produção autoral das mulheres indígenas significa mapear, não no sentido colonial, mas no sentido indígena que assumimos hoje, de demarcar a terra simbólica para proteção de nossas representações e promoção de nossas subjetividades. Nesse sentido, o subtítulo que invoco, a autoria originária em relevo, busca fomentar a necessidade de sermos reconhecidas enquanto autoras, escritoras, poetisas e teóricas indígenas nas terras literárias. Tal como a luta pela terra, pelo pertencimento, pelas políticas da identidade indígena, simbolicamente partimos de nossas nacionalidades para afirmarmos nosso direito às sociedades e culturas plurinacionais. (Dorrigo, 2022, [sem paginação])

A tabela a seguir é uma tentativa de apresentar algumas das autoras indígenas brasileiras destacadas pelo coletivo “Leia Mulheres Indígenas”. No intuito de afirmar a necessidade do entendimento e do uso do território epistêmico, que as mulheres indígenas têm demarcado pelo dispositivo do livro e contribuindo e reafirmando a luta histórica dos povos indígenas, este trabalho dedicar-se-á as formas cosmopolíticas das publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, como se verá nas próximas seções.

MULHERES INDÍGENAS NO BRASIL COM OBRAS PUBLICADAS NO FORMATO DE LIVRO IMPRESSO/E-BOOK²⁵	
Nome	Povo
Débora Arruda	Aranã
Francy Baniwa	Baniwa
Lucia Tucuju	Galibi Marworno (Kamarumã)
Kaê Guajajara	Guajajara
Lídia Krexu Rete Veríssimo	Guarani

²⁴ Disponível em: <<https://www.instagram.com/leiamulheresindigenas/>>. Acesso em: 24/03/24.

²⁵ Esta tabela é uma tentativa de sistematizar informações retiradas da página Leia Mulheres Indígenas. Perfil do Instagram que circula referências sobre literatura de autoria indígena, sobretudo publicações de mulheres indígenas no Brasil. Sob curadoria de Trudruá Macuxi Dorrigo. Disponível em: <<https://www.instagram.com/leiamulheresindigenas/>>. Acesso em: 19/12/2023.

Geni Núñez	Guarani
Maria Kerexu	Guarani
Jera Poty Mirim	Guarani Mbyá
Gleicy Nonato	Guató
Márcia Wayna Kambeba-Omágua	Kambeba-Omágua
Vāngri Kaingang	Kaingang
Denizia Kuwaniy Kariri Xocó Fulkaxó	Kariri Xocó
Eliane Xunakalo	Kurâ Bakairi
Shirley Djukurnã Krenak	Krenak
Mathilde Makuxi	Macuxi
Trudruá Dorrico	Macuxi
Lia Minapoty	Maraguá
Márcia Mura	Mura
Delmara Mura	Mura
Chirley Pankará	Pankará
Eliane Potiguara	Potiguara
Graça Graúna	Potiguara
Eva Potiguara	Potiguara
Sulamy Katy	Potiguara
Paolla Vilela	Puri
Aline Rochedo Pachamama	Puri
Auritha Tabajara	Tabajara
Naine Terena	Terena
Niara Terena	Terena
Telma Pacheco Tamba Tremembé	Tremembé
Glicéria Tupinambá	Tupinambá
Ducinéia Tan Huare	Umutina
Helena Indiara Ferreira Corezomae	Umutina-Balatiponé
Ellen Lima Wassu	Wassu
Ehuana Yaira Yanomami	Yanomami
Luana Pawe Yanomami	Yanomami

Tabela 1 Mulheres indígenas no Brasil com obras publicadas no formato de livro impresso/e-book

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

CAPÍTULO II - VOZES ORIGINÁRIAS

“A força da mulher indígena”²⁶

Dona das feras
Encantadora do rio
Aprende com as águas
A olhar para frente
Superando os desafios.

Caminho que a aldeia ensinou
Na vivência o aprendizado
Sabe ser liderança
Faz a luta com cuidado
Na pisada a confiança.

Na cidade sua voz é ouvida
Nas tribunas e nos jornais
Articula e busca direitos
Pela vida dos seus e dos animais.

Entende a força do sagrado
A ciência vem do fumo tragado
Na casca do tawari é enrolado
Permissão aos seres encantados
Já chegou a pajé para dar seu recado.

No cuidado com os filhos
É doutora e sabe ensinar
Observa de longe o menino
Com as águas conversar
Tem a leveza de uma ave e o olhar felino
No cuidado com o outro
É conselheira sabe orientar.

A mulher indígena é natureza
Filha de um grande trovão
É flecha que dispara serena
Eco que leva cultura, educação.

Ela está em todos os espaços
A universidade tem que buscar essa interação
Ouvir os saberes dessas guerreiras
Para haver entendimento
De mundos, cooperação.

Chegamos no ano 2023
Lutando contra a devastação
As mulheres se articulam em marcha
Formando teias, redes, segurando mãos
Enfrentam balas de efeito moral
Contra PLs e outras violações
O gás cai nos olhos
Mas a dor dilacera os corações.

²⁶ Este poema foi retirado da obra “De almas e águas kunhãs” (2023) de Márcia Wayna Kambeba.

A força está nas ações
 Que buscam fortalecer a coletividade
 Não há luta que resista
 Sem a energia
 E bênção da ancestralidade.

É preciso sentir a identidade
 Para entender que liderança
 Precisa de amorosidade
 Ver todos com olhar de igualdade
 Porque a violência fere todas as nações
 E a resistência precisa ter continuidade.

A força da mulher indígena
 Vem das gerações
 E se traduz na atualidade
 Como raiz de samaumeira
 Se espelha na aldeia e na cidade.

(Kambeba, 2023, p. 96-98)

Esta seção intenciona apresentar ao leitor deste trabalho: a) uma breve biografia das autoras indígenas, Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua; b) uma síntese etnográfica dos povos Potiguara e Kambeba; e, c) explicitar cada obra editorial-individual das autoras a que esta pesquisa dedicou estudo. Nesse sentido, contextualiza-se a trajetória de cada autora, as lutas de seus povos e a intencionalidade de cada publicação, de modo a revelar a literatura indígena contemporânea como um dispositivo político-discursivo, bem como meio de resgate e autoafirmação identitária. Em uma multiplicidade de gêneros narrativos e histórias a serem contadas, as obras completas de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua relampejam uma diversidade onto-epistêmica indígena.

2.1 Eliane Potiguara

“Eu não tenho minha aldeia”²⁷

Eu não tenho minha aldeia
 Minha aldeia é minha casa espiritual
 Deixada pelos meus pais e avós
 A maior herança indígena.
 Essa casa espiritual
 É onde vivo desde tenra idade

²⁷ Este poema foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Eliane Potiguara.

Ela me ensinou os verdadeiros valores
 Da espiritualidade
 E do verdadeiro significado
 Da tolerância

Mas eu não tenho minha aldeia
 E a sociedade intolerante me cobra
 Algo físico que não tenho
 Não porque queira
 Mas porque minha família foi tirada
 Sem dó, nem piedade.

Eu não tenho minha aldeia
 Mas tenho essa casa iluminada
 Deixada como herança
 Pelas mulheres guerreiras
 Verdadeiras mulheres indígenas
 Sem medo e que não calam sua voz.

Eu não tenho minha aldeia
 Mas tenho o fogo interno
 Da ancestralidade que queima
 Que não deixa mentir
 Que mostra o caminho
 Porque a força interior
 É mais forte que a fortaleza dos preconceitos.

Ah! Já tenho minha aldeia
 Minha aldeia é Meu Coração ardente
 É a casa de meus antepassados
 E do topo dela eu vejo o mundo
 Com o olhar mais solitário que nunca
 Onde eu possa jorrar
 Milhares de luzes
 Que brotarão mentes
 Despossuídas de racismo e preconceito.

(Potiguara 2019 [2004], p.151)

Indígena, mulher, mãe e avó. É assim que Eliane Potiguara se define em suas falas e textos. Nascida no ano de 1950 na cidade do Rio de Janeiro (RJ), é considerada a primeira mulher indígena escritora do país, seus textos carregam as dores, as resistências e o desejo de mudança em favor dos povos originários. Com uma trajetória familiar e étnica marcada pela expropriação territorial e pela migração forçada do estado da Paraíba (PB) para o eixo sul-sudeste do país, resistiu e manteve viva suas tradições culturais pelas contações de histórias de sua avó - Maria de Lourdes - indígena Potiguara. Cresceu ao lado de seu irmão, mãe e avó na periferia da cidade do Rio de Janeiro, ouvindo e aprendendo os costumes indígenas passados por sua mais velha.

Já adulta graduou-se em Letras e Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) porque, assim como Maria de Lourdes, gostaria de ensinar aqueles que estivessem dispostos a aprender. E assim, Eliane Potiguara tornou-se professora, escritora, ativista e contadora de histórias. Decidiu ainda jovem retomar sua ancestralidade e engajou-se na luta e defesa pelos corpos e territórios indígenas.

Fez nascer - ao lado de Marcos Terena e Ailton Krenak - o Movimento Indígena no Brasil, atuando politicamente em nível nacional e internacional pelos direitos dos povos originários, das mulheres e, também, pela causa ambiental. Defensora dos Direitos Humanos, idealizou o Comitê Inter-Tribal 500 Anos (kari-oka) em razão da Conferência Mundial da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre o Meio-Ambiente (1992).

Participou e discutiu a questão dos direitos Indígenas em diversos fóruns nacionais e internacionais, sob apoio de Organizações Não-Governamentais (ONGs), nos quais propôs diversas estratégias de luta e resistência, tais quais o fórum sobre o Plano Piloto para a Amazônia ocorrido em Luxemburgo no ano de 1999 e o Tribunal das Histórias não contadas e Direitos Humanos das Mulheres na Conferência da ONU em 1995, na China. No ano de 2011, foi nomeada Embaixadora Mundial pela Paz na Suíça, pelo *Cercle Universel des Ambassadeurs de la Paix*²⁸. Após décadas de luta e resistência em favor dos direitos minoritários, Eliane Potiguara, recebe o título de doutora *honoris causa*²⁹ do Conselho Universitário (Consuni) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no ano de 2021.

²⁸ Entidade ligada à ONU que se empenha em promover a paz, a fraternidade e o humanismo no cotidiano humano.

²⁹ Titulação honorífica concedida por universidades para pessoas consideradas eminentes, cuja atuação seja ela política ou não, destaca-se em meio a sociedade.



Figura 1 Eliane Potiguara
 Fonte: Editora do Brasil³⁰

2.2. Grupo Mulher - Educação Indígena (GRUMIN)

“A denúncia”³¹

Ó mulher, vem cá
 que fizeram do teu falar?
 Ó mulher conta aí...

Conta aí da tua trouxa
 Fala das barras sujas
 dos teus calos na mão
 O que te faz viver, mulher?
 Bota aí teu armamento.

³⁰ Disponível em: <<https://www.editorado brasil.net.br/eliane-potiguara/>>. Acesso em: 11/12/23.

³¹ Este poema foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Eliane Potiguara.

Diz aí o que te faz calar...
 Ah! Mulher enganada
 Quem diria que tu sabias falar!

(Potiguara, 2019[2004], p.79)

Inquieta, agitada e em recusa aos dispositivos discriminatórios que a colonização e o Estado nacional desenvolveram para calar corpos e mentes indígenas, Eliane Potiguara, ainda muito jovem, viaja por diversas aldeias indígenas no Brasil e na América Latina, em um movimento de reencontro com suas raízes étnicas, com os saberes tradicionais e com a História dos povos indígenas. Nesse deslocamento e confluência com *parentes*³² de diversos povos, a escritora tornou-se porta-voz das lutas de mulheres e dos povos tradicionais.

Em meados da década de 1970, funda o Grupo Mulher - Educação Indígena e Rede de Comunicação Indígena (GRUMIN³³), o qual atuou como um espaço de circulação de denúncias, boletins informativos, notícias jornalísticas, notas e publicações individuais sobre os direitos dos povos originários e das mulheres. Inicialmente, criado como um grupo de empoderamento político e de educação às indígenas mulheres, o GRUMIN, estabeleceu-se como uma organização em defesa dos direitos pelos corpos e territórios indígenas, no que toca as demarcações territoriais, os direitos à saúde e educação diferenciadas previstos no Capítulo VIII Art. 231 Constituição Federal de 1988.

Atualmente, o grupo vem ganhando notoriedade em dar visibilidade às publicações indígenas literárias e também, a produções artísticas de indígenas intelectuais. Consolidando-se no campo editorial independente. Eliane Potiguara, afirma que o GRUMIN surgiu como uma demanda de um cacique Potiguara, concomitantemente ao seu engajamento político:

O Grumin foi criado dentro da área Potiguara. Com a assinatura dos caciques, das pessoas envolvidas ali. À pedido do cacique João Batista Faustino, nós fizemos o Primeiro Encontro de Luta e Resistência. [...] E o evento era muito importante e urgente. A gente precisava resolver os problemas do arrendamento de terra porque os rios estavam todos sendo assoreados. Estava se perdendo caranguejo, estava se perdendo camarão, devido à monocultura da cana de açúcar com aquela grande empresa de latifundiários que arrendava as terras. Ali na Paraíba, próximo aos Potiguaras, a terra toda estava devastada. O rio estava todo sujo, com aqueles produtos venenosos que estavam poluindo as águas. A comunidade reclamava. E a comunidade cada vez mais pobre. Cada vez mais pobre. Sem alimentação, porque como que a comunidade ia plantar se estava tudo

³² É um consenso entre o Movimento Indígena nacional e internacional que os povos originários devem tratar-se como parentes, visto que os opressores são os Estados que historicamente reproduzem a lógica colonial, sendo portanto, inimigos comuns a todos os povos tradicionais.

³³ Conferir em: < <http://www.elianepotiguara.org.br/> >. Acesso em: 11/12/23.

devastado? A fome aparecendo lá na comunidade. Então foi isso que motivou minha entrada no Movimento Indígena.³⁴

(Potiguara, 2019, p. 32-34).

Dessa forma, foi no retorno à T.I.³⁵ Potiguara, que a indígena escritora, retoma suas raízes ancestrais, ao mesmo tempo em que se torna uma figura de destaque no Movimento Indígena e nas produções bibliográficas. Isso porque, o GRUMIN promoveu boletins informativos sobre os povos indígenas no Brasil, desde sua fundação. Abaixo, na Tabela II, encontram-se algumas das publicações do GRUMIN, disponíveis para consulta em plataformas online. As demais editorações encontram-se distribuídas entre o acervo do Museu do Índio³⁶ e da Biblioteca Nacional³⁷, ambos localizados na cidade do Rio de Janeiro.

Título	Categoria	Autoria	Publicação	Órgão Sob Responsabilidade	Disponível em
“GRUMIN”	Dossiê	Encontro Potiguara de Luta e Resistência (PB -1989)	GRUMIN 1989	Instituto Socioambiental (ISA)	< https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/document/s/POD00043.pdf >
“A terra é mãe do Índio” ³⁸	Cartilha	Potiguara, Eliane	GRUMIN 1989	Laboratório de Ensino e Material Didático (LEMAD/USP)	< https://lemad.flch.usp.br/sites/lemad.flch.usp.br/files/lemad-dh-usp_a_terra_%C3%A9_m%C3%A3e_do_%C3%ADndio.pdf >

³⁴ Este excerto foi retirado da coleção “Tembeté” (2019) publicada por vários escritores indígenas.

³⁵ Abreviação do termo Terra Indígena (T.I.).

³⁶ Confira em: <<https://www.gov.br/museudoindio/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/museu-do-indio>>. Acesso em: 11/12/23.

³⁷ Ver em: <https://acervo.bn.gov.br/sophia_web/Resultado/Listar?guid=1702300201416>. Acesso em: 11/12/23.

³⁸ Muito embora essa publicação seja considerada uma cartilha informativa sobre os povos indígenas no Brasil, é a primeira publicação individual de Eliane Potiguara em formato de livro impresso. Dessa forma a obra irá compor o corpus literário da indígena autora.

Título	Categoria	Autoria	Publicação	Órgão Sob Responsabilidade	Disponível em
“500 anos não calam nossa voz”	Periódico	GRUMIN	GRUMIN 1993	Centro de Documentação e Pesquisa Vergueiro (CPV SP)	https://www.cpvsp.org.br/upload/periodicos/pdf/PIGRURJ011993001.pdf ≥
“Situando os fatos olhamos a nós mesmos continuamos a luta...”	Periódico	GRUMIN	GRUMIN 1993	Instituto Socioambiental (ISA)	https://arquivo.socioambiental.org/sites/default/files/documentos/POP00001.pdf ≥
“Encontro de formação de lideranças femininas e masculinas”	Carta	Potiguara, Eliane. Santos, Wilma M. dos	GRUMIN 1993	Instituto Socioambiental (ISA)	https://arquivo.socioambiental.org/sites/default/files/documentos/POD00041.pdf ≥
“Manifesto do GRUMIN pela demarcação das terras indígenas”	Manifesto	GRUMIN	GRUMIN 1993	Instituto Socioambiental (ISA)	https://arquivo.socioambiental.org/sites/default/files/documentos/POD00047.pdf ≥

Tabela 2 Editorações do Grupo Mulher - Educação Indígena (GRUMIN) disponível para consulta online.

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

2.3 Povo Potiguara

“A chegada do pitiguary ancestral”³⁹

Quando o vi co’ a maraca negra
 No meio da relva verde e do rubro entardecer
 O sol batia calmo nas suas sofridas bainhas
 Era um homem amada, todo humilde, tão guerreiro!

Quando o vi co’ a maraca negra
 No meio do Brasil verde e o vermelho sol poente
 O vento batia mais forte às portas da América Latina:
 Era um homem da fé, simples, muito mais guerreiro!

Quando o vi co’ a maraca negra
 No coração deste continente
 O sol reabria no poente
 Seus fortes raios prepotentes

Era gente de todas as caras
 Era gente de todas as correntes
 Era gente comum
 Era uma gente crente!

Salve a maraca negra!
 Salve a indumentária indígena
 Daquele pajé!
 Que guiava gerações
 E iluminava as mentes!

(Potiguara, 2019[2004], p.112)

Os Potiguara localizam-se, historicamente, na região Nordeste do país, nos estados da Paraíba (PB), Ceará (CE), Pernambuco (PE) e Rio Grande do Norte (RN). Seu contato com a sociedade não-indígena data o início da colonização do Brasil. Como é sabido pela antropologia, os povos indígenas do nordeste sofreram um gigantesco apagamento histórico e cultural, ao longo da colonização e da ditadura militar, de forma que as retomadas de terras e de identidade indígena, somente ganharam fôlego a partir de meados do século XX (Oliveira, 1986; Oliveira, 1998).

Muitos Potiguara desaldeados - pela colonização - migraram compulsoriamente para o eixo Sul-Sudeste do país, abrigando-se em regiões periféricas dos grandes centros urbanos, como Rio de Janeiro e São Paulo. Como consequência da expropriação de terras, do êxodo rural e da discriminação étnico-racial, os Potiguara, forçosamente abandonaram sua língua materna, de família linguística Tupi-Guarani, e adotaram a língua do colonizador - o

³⁹ Este poema foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Eliane Potiguara.

português. Hoje, os Potiguara, por meio da retomada de sua língua e do resgate de rituais ancestrais como o Toré⁴⁰ e a circulação de dádivas nas festividades de São Miguel e Nossa Senhora dos Prazeres, bem como com a produção de idiomas simbólicos e do turismo, buscam reafirmar sua identidade étnica, ao mesmo tempo em que resistem às invasões de seu território ancestral.

Segundo a obra “Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba”⁴¹ (2012) sua população está localizada em 32 aldeias. As aldeias constituem três Terras Indígenas (TIs) contíguas: perfazendo um total de 33.757 hectares. A TI Potiguara (com população aproximada de 8.109 pessoas), a TI Jacaré de São Domingos (com população aprox. de 449 pessoas) e a TI Potiguara de Monte-Mór (com população aprox. de 4.447 pessoas). O processo de demarcação de terras Potiguara contou com o apoio da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e teve início na década de 1970, sendo homologada em 30 de Outubro de 1991 pelo Decreto n°267, delimitando um território de 21.238 hectares. A TI Potiguara Monte-Mor foi o último território a ser reconquistado e homologado em 2007 com 7.487 hectares, na CNPI (Comissão Nacional de Política Indigenista) em Brasília. Ao longo desse processo houveram diversos conflitos com latifundiários produtores de cana-de-açúcar e destilarias de álcool da região.

A demarcação das terras indígenas [...] representa uma grande conquista de uma luta histórica, mas por outro, não impede o avanço da cana, maior ameaça à sustentabilidade do território atualmente, uma vez que alguns Potiguara associam-se aos usineiros na implantação das monoculturas. Por isso, nas décadas de 80 e 90 a criação de unidades de conservação na região buscou proteger fragmentos de Mata Atlântica remanescentes, com a criação da RESEC Mata do Rio Vermelho em 1984, da ARIE Mamanguape em 1985, da REBIO Guaribas em 1990 e da APA Barra do Rio Mamanguape em 1993. (Cardoso; Guimarães; Casimiro, 2012, p.18)

De acordo com o Instituto Socioambiental⁴² (ISA), a organização social Potiguara se dá por meio de grupos domésticos, sendo a residência do casal-chefe monogâmico o cerne da

⁴⁰ O Toré é uma prática ritual de povos indígenas no Nordeste, tais como: Potiguara, Kariri-Xocó, Xukuru-kariri, Geripancó, Pankararu, Pankararé e Fulni-ô. Tido como uma expressão da espiritualidade dos povos indígenas no Nordeste, o Toré, invoca os seres não-humanos e entidades espirituais indígenas em uma dança circular - em fila ou pares - acompanhadas por cantos e músicas. Cada povo indígena possui uma forma própria de realização do ritual, apresentando variações de toadas, expressões e ritmos. Segundo Eliane Potiguara (2014, p.26), o Toré: “Compõe-se de um grupo que dança em roda e canta cantigas específicas para entes da natureza, como pássaros e para pessoas, histórias ou santos, como São Miguel Arcanjo”.

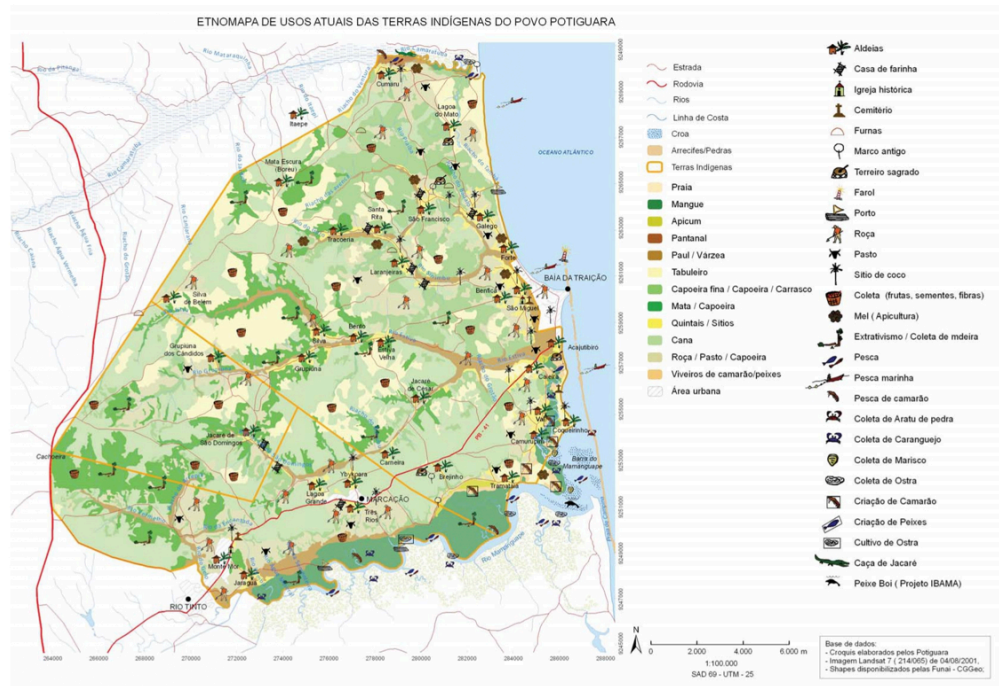
⁴¹ Ver em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/POL00003.pdf>>. Acesso em: 18/12/23.

⁴² Considerado uma Oscip – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público. Possui equipes e escritórios permanentes em São Paulo, Distrito Federal e quatro estados amazônicos, bem como compromissos de longo prazo com parceiros nas regiões do Vale do Ribeira, Xingu e Rio Negro. Atua desde 1994 ao lado de comunidades indígenas, quilombolas e extrativistas, na proteção de seus territórios, fortalecendo sua cultura e saberes tradicionais, elevando seu perfil político e desenvolvendo economias sustentáveis.

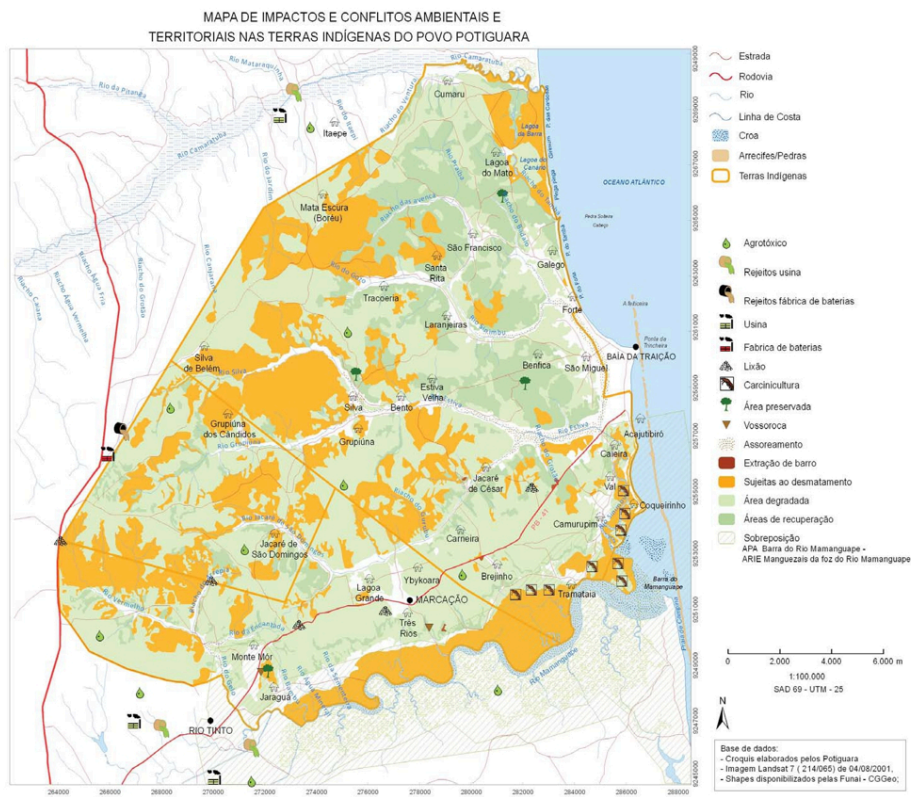
vida social. O grupo doméstico expande-se à medida que os filhos solteiros do casal-chefe celam ao matrimônio. Os roçados e sítios seguem a mesma lógica, de forma que o sujeito Potiguara é conhecido pelo grupo doméstico a que pertence, bem como pelas roças do mesmo. Quanto à organização política Potiguara, observa-se a existência de um cacique geral, como chefe principal das TIs, ocupando posição de maior prestígio social. Em segundo lugar na hierarquia política, encontram-se os caciques das aldeias - conhecidos por serem membros da liderança - e, por fim, o Chefe da Coordenação Técnica da FUNAI⁴³ (Fundação Nacional dos Povos Indígenas) cuja posição possibilita algumas tomadas de decisões junto dos caciques e do cacique geral.

As Figuras 3, 4, 5, e 6 foram retiradas da obra “Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba” (2012) e ilustram as TIs Potiguara no mapa político atual, bem como os conflitos políticos, étnicos, econômicos e ambientais que essa população vem enfrentando. A Figura 7 foi retirada da obra “Os índios na visão dos índios: Potiguara” (2011) e apresenta as aldeias Potiguara no Nordeste brasileiro.

⁴³ “A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada ao Ministério dos Povos Indígenas, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Cabe à Funai promover estudos de identificação e delimitação, demarcação, regularização fundiária e registro das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, além de monitorar e fiscalizar as terras indígenas. A Funai também coordena e implementa as políticas de proteção aos povos isolados e recém-contatados.” Texto completo disponível em: <<https://www.gov.br/funai/pt-br/acesso-a-informacao/institucional/Institucional>>. Acesso em: 18/12/23.



Mapa 4 Etnomapa de Usos Atuais das Terra Indígenas do Povo Potiguar
 Fonte: Cardoso e Casimiro, 2012



Mapa 5 Mapa de Impactos e Conflitos Ambientais e Territoriais nas Terra Indígenas do Povo Potiguar
 Fonte: Cardoso e Casimiro, 2012



Mapa 6 As aldeias Potiguara
 Fonte: Gerlic e Zoettl (Orgs.), 2011.

2.4 Produção Literária de Eliane Potiguara

“O criador, a identidade e o guerreiro”⁴⁴

Escorria-me das veias doentes
Um sangue ainda quente
como percorre as águas do
Norte Levando pra bem longe
As ervas daninhas.

Onde estavas identidade adormecida?
Sofrida nas noites ensangentadas
Anestesiada ou morta
Ou apenas me contemplando
Ao pé da porta?

Mirava-me calada, identidade amiga
Mas vieste a mim, pelas mãos do Criador
Fruto das atenções da luta
De suas mãos solares
De olhares ternos e carinhos puros.

Quem tu és identidade?
Que secretos poderes tens,
Que me matas ou me faz reviver
Que me faz sofrer ou me faz calar
Quais mistérios tu trazes na alma?

E quem é você doce guerreiro salvador das vidas?
Por quantos sangues lutou para estancar?
Quantos curumins fez brotar
Doce amante de mil formas a me encantar.
Vamos embora - nós três - agora

Tu, eu e a identidade caminhante
Só que cada um pro seu lado
Porque minha identidade pra renascer
A qualquer instante
Basta um fio de luz.

Uma gota mínima de tolerância
Ou uma esperança em seu semblante.
Porque só um fogo eterno
O útero de meus avós
Pra tornar minha cidadania decente.

(Potiguara, 2019[2004], p.66-67)

A escrita de Eliane Potiguara denota resistência, testemunho e denúncia, ao mesmo tempo que reverbera as ancestralidades indígenas. Escrevendo em tom metonímico (Gehlen,

⁴⁴ Este poema foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Eliane Potiguara.

2011), o eu-narrador da indígena escritora, dá conta das violências físicas, territoriais, psíquicas e morais que historicamente assolam as populações indígenas, ao mesmo tempo em que (re)conta suas *narrativas de origem*⁴⁵ e exalta os saberes tradicionais. É no ressoar das vozes humanas e outras-que-humanas, silenciadas pela colonização e pelo racismo que Potiguara faz de seus textos dispositivos de resistência política.

Dessa forma, suas obras partem de suas vivências pessoais - enquanto indígena mulher nordestina - bem como, de experiências coletivas que atravessam corpos, mentes e territórios indígenas. Pessoal, porque sua família foi violentamente expulsa do território Potiguara na Paraíba (PB). Seu bisavô foi assassinado por uma família colonizadora da região e sua avó vítima de violência sexual com apenas 12 anos de idade. Sua família, naquele momento, composta por apenas mulheres, migra para a cidade do Rio de Janeiro, onde mais uma vez passam por processos discriminatórios. E coletivo, porque é na retomada de sua identidade étnica, de seus saberes ancestrais, de sua História enquanto filha Potiguara, que a autora, encabeça uma luta política em defesa dos corpos e dos territórios indígenas. Sua trajetória pessoal, bem como de outras famílias indígenas do Nordeste é narrada no seguinte excerto:

Conta-se que o índio X, pai das meninas Maria de Lourdes, Maria Isabel, Maria das Neves e Maria Soledad, por combater a invasão às terras tradicionais no Nordeste, foi assassinado cruelmente [...] Amarraram-lhe pedras nos pés, enfiaram um saco em sua cabeça e o arremessaram ao fundo das águas do litoral paraibano. [...] Em 31 de dezembro de 1928, nascia Elza, filha de Maria de Lourdes, fraquinha e enferma - tanto das condições de vida de sua família quanto por sua própria mãe ter somente 12 anos, uma menina ainda em formação, violentada sexualmente pelo colonizar. Pouco tempo depois, toda a família migrava de novo para o Rio de Janeiro, em um navio subumano que trazia os nordestinos para o sul do Brasil. [...] Em 1956, quando a filha de Elza já tinha 6 anos de idade, Maria de Lourdes, mulher indígena, analfabeta, paraibana, nordestina e, então, quase mão de obra escrava nas feiras cariocas, iniciou o processo de criação da menina[...] Ali, naquele pequeno mundo ou, politicamente situando, naquele pequeno gueto indígena, a menina foi ouvindo as histórias indígenas de suas tias, tias-avós (aquelas quatro filhas adolescentes daquele índio X) e mãe, todas mulheres indígenas, migrantes de suas terras originais. [...] A menina a que nos referimos teve como cenário de vida essa história e tornou-se uma pessoa muito observadora, calada, sensível, e espiritualizada, herança dessas mulheres indígenas que, mesmo fora das terras originais e violentadas pelo processo histórico, político e cultural, mantiveram sua cultura, seus hábitos tradicionais e, principalmente, seus laços com os ancestrais, a cosmologia e a herança espiritual.⁴⁶

(Potiguara, 2019[2004], p.24-26)

Ao escrever, Eliane Potiguara, posiciona-se frente a colonialidade do saber, aos processos discriminatórios e as diversas formas de violências contra as populações

⁴⁵ Em conformidade com as reivindicações do Movimento Indígena e do Movimento Literário Indígena, adoto neste trabalho o termo narrativas de origem, ao invés do jargão antropológico “mito” e/ou “mitologia”. Tratando-se, portanto, de uma escolha política que ressignifica termos que outrora subjugaram corpos e culturas.

⁴⁶ Este excerto foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Eliane Potiguara.

tradicionais. Seus textos são etnobiográficos (Gonçalves et al, 2012) e metonímicos (Gehlen, 2011) , reafirmando as resistências seculares dos povos escravizados pela colonização, de forma que demarcam o território da escrita formal alfabética, como espaço potente para emergir epistemologias outras e, se fazer (cosmo)política por outros meios.

Este trabalho adotou, somente, as publicações em formato editorial-individual de Eliane Potiguara, para compor o campo da pesquisa, não porque os boletins informativos do GRUMIN, os artigos em jornais, as entrevistas e trabalhos de outra natureza não fossem importantes, mas porque a autora é uma expoente figura no crescente Movimento Indígena Literário no Brasil. As obras que irão compor essa dissertação são: “*A terra é a mãe do índio*” (1989); “*Metade Cara, Metade Máscara*” (2019[2004]); “*O coco que guardava a noite*” (2012); “*O Pássaro Encantado*” (2014); “*A cura da Terra*” (2015) e, “*O vento espalha minha voz originária*” (2023). A seguir será apresentada uma breve exposição sobre cada obra:



Figura 2 Capa da obra “A terra é mãe do índio” (1989)
Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023).

“A terra é a mãe do índio” publicado no ano de 1989 com selo GRUMIN edições, é considerado a primeira publicação individual de Eliane Potiguara. Dividido em três grandes momentos narrativos, o livro apresenta - em sua primeira parte - aspectos culturais das populações indígenas no Brasil, entre os quais destacam-se questões como: população,

organização social, educação indígena diferenciada, costumes, tradições e a participação indígena na política interétnica nacional e internacional.

Em sua segunda parte, a obra apresenta ao leitor a colonização. Situando os processos de escravização pela ótica dos povos indígenas, as relações de Poder perpassadas pelos processos coloniais e os conflitos que os indígenas enfrentam com o Estado brasileiro. Esta seção traz à luz as diversas formas de resistência que as populações tradicionais encontram para sobreviver desde o século XV. Por fim, o último grande momento narrativo da obra, expressa alguns meios de mobilização política e difunde o nascente Movimento Indígena no país. Como é apresentado na cartilha:

Antes de 1500, os índios no Brasil eram 5 milhões, formando 900 nações indígenas. Hoje, com o seu extermínio pelos invasores, foram reduzidos a pouco mais de 200 mil, ocupando 180 nações, falando 120 línguas diferentes. As civilizações foram levadas a transformar seu modo de vida, ao conhecerem a acumulação de bens, produtos, metais, moeda, propriedade privada, dentro do modelo capitalista. (Potiguara, 1989, [sem paginação]).

Os povos oprimidos, discriminados do mundo inteiro (África, Ásia, América Latina, Central, Austrália, etc...) sofreram séculos de subordinação, imposta pelo poder europeu. No Brasil, nos séculos XV e XVI os colonizadores escravizaram os índios. Porém os indígenas não aceitaram a escravidão, muitos deles como os GUARANI, no Sul do Brasil, jogavam as esposas, velhos e crianças do alto das rochas e em seguida se suicidavam. Isso era uma atitude de protesto e coerente. Jamais o índio iria aceitar, em sua própria terra, imposição, racismo, violência contra o seu povo. Jamais iria trabalhar horas à força, para os invasores, de cultura, língua e vidas diferentes da sua. Para o colonizador daquela época, resistência, luta, dignidade e cultura indígenas eram sinônimos de preguiça e incompetência. (Potiguara, 1989, [sem paginação], grifos da autora).

Para além de uma cartilha informativa, “A terra é a mãe do índio” (1989), articula politicamente as lutas indígenas, pelos territórios, pela educação e saúde diferenciadas, ao mesmo tempo em que posiciona-se frente ao racismo do Estado e da sociedade civil. Dando conta das subjetividades indígenas, a obra desconstrói o discurso do opressor (Estado) - que historicamente pretendeu diluir as culturas indígenas, sob a noção de aculturação - ao mesmo tempo em que ressoam as vozes daqueles que foram silenciados pela colonização.



Figura 3 Capa da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004])
 Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

“Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) é uma célebre obra de testemunho crítico-interpretativo - publicada pelo GRUMIN edições - cujas narrativas expõem eventos subjetivos e coletivos que atravessam os corpos indígenas. Em tom de revolta e resistência, a autora expõe as violências coloniais e a colonialidade do saber⁴⁷ que subjagam as populações indígenas. Ao escrever em testemunho, a escrita-memória, de Potiguara, dá conta dos universos pessoal e coletivo no que tocam as violências físicas, psíquicas, o racismo e a discriminação de gênero.

A obra faz ver processos de escravização, repressão e racismo. O testemunho, do eu-narrador - expõe o genocídio, a expropriação de terras e a violação dos corpos das mulheres indígenas - como sujeito feminino sexuado. A composição da obra é marcada pela alusão a eventos pessoais e a massacres contra as populações indígenas no Brasil, em um constante processo de atualização de memórias. De maneira que ocorre uma profunda inflexão entre a escrita poética e o processo de colonização.

⁴⁷ Ver em: Lander, Edgardo. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas – Buenos Aires: CLACSO, julio de 2000.

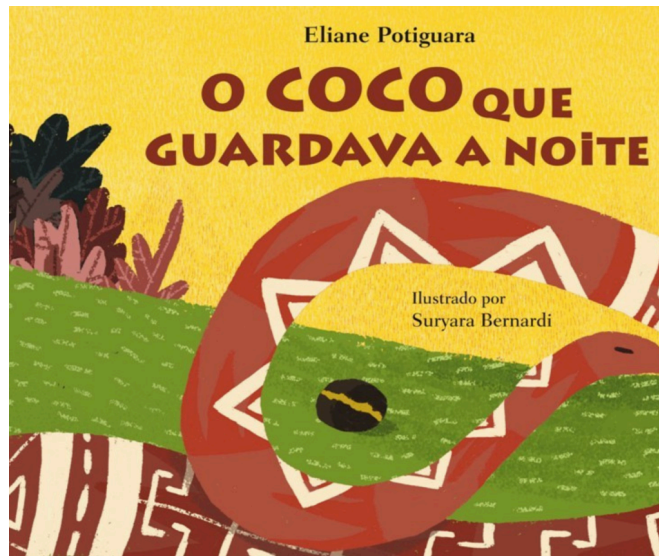


Figura 4 Capa da obra “O coco que guardava a noite” (2012)
 Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

“O coco que guardava a noite” (2012), publicado pela editora Mundo Mirim, é uma obra de exaltação às narrativas de origem contadas pelas avós e mães indígenas às crianças. Ao colocar a figura da mulher indígena como detentora dos saberes e dos mistérios do universo, o eu-narrador, aproxima a ancestralidade do universo das mulheres. Ao ser contadora de histórias, a indígena-mulher, seja ela mãe e/ou avó, é a portadora da oralidade pela qual transmite os saberes ancestrais.

Tendo como personagens principais - as crianças - Poti e Tijara, e, sua mãe - contadora de histórias - a narrativa evoca momentos de trocas de saberes ancestrais entre mãe e filhos. Transmitindo aos filhos os mistérios por trás da noite, a indígena-mãe, representa a memória oral dos povos originários e os saberes tradicionais que nela se atualizam pelos processos de contação de história - típicos de muitas populações oralizadas.

Nesse sentido, a narrativa rememora elementos indígenas, fazendo da ancestralidade a matéria das discursividades indígenas, onde seres humanos e outros-que-humanos partilham de um mesmo universo cosmológico. O excerto abaixo exemplifica uma das narrativas de origem revelada pela personagem a seus filhos:

— Na lenda dos Karajá, Boiuna⁴⁸ era um ser que, apesar de não ter forma humana, era mãe de Tuilá, a mulher do índio Aruanã. Boiuna cuidava do coco de tucumã, cujas metades tinham sido unidas com cera de abelha para guardar o grande segredo. Tuilá, penalizada com o cansaço de seu amado, resolveu ajudá-lo a enfrentar o mistério que sua mãe guardava. Para isso, a jovem precisaria evocar a mãe por meio de um chocalho mágico. [...] Ao sacudir o chocalho sagrado, o índio se concentra e sente a essência da vida, da sua alma. Sente a sua respiração, o bater do seu coração, a lembrança de seus antepassados, o som das araras sagradas, o som das matas.⁴⁹

(Potiguara, 2012, p.14-16)

A presença de seres humanos e outros-que-humanos na narrativa - como Boiuna - celebra as cosmovisões indígenas, ao mesmo tempo em que ressalta a importância da passagem dos saberes pela oralidade. Ao escrever “O coco que guardava a noite” (2012) - Eliane Potiguara - homenageia os saberes transmitidos a ela por sua avó, Maria de Lourdes, demonstrando que as memórias orais dos povos indígenas mantêm vivas as cosmologias e todos os seres que nelas fazem morada.

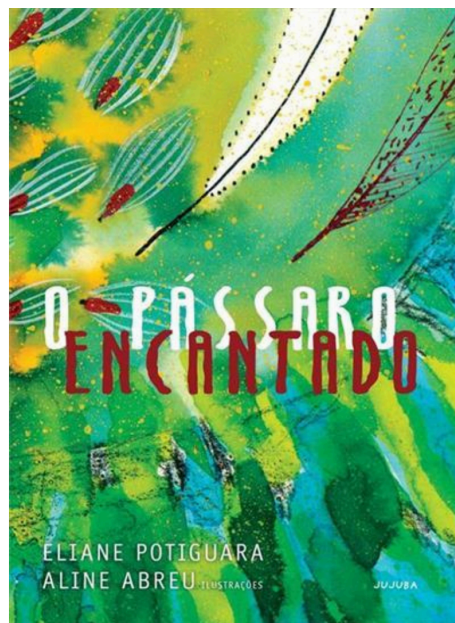


Figura 5 Capa da obra “O Pássaro Encantado” (2014)

Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

“O Pássaro Encantado” (2014) - publicado pela Jujuba editora - têm como matéria para produção literária, a figura da anciã/avó indígena e os saberes que em seu corpo habitam. Apresentado ao leitor um pouco dos territórios indígenas, do ritual Toré, dos padrões estéticos

⁴⁸ Boiuna é na narrativa um ser encantado indígena dotado de poderes.

⁴⁹ Este excerto foi retirado da obra “O coco que guardava a noite” (2012) de Eliane Potiguara.

Potiguara e da relação indígena com seres outros-que-humanos, a narrativa celebra os conhecimentos indígenas na figura da personagem da “Grande Avó”. Sendo esta última, reconhecida pelo pássaro ancestral como aquela que guarda e protege os saberes. É a indígena-avó aquela que irá ensinar aos jovens da aldeia as tradições e os costumes dos antepassados e, portanto, mantêm vivo todo um universo cosmológico.

—Era como se ele (pássaro ancestral) reconhecesse na Avó a Grande Mãe da Terra, aquela que tudo sabe e protege, a quem tem a intuição como estrada e anda com a guerreira à sua frente contra qualquer perigo à sua espécie. *É a mulher que detém o conhecimento da história daquele povo* e que tem o dom de curar a todos: a mulher sábia! A mulher que todos respeitam![...] O pássaro, feliz, pousou no braço da anciã e ela o levou para sua casa, a fim de mostrar a todos os habitam naquele lugar o grande achado, a preciosidade daquele momento: a ancestralidade de seu povo.⁵⁰

(Potiguara, 2014, p.18-21, grifo meu)

Ao valorizar e engrandecer as mulheres indígenas como detentoras dos saberes ancestrais, Eliane Potiguara, posiciona-se frente às etnografias antropológicas clássicas que corroboraram para o apagamento histórico das mulheres indígenas. Fortalecendo os corpos e territórios das mulheres indígenas, “O Pássaro Encantado” (2014), desmistifica de forma criativa e graciosa as desigualdades de gênero, no que toca a literatura antropológica. Ao mesmo tempo que fortalece as articulações das mulheres indígenas.

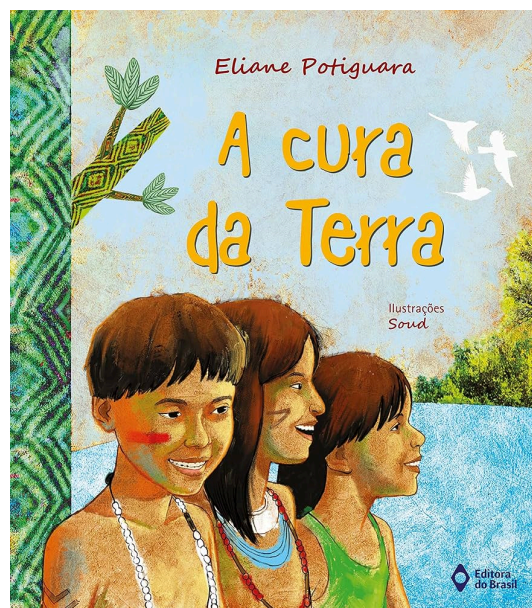


Figura 6 Capa da Obra “A cura da Terra” (2015)
Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

⁵⁰ Este excerto foi retirado da obra “O Pássaro Encantado” (2014) de Eliane Potiguara.

“A cura da Terra” (2015), publicada pela Editora do Brasil, é mais uma obra de exaltação da ancestralidade. Na trama, a personagem Moína escuta de sua avó a história de resistência de seu povo indígena. Apresentando ao leitor, o processo de expropriação territorial a que muitos indígenas estiveram historicamente submetidos pela colonização, a narrativa, apresenta o sofrimento destes povos violentados e, também sua esperança por justiça e retomada de seus territórios. Como se vê na menção abaixo:

— [...] As lágrimas das crianças trouxeram de volta os espíritos dos curandeiros e, com eles, voltaram também o amor, a paz, a saúde, o trabalho e a música. Outras forças que orientavam a cultura daquele povo foram ressurgindo, e os espíritos dos anciões e das anciãs do passado, do presente e do futuro tomaram forma de milhares de passarinhos, que sobrevoaram as terras indígenas e cantaram as músicas mais sagradas do planeta Terra. [...] As mães indígenas cuidaram das feridas do mundo, e as crianças transformaram a vida e a terra daquele povo num lugar tão feliz como antes. A cura daquela terra foi a cura para todo o nosso grande planeta azul.⁵¹

(Potiguara, 2015, p.23-26)

Mais uma vez as mulheres indígenas são retratadas por Potiguara como aquelas que carregam em si o tempo dos antepassados e que por isso, podem cuidar das feridas do mundo. A personagem da avó, ao contar a História de seus antepassados à Moína, mostra a esta que há esperança e possibilidade de mudança da realidade indígena. Estando estas últimas, nas mãos das crianças que escutando as palavras de seus antepassados, proferidas por suas avós e mães, irão retomar seus territórios, suas identidades e culturas.

⁵¹ Este excerto foi retirado da obra “A Cura da Terra” (2015) de Eliane Potiguara.

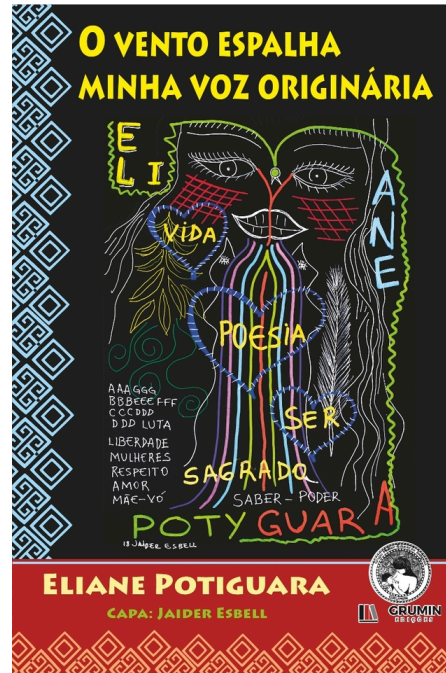


Figura 7 Capa da obra “O vento espalha minha voz originária” (2023)
 Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

“O vento espalha a minha voz originária” é um livro com selo GRUMIN edições, publicado no ano de 2023. Composto por textos que ainda não haviam sido publicados e reflexões decorrentes da pandemia da Covid-19, a obra é multigêneros literários. Conta, também, com uma homenagem póstuma, ao artista e intelectual indígena Macuxi, Jaider Esbell.

Filha de “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]), o livro reúne poemas, testemunhos, crônicas, ensaios, citações e pequenos contos, em tom de resistência e denúncia. Tomando a ancestralidade como ponto de partida, Eliane Potiguara, faz ecoar as vozes dos antepassados indígenas assassinados pela colonização e pelo Estado brasileiro.

O eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) aciona os tempos passado, presente e futuro em um movimento de resgate e retomada das tradições indígenas, de seus territórios e de seus corpos que foram roubados pelo colonialismo. Os eu-narradores lutam por justiça, lamentam suas perdas e fazem de suas dores motores de resistência. Veja o poema abaixo:

“E o Brasil não cala”⁵²

Nessa boca escancarada
 Se escondem escárnio e dor
 Estrangulados no suor.
 Por essa boca escarnada,
 Praguejada de cunhãs,
 Voam mitos, longos sonhos,
 Estarrece as manhãs.
 Essa boca encantada,
 Procurando as palavras,
 Espreme, do silêncio aflito,
 Roucos raios coloridos.
 Tão mistério estranho traz
 A cabocla que pergunta
 Num olhar que até censura
 E escapa à insensatez
 E teu riso contagiante
 Na ruga do pé do olho
 Explode uma alegria escondida
 Em tua terra voraz
 Cabocla rubro-brasileira
 Berra teu batuque brejeiro
 Berra tua terra fogueteira
 Berra com tua gente inteira
 O brilhar de um tempo verdadeiro.

(Potiguara 2023, p.106)

Como fica expresso no poema, o eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) em “O vento espalha a minha voz originária” (2023) expressa os descontentamentos subjetivos e coletivos das violências que atravessam os povos indígenas no Brasil. Mais uma vez em tom de denúncia e resistência, Eliane Potiguara, faz ver a intolerância, o racismo e a opressão de gênero na sociedade brasileira, principalmente no que toca ao apagamento das mulheres indígenas que atuaram e atuam na política interétnica. Ao lutar ao lado de Marcos Terena e Ailton Krenak pelos direitos indígenas na Constituinte de 1988, sua presença foi ofuscada na História pelo gênero masculino Assim, a indígena escritora expressa seu profundo descontentamento e recusa as violências de gênero.

Paralelamente, a obra exalta e engrandece os conhecimentos ancestrais indígenas, de forma que a ancestralidade ao perpassar as manifestações do eu-narrador, evoca um tempo de prosperidade e harmonia, onde os corpos e os territórios indígenas encontravam-se equilíbrio com o cosmos e os seres outros-que-humanos. Memória, ancestralidade e resistência

⁵² Este poema foi retirado da obra “O vento espalha minha voz originária” (2023) de Eliane Potiguara.

compõem o eixo do diálogo entre o narrador e o leitor, na mais recente obra publicada de Eliane Potiguara.

2.5 Márcia Wayna Kambeba-Omágua

“Mulher gota d’água”⁵³

Mulher vinda das águas
Gotas caindo na imensidão
Caminho molhado de chuva
Filha de um trovão

Veio a descendo suavemente
Na bolha por proteção
Tocou a folha sagrada
Se uniu ao rio feito canção
Emergiu Kambeba

Com força de mil ancestrais
Tornou-se a cunhã mais bela
Trouxe o tupi das línguas gerais

Rezadeira, benzedeira, pajé
Parteira, riozeira, gente de fé
Canta, dança o ritual
Chama o curupira, seu ancestral!

Para contar-lhes as novidades
Dos perigos da cidade
Valorizando a mocidade
Que te faz poeta mulher

Em cada gota que cai de chuva
Traz a alma de uma cunhã
Em forma de água, de rio, de mar
Líquida mulher
Que corre manso sem parar

(Kambeba, 2023, p.131-132)

Márcia Wayna Kambeba é uma indígena amazonense do povo Omágua-Kambeba. Nasceu no ano de 1979 e morou até os oito anos de idade em uma aldeia Tikuna, localizada na região do Alto Solimões (AM). Cresceu, em território indígena, ao lado de sua avó Assunta - indígena educadora - que a ensinou desde pequena a lutar e defender seus territórios e ancestrais.

Sob influência dos ensinamentos de sua avó, graduou-se em licenciatura plena em Geografia pela Universidade Estadual do Amazonas (UEA), é especialista em Educação

⁵³ Este poema foi retirado da obra “De almas de águas kunhãs” (2023) de Márcia Wayna Kambeba.

Ambiental para o Desenvolvimento Sustentável pela Faculdade Salesiana Dom Bosco. Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), na qual defendeu a dissertação de mestrado intitulada “*Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururucari-Uka*”⁵⁴ (2012). Atualmente é doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará (PPGL-UFPA), cuja pesquisa tem retomado a *língua materna Kambeba*⁵⁵, seja aquela falada pelos indígenas Omágua no Peru, quanto no Brasil.

É Indígena, mãe, geógrafa, professora, poeta, fotógrafa, compositora e ativista política. Sua trajetória enquanto professora, é marcada pela atuação no Ensino de Jovens e Adultos (EJA), bem como na colaboração no curso de formação intercultural de professores indígenas em aldeia da Universidade Estadual do Pará (UEPA). Vinculada às artes e ao teatro, compõe músicas indígenas em Tupi e Português. Realiza contação de histórias e palestras pelo Brasil e América do Sul, discutindo a importância da luta dos povos indígenas e do movimento decolonial como chave para a auto afirmação, alertando para um olhar crítico e reflexivo dos povos originários sul-americanos.

É Ouvidora Geral do Município de Belém - PA. Em 2020 entrou para a Academia Internacional de Literatura Brasileira (AILB) nos Estados Unidos, é membro da Academia Formiguense de Letras (AFL) em Formiga - Minas Gerais (MG). Como escritora e poeta, Omágua-Kambeba, têm mais de oito trabalhos publicados, dentre publicações coletivas e individuais.

⁵⁴ Disponível em: < <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3978> >. Acesso em 18/12/23.

⁵⁵ A língua Kambeba/Omágua pertence ao tronco Tupi e a família linguística Tupi-Guarani. Ver em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba>>. Acesso em: 18/12/23.



Figura 8 Márcia Wayna Kambeba
 Fonte: Arquivo do autor (digitalizado)

2.6 Povo Kambeba-Omágua

“Ser Indígena, ser Omágua”⁵⁶

Sou filha da selva, minha fala é Tupi

Trago em meu peito
 as dores e as alegrias do povo Kambeba
 e na alma, a força de reafirmar a nossa identidade
 que há tempos ficou esquecida
 diluída na história
 mas hoje revivo e resgato
 a chama ancestral de nossa memória.

Sou Kambeba e existo, sim.

No toque de todos os tambores
 na força de todos os arcos
 no sangue derramado que ainda colore
 essa terra que é nossa.
 Nossa dança guerreira tem começo

⁵⁶ Este poema foi retirado da obra “Ay Kakyri Tama” (2018) de Márcia Wayna Kambeba.

mas não tem fim!

Foi a partir de uma gota d'água
que o sopro da vida
gerou povo Omágua.
E na dança dos tempos
pajés e curacas
mantêm a palavra
dos espíritos da mata
refúgio e morada
do povo cabeça-chata.

Que nosso canto ecoe pelos ares
como um grito de clamor a Tupã
em ritos sagrados
em templos erguidos
em todas as manhãs!

(Kambeba 2018, p. 26)

O Povo Kambeba-Omágua localiza-se no Peru (próximo a capital - Lima) e no Brasil (na região amazônica). No território brasileiro, os Kambeba têm suas trajetórias marcadas pelo processo de retomada da identidade indígena a partir da década de 1980. Isso porque durante a ditadura militar e o consequente plano desenvolvimentista da Amazônia, os militares viam nas subjetividades indígenas um entrave à modernização do país. Dessa forma muitas populações indígenas foram tomadas pelo governo golpista como passíveis de serem aculturadas, sendo portanto realocadas - forçosamente - pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para Parques Indígenas e/ou Áreas de Refúgio que configuraram-se enquanto campos de extermínio de povos indígenas mantidos pela ditadura militar. Como destaca Márcia Kambeba em sua dissertação de mestrado (2012):

O povo Omágua/Kambeba, que outrora habitou parte da várzea do Alto Amazonas, configura-se como um dos povos que por pouco não foram dizimados em consequência da aproximação com o dito branco. Seu silêncio foi uma estratégia de defesa e resistência perante a escravidão, guerras etc. A luta pela reafirmação étnica do povo Omágua/Kambeba tem seu início na década de 1980, juntamente com o surgimento de outros movimentos indígenas. A emergência do chamado “movimento indígena organizado” no Brasil é relativamente recente e tem um contexto histórico determinado: as décadas de 1970 e 1980. Antes desse período as mobilizações indígenas davam-se de forma isolada e limitada às situações particulares de resistência regional ou étnica. Por isso, frequentemente fragilizadas e sem muito poder de barganha diante do Estado. Na mentalidade da sociedade brasileira e dentro da concepção da política, indigenista brasileira vigente até aquelas décadas, os índios ainda eram vistos como incapazes de gerir seu próprio destino, sendo necessária a proteção do Estado através da tutela e sua integração à sociedade nacional, o que só poderia se dar mediante um processo de “aculturação”. Essa era a filosofia desde a época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) criado em 1910 e se estende até a Indígenas ou “Área de Refúgio”, como o Parque do Xingu, criado em 1951 e o Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967. Essa filosofia significou, na prática, retirar os indígenas das áreas de interesse da capital e colocá-los em Parques

Parque Indígena Aripuanã, criado em 1968. Houve, ainda, extermínios de grupos inteiros ou redução brusca da população e do território como foi o caso dos Waimiri-Atroiri no Amazonas. (Silva [Kambebe], 2012, p.59)

Dessarte, muitas populações indígenas foram dadas como “aculturadas” pelo Estado brasileiro e somente a partir da redemocratização é que estes povos deram início a processos de autoafirmação e retomada de suas respectivas identidades indígenas, como figuram os Kambebas no Brasil. Com isso, pode-se dizer que desde 1980, os Kambebe estão retomando seus territórios ancestrais e encontram-se localizados em cinco aldeias no estado do Amazonas (AM), sendo quatro na região do médio Solimões e uma na região do baixo Rio Negro. Há ainda algumas famílias Kambebe residentes na cidade de Manaus e outras que vivem em aldeias Ticuna⁵⁷.

Segundo o ISA⁵⁸, a T.I. Jaquiri está localizada no município de Maraã, próximo às cidades de Alvarães e Tefé. Foi homologada pelo Decreto nº 264 em trinta de outubro de mil novecentos e noventa e um (30/10/1991) e conta com uma população de 82 pessoas e possui extensão de 2 mil hectares. A T.I. Igarapé Barreira da Missão também foi homologada por decreto no ano 1991, todavia sua população conta com indígenas Kaixana, Kambebe, Ticuna, Miranha e Witoto, com uma população de 788 pessoas e extensão territorial de dois mil hectares. Já a T.I. Igarapé Grande foi homologada por decreto em 20/04/2004 e conta com uma população de 52 pessoas e extensão de dois mil hectares. Alguns Kambebe vivem, também, na T.I. Cajuhiri Atravessado que foi homologada em 18/12/2015 e conta com povos Kambebe, Miranha e Ticuna. Os Kambebe do Peru ainda são falantes de sua língua materna, pertencente à família linguística do Tupi-Guarani. Entretanto, no Brasil, a língua materna é utilizada apenas em cerimônias, rituais ou encontros formais com não-indígenas, uma vez que o português fora compulsoriamente adotado, dado o passado colonial do país.

Se autodenominam povo das águas, por consequência de sua cosmologia e espiritualidade ligada aos rios da Floresta Amazônica, de forma que o garimpo ilegal, configura hoje, uma das maiores ameaças ao povo Kambebe-Omágua dos pontos de vista político, ambiental e epistemológico. A mineração nos rios da Amazônia preda e prejudica não só a floresta e o meio ambiente mas altera o modo de vida e o bem viver⁵⁹ dos povos

⁵⁷ Os Ticuna são um povo indígena amazônico, localizam-se na fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. São considerados o povo indígena mais numeroso da Amazônia brasileira. São falantes de língua Ticuna. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>>. Acesso em: 18/12/23.

⁵⁸ Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambebe>>. Acesso em: 18/12/23.

⁵⁹ Bem viver é uma filosofia indígena sul-americana que parte de uma perspectiva decolonial de entendimento do modo de estar no mundo. É orientada por cosmovisões e experiências sustentáveis e de preservação ambiental. Segundo Ailton Krenak (2020, p.6-8): é uma expressão que nomeia um modo de estar na Terra, um modo de estar no mundo. Esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das

originários. Aline Radaelli (2020) ao estudar os impactos do garimpo e o estado espectral no povo Kambeba, alerta que:

A lógica de funcionamento da exploração garimpeira nos rios da Amazônia é predadora por alterar o modo de vida dos povos e comunidades tradicionais, a qualidade da água de consumo das mesmas, a oferta e qualidade dos peixes, e a paisagem do rio ao explorarem não somente o fundo do leito, mas também suas margens e barrancas. Ou seja, o ecossistema aquático como um todo é afetado. (Radaelli, 2020, p.63)

E mais a frente ressalta que:

Para além das mudanças e impactos negativos à água e à saúde dos Kambeba do Jandiatuba, chama atenção a fala que expressa a mudança no trabalho cotidiano das famílias, denotando os efeitos sociais desta lógica exploratória. Todas as sociabilidades e reprodução simbólica da vida Kambeba se dá em relação direta com o rio, este modificado, arrastado, revirado e arrasado. (Radaelli, 2020, p.72)

À vista disso, a prática ilegal do garimpo na Amazônia tem colocado em risco não apenas a vitalidade das águas, da floresta, dos corpos Kambeba mas, também, têm colocado em risco a existência de sua cosmovisão e dos seres outros-que-humanos que nela fazem morada. No poema abaixo, Márcia Kambeba expressa seu aborrecimento e desgosto com as práticas extrativistas na Amazônia. O eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) no poema, corporifica tanto o Rio - que na cosmologia Kambeba é um ser encantado - como, também, declara a angústia de um povo que vê na devastação da floresta o fim de seu mundo físico e cosmológico:

“O Lamento da Água”⁶⁰

Elevo minha prece a Tupã,
que me fez límpida e essencial à vida.
Mato a sede e acalmo o calor,
Rego plantas, germino a semente,
Limpo a roupa, escuto conversa de gente,

peças e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisam nessa terra junto com a gente. Esses seres todos, essa constelação de seres, é que constituem uma cosmovisão.[...] O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal. Ver: Krenak, A. Caminhos para a cultura do bem viver. Orgs. Bruno Maia. 2020.

⁶⁰ Este poema foi retirado da obra “O lugar do saber ancestral” (2020[2018]) de Márcia Wayna Kambeba.

Sirvo de abrigo para peixes e serpentes,
Em mim a vida se refaz incessantemente.

Mas é fato já não dá mais para aguentar:
Ver meu rosto a sujeira agarrar.
Meus olhos arderem sem parar
Do lixo, que chega sem avisar.

Uma lata cortou meu coração,
Sangrei tanto que secou o rio Solimões.
Magoada pela falta de educação,
Deixei de correr e veja só a situação.

A terra seca parecia um sertão,
Os peixes agonizam sem respiração,
Até a sucuri quis fugir da devastação.

E o homem?
Sua inteligência não fez chover,
Ficou sem roçado,
Agoniado sem saber o que fazer.

Mas ser mãe é cuidado e amor
E amar mesmo sem ser amada.
Assim vou seguindo minha jornada,
Apoiada pelo rio, enfrentando os desafios.

De chorar já me cansei,
O que será do amanhã? Não sei.
Peço só a deus Tupã,
Que não me deixe desamparada.

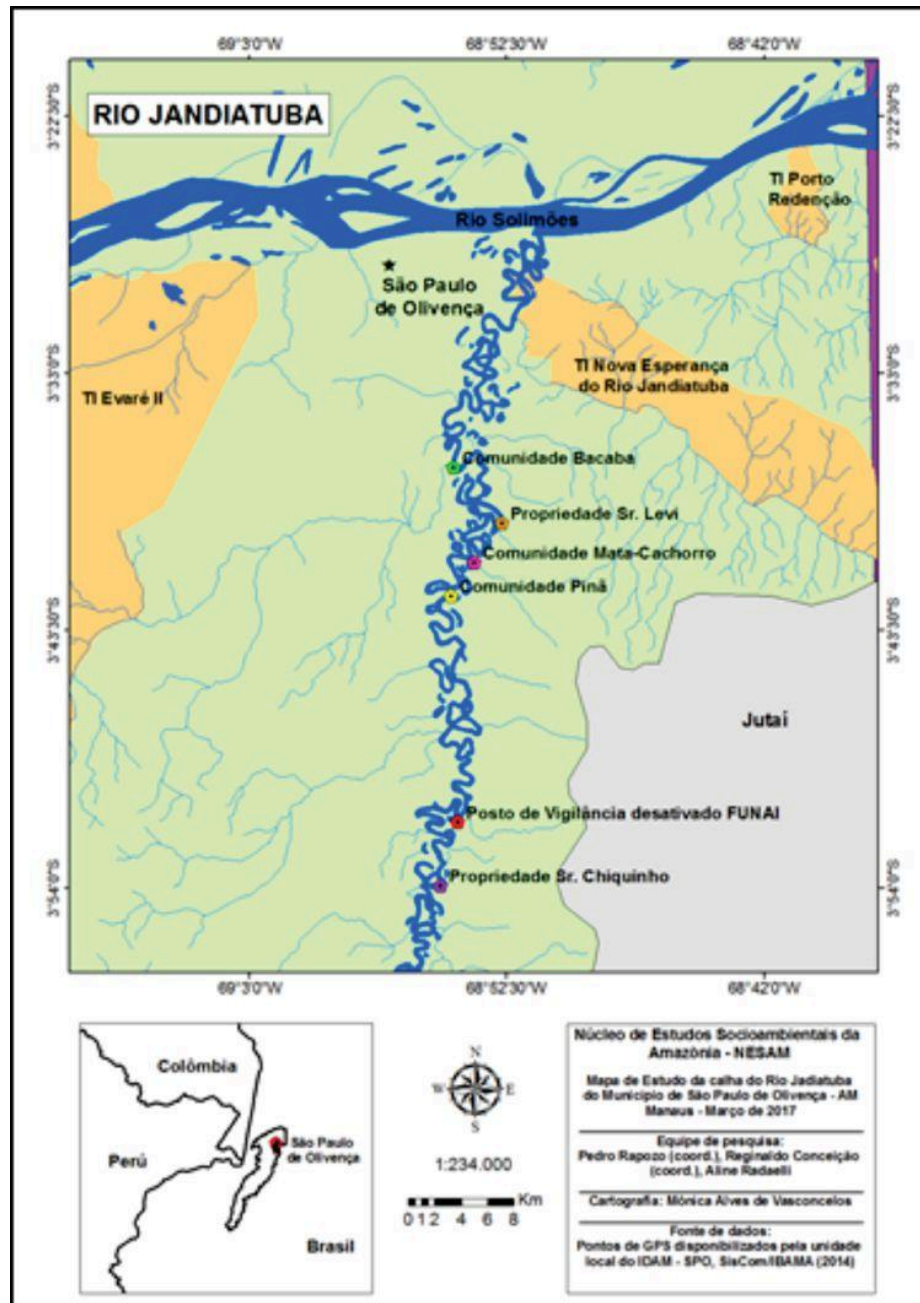
Eita, vida! E a minha vida
Será que não serve mais para nada?
Quero correr livre e me sentir amada.
Esse é o lamento de uma água abandonada.

(Kambeba 2020[2018], p.68)

Como expressa o eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) de Márcia Wayna Kambeba, há uma relação ancestral Kambeba com o território e seus componentes, sobretudo, com as águas dos rios amazonenses. A perda de biodiversidade implica na destruição onto-epistêmica dos modos de vida indígenas. Ao se posicionarem frente às práticas extrativistas, os povos indígenas lutam, não somente pelos biomas e seus territórios, mas pela existência de suas cosmovisões.

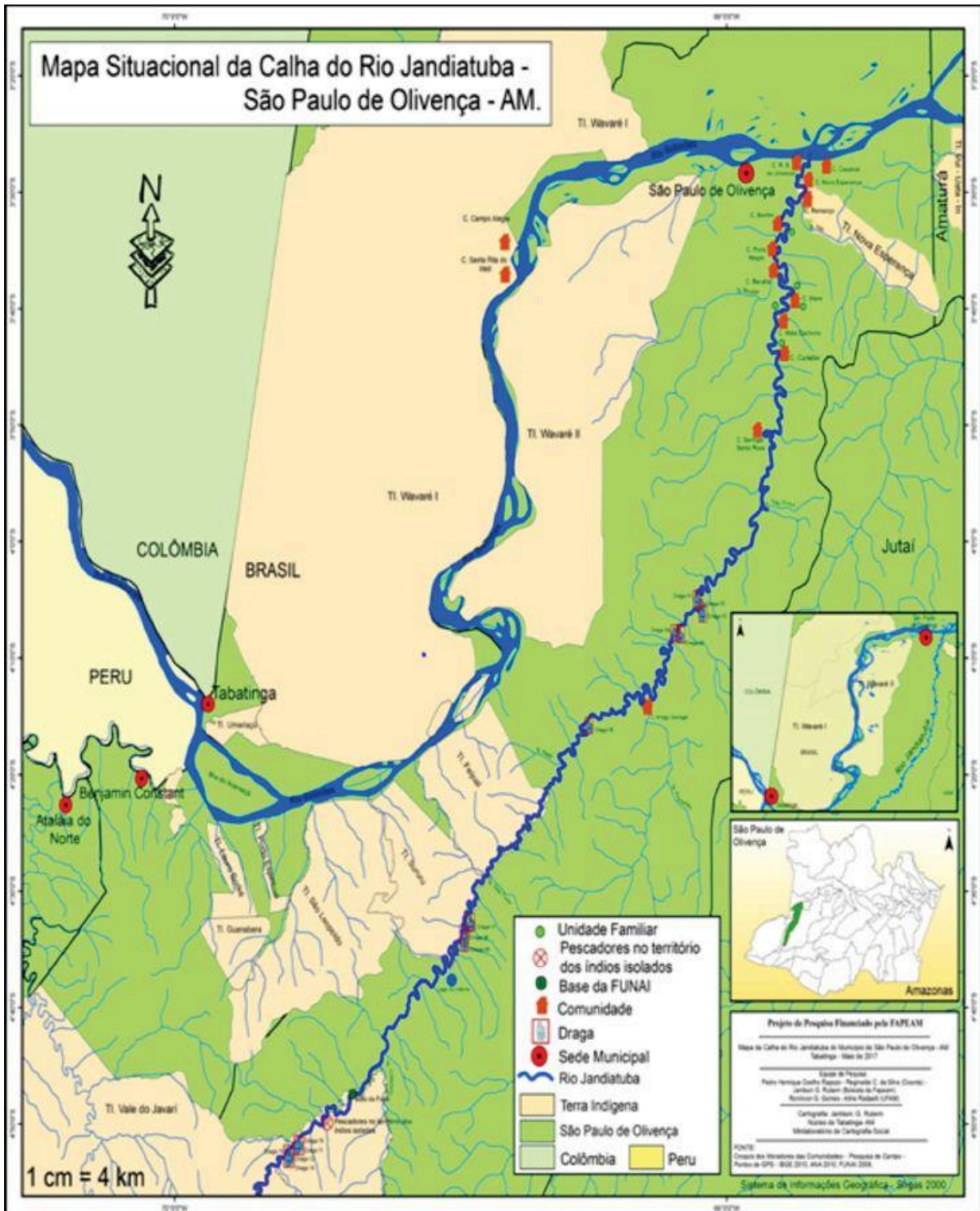
As Figuras 15 e 16 ilustram o território Kambeba e os conflitos de terras no mapa político atual. Estes mapas foram retirados da obra “Vermelho que te cobre, amarelo nobre” de Aline Radaelli (2020), em que a autora realiza, junto de ONGs, uma etnografia da relação

do povo Kambeba, com o garimpo ilegal e as implicações deste último no estado espectral destes indígenas.



Mapa 7 Localização das comunidades Kambeba no rio Jandiatuba

Fonte: Radaelli (2020)



Mapa 8 Mapa participativo situacional que aponta a presença de outsiders e conflitos
 Fonte: Radaelli (2020)

2.7 Produção Literária de Márcia Wayna Kambeba-Omágua

“Senhora dos ancestrais”⁶¹

Da memória de minha infância
 Trago muitas recordações
 De mulheres fortes e sábias
 Que me ensinaram grandes lições.

A fê de um grande pajé benzedeiro
 A força de um grande guerreiro
 A esperteza de um animal feroz
 A vivência de um povo riozeiro.

Mulheres fortes de paz e de garra
 Seu sorriso alegria me traz
 No orgulho de ser indígena
 E viver nossa identidade na paz.

Filhas dessa terra que tanto se cobiça
 Grafismos na pele, beleza que enfeitiça
 No pertencimento, a certeza de ser humana
 Senhora, memória, linhagem de uma história.

Assunta, minha vó,
 Era filha da Delma, minha bisavó
 Delma era filha da Maria, minha trisavó
 Maria se negava a falar português
 Reflexiva, gostava de ficar só
 Tinha uma ancestral que atendia por Micaela
 Diz a minha avó que era muito bela
 Delma, com essa eu convivi
 Gostava de contar histórias de assombração
 Ouvia e guardava no coração.

Uma, minha avó não era
 Mas no coração me tinha
 Seu nome nunca vou esquecer
 Minha avó, velhinha, minha Chinha.

Todas estão na ancestralidade
 Repassaram a cultura
 Sabedorias sussurradas no ouvido
 E não as esqueço jamais
 Quem são essas mulheres?
 Minhas avós, senhoras dos Ancestrais.

(Kambeba, 2023, p.150-151)

⁶¹ Este poema foi retirado da obra “De almas e águas kunhãs” (2023) de Márcia Wayna Kambeba.

Márcia Wayna Kambeba define suas produções intelectuais como a escrita-desenho da memória, sob forte influência das narrativas de origem indígenas, sua escrita evoca as tradições ancestrais dos povos originários em um movimento que territorializa a linguagem formal alfabética e o campo do discurso pela expressão poética e rítmica das onto-epistemés indígenas. Em suas obras o sujeito que narra é coletivo porque exprime os anseios, as revoltas, os interesses, as violências e a esperança que atravessam corpos indígenas, sobretudo os de povos sul-americanos. Celebrando os saberes tradicionais, os seres encantados, os biomas, a espiritualidade e o território ancestral, seus livros posicionam-se frente ao colonialismo e resistem às investidas neocoloniais do garimpo ilegal, do agronegócio, do extrativismo e das indústrias de base sobre as terras e modos de vida indígenas.

Suas publicações denunciam a folclorização das culturas dos povos originários, trazendo para sua escrita, personagens como o Curupira, a Matinta e a Mãe-d'água. Estes últimos são realocados a seus devidos lugares dentro do sagrado Kambeba e retirados da condição de lenda. Ao anunciar estes encantados indígenas, sua escrita revela mais uma opressão e violência, que condenou cosmologias indígenas à esfera do folclore sob uma busca incessante dos colonos por uma brasilidade hegemônica.

As obras de autoria individual da autora indígena Kambeba que compuseram este trabalho etnográfico foram: “Ay kakyri Tama - Eu moro na cidade” (2018), “O lugar do Saber Ancestral” (2018), “Saberes da Floresta” (2020), “Kumiça Jenó: narrativas poéticas dos seres da floresta” (2021), “De almas e águas kunhãs” (2023), “Infância na aldeia” (2023) e “O Curumim Wirá e os encantados” (2023). A seguir serão apresentados uma síntese da narrativa de cada publicação selecionada.

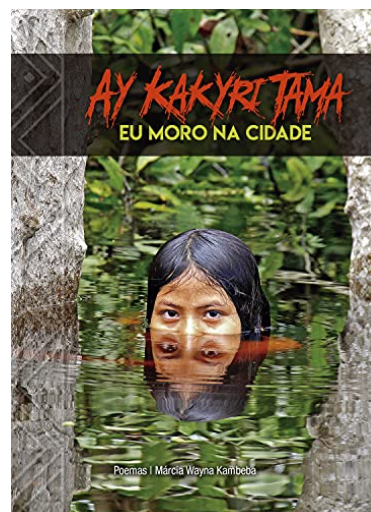


Figura 09 Capa da obra “Ay Kakyri Tama” (2020[2018])
Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

“Ay Kakyri Tama” é o primeiro livro publicado de Márcia Wayna Kambeba. Com selo editorial Jandaíra, o livro é um conjunto de poemas que retratam dilemas, violências e resistências que atravessam as vidas indígenas, estando estes na aldeia ou na cidade. Intercalando fotos do território em que a autora cresceu com poemas, a obra toma forma de manifesto. Enaltecendo as tradições, a memória dos antigos, a oralidade, as águas dos rios, os Tuxauas⁶², a ancestralidade indígena e elementos culturais, o eu-nós lírico político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) ora lamenta as violências coloniais, ora reafirma a luta pelos corpos e territórios indígenas. Veja-se abaixo:

“Minha memória, meu legado”⁶³

[Homenagem ao Tuxaua Valdomiro Cruz]

Sou Tuxaua Kambeba e quero falar
 Antes que a idade não me permita lembrar
 Da vivência de minha infância
 Das lembranças do meu povo
 Servindo de alguma forma
 Para o recomeçar de um tempo novo.
 [...]

As terras que foram de meus ancestrais
 Hoje, não as tenho mais
 Na luta para recuperá-las
 Esperamos dos governantes
 A iniciativa para demarcá-las
 E continuamos a vida
 Em convívio com a Natureza e os animais.

Filhos da água, somos Omágua
 Temos sabedoria milenar
 Valentes guerreiros
 Estamos firmes na marcha
 Aprendemos com os pajés
 Os saberes da natureza
 [...]

Hoje, para a nova geração, deixo uma mensagem
 Que mantenham essa cultura
 Com a fé e a coragem
 De serem bravos guerreiros
 Divulgando a memória
 Do povo cabeça-chata que fez parte da história
 Desse Brasil miscigenado, povo de fé
 De muitas vitórias.

(Kambeba, 2018, p. 42-43)

⁶² Tuxauas são as lideranças políticas de alguns povos indígenas, em especial aqueles cuja família linguística é o Tupi.

⁶³ Este poema foi retirado da obra “Ay Kakyri Tama” (2018) de Márcia Wayna Kambeba.

A obra caracteriza-se como um manifesto poético em favor dos povos originários, tendo como narrador, o eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) que reflete a estética e a política do discurso. Evocando temporalidades distintas, a autora faz ecoar vozes humanas e outras-que-humanas silenciadas pela colonização.



Figura 10 Capa da obra “O lugar do saber ancestral” (2021[2020])
Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

“O lugar do saber ancestral” é uma obra de poesia indígena. Publicada no ano de 2020 com selo editorial do Instituto UK’A⁶⁴, o livro tem como temas principais: a) identidade indígena; b) saberes ancestrais; c) manifestos políticos; d) mãe-natureza; e) território e, d) memória. Composto por poemas em Tupi e em Português o livro exalta as narrativas de origem indígenas e a resistência destas populações há mais de cinco séculos de exploração e violação de suas culturas, corpos e territórios.

Para a autora, cada verso da obra apresenta ao leitor parte dos ensinamentos e conhecimentos indígenas de forma que estes:

⁶⁴ O Instituto UK’A é uma organização indígena fundada e coordenada pelo intelectual indígena Daniel Munduruku. Nos últimos anos o instituto tem dedicado-se, também, à editoração de literatura indígena, tendo ao todo mais de 50 títulos publicados.

[...] ainda hoje contribuem para a constituição de identidade, *da noção de pessoa*, dos valores e crenças, *do coletivo social*, da relação com a natureza, do respeito ao outro, do entendimento de partilha, *da percepção de cada indivíduo dentro da sociedade indígena* e da responsabilidade que cada pessoa carrega consigo.⁶⁵

(Kambeba, 2020[2018], p.16, grifo meu)

Dessa forma, assim como a maioria das publicações indígenas no campo da literatura, há uma expressão coletiva sob uma voz narrativa que faz ver um conjunto de violências sofridas e, também, as estratégias de resistência e perpetuação de culturas, cujas maiores ferramentas combativas são a memória e a oralidade.



Figura 11 Capa da obra “Saberes da Floresta” (2020)

Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

“Saberes da floresta” (2020) é uma obra poético-literária de escrita-desenho da memória. Foi publicada no ano de 2020 pela editora Jandaíra e compõe a coleção de insurgências desta última. A obra é reminiscência Omágua/Kambeba transcrita em linguagem alfabética. É testemunho e aprendizado dos saberes originários. A poética de Márcia Wayna Kambeba ressalta a oralidade de seu grupo étnico e de demais povos indígenas, evocando tradições, cantos e violências sofridas desde a colonização.

A identidade aparece na obra, como um conceito potente que convida o leitor à reflexão acerca do lugar do saber indígena. Como afirma a indígena escritora, “Saberes da floresta” é canto-resistência, isto é, uma ferramenta político-discursiva de exaltação das epistemologias nativas. Os versos de Kambeba ecoam as vozes indígenas que outrora foram

⁶⁵ Este excerto foi retirado da obra “O lugar do saber ancestral” (2020[2018]) de Márcia Wayna Kambeba.

caladas, inferiorizadas e descredibilizadas pelo colonialismo. Os dois excertos abaixo exemplificam a potente escrita de Kambeba ao (re)contar a história indígena:

A sabedoria dos povos originários nos fez grandes, no sentido de buscar estratégias de não usar somente a força física, mas de fazer da sua ciência e da sua flecha com ponta de taquaraçu letras e mensagens, que, proferidas, serão certeiras, atingindo o alvo na parte mais importante, que é o pensamento crítico e reflexivo; atingindo a mente para chegar ao coração.

(Kambeba, 2020, p.51)

Antes da colonização, para além da cura, os espíritos invocados pelos pajés tinham a missão de educar, orientar. A partir das configurações próprias de sua respectiva cultura, cada povo cultua(va) os elementos da natureza e seus ancestrais, buscando nas narrativas (de origem) as explicações do que lhes fugia à razão. Os povos mantiveram acesa a chama de sua espiritualidade, conduzindo-a com cautela para não se apagar de vez.[...] Por meio da sabedoria do pajé, transmite-se toda a formação para o equilíbrio espiritual do povo.⁶⁶

(Kambeba, 2020, p.73-76)

As narrativas de “Saberes da floresta” são uma ponte entre *pontos de vista*: o indígena e o não-indígena. Fazendo ecoar a sabedoria e a tradição oral dos povos originários, a obra revela-se como uma ferramenta criativa de resistência aos mais de 500 anos de apagamento histórico, bem como ao neocolonialismo do Estado.



Figura 12 Capa da obra “Kumiça Jenó” (2021)

Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

⁶⁶ Estes excertos foram retirados da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

“Kumiça Jenó” é uma obra composta por 28 narrativas de origem Kambeba, dispostas em versos e estrofes. Publicada no ano de 2021 pela editora norte-americana, Underline Publishing, a obra conta com ilustrações do filho da autora. Na intenção de problematizar a noção de folclore brasileiro, a autora, reconta as narrativas de muitos encantados indígenas que foram tomados pela sociedade nacional como figuras folclóricas ou passíveis de serem folclorizadas.

Sob o entendimento de que processos coloniais e o contato forçado com não-indígenas foram responsáveis pela folclorização de muitas cosmologias indígenas, na tentativa de criação de uma identidade nacional brasileira, Márcia Kambeba, desfaz esses equívocos, reafirmando o valor e a potência dos seres encantados. Dessa forma, Curupira, Matinta, Boto, Caipora, Caboquinho, Carapanã, Mãe-d’água, Saci, Mãe-do-mato, Maruim e Mapinguari são tornados personagens de suas próprias histórias. Como se vê no poema abaixo:

“Curupira”⁶⁷

Encontrei o igapó
Sentado no tronco do pau
Comendo fruto do mato
Enrolando um cipó
Senti um medo danado
Minhagarganta deu nó.

Não pense que ele não sabe
Quem consigo carrega maldade
Observa de longe, acredite, é bem verdade
Dá um forte assobio anunciando a perversidade.

No vendaval a direção pode atrapalhar
Encontrou a sumaúma na sapopema vai tocar
Seu som corre longe, lá vem gente ajudar
O Curupira é malino e aí quem vai encarar?
Protetor, conhece a mata, sua casa, seu lugar.

Caipora da licença, uma caça vou buscar
A aldeia está em festa, caiçuma vem tomar
Traz tua poranga e teu tabaco faz fumaça no ar
Até o espírito da floresta veio contigo celebrar:
Uka tana iuiria, sany indá, may-sangara⁶⁸!

(Kambeba, 2021, p.89)

⁶⁷ Este poema foi retirado da obra “Kumiça Jenó” (2021) de Márcia Wayna Kambeba.

⁶⁸ Tradução: Nossa casa é mata, vem cantar alma ancestral.

Ressignificando “figuras folclorizadas pela brasilidade hegemônica” (Ramos, 2020, p.9), o eu-narrador transmite as histórias orais indígenas na forma de poemas. Nem sempre compostos por recursos de linguagem, estes poemas representam a retomada da tradição oral passada por ancestrais, ao mesmo tempo em que atualizam e recriam mundos longe das lentes coloniais.



Figura 13 Capa da obra “De almas e águas kunhãs” (2023)
Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

“De almas e águas kunhãs” é um livro de exaltação do sagrado feminino indígena. Configura a terceira publicação de Kambeba pela editora Jandaíra, sendo de publicação recente, em meados do ano de 2023. É um livro híbrido, de ensaios e poesias. Ilustrada com grafismos feitos pela própria autora, a obra é, ainda, prefaciada por Eliane Potiguara.

Evocando as figuras das mulheres indígenas como “detentoras de saberes profundos”, isto é, de “memórias necessárias para fortalecer a luta das mais jovens” (Kambeba, 2023, p.70), os textos, fazem dos ecos das vozes femininas, ancestralidade. Isso porque, mulheres indígenas levam consigo, em seus corpos-territórios, suas nações e parentes. Portanto, “cada eco feminino (indígena) carrega um sagrado, uma ancestral, narrativas, sussurros de resistência, identidade” (Kambeba, 2023, p.72). Ancestralidade, oralidade e sagrado feminino são os temas centrais que inspiram as reflexões propostas.

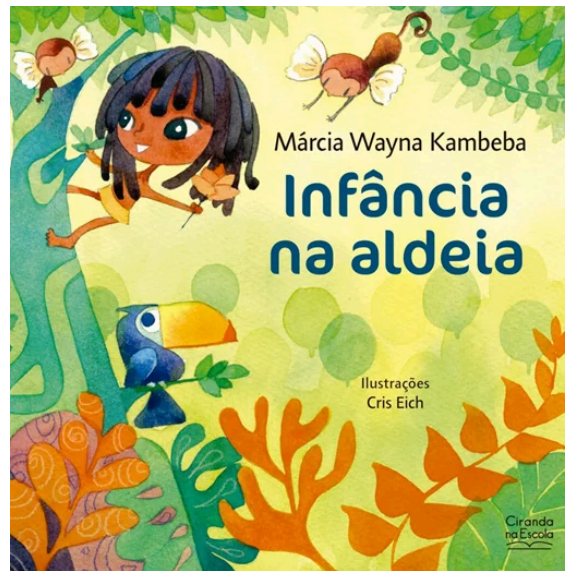


Figura 14 Capa da obra “Infância na aldeia” (2023)
 Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

“Infância na Aldeia” é um poema ilustrado por Cris Eich. Publicado em 2023 com selo Ciranda Cultural. Indicado ao Prêmio Jabuti 2023, na categoria “Melhor Ilustração”, o livro conta as vivências na aldeia da pequena cunhã⁶⁹. A história é um poema repleto de elementos das culturas originárias, dentre os quais destacam-se o peixe moqueado, o rio, as histórias orais transmitidas pelos avós, os encantados e a prática da caça e da pesca. Fazendo ver parte da educação indígena, o texto, em rimas e estrofes, reverbera parte da vida em aldeia e da relação indígena com a floresta e seu universo onto-epistêmico. Veja-se nos excertos abaixo:

[...]
 Na aldeia, a cunhã
 ouve a floresta para
 entender o seu lugar

[...]

Ouve histórias dos avós e dos
 encantados sem atrapalhar⁷⁰

[...]
 (Kambeba, 2023, p.20-22)

⁶⁹ Cunhã: mulher jovem.

⁷⁰ Este excerto foi retirado da obra “Infância na Aldeia” (2023) de Márcia Wayna Kambeba.

Aproximando do leitor, os ensinamentos e os saberes corpo-territorializados na aldeia, o texto reafirma as tradições originárias, colocando-as em pé de igualdade com outros modos de vida. Ao enaltecer a educação indígena no território ancestral, a obra é capaz de deslocar o leitor para esse outro campo de saberes, familiarizando-o com um outro mundo.



Figura 15 Capa da obra “O curumim Wirá e os encantados” (2023)

Fonte: Arquivo do autor digitalizado (2023)

Publicado no final de 2023 pela Editora Krauss, “O curumim Wirá e os encantados” é a mais recente obra publicada de Márcia Wayna Kambeba. O texto conta a história de um jovem, filho de cacique, que não via sentido nas aulas da escola de sua aldeia. Ao encontrar-se com os encantados - Matinta e Curupira - passa a compreender que a alfabetização em português é também uma forma de defender seu território. Com muitas brincadeiras, histórias ancestrais e segredos, Matinta e Curupira mostram ao curumim como se fortalecer, seja na aldeia, seja na cidade:

— Calma - disse a matinta. — Vamos combinar assim: este lugar será nosso ponto de encontro. Aqui, eu e o Curupira ensinaremos você a ser um defensor da nossa terra e dos animais e a lutar contra os invasores de sua casa, a mãe natureza. Seremos seus protetores, mas você deve nos prometer que se esforçará para conseguir dominar a leitura. Assim, terá como ajudar o seu povo, vivendo na aldeia e na cidade, unindo os mundos, criando pontes.⁷¹

(Kambeba, 2023, p.20)

⁷¹ Este excerto foi retirado da obra “O curumim Wirá e os encantados” (2023) de Márcia Wayna Kambeba.

Mostrando que as identidades indígenas se fortalecem dentro e fora do território, a história de Wirá, traz à luz as possibilidades de atuação política daqueles que se engajam na defesa de seus mundos. Ademais, a história apresenta, ainda, a educação formal alfabética como uma tática de resistência às investidas coloniais.

Como visto, as obras literárias de Potiguara e Kambeba, ressaltam as onto-epistemes indígenas em um movimento que territorializa saberes nos campos do discurso e da escrita. As constantes menções aos conhecimentos tradicionais dos povos originários, valoriza e articula a expressão indígena coletiva. De maneira que na escrita de autoria indígena, “o eu-narrador não é apenas duplicado pelo efeito autobiográfico. Pode também ser habitado por uma multiplicidade de vozes que constituem um verdadeiro mosaico narrativo” (Danner; Dorrico, 2018, p.247).

Nesse caso, o “eu” narrador é indissociável de um “nós” da tradição e da memória do grupo social ao qual ele quer dar voz. Portanto, o que ouvimos é um “eu” coletivo tornado autoetnógrafo, movido pelo desejo ao mesmo tempo intelectual, estético e político de revelar o saber cosmológico e a história trágica dos seus aos brancos dispostos a escutá-lo. (Kopenawa; Albert, 2015, p.539)

Emerge, daí, um eu-narrador em resistência aos tempos passado, presente e futuro. O eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) das autoras cruza temáticas comuns à história de luta e resistência das populações indígenas no Brasil, desde o período colonial. “Por compreender representações dos chamados Outros em resposta aos textos etnográficos majoritários” (Pinto; Lima, 2017, p.4660), a literatura de autoria indígena é dotada de um viés político-ideológico. Evocando ancestralidade e oralidade, expõe-se as cicatrizes deixadas pela colonização e a resistência secular a este processo.

Em forma de poesias, crônicas, prosas, ensaios e grafismos é contada a História dos povos originários por suas próprias lentes. Em um movimento de retomada e exaltação das narrativas de origem, da ancestralidade, das tradições orais e dos territórios, a tessitura textual das obras, decorre do tratamento poético e das comunicações autobiográficas dos relatos, que contendo intensa carga emocional “cumprer despertar, no leitor um desejo de justiça e de passar adiante a narrativa dos eventos repulsivos” (*ibidem*, 2017, p.4656).

A escrita poética de autoria indígena demarca pelo discurso e pela linguagem territórios epistêmicos, cosmológicos e geográficos (Barbosa, 2023), ao mesmo tempo em que

perfaz cosmografias de mundos possíveis frente à colonialidade do mundo não-indígena. Versos e estrofes corporificam as lutas pelos corpos-territórios indígenas e rompem com as imagens de controle do Estado. São as palavras de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba/Omágua, dispositivos táticos de resistência e autoafirmação que dotados de assinaturas territoriais anunciam uma multiplicidade de vozes em um exercício teórico e conceitual de cri(ação) epistêmico-cosmológico.

CAPÍTULO III - ESCRITA DE AUTORIA INDÍGENA

“Identidade Indígena”

⁷²

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

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

Porque temos o coração pulsando
 Jorrando sangue pelos quatro cantos do universo.
 Eu viverei 200, 500 ou 700 anos
 E contarei minhas dores pra ti
 Oh! Identidade
 E entre um fato e outro
 Morderei tua cabeça

⁷² Este poema foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Márcia Wayna Kambeba.

Como quem procura a fonte da tua força
 Da tua juventude
 O poder da tua gente
 O poder do tempo que já passou
 Mas que vamos recuperar.
 E tomaremos de assalto moral
 As casas, os templos, os palácios
 E os transformaremos em aldeias do amor
 Em olhares de ternura
 Como são os teus, brilhantes, acalentante identidade
 E transformaremos os sexos indígenas
 Em órgãos produtores de lindos bebês
 guerreiros do futuro
 E não passaremos mais fome
 Fome de alma, fome de terra, fome de mata
 Fome de História
 E não nos suicidaremos
 A cada século, a cada era, a cada minuto
 E nós, indígenas de todo o planeta,
 Só sentiremos a fome natural
 E o sumo de nossa ancestralidade
 Nos alimentará para sempre
 E não existirão mais úlceras, anemias, tuberculoses
 Desnutrição
 Que irão nos arrebatam
 Porque seremos mais fortes que todas
 as células cancerígenas juntas

De toda a existência humana.
 E os nossos corações?
 Nós não precisaremos catá-los
 aos pedaços mais do chão!

E pisaremos a cada cerimônia nossa
 Mais firmes
 E os nossos neurônios serão todos poderosos
 Quanto nossas lendas indígenas
 Que nunca mais trememos diante das armas
 E das palavras e olhares dos que “chegaram e não foram”.
 Seremos nós, doces, puros, amantes, gente e normal!
 E te direi identidade: Eu te amo!
 E nos recusaremos a morrer,
 A sofrer cada gesto, a cada dor física, moral e espiritual.
 Nós somos o primeiro mundo!

Aí queremos viver pra lutar
 E encontro força em ti, amada identidade!
 Encontro sangue novo pra suportar esse fardo
 Nojento, arrogante, cruel...
 E enquanto somos dóceis, meigos
 Somos petulantes e prepotentes
 Diante do poder mundial
 Diante do aparato bélico
 Diante das bombas nucleares.

Nós, povos indígenas,
 Queremos brilhar no cenário da História
 Resgatar nossa memória
 E ver o fruto de nosso país, sendo divididos

Radicalmente
Entre milhares de aldeados e “desplazados”
Como nós.

(Potiguara, 2019[2004], p.113-115)

A presente seção tem por finalidade aproximar conceitos da literatura e da etnologia indígena, propondo que as publicações indígenas dão conta do conceito de escrevivência e atravessam corpos e territórios em uma extensão das lutas cosmopolíticas. Apresentando algumas etnografias do Nordeste e Amazonas, evidencia-se a potencialidade das obras de Potiguara e Kambeba, em evocar espíritos auxiliares e/ou guerreiros históricos em suas personagens, reforçando e conduzindo a política interétnica no campo da escrita. Inaugurando novas paisagens textuais, as autoras indígenas reverberam as cosmologias nativas em uma atitude e intenção político-pedagógica.

3.1 Escrevivência

“Saberes dos anciões”⁷³

Faz parte da educação indígena
Respeitar o ancião
Ouvir as narrativas contadas
E guardar no coração.

Compreender o ciclo da lua
Suas fases respeitar
E em noite de lua cheia
Temos a Matinta para assobiar.

Logo nos diz a anciã
Já é hora de deitar
Matinta está nos visitando
Não podemos atrapalhar.

Amanhece o dia
O sol preguiçoso ensaia se acordar
Ao longe se ouve a conversa
São as cunhãs descendo para banhar.

O banho no rio é sagrado
Ainda no colo a criança aprende a nadar
Percebe que a água é vida
E dela precisa cuidar.

⁷³ Este poema foi retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

Já grandinho acompanha os homens na caçada
Alimento para aldeia precisam pegar
A divisão é feita entre todos
E na vivência aprender a partilhar.

N roça o menino
Aprende não só a plantar
Plantando vai aprender
A somar, dividir e multiplicar
Além de outros saberes da mocidade
Pela educação que vem da cidade.

O saber que a universidade apresenta
Relacionamos com o bem viver
Respeitando a cultura sagrada
Que é a essência do nosso ser.
Queremos uma educação
Em que possamos ser iguais
Sem preconceito e discriminação
Sem o olhar de incapaz.

A sabedoria indígena
Já fez muito e ainda faz
A ciência recorre ao nosso conhecimento
E nós aos nossos ancestrais.

Para nos dar força na luta
Porque ainda querem nos dizimar
Matam nossas crianças
Sem que possam ao menos gritar.

Hoje gritamos através das letras
Pela informação que a aldeia tem para dar
O ensinamento do “branco” é importante
Mas não podemos deixar a cultura acabar.

Salve a educação indígena!
Um ciclo que como a água não para de jorrar
Saber, fê, esperança, espiritualidade
Tem que estar na mente e no viver
De quem mora na aldeia e na cidade.

Anawê yaci, tuiuka!
Anawê Kanata ayetu⁷⁴!

Pela resistência de todo dia
Recarregamos as forças em iuyria.

(Kambeba, 2020, p.32-33)

Conceição Evaristo (2007), escritora e intelectual negra brasileira, utiliza como operador conceitual a *escrevivência*. O termo refere-se à escrita de mulheres negras cujos textos são capazes de exprimir vivências históricas inscritas em corpos racializados e

⁷⁴ Salve a lua, terra! / Salve a luz radiante!

subalternizados. Nesse sentido, a escrita de negros e quilombolas, deslocaria violências, memórias e vivências de corpos para o papel, sem deixar de lado suas culturas oralizadas. Ao tomar o corpo como um espaço no qual experiências históricas são inscritas e onde os marcadores sociais operam, Evaristo, transporta ao texto dimensões morais e políticas. A escrevivência realiza-se, portanto, enquanto um *fenômeno diaspórico universal* que desfaz imagens cristalizadas pela colonização. Na obra “Escrevivência: a escrita de nós”, Conceição Evaristo (2020) afirma que:

Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos”. (Evaristo, 2020, p. 30)

E em seguida a intelectual negra destaca que:

Nossa escrevivência traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. Uma condição particularizada que me conduz a uma experiência de nacionalidade diferenciada. Assim como é diferenciada a experiência de ser brasileiro vivida, de uma forma diferenciada, por exemplo, da experiência de nacionalidade de sujeitos indígenas, ciganos, brancos etc. Mas, ao mesmo tempo, tenho tido a percepção que, mesmo partindo de uma experiência tão específica, a de uma afro-brasilidade, consigo compor um discurso literário que abarca um sentido de universalidade humana. Percebo, ainda, que experiências específicas convocam as mais diferenciadas pessoas. (Evaristo, 2020, p.31)

Por tratar-se de uma ação moral e política, a escrevivência, como afirma a autora, têm abarcado um sentido da universalidade humana. Isso porque, ao construir personagens que se apresentam em espaços de exclusão, Conceição Evaristo, faz com que sujeitos que experimentam essa condição se identifiquem. Assim, grupos minoritários têm se apropriado e se engajado na escrevivência de suas ontologias. É o que têm feito as indígenas antropólogas - Ana Manoela Primo dos Santos Soares (2020, 2021, 2022) e Francineia Bitencourt Fontes⁷⁵ (2020, 2023) ao pensarem o processo da escrita de indígenas dentro e fora da academia.

Nos artigos - “Minha escrevivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro - Amazonas/Brasil” (2020); “A cobra e o maracá encantam:

⁷⁵ A antropóloga indígena recentemente adotou seu nome indígena - Francy Fontes Baniwa (Hipamaalhe) - em suas publicações. Dessa forma suas publicações mais recentes já apresentam seu nome indígena.

Memórias e vivências de Suzana - Mulher Karipuna do Amapá” (2020); “As perguntas das antropólogas: Percepções sobre a demarcação do território da escrita e o costurar dos conhecimentos” (2021) e; “O processo de demarcar a escrita, a antropologia e a universidade a partir das existências coletivas de mulheres Karipuna” (2022) - as antropólogas, mobilizam conceitos caros a teoria antropológica e a teoria literária.

Ao deslocar o conceito de escrevivência para o campo da antropologia, pensando a escrita de autoria indígena, sobretudo, a escrita indígena acadêmica, as intelectuais, entendem que as tradições orais indígenas encontram-se indissociáveis de sua escrita, porque é somente, com as experiências narradas pelos mais velhos e velhas, que suas escritas podem ser tecidas. É a inscrição da oralidade e da memória sobre os corpos indígenas Karipuna que possibilita a escrita das antropólogas se realizarem em uma atitude de cuidado e defesa de suas narrativas e de seus territórios. Segundo Primo dos Santos Soares (2021):

[...] são nossas mais velhas e mais velhos quem ativam os conhecimentos e memórias relacionadas aos ancestrais, que já faleceram. Aprender com as antigas e antigos sobre as histórias de nossas/nossos antepassadas/dos, é aprender sobre as histórias de nosso povo. Além de que as histórias das gerações mais recentes, são narrativas que também compõem as histórias das gerações mais recentes. Olho para o passado (o tempo dos antigos) e para o presente e percebo que sou formada a partir daquilo que minhas e meus ancestrais foram. (Primo dos Santos Soares, 2021, p.2)

Pois, quando nós indígenas falamos de nosso povo, realizamos isso contando as nossas próprias histórias, e o território aparece. Afinal, quem somos está diretamente relacionado à aldeia, aos rios, às roças e às florestas. Além disso, através de nossas cosmologias, as próprias parentas são interpretadas como território, pois entendemos que nós, mulheres, somos raízes profundas, caules e sementes; que a Terra é um útero, uma mulher que é mãe e que amamenta os seres visíveis e invisíveis. (Primo dos Santos Soares, 2021, p.6)

A escrita das intelectuais indígenas faz parte de um movimento em defesa dos corpo-territórios que guardam e cultivam memórias vividas por seres humanos e outro-que-humanos nos tempos antigos⁷⁶, passado e presente. Isso porque “as mais velhas e mais velhos Karipuna interpretam que escrever com eles seria uma outra forma de tentar preservar e dar continuidade à memória” (Primo dos Santos Soares, 2021, p.6). Nesse sentido, a escrita de autoria indígena tem demarcado o território que se constitui a escrita.

Ao ser formada pela costura dos saberes orais dos mais velhos e velhas “guardado no corpo”, a escrita é um território demarcado que articula onto-epistemologias indígenas. Por conseguinte, esse movimento de passagem do oral para escrito, isto é, a apropriação deste instrumento euro-americano pelos povos indígenas, integra um ação política que proporciona

⁷⁶ Tempo antigo refere-se ao período em que as narrativas de origem Karipuna foram criadas, é o tempo dos ancestrais Karipuna.

“maior capacidade de intervenção e contribuição para o fortalecimento da luta histórica dos povos indígenas no Brasil” (Baniwa, 2006, p.23). Para acadêmicos e escritores indígenas, a prática da escrita tem se revelado um dispositivo tático político-discursivo na política interétnica.

Fazendo ver os modos de vida outros, as vivências nos territórios e as violências que atravessam os corpos e os territórios indígenas, a escrita revela-se um instrumento de luta e autoafirmação dos povos originários. A escrevivência destes últimos, fortalece suas tradições orais e cosmológicas ao mesmo tempo em que funciona como uma extensão de suas pautas políticas. Nesse sentido, “o ativismo, a militância e o engajamento públicos, políticos e culturais demarcaram tanto a constituição do movimento indígena e da literatura indígena quanto a imbricação desta para com aquele” (Dorrigo et al, 2018 , p.12). Segundo Ely Ribeiro de Souza⁷⁷ (2018):

[...] a escrita tornou-se um instrumento importante, na medida em que possibilitou aos povos indígenas estabelecerem diálogos e entendimentos com o poder público, por meio de produção de documentos reivindicatórios para a melhoria das políticas públicas hoje oferecidas – sobretudo na saúde e na educação, mas também na demarcação, homologação do território, segurança alimentar em nossas terras. *Essa produção constitui-se numa literatura – poesia-práxis – usada para confrontar e reagir às ações regionais: grileiros, mineradores, pecuaristas invasores de seus territórios. Uma literatura que tem possibilitado atualização de nossos códigos culturais, construindo novas compreensões e novos enredos, possibilitando a presença de muitos de nossos jovens nos três níveis de ensino, desenvolvendo pesquisas, dissertações e teses sobre nossas culturas, revelando a riqueza de nossas tradições, filosofias e ciências que orientam nosso estar no mundo; literatura essa que apresenta uma cultura indígena viva, perene, criadora, transformadora e impulsionadora para os novos desafios que o mundo hoje impõe aos povos indígenas.* (Souza, 2018, p.51-52, grifo meu)

Dessa maneira, as publicações indígenas - sejam elas acadêmicas, literárias ou jurídicas - constituem-se enquanto *práxis política* de ação e confrontação, ao mesmo tempo em que evocam a memória narrada, costurando coletividades humanas e não humanas. “A fala escrita, essa trama de palavras, tempos e memórias, é a forma que toma aqui a resistência da vida indígena em suas territorializações” (Soares-Pinto; Ramo Y Affonso; Benites, 2020, p 174). No entrelaçamento de vivências, memórias, oralidades e conhecimentos, a escrita de autoria indígena, difunde novas territorializações. Demarcando-se, portanto, pela escrita, territórios epistêmicos, cosmológicos e geográficos (Barbosa, 2023).

⁷⁷ Escritor indígena Macuxi. Autor do livro "Ipaty: o curumim da selva" (Editora Paulinas,2011).

3.2 Demarcando territórios

“Territorialidade”⁷⁸

A terra em sua importância
Carrega os filhos do sol
Gesta a cultura na singularidade da aldeia
Com a nossa peculiaridade
Territorializamos a geradora da vida.

Na forma de apanhar o jenipapo
Na batida dos pés no chão
No ritual de cortar o cabelo
Nos grafismos típicos de cada nação
Impregnamos nossa afirmação.

O território é por assim dizer
Um espaço geográfico
Onde realizamos nossas atividades
Onde rememoramos nossa cultura.

De onde tiramos nosso sustento
Que pode ser partilhado e celebrado.
Por isso, ele se faz tão importante
Tão essencial, e simbólico
E a territorialidade é o resultado dessas práticas.

Está viva em cada sonho, em cada renascer
No florir de nossas crianças, em cada amanhecer
No adeus aos nossos anciões
Na certeza que entendendo sua importância
Vamos manter a chama da luz
No fogo sagrado, uma chama que reluz.
E aquece-nos do frio do preconceito
Na imortalidade do que representa
A cultura material e imaterial
Presente na força ancestral.

Não esquecendo que a territorialidade
Está também no conhecimento do pajé
Em cada narrativa, na escrita do meu pensar
E é a memória do meu lugar
E o lugar de minha memória.

(Kambeba, 2020, p.52-53)

Observando-se as seções anteriores, nota-se o reiterado uso das categorias memória, oralidade e ancestralidade como lugares de reconhecimento indígenas cuja escrita é capaz de mobilizar. Se estas últimas forem tomadas como procedimentos que se grafam e se inscrevem

⁷⁸ Este poema foi retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

sobre corpos, pode-se pensar a escrita de autoria indígena como desdobramento dos processos de corpo-territorialização, de maneira que, assim como as corporeidades indígenas, os livros revelam-se portais de alteridade.

O conceito de corpo-território tem sido mobilizado por diversas antropólogas e/ou mulheres indígenas, sob o entendimento de que há uma certa dinâmica entre corpos e territórios indígenas. Os trabalhos de Belaunde (2006), Benites (2018), Xakriabá (2018), Barboza; Tukano; Waiwai (2019), Cohn (2019), Primo dos Santos Soares (2019), Maizza (2020), Shiratori (2020) demonstram que assinaturas territoriais são inscritas sobre as corporeidades indígenas ao mesmo tempo em que espaços são territorializados em um processo que envolve corpos e fluidos que “contagiam, direcionam e regulam a interação indígena com e entre o território, e seus constituintes” (Barboza; Tukano; Waiwai, 2019, p.507).

Isso se deve ao fato de que o ponto de vista indígena, sobretudo das populações indígenas amazônicas, efetua-se no corpo (Viveiros de Castro, 2018 [2015]). Ligadas a um determinado tipo de agenciamento de potências e afecções são os corpos que marcam a alteridade. É o ponto de vista vinculado às diferenças corpóreas que compõem a sócio-lógica indígena sul-americana, isto é, numa concepção fisiológica de pessoa (Seeger; da Matta; Viveiros de Castro, 1979) se estabelecem as relações com os territórios e seus constituintes outros-que-humanos.

À vista disso, a dinâmica entre corpos e territórios indígenas pertence, também, à esfera dos “seres intangíveis, agências não humana que possuem intencionalidade análoga a dos humanos” (Viveiros de Castro, 1998, p.471, tradução minha) uma vez que cada território dá conta de uma multiplicidade relacional de humanos e não-humanos. Dessa forma, as relações estabelecidas no/com o território imprimem um conjunto de marcas que atravessam as corporeidades indígenas que direcionam e regulam as sociabilidades. Como destaca Márcia Wayna Kambeba-Omágua (2020):

O território é fundamental para o desenvolvimento de práticas culturais, sociais, políticas, sagradas, necessárias ao bem viver de um indivíduo, de um povo, criando teias, ligando pontes, partilhando saberes. Todos somos um território porque em nós, a cada momento, algo novo chega e contribui para o enriquecimento pessoal e coletivo. Nesse ensinar e aprender, os povos indígenas resistem séculos e continuam se territorializando no corpo físico e espiritual para manter viva a chama da ancestralidade.⁷⁹

(Kambeba, 2020, p. 42)

⁷⁹ Este excerto foi retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

Corpo e território engendram um conjunto de relações cosmológicas que nutrem e fortalecem culturas e ancestralidades; são os corpos em relação com os territórios que promovem o bem viver dos povos originários e de seus “seres intangíveis”. Cada corpo é tomado como um território e cada território é tomado como um corpo que em um conjunto de afetos, afecções e restrições reverberam em modos de vida outros.

A primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que aconteceu no ano de 2019, teve como lema “*Território: nosso corpo, nosso espírito*” na qual milhares de mulheres indígenas afirmaram a importância de fazer da luta indígena, uma luta pelos corpos-territórios porque estes são indissociáveis. Como aponta o documento final elaborado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB):

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura. [...] Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida. [...] Temos a responsabilidade de plantar, transmitir, transcender, e compartilhar nossos conhecimentos, assim como fizeram nossas ancestrais, e todos os que nos antecederam, contribuindo para que fortaleçamos, juntas e em pé de igualdade com os homens, que por nós foram gerados, nosso poder de luta, de decisão, de representação, e de cuidado para com nossos territórios. (Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, p.341-345)

Seja na etnologia indígena, seja na política interétnica, a noção de território atrelado às corporeidades indígenas e suas potências, aparece como um processo que atualiza e impulsiona diferentes modos de vida em uma gama de relações geracionais. Dessarte, as corpo-territorializações compõem uma dinâmica dupla que confere aos corpos, *assinaturas territoriais* (Barboza; Tukano; Waiwai, 2019), que por sua vez transmitem suas potencialidades ao território, mantendo viva as práticas ancestrais de cada povo indígena.

Tomando de empréstimo este processo, bem como seus desdobramentos e aproximando-os dos conteúdos das obras de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, podemos pensar a literatura de autoria indígena como uma extensão desta dinâmica entre corpos e territórios. No sentido de que esta literatura, ao mobilizar memória, ancestralidade e oralidade inscreve sobre o campo da escrita certas assinaturas territoriais indígenas. Célia Correa Xakriabá (2018), afirma que a oralidade, isto é, a ação de transmitir

os saberes e conhecimentos indígenas, é, antes de mais nada, uma prática do corpo. O “corpo falante que herda essa ressonância/melodia no entoar da palavra” (*ibidem*, 2018, p.32) dando sentido e orientação àquilo que se quer transmitir. Isso se deve ao fato de que o corpo é entendido como lugar que guarda a memória e que carrega a ancestralidade, como destaca a deputada federal (2018):

Quando eu falo, eu não me preocupo se eu vou fazer uma fala de estrutura conceitual, formal, acadêmica. Embora transite no espaço acadêmico, a minha fala está ligada a esse enraizamento, e importa se esse vai alimentar as pessoas, se vai inspirá-las. Então, sempre, antes de falar, *eu peço que fale não apenas a minha boca, mas também meu corpo, como lugar que guarda a memória daquilo que aprendo. Sinto que minha fala não é solitária, ela só tem força porque invoco e sinto a presença dos mais velhos e de minha ancestralidade.* (Correa Xakriabá, 2018. p.34, grifo meu)

Se o corpo é lugar que guarda a memória e evoca a ancestralidade, ao mesmo tempo em que impulsiona a oralidade, ele é, portanto, *um local de inscrição do conhecimento* (Martins, 2003) que é territorializado, ou seja, que em algum momento esteve presente nos territórios e foi passado dos ancestrais para os mais velhos e velhas. A poeta e acadêmica negra - Leda Martins (2003) - ao pensar as performances das oralituras nos corpos de congadeiros, entende que os rituais e performances do Congo, fazem parte de uma “técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico, etc” (*ibidem*, 2003, p.66).

Para Martins, o estudo da textualidade dos rituais afro-brasileiros, sobretudo advindos do banto, destaca a inscrição de memórias ancestrais africanas sobre diversas formas poéticas, rítmicas, cognitivas e estéticas. Partindo dos estudos de Pierre Nora (1994) sobre memória, a intelectual negra, destaca que o Ocidente elegeu bibliotecas, museus, arquivos, documentos, livros, monumentos e parques temáticos como formas únicas de resguardar a memória, como *lieux de mémoire* (lugares de memória). Assim, euro-americanos descartaram os *milieux de mémoire* (ambientes de memória), isto é, os repertórios orais e corporais como possibilidade de transmissão, reprodução e preservação dos saberes. De forma que a colonização investiu forças para desenraizar de povos indígenas e africanos seus ambientes de memórias, violando corpos e mentes.

Todavia, povos indígenas e africanos escravizados, resistem historicamente às violências coloniais, reafirmando suas ancestralidades em práticas corporais e poéticas. Ao resistirem à colonização, estes grupos, recriam e atualizam seus modos de vida e de pertencimentos, seus cosmos e sua “singular reflexão sobre o sagrado que transcende os idiomas metafísicos ocidentais” (Martins, 2003, p.74). Um conhecimento, que no caso indígena, é adquirido nos territórios em relação com seus corpos e cosmologias nativas.

Para Martins (2003) indígenas e afro-brasileiros, elaboram suas *oralituras*, ou seja, “essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz e pelo corpo” (Martins, 2003, p.77) sublinhando suas coletividades, culturas e ancestralidades no acionar do *corpo falante* (Correa Xakriabá, 2018). A aproximação dos trabalhos e ideias de Leda Martins (2003) e Célia Correa Xakriabá (2018), possibilita tomar as literaturas indígenas como extensões dos processos de corpo-territorialização indígenas. Isso porque, como visto anteriormente, as corporeidades indígenas encontram-se em uma relação ancestral com seus territórios, os quais inscrevem suas assinaturas territoriais sobre corpos, de forma que estes últimos revelam-se portais para a alteridade. Logo, o movimento político, de passagem da oralidade para escrita reverbera, também, estas assinaturas, e demarca novos territórios como os da escrita e da antropologia (Primo dos Santos Soares, 2022) e da academia (Correa Xakriabá, 2018) como um todo. Por serem corpo-territorializados, os conhecimentos indígenas, agora escritos na literatura e/ou em teses e dissertações, revelam um movimento contínuo de ressignificação, atualização e recriação de seus respectivos *corpus* culturais. Como destacado em um trabalho anterior (Barbosa, 2023):

A escrita de autoria indígena retoma, impulsiona e fortalece as epistemologias nativas em um movimento de reelaboração de mundos que outrora foram contados pelas lentes do colonizador. Acadêmicos e escritores indígenas vêm escrevendo suas próprias Histórias em um exercício de memória e de retorno aos conhecimentos ancestrais. Envolvendo uma profunda agitação de forças geográficas, epistêmicas e cosmológicas, a escrita de autoria indígena, é um esforço teórico e conceitual que materializa na forma da escrita formal alfabética os grafismos, os ritos, as danças em um conjunto de relações inter-cósmicas que compõem os mundos indígenas. [...] Dessa forma, as publicações indígenas, ao mesmo tempo em que funcionam como dispositivos político-discursivos, resgatam conhecimentos tradicionais em uma dinâmica que envolve corpos, territórios, memórias e a prática da oralidade. É na articulação destas categorias que os autores indígenas elaboram de forma escrita suas cosmografias e reverberam múltiplas vozes humanas e não-humanas [...] As cosmografias acadêmicas e artístico-literárias indígenas relampejam territorializações e promovem uma genuína abertura para o outro. (Barbosa, 2023, p.243-244)

As literaturas indígenas, em especial no que toca as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, funcionam como dispositivos tático-político discursivos, que contribuem para a luta histórica dos povos originários no Brasil, ao mesmo tempo em que demarcam territórios epistêmicos, cosmológicos e geográficos, nos âmbitos da escrita e da Ciência. Inaugurando novas *paisagens textuais de reminiscência* (Martins, 2003), as publicações de escritores, artistas e intelectuais indígenas reverberam seus cosmos em um movimento *cosmopolítico* de resistência e autoafirmação onto-epistêmica.

3.3 Cosmopolíticas indígenas

“Brasil”⁸⁰

Que faço com a minha cara de índia?

E meus cabelos
E minhas rugas
E minha história
E meus segredos?

Que faço com a minha cara de índia?

E meus espíritos
E minha força
E meu Tupã
E meus círculos?

Que faço com minha cara de índia?

E meu Toré
E meu sagrado
E meus “cabocos”
E minha Terra?

Que faço com minha cara de índia?

E meu sangue
E minha consciência
E minha luta
E nossos filhos?

Brasil, o que faço com minha cara de índia?

Não sou violência
Ou estupro

Eu sou história
Eu sou cunhã
Barriga brasileira
Ventre sagrado
Povo brasileiro.
Ventre que gerou
O povo brasileiro

Hoje está só...
A barriga da mãe fecunda
E os cânticos que outrora cantavam
Hoje são gritos de guerra
Contra o massacre imundo.

(Potiguara, 2019 [2004], p.32-33)

⁸⁰ Este poema foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Eliane Potiguara.

Muito se tem discutido acerca da insurgência de práticas e forças indígenas na política interétnica, sobretudo, no que toca a literatura antropológica e as formas cosmopolíticas indígenas de enfrentamento às investidas neocoloniais dos Estados no sul global. Lideranças indígenas junto de seus aliados outros-que-humanos vem “falar aos brancos”⁸¹ (Kopenawa; Albert, 2015 [2010]) sobre a ontologia política brutal em que o Ocidente foi construído. Em favor de seus mundos e modos de vida, indígenas sul-americanos têm se posicionado frente às práticas extrativistas e ao progresso capitalista, advertindo que este último tem colocado em risco um pluriverso cosmológico.

Como demonstra Marisol De La Cadena (2019[2010]), seres outros-que-humanos têm adentrado a esfera política e provocado uma ruptura epistêmica. Isso porque, a inserção destes últimos, na política, pelas lideranças indígenas, tem cindido com os modos em que a política e ciência ocidentais se edificaram, isto é, fazem ruir a antítese Natureza e Cultura/Humanidade. Dessa maneira as *proposições cosmopolíticas* (Stengers, 2018 [2007]) de diversos povos indígenas demonstram-se enquanto formas potentes de ação, porque abalam o estratagema epistêmico filosófico-grego em que se ergueu o campo político moderno. Uma vez que o antropocentrismo, pressuposto universal pelo Ocidente, obliterou os seres outros que humanos de sua onto-episteme e relegou ontologias outras ao campo da crença, tornando-as “equivalente à ausência de razão e, mais especificamente, da razão política” (De La Cadena, 2019[2010], p.12). A teoria política foi, assim, tomada como uma prática exclusiva do “homem” em um regime de conhecimento/poder que efetua-se pela/na ciência. Segundo a referida autora (2019[2010]):

O campo político tal como atualmente o reconhecemos foi formado não só pela distinção entre amigos e inimigos entre humanos, mas também pela separação antitética da “Humanidade” e da “Natureza”. Juntas essas duas antíteses - entre humanidade e natureza, e entre aqueles humanos pretensamente superiores e inferiores - declararam a extinção gradual dos seres outros que humanos e dos mundos nos quais eles existiam [...] Em seu lugar, um mundo único se constituiu, habitado por muitos povos (nós agora os chamamos de culturas) [...] As relações não científicas com outros que humanos foram reduzidas a crenças, distantes de um método de verificação da verdade, ainda que talvez dignas de preservação desde que não reivindicuem o direito de definirem a realidade. A relação entre mundos era de um antagonismo silencioso, com o mundo ocidental definindo para a história (e com a “História”) seu papel soberbamente hegemônico como civilizacional e, como consequência acumulando poder para organizar a vida homogênea que ele se esforçou por expandir. (De La Cadena, 2019[2010], p.14)

A Ciência e seus dispositivos de colonialidade, condenaram mundos indígenas e seus constituintes humanos e não-humanos ao silenciamento e ao epistemicídio, de modo que,

⁸¹ Entenda-se aqui não somente a branquitude, como demais não-indígenas que colaboram para o funcionamento da máquina capitalista.

somente a partir de meados do século XX, com a articulação dos povos indígenas em níveis nacional e internacional em defesa de seus corpos e territórios que seres outros que humanos, como espíritos, encantados e seres-terra, reaparecem na política interétnica, posicionando-se enquanto agentes políticos e politizados. No Brasil, etnografias do Nordeste e Amazonas indígenas fazem ver a atuação e o agenciamento de seres outros que humanos, das quais destacam-se os trabalhos de Kopenawa & Albert (2015[2010]), Cesarino (2011), Andrade (2012, 2021), Barreto (2018), Da Rocha (2018), Carvalho (2021), Lemos (2021), Portela (2021), Contreras (2022) e Hipamaalhe (2023), dos quais alguns serão comentados a seguir.

O xamã Yanomami - Davi Kopenawa (2015[2010]) - traz à luz os dizeres dos *xapiri*⁸², em uma “crítica xamânica da economia política da natureza” (Albert, 1995). As palavras dos espíritos auxiliares fazem ver o modo como o capitalismo tem esgotado o mundo material e espiritual Yanomami. Ao ameaçar a onto-episteme deste povo indígena amazônico, as práticas extrativistas, especialmente o garimpo ilegal, condena os modos de vida Yanomami e de seu cosmo, levando epidemias e morte para o território. A fim de contestar e resistir contra as violências sofridas desde a colonização, o xamã junto dos *xapiri* vêm na escrita uma possibilidade de luta em meio ao mundo não-indígena.

Como um dispositivo político discursivo, as palavras dos tempos primordiais Yanomami são transcritas pelo antropólogo Bruce Albert (2015[2010]) a fim de que produzam um efeito político em meio aos não-indígenas. Em uma contra-antropologia, Kopenawa e seus espíritos auxiliares elaboram uma cosmopolítica Yanomami frente ao capitalismo predatório e as ameaças do garimpo ilegal. Trazendo à luz os efeitos nocivos das práticas extrativistas no mundo Yanomami, Kopenawa, anuncia *a queda do céu*. O fim do cosmos Yanomami, isto é, dos espíritos que protegem a floresta, é, também, o fim da vida tal como a conhecemos hoje. Segundo o xamã os não-indígenas/brancos:

Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa com nossa terra. (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p.407-408).

E mais adiante reitera que:

⁸² Os *xapiri* são espíritos auxiliares na cosmologia Yanomami, isto é, imagens do tempo de origem que os xamãs fazem descer e/ou dançar. Esses seres-imagens são descritos por Davi Kopenawa como pequenos cujos corpos são ornamentados e repleto de pinturas. Quando um xamã entra em transe são os *xapiri* que ele acessa porque tornou-se imagem/espírito também.

Os brancos já têm metal suficiente para fabricar suas mercadorias e máquinas; terra para plantar comida; tecidos para se cobrir; carros e aviões para se deslocar. Apesar disso, agora cobiçam o metal de nossa floresta, para fabricar ainda mais coisas, e o sopro maléfico de suas fábricas está se espalhando por toda a parte. Os espíritos do céu que chamamos *kutukarari* ainda estão segurando seu peito longe de nós. Porém, mais adiante, depois que eu e os outros xamãs morreremos, talvez sua escuridão desça sobre nossas casas e, então, os filhos de nossos filhos não verão mais o sol. (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p.420)

A hegemonia da economia ontológica industrial (Almeida, 2013) é causa de espanto e repulsa nos modos de vida Yanomami. Tomar a natureza como recurso a ser explorado é sentenciar a vida, em seu sentido mais amplo, a um caminho sem volta. Em outros termos, o que Kopenawa e os *xapiri* alertam é que o desmatamento, as epidemias e o garimpo ilegal desencadeiam um desequilíbrio cosmológico nos mundos Yanomami e afastam os espíritos de suas moradas ancestrais, o que irrompe na queda do céu, no fim de seres humanos e outros que humanos. Os trechos abaixo apresentam as ressalvas dos espíritos auxiliares e do xamã:

Se continuarem se mostrando tão hostis para conosco, os brancos vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos. E no entanto esses homens que sabem se tornar espíritos desde o tempo remoto têm um valor muito alto. Bebem o pó de *yãkoana*⁸³ continuamente, para nos curar e proteger. Repelem os espíritos maléficos, impedem a floresta de se desfazer e reforçam o céu quando ameaça desabar. No primeiro tempo, *Omama*⁸⁴ ensinou-se a virar espírito com seu próprio filho, antes de fugir para a foz de todos os rios. Muitos tempo depois, os brancos que ele criou com a espuma do sangue de nossos ancestrais voltaram à floresta onde vivemos. Foram se tornando cada vez mais numerosos e começaram a destruir seus habitantes com suas armas e epidemias *xawara*⁸⁵. Então, quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador, porque, se desaparecem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós. (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p.491, grifo do autor)

É verdade. Os xamãs não afastam as coisas perigosas somente para defender os habitantes da floresta. Também trabalham para proteger os brancos, que vivem embaixo do mesmo céu. É por isso que, se todos os que fazem dançar os *xapiri* morrerem, os brancos vão ficar sós e desamparados em sua terra, devastada e invadida por multidões de seres maléficos que os devorarão sem trégua. Por mais que sejam numerosos e sabidos, seus médicos, não poderão fazer nada. Serão destruídos aos poucos, como nós teremos sido, antes deles. Se insistirem em saquear a floresta, todos os seres desconhecidos e perigosos que nela habitam e a defendem irão vingar-se. Vão devorá-los, com tanta voracidade quanto suas fumaças de epidemia devoraram os nossos. Vão incendiar as suas terras, derrubar suas casas com vendavais ou afogá-los em enxurradas de água e lama. É isso que pode acontecer um dia se

⁸³ Pó alucinógeno, semelhante ao rapé. É fabricado a partir da resina da árvore *Yãhoana hi* ou *Virola elongata*, tendo como princípio ativo a dimetiltriptamina. Somente os xamãs são capazes de fazer uso do pó de *yãkoana*. Ver em: Kopenawa; Albert, 2015[2010].

⁸⁴ *Omama* é o demiurgo do tempo antigo Yanomami. Ver em: Kopenawa; Albert, 2015[2010].

⁸⁵ Epidemia dos brancos que assolaram e assolam os Yanomami. Ver em: Kopenawa; Albert, 2015[2010].

morrerem todos os xamãs e se os *xapiri*, enfurecidos pela morte de seus pais, fugirem para longe dos humanos. (Kopenawa; Albert, 2015[2010], p.492, grifo do autor)

O que Davi Kopenawa adverte é que a destruição da floresta e do cosmos Yanomami acarreta, também, a destruição de outras ontologias e modos de vida. Somente os xamãs são capazes de controlar e cuidar da fúria dos espíritos maléficos que revoltados com a depredação da floresta e de seus mundos, tomarão o dos não-indígenas. O perigo, impulsionado pelo modo de produção capitalista, faz com que seres outros que humanos adentrem a política a fim de prevenir o caos entre os cosmos indígenas e dos brancos. Em um chamado onto-epistêmico, Kopenawa, evoca as vozes de seus espíritos auxiliares em um movimento cosmopolítico pela preservação da floresta Amazônica e dos mundos indígenas. Os *xapiri* agenciam e direcionam as ações políticas do xamã “confrontando as políticas dominantes de propriedade, por exemplo” (De La Cadena, 2019[2010], p.9). Do mesmo modo, o fazem os encantados Akroá Gamella (Lemos, 2021), Tupinambá (Da Rocha, 2016) e Tumbalalá (Andrade, 2021) no Nordeste brasileiro.

Como demonstra Lemos (2021) o processo de retomada das terras Akroá Gamella é um conjunto de ações políticas deste povo indígena junto dos seres primordiais. Estes espíritos conduzem as ações e lutas originárias pelos territórios. Nesse sentido, a *cosmo-história* (Navarrete Linares, 2016) Akroá Gamella é o que torna possível aos indígenas e seus encantados reivindicarem suas áreas sagradas ao passo em que reconstituem suas identidades étnicas e práticas culturais. A presença dos encantados nas retomadas das terras, assaltadas pela colonização, é crucial entre os Akroá Gamella porque são estes seres primordiais que conferem força à luta política, bem como direcionam os caminhos até o território ancestral.

Entre os Tupinambá de Olivença, as retomadas de terras, também são agenciadas pelos Encantados (Da Rocha, 2018). Lideranças Tupinambá veem nas relações espirituais modos de agir politicamente, de forma que a comunicação contínua com seus encantados norteia os caminhos e soluções possíveis para a luta. A articulação política dos encantados Tupinambá, faz ver a potência das relações entre indígenas e os seres primordiais, ao mesmo tempo em que traz para o campo político a agência destes seres. Ao atuarem no cosmos, os encantados fortalecem as lutas dos povos indígenas no Nordeste e no Amazonas (Andrade, 2012).

Em uma aproximação das práticas xamânicas dos Galibi-Marworno - povo indígena amazônico - e do Toré Tumbalalá - povo indígena do Nordeste - Andrade (2021) demonstra que como os cantos rituais de ambos os grupos indígenas assinalam as redes cosmopolíticas e

expressam formas de consciência história, de forma que o turé⁸⁶ (Galibi-Marworno) e o toré (Tumbalalá) compõem-se enquanto caminhos de presentificação dos espíritos auxiliares, “trazendo-os por meio de conexões preexistentes que consolidam a mutualidade entre eles e seus pajés” (Andrade, 2021, p.62). Xamanismo e pajelança, nestes dois recortes etnográficos, impulsionam e conduzem circuitos humanos, seres outros que humanos e cantos que juntos elaboram cosmografias indígenas amazônicas e nordestinas.

Por fim, destaca-se o trabalho de Francy Baniwa Hipamaalhe (2023) que ao lado de seu pai, conhecedor de diferentes línguas indígenas do Alto Rio Negro, faz ver as redes cosmopolíticas de seu povo. A partir das narrativas e histórias contadas por Francisco Baniwa, a indígena antropóloga, elabora as cosmografias de seu mundo. A partir de *equivocações*⁸⁷ etnográficas, a autora chama a atenção para o que antropólogos não indígenas denominaram como “flautas sagradas” e demonstra que, na perspectiva Baniwa, tratam-se de animais sagrados. Tecendo comentários e analisando as falas e os ensinamentos de seu pai, Hipamaalhe, demonstra que aquilo que a literatura antropológica alto-rio-negrina chamou como instrumentos, “na verdade, são animais vivos e com poderes de outros mundos” (Hipamaalhe, 2023, p.9). Em uma escrevivência onto-epistêmica do mundo Baniwa, a obra “Umbigo do Mundo” (2023) traz à luz as agências e redes cosmopolíticas destes seres outros que humanos, ao mesmo tempo em que registra no papel as memórias vivas de um povo indígena. No intuito de falar de seu próprio mundo, a autora propõe que:

É, portanto, fundamental manter-se vivo, preservar o conhecimento tradicional, as narrativas mitológicas, para continuarmos explicando o porquê da existência do mundo e todas as coisas, como o conhecimento técnico e científico. Estamos em busca do “bem viver e viver bem” em nosso território, fundamentada na experiência de “poder-fazer-saber”. Em um exercício de reflexividade, os conhecimentos indígenas demonstram-se enraizados em práticas coletivas, em sua organização social e em percepções profundas sobre o território. Nossa forma de explicar narrativas é diferente, pois sabemos que estamos conectados com esses lugares. Tudo isso significa que, para traduzir os conhecimentos indígenas, é necessário buscar outros termos, distanciando-se dos conceitos euro-americanos ou ocidentais para refletir sobre o pensamento indígena e compreender as cosmologias e os conceitos propriamente “nativos”, em busca de um diálogo simétrico entre os modelos de conhecimentos. Creio que traduzir as palavras seja diferente de traduzir o pensamento. (Hipamaalhe, 2023, p.29)

Em *um fazer antropológico diferenciado* (Baniwa, 2015, p.283), Francy Baniwa Hipamaalhe (2023), afirma que os mundos indígenas encontram-se intimamente ligados às relações ancestrais em seus territórios, de forma que as narrativas de origem mantêm vivas as

⁸⁶ Ritual tradicional Galibi-Marworno. Ver em: Ernenek Mejía Lara, Maria Rosário de Carvalho, Ugo Maia Andrade (Orgs.), 2021.

⁸⁷ Ver em: Viveiros de Castro, 2004.

práticas culturais, ao mesmo tempo em que fortalecem identidades étnicas e atualizam seus mundos. Como foi visto, indígenas e/ou antropólogos, têm se engajado em fazer ver outras possibilidades que mundos são desenhados.

Dessa forma, a política indígena ultrapassa os limites do pensamento filosófico-grego e contesta os estratégias ocidentais da política moderna. A política indígena aciona, mobiliza e articula suas cosmologias em um eixo de comunicação contínua com seres outros que humanos, de maneira que estes agenciam, direcionam e fortalecem as lutas pelos corpos e territórios. Nesse sentido, tem se configurado diferentes *cosmopolíticas indígenas* - na América Latina - que conectam “mundos diferentes com suas formações socionaturais - tudo com a possibilidade de se tornarem adversários legítimos não apenas dentro dos Estados nacionais, as também em todo o mundo” De La Cadena, 2019[2010], p.29). No Brasil, isso se deve ao fato de que:

Na Amazônia e no Nordeste indígena, os Encantados são auxiliares de pajés e de demais oficiantes do xamanismo, caracterizando-se por dois predicados fundamentais: a invisibilidade e sua condição de pessoa. (Andrade, 2007, p. 217) Enquanto entes de intencionalidade, agem simultaneamente como agentes patológicos e de cura, atuando como princípios de doenças ou ensinando fórmulas fitoterápicas. Não obstante a presença ativa dos Encantados nos processos etiológicos indígenas no Nordeste e na Amazônia, o fator precípua e responsável por quaisquer caracterizações subsequentes é a capacidade de (inter)ação dos Encantados, posto serem pessoas invisíveis que habitam um mundo distinto (mas conexo) daquele dos humanos. Especialmente no Nordeste indígena, um Encantado é um ente extra-humano com biografia que sintetiza a história de relações de um coletivo social. Assim, eles podem ser a transubstanciação dos agentes políticos de outrora que tiveram participação definitiva nas mobilizações pelo reconhecimento oficial de seus povos. (Andrade, 2007, p.217 apud Andrade, 2012, p.215)

À vista disso, indígenas e seres não-humanos engajam-se nas lutas em defesa de seus corpos e territórios. A ação e agência destes seres outros que humanos encontram-se diretamente ligadas aos processos de atuação política, configurando a articulação de mundos múltiplos e divergentes. Os cosmos indígenas são deslocados para a arena política e elaboram conjuntos cosmopolíticos, que ao conferirem esta dimensão “aos problemas que pensamos sob o modo da política não se refere ao registro das respostas, mas coloca a questão sobre a maneira como podem ser escutados coletivamente, no âmbito do agenciamento através do qual se propõe uma questão política” (Stengers, 2019[2010], p.448). Das pautas políticas e identitárias indígenas sul-americanas emergem uma coletividade de vozes que outrora a política moderna fez obliterar.

Nas obras de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, algumas personagens são constantemente referenciadas e cumprem nas narrativas, o papel de espíritos auxiliares, como é caso de *Cunhataí* e *Jurupiranga* nas publicações de Potiguara e, de

Curupira e Matinta nas publicações de Kambeba-Omágua. Se a atuação política indígena é constantemente aproximada das cosmologias de cada povo e, a literatura de autoria indígena, como visto anteriormente, atua como dispositivo político-discursivo onde se fazem presentes as figuras dos encantados e/ou espíritos auxiliares, por que não tomar as publicações literárias indígenas como ampliações das lutas cosmopolíticas?

As personagens, ao serem inspiradas em seres primordiais ou em ex-lideranças indígenas, cumprem o papel narrativo de guerreiros sábios e poderosos especialistas que muito conhecem sobre os mundos indígenas. Irrompe nas obras literárias de Potiguara e Kambeba, as proposições cosmopolíticas indígenas em que algumas personagens, históricas ou das narrativas de origem, são protagonistas nas lutas indígenas. Esses personagens contam suas dores, lutas e conquistas porque “são atemporais e sem locais específicos de origem. Eles simbolizam a família indígena e o amor, independente de tempo, local, espaço onírico ou espaço físico; eles podem mudar de nome, ir e voltar no tempo e no espaço” (Potiguara, 2019[2004], p.31). A crônica e o poema abaixo ilustram as potencialidades e as agências das personagens:

“A Revolta de Cunhataí”⁸⁸

Quando Cunhataí era criança, ouvi os espíritos da mata, ela via a mãe das águas. Cunhataí tinha o poder da cura. Sua mãe insatisfeita com as invasões dos estrangeiros, tomou erva má, para que a semente que ouvia o espírito da mata morresse. A erva fez muito mal à pequena Cunhataí; não a matou, tirou um pedaço dela... A mãe, desesperançada com sua aldeia, não queria mais as coisas do espírito, negava a terra e a raiz. Mas a avó da menina era mais guerreira. A mãe ficou cega e muda. Tempos depois, a mãe renasceu da mudez e da cegueira por uma prova divina que passou e se tornou pajé, sacerdotisa das águas. E a triste avó, cansada das dores e do peso do tempo, morreu. Mas sua essência permaneceu.

O branco ria e incutia maus valores em alguns membros do povo... A semente ferida e mutilada nasceu triste e com uma estrela no olho direito. Era Cunhataí. Foi o lado direito que quase morreu. Só ficou o roxo como uma marca, “um sinal”, e sobreviveu para ouvir os espíritos, os antepassados e as velhas mulheres enrugadas pelos séculos. O velho espírito disse a Cunhataí: “Vai ave-menina e mulher! Cria asas e enxergue; um dia, quem sabe, seremos livres!”. Ela foi para longe sofrer. Por isso, quando ela retornou à sua aldeia de origem, o cacique, a pajé e os segmentos do povo a reconheceram, porque ela já era esperada, por decisão dos ancestrais, há muitos séculos. O seu olho direito roxo - o espiritual - foi identificado pelos líderes conectados com a ancestralidade e pelo pitiguary, o pássaro que anuncia. Os que não reconheceram estavam muito além, mas muito além de qualquer tipo de compreensão do que seja essência, transcendência indígena. Estavam cegos, por isso traíram seus próprios conterrâneos e incentivaram a discórdia, a inveja, a mentira, a intriga e a luta pelo poder e desconheciam o verdadeiro sentimento de paz, solidariedade, amor ao próximo, companheirismo, cooperação. Foram contaminados pelo poder dos colonizadores. Só vislumbravam o materialismo, por isso não podiam perceber os sinais dos deuses e ancestrais. Mas Cunhataí, em toda a sua vida, seguiu o boto e as ordenações de seus sagrados ancestrais.

(Potiguara, 2019[2004], p.73)

⁸⁸ Este texto foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Eliane Potiguara.

“Curupirou no Andirobal”⁸⁹

Curupirou no andirobal
Te avexa, menina, escuta o sinal
Curupira quando chora
Faz a mata estremecer
O uirapuru silenciou
Canto de dor para não morrer.

Curupira espantou o caçador
Te pego, te deixo sem rumo senhor
Curupira na mata gritou:
Não corta, não serra
Te meto terror.

Venha curupirar no meu quintal
Deixa o amor ser temporal
Curupirou no andirobal
É tempo de calma respeite o sinal.

Curupira chamou a Matinta
Minha dama, vamos pensar uma estratégia
Pra preservar nosso verde?
O macaco ouça do galho do pau
Matinta lhe disse:
Desça daí macaco! Nos faça um mingau.

Ele desceu ligeiro
Procurou no terreiro
Folha de canela para pôr no mingau
Ralou a macaxeira no bico do bacurau.

Enquanto ralava ouviu assim:
Curupirou no andirobal
Te avexa, macaco, com esse mingau.
Era o pica-pau cantando do galho da goiabeira
Tirando uma graça com outro animal.

O macaco terminou sua tarefa
Serviu as deusas no ouriço da castanha
Curupira olhou de lado e falou:
Agradeço macaco! Nos dê licença
Entre nós que fique só a dona aranha.

O macaco tirou seu avental
Disse ao bacurau:
Vamos sair antes que chegue o temporal
E nos deixe molhados de chuva.

Curupira chamou a ventania
Rodopiou no meio do terreiro
Matinta assobiou ligeiro
Saíram as duas na mata fria
Iluminadas por um candeeiro

⁸⁹ Este poema foi retirado da obra “Kumiça Jenó” (2021) de Márcia Wayna Kambeba.

Protegendo cada palmo de floresta.

(Kambeba, 2021, p.91-92)

Como demonstram os textos acima, as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua evocam por meio de seus personagens seres primordiais e fazem ver as cosmopolíticas indígenas desde a colonização. A literatura de autoria indígena, para além de um dispositivo político-discursivo têm operado enquanto extensões das cosmopolíticas indígenas em defesa de seus corpos e territórios, onde seres outros que humanos direcionam e agenciam uma política pluriversal que assume “o que chamamos de natureza como uma multiplicidade, permitindo que as visões conflitantes sobre essas multiplicidades sejam discutidas” (De La Cadena, 2019[2010], p.29-31). Muito mais do que *ficções persuasivas* (Strathern, 2013), às obras de Potiguara e Kambeba, são cosmografias indígenas que emergem em meio a mundos parcialmente conectados.

CAPÍTULO IV - MUITO MAIS QUE FICÇÕES PERSUASIVAS

“Literatura indígena, um boto em botão”⁹⁰

A literatura dos excluídos ainda é uma pele de boto que foi destruída ao longo dos séculos e que está esquecida e abandonada no fundo dos rios a precisar renascer - ardentemente - com força da alma dos da natureza e humana. Mas essa natureza está envolta nas amarras dos séculos de dor, do obscurantismo, dos grandes enigmas e contradições da própria existência, do divino e do amor. A literatura ainda é um segmento cultural e político que não consegue chegar à totalidade das camadas menos privilegiadas social e economicamente do Brasil e do mundo.

E esse Boto Literário em botão, na atualidade, precisa ser salpicado com lágrimas emocionadas da Natureza, muitas desvaivadas lágrimas. Aí, sim essas feridas do mundo - que as mulheres indígenas as eternizaram com seus beijos de cura, bálsamos históricos, histórias não contadas e adormecidas no fundo do rio ou dos oceanos - essas, sim, serão eternamente curadas, assim como o Boto Literário.

A natureza clama para ser ouvida; o Boto despelado precisa ser ouvido; os grandes estrondos do encontro das águas claras e escuras amazônicas suplicam secularmente um minuto de audição. Assim é a mente humana: um mundo imaginário, místico e mítico deste ser que chamamos escritor, escritora, um ser humano diferenciado cujas emoções transcendem a realidade brutal da vida.

Este ser humano vestido também de Boto traz sua alma dilacerada, repleta de feridas e almeja a compaixão do próximo na reconstrução das identidades em busca do ser digno, para os quais os direitos humanos sejam todos repletos de festas, pétalas de rosas, aromas mais adocicados pela flor do amor e da Vitória-Régia: a cura! A epiderme precisa ser epiderme e não couraça, casco e carcaça.

⁹⁰ Este texto foi retirado da obra “O vento espalha minha voz originária” (2023) de Eliane Potiguara.

A visibilidade da literatura indígena é como a vida de uma mulher que viveu mais de trinta anos de dedicação a seu amado, querendo ardentemente ter um filho e ele, finalmente, foi ter um filho com outra, negando-lhe não só a maternidade como o próprio amor e companhia. O útero ressecado e a pele depauperada dessa mulher foram depositar-se no fundo dos rios e mares oceânicos e ora pacíficos. Ela precisa recuperar a pele de boto, de foca, de guerreira à sua frente, nas terras, nos mares, nos rios e nos lagos e transformar esses séculos perdidos em dias de vitória e de luz. De lá de cima, de onde ela estiver ficará provado no seu âmago que ela poderá observar, sorratamente, o mundo e rirá das tempestades: ei-la nos marcos de novos ares!

A literatura a que me refiro é assim, vem fazendo a caminhada passo a passo com as expressões de artistas do passado e da contemporaneidade, cantando e contando a cultura popular. São os escritos caboclos, indígenas, afrodescendentes, mestiços e todas as expressões que não tiveram VOZ. E **a literatura indígena**, que do estágio oral saltita pelas letras escritas na estratégia de vivificação das histórias de vida dos ancestrais, clama por sobrevivência e justiça dos direitos autorais. O reconhecimento dos conhecimentos tradicionais, para que sejam perpetuados em saberes antigos de curas indígenas, como um patrimônio histórico e cultural, precisa flamar pelo território nacional a desembocar nas mentes e corações dos escritores indígenas, como águas do Rio Amazonas, que flui mais belo: um reconhecimento conquistado! Assim será para os próximos tempos. A Mãe dos Deuses na defesa da floresta e do planeta, promovendo conhecimento e estimulando a leitura no Brasil e no mundo.

O autor e a autora indígenas - aqueles que andam com o guerreiro e a guerreira à sua frente - acabam de florescer a cura desde a ancestralidade oral sedenta pela escrita, e por isso ganham de presente parte dessa cura secular, da almejada, da sedenta visibilidade literária indígena, hoje uma conquista em realidade.

(Potiguara, 2023, p.66-68, grifo da autora)

Esta seção abordará as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua: a) como marcadoras de alteridade e produtoras de novas paisagens de linguagens; b) em seu caráter autoetnográfico e a capacidade de deslocar o leitor ao campo; c) em sua estética e política enquanto dispositivo de luta; e, d) em suas epistemologias descolonizadoras que operam nas lutas cosmopolíticas indígenas. Dessa forma, as obras ao anunciarem conjuntos de afetos persuadem o leitor e revelam-se muito mais que ficções persuasivas em sua forma e conteúdo.

4.1 Elaborando outras paisagens

“O olhar da palavra”⁹¹

Palavra é memória
Senhora da história
Desenha sentimentos
Resistência, lutas, vitórias.

Palavra que dança no tempo

⁹¹ Este poema foi retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

Vaga-lume que ilumina o amor
 Palavra que marca o passado
 Narra o presente
 Do povo o clamor.

Palavra é o lugar Do ver, ser, identidade
 Escrita que nasce do olhar
 É a palavra vestida de liberdade.

Libere a palavra
 Reescreva o final
 Palavra é farpa
 Poesia marginal.

(Kambeba, 2020, p.126)

Como é sabido, a colonização fez das línguas euro-americanas, sinônimos de conquista e dominação, mascarando e escondendo a perda de tantas outras línguas (hooks, 2008[1994]). À vista disso muitos grupos subalternizados, têm historicamente ressignificado as línguas colonas, utilizando-as como ferramentas de combate ao racismo e a discriminação, como é o caso do inglês afro-americano (hooks, 2008[1994]) e do português indígena (Abram dos Santos, 2011; Bomfim, 2012; Gorete Neto, 2022)

A escrita acadêmica e a produção literária destes grupos, não fogem deste mesmo propósito. Como atos de ativismo e resistência negros e indígenas fazem de suas literaturas parte de seus territórios, evocando suas tradições ancestrais, ao mesmo tempo em que denunciam as violências coloniais. Sobretudo, no que toca a literatura indígena contemporânea, esta têm-se apresentado enquanto extensões das lutas pelos corpos e territórios indígenas, tecendo cosmografias dos mundos indígenas. Como ressaltam Dorrico; Danner; Danner (2020) a literatura indígena é a:

[...] expressão cultural dos povos e sujeitos originários, enseja a busca pela identidade ancestral, a luta pela demarcação das terras, pela voz que quer ser ouvida, pelo diálogo estabelecido. [...] a autoria é a condição fundamental para a efetivação desse projeto de autonomia. É a partir dos livros autorais, dessa nova categoria de escritores no país, que as universidades e as escolas, representadas por seus professores/educadores, poderão reformular os seus currículos e priorizar discursos anticoloniais de exclusão, para o estudante indígena e, sobretudo, para o não indígena. A produção e a difusão desses livros autorais, formulados pelos próprios indígenas, representam a via pela qual os leitores de nossa sociedade – e de qualquer outra – terão acesso em livrarias, feiras literárias, prateleiras de bibliotecas, de modo a conhecer, reconhecer e valorizar as diferenças socioculturais, condição fundamental da democracia: conhecimento, reconhecimento e valorização que se dão exatamente a partir da própria palavra autoral indígena, assumida, dinamizada e publicizada pelos próprios indígenas. *O ativismo do/a escritor/a indígena constitui-se de uma poderosa*

pertença e força ancestrais, se adaptando às novas tecnologias para manter viva a identidade e a tradição, que se transformam continuamente, enunciando que [...] e que temos, por isso mesmo, direito sobre nossos territórios tradicionais, nossos corpos, filhos e, agora, enfim, de nossa própria palavra, pela nossa palavra. (Dorrigo; Danner; Danner, 2020, p.258-259, grifo meu)

A escrita de autoria indígena, têm reverberado mundos em atualizações parciais e circunstanciais de modos de vidas cheios de ensinamentos passados, presentes e futuros. As publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua estão demarcando territórios epistêmico, cosmológico e geográfico (Barbosa, 2023) nos âmbitos da literatura nacional e na política interétnica, de modo que estas *literaturas menores*⁹² (Deleuze; Guattari, 2014), têm elaborado e ensinado outras paisagens sobre mundos. Em uma linguagem própria, a escrita de autoria indígena, faz da memória, ancestralidade e oralidade matéria para sua elaboração. Ao evocar vozes ancestrais e compartilhar memórias de suas narrativas orais, escritores e escritoras indígenas, estendem e divulgam suas epistemologias e lutas seculares, fortalecendo corpos, mentes e subjetividades. “Essas vozes autorreferenciais subvertem o sistema que, tradicionalmente, representa a vivência indígena apenas sob o ponto de vista de outras culturas dominantes” (Melo; Costa, 2019, p.32).

Aproximando, este movimento de elaboração de espaços de resistência, ativismo e criação pela escrita indígena, das proposições de teóricas do movimento queer e negro - Anzaldúa (2000[1981]), hooks (2008[1994]) e Martins (2003) - pode-se tomar as produções artístico-intelectuais de Potiguara e Kambeba, também, como *paisagens textuais de reminiscência* (Martins, 2003) em que as formas poéticas ultrapassam os limites do próprio texto, fazendo ver, na ordem dos enunciados, as memórias ancestrais inscritas sobre corpos-territórios. Compondo-se, assim, uma linguagem de rebelião que reivindica a língua do opressor como um lugar de efetivação das lutas contra-coloniais (hooks, 2008[1994]).

Ao transformar a língua do colonizador em uma cultura de resistência, grupos subalternizados retomam suas epistemologias e posicionam-se frente a ruptura histórica fomentada, há mais de cinco séculos, por diversos dispositivos de colonialidade. De forma que os eu-nós lírico-político (Danner; Dorrigo; Danner, 2018) indígenas revelam-se enquanto sujeitos históricos conscientes que na passagem da oralidade para a escrita, produzem conhecimento sobre si mesmos (Danner; Dorrigo; Danner, 2018), seus mundos e modos de

⁹² De acordo com Deleuze e Guattari (2014 [1975]), as literaturas menores são discordantes porque posicionam-se contra a hermenêutica altamente especializada. Não compactuam com os códigos e protocolos estabelecidos. Há, nestas publicações, apenas um comprometimento em enunciar algo de uma realidade pela escrita, com a intencionalidade de transformar os modos de fazer, inaugurando outras possibilidades de sentir e pensar. Para os filósofos, a literatura menor opera no campo político como uma potente e experimental arma na guerra das representações.

No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever. [...] Nós sabíamos que éramos diferentes, separadas, exiladas do que é considerado ‘normal’, o branco-correto. E à medida que internalizamos este exílio, percebemos a estrangeira dentro de nós e, muito frequentemente, como resultado nos separamos de nós mesmas e entre nós. [...] A escrita é uma ferramenta para penetrar naquele mistério, mas também nos protege, nos dá um distanciamento, nos ajuda a sobreviver. (Anzaldúa, 2000 [1981], p.232)

A importância para a sociedade brasileira é que, com essas literaturas, se conhece essa diversidade, e quem sabe a partir daí começam a ter um outro olhar, que as sociedades indígenas são um povo, uma nação indígena. O Brasil tem 305 povos oficiais, que falam 274 línguas e, a partir dessa literatura, se começa a entender essa diversidade. [...] Então, a literatura indígena ela marca um tipo de literatura, de fato, porque ela tem uma linguagem própria, tem muita espiritualidade presente, você reconhece uma literatura que é escrita por um indígena e uma literatura que não é escrita por um indígena. Ela traz de dentro das sociedades indígenas esse conhecimento, aquela visão daquele povo [...] o que eu faço lá, é primeiro autoestima, isso aumenta a nossa autoestima, depois a gente tira aquela coisa do outro escrever pela gente, então é nosso próprio olhar, a nossa própria vivência, é nossa própria espiritualidade, nosso jeito de ser no mundo, de viver no mundo. [...] É também uma forma de documentar, de deixar vivas para as próximas gerações essas nossas histórias que também têm se perdido muito porque nossos velhos têm partido, então eles são tão importantes para nós como para que a sociedade brasileira tenha conhecimento dessas nações. (Wapichana, 2018, p.76-77)

As publicações de Potiguara e Kambeba, trazem à luz epistemologias alternativas em um fazer cultural diferenciado e inventivo em que a palavra escrita reverbera outras paisagens de linguagens. Tecendo cosmografias dos mundos indígenas, as autoras, demonstram o efeito agentivo das palavras, em que a tríade *experiência-narrativa-memória* (Soares-Pinto; Ramo Y Affonso; Benites, 2020, p.176) chamam a atenção do leitor para uma questão estética e política da escrita de autoria indígena. Os eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) destas autoras, afetam e persuadem o público leitor com a potência da oralidade em elaborar novos caminhos frente à alteridade. Há nas palavras escritas das autoras indígenas um “real sentido de - e sensibilidade para - o que significa ser uma pessoa indígena” (Smith, 2018[1999], p. 53), bem como autênticas formas poético-epistêmicas de abertura para o Outro. Palavra é memória, tradição, resistência e paisagem de ser e estar no mundo.

4.2. A questão estética

“Oração pela libertação dos povos indígenas”⁹⁴

Parem de podar as minhas folhas e tirar minha enxada.
 Basta de afogar as minhas crenças e torar minha raiz.
 Cessem de arrancar os meus pulmões e sufocar minha razão
 Chega de matar minhas cantigas e calar minha voz.
 Não se seca a raiz de quem tem sementes
 Espalhadas pela terra pra brotar.
 Não se apaga dos avós – rica memória
 Veia ancestral: rituais para se lembrar
 Não se aparam largas asas
 Que o céu é liberdade
 E a fé é encontrá-la.
 Rogai por nós, meu pai-Xamã
 Pra que o espírito ruim da mata
 Não provoque a fraqueza, a miséria e a morte.
 Rogai por nós – terra nossa mãe
 Pra que essas roupas rotas
 E esses homens maus
 Se acabem ao toque dos maracás.
 Afastai-nos das desgraça, da cachaça e da discórdia,
 Ajudai a unidade entre as nações.
 Alumiai homens, mulheres e crianças,
 Apagai entre os fortes a inveja e a ingratidão.
 Dai-nos luz, fé, a vida nas pajelanças,
 Evitai, Ó Tupã, a violência e a matança.
 Num lugar sagrado junto ao igarapé.
 Nas noites de lua cheia, ó MARÇAL, chamai
 Os espíritos das rochas para dançarmos o Toré.
 Trazei-nos nas festas da mandioca e pajés
 Uma resistência de vida
 Após bebermos nossa chicha com fé.
 Rogai por nós, aves-dos-céus
 Pra que venham onças, caititus, siriemas e capivaras
 Cingir rios Jurema, São Francisco ou Paraná.
 Cingir até os mares do Atlântico
 Porque pacíficos somos, no entanto.
 Mostrei nossa caminho feito boto
 Alumiai pro futuro nossa estrela
 Ajudai a tocar as flautas mágicas
 Pra vos cantar uma cantiga de oferenda
 Ou dançar num ritual Iamaká.

 Rogai por nós, ave-Xamã
 No Nordeste, no Sul toda manhã.
 No Amazonas, agreste ou no coração da cunhã.
 Rogai por nós, araras, pintados ou tatus,
 Vinde em nosso encontro
 Meu Deus, NHENDIRU⁹⁵ !
 Fazei feliz nossa mintã⁹⁶
 Que de barrigas índias vão renascer.

⁹⁴ Este poema foi retirado da obra “Metade Cara, Metade Máscara” (2019[2004]) de Eliane Potiguara.

⁹⁵ Nhendiru: Deus.

⁹⁶ Mintã: criança.

Dai-nos cada dia de esperança
 Porque só pedimos terra e paz
 Pra nossas pobres – essas ricas crianças.

(Potiguara, 2019[2004], p. 33-35)

Artistas, intelectuais e escritores indígenas engajam-se na defesa de seus territórios e na soberania de suas narrativas em diferentes linguagens e formas estéticas de expressão. A literatura indígena contemporânea, é hoje, um grande veículo de circulação das agendas políticas indígenas, ao mesmo tempo em que é capaz de ensinar ao público leitor não-indígena novas paisagens ontológicas. Fortalecendo a luta em defesa dos corpos e territórios indígenas, este movimento de tecimento da memória pela palavra escrita (Soares-Pinto; Ramo Y Affonso; Benites; 2020) faz ver uma multiplicidade de vozes humanas e não-humanas silenciadas pelo colonialismo.

Para os antropólogos Pierre Clastres (1990 [1974]) e Hélène Clastres (2016[2011]) o falar de lideranças indígenas é, por excelência, um ato político porque a palavra determina a condição humana entre as populações indígenas, na medida em que intermedia a relação entre os homens, os deuses e o sagrado. Dessa maneira, cada ser falante tem em sua essência uma alma-palavra (Clastres, 2016[2011], p.273) cujo enunciado fora fundado no tempo dos ancestrais e, por isso determina a ordem social de cada povo.

[...] palavra, significa também alma; aquilo que constitui a essência do humano é a essência mesma do divino; a alma-palavra que habita os homens é uma parcela da linguagem que funda a divindade. Aí precisamente é dada a condição humana, pois será próprio dos homens existir apenas em relação aos deuses, na Palavra e por essa Palavra de essência divina que os distingue, e para a qual eles são abrigo [...] (palavra) é o que constitui o humano como pessoa, o que, saído dos deuses, vem habitar o corpo destinado a ser sua morada. [...] a alma-palavra, o nome próprio, o indivíduo são indissociáveis, eles constituem uma só e mesma realidade. (Clastres, 2016 [2011], p.373)

Em outros termos, os autores entendem que a transmissão dos conhecimentos indígenas pela oralidade é uma atividade política porque a esta foi atribuído, pelos ancestrais, o dever de respeitar, manter e conduzir os modos de vida indígenas, sobretudo seu cosmos. Com isso, os modos de enunciação indígenas recusam o mono mundo do Ocidente, afirmando sua multiplicidade de seres, formas de agenciamento e de ser e estar no mundo.

Em “A sociedade contra o Estado” (2015[2003]), Clastres, destaca, ainda, que os modos indígenas de pensar (as coisas, os seres e a sociedade) rompem com a filosofia política

ocidental, fundamentada na centralidade do poder do Estado. Para o autor, os povos indígenas sul-americanos recusam a centralidade do poder assentado em relações hierárquicas, como as de comando-obediência, pois são sociedades essencialmente políticas. Ora, a ausência de uma modalidade de poder coercitivo é a própria manifestação do político indígena que não se desprende do social em prol de algo que possa ser chamado de Estado. Dessarte, é força do senso de coletividade e das raízes ancestrais que rompem com o imperativo do mono mundo do Estado e fazem com que as populações indígenas posicionem-se na direção do múltiplo, colocando-se contra esta modalidade de poder que revela-se nos Estados. À vista disso, a recusa ao Estado, é também, a recusa aos dispositivos de colonialidade e as formas de altericídio do mesmo, que historicamente tem negado formas outras de habitar a Terra.

Se o pensamento ocidental fundamentou-se na ignorância epistêmica ativa (Ferdinand, 2022) que desvinculou, rompeu e obliterou a relação com o outro, “fechando-se em um solipsismo ingênuo, mas bastante violento” (Ferdinand, 2022, p.105), as formas de resistência e articulação política dos povos originários encontram-se na direção oposta. Assim, os escritores e escritoras indígenas, ao demonstrarem-se enquanto mestres das palavras, afirmam-se como pensadores e recusam as formas coercitivas do Estado. Suas obras não contam apenas suas narrativas de origem e trajetórias, mas sobre, essa base, fortalecem a luta histórica dos povos originários e demarcam seus conhecimentos porque ao serem:

Protetores da palavra, então, os índios sabem aquilo de que em nossa sociedade pensadores e poetas não se esqueceram, que ela é o bem comum, o lugar verdadeiro de seu ser. Tal é a lição dos selvagens sobre o bom uso da linguagem. Cantos, rezas, mitos... as palavras sozinhas lhes permitem realizar o desejo de se libertarem do mundo de relações ao qual estão atados, e tanto o canto guayaki como a fala profética estão lá justamente para traduzir, realizar em palavras o sonho universal de não mais sermos o que somos. (Clastres, 2016[2011], p.377-378)

Reivindicando o direito à enunciação de diferentes seres, a literatura indígena amplia as formas textuais e não se restringe a um único gênero literário. “Seguindo a tradição do múltiplo: multigêneros, multimodais multidiscursivos, multilinguagens...multiautoral” (Krenak, [s.d.], p.2), esta literatura expressa aquilo que compõe o “nós” em cada povo, ao mesmo tempo em que se afasta do “triunfo do uno” (Clastres, 2015[2003], p.239), ora pelo seu teor crítico e politizante, ora por seu caráter estético-literário diverso. Reafirmando a força da oralidade, da ancestralidade e das diversas cosmologias indígenas, esta literatura revela-se um instrumento político e politizante em sua essência contra o Estado.

A escrita de autoria indígena, sobretudo a de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua mobiliza uma multiplicidade textual e linguística, seja na forma de versos, crônicas, testemunhos, romances, ensaios, seja pela abordagem lírica, narrativa e/ou dramática porque revelam os mundos indígenas em toda a sua diversidade onto-epistêmica e imaginativa. Em uma escrita de múltiplas vozes, multilinguagens e multigêneros, escritoras e escritores indígenas suturam as feridas coloniais, ao mesmo tempo em que demarcam e territorializam novos conceitos e modos de ser e estar no mundo. Segundo Francisco Danner, Trudruá Dorrico e Fernando Danner (2020):

A literatura nativa (via escrita alfabética em língua portuguesa) é, portanto, uma criação de indígenas que buscam tanto sintetizar as perspectivas antropológico-ontológicas e estético-literárias de seus povos para si (para esses mesmos povos) quanto trazê-las para o contexto mais amplo da sociedade brasileira e, nesse sentido, estabelecer uma discussão direta com sujeitos, instituições e contextos culturais citadinos e modernizantes, levando para o centro do debate a condição e a causa indígenas no país a partir da constituição de uma voz-práxis autoral direta, carnal, pungente e vinculada, de cunho político e politizante, em que as experiências pessoais-grupais de exclusão, de marginalização e de violência como indígena, bem como a publicização de sua alteridade étnica, antropológica e cultural, dão a tônica seja dessa vinculação social, seja dessa perspectiva crítico-criativa. Aqui, o/a indígena escreve por si mesmo/a e desde si mesmo/a: como dissemos logo acima, trata-se de uma voz-práxis direta, sem mediações institucionalistas, cientificistas e tecnicistas, de modo a se romper com as ideias de menoridade e de tutela que em geral caracterizaram o tratamento dado aos/às indígenas pela sociedade brasileira. Nesse sentido, *trata-se de uma perspectiva estético-literária altamente política e politizante tanto das condições de nossa modernização conservadora quanto, de modo mais geral, da tríade eurocentrismo-colonialismo-racismo*. Ela é política e politizante devido ao fato de que o sujeito menor, construído política e normativamente como menor em termos de colonização e a partir do racismo biológico e do fundamentalismo religioso, passa a falar por si mesmo e desde si mesmo, apresentando-nos um relato-práxis direto de sua singularidade, contra as caricaturas dele feitas em termos de colonização, e enfrentando pungentemente os processos de etnogenocídio em curso na passagem da perspectiva colonial para o contexto republicano-modernizador, enquanto um continuum do desenvolvimento de nossa sociedade – enfrentando tais processos, diga-se de passagem, por meio da vinculação pública, política e cultural do Movimento Indígena e de seus/suas intelectuais, a partir de alianças institucionais e da disseminação de sua literatura. (Danner; Dorrico; Danner, p.370-371, grifo meu)

Como destacam os referidos autores, há na literatura nativa contemporânea uma perspectiva estética e política da voz-práxis indígena que encontrando-se no limiar entre os mundos indígenas e a sociedade nacional, desloca e mobiliza as agendas dos povos originários no combate ao racismo e aos diversos dispositivos de coerção e colonialidade do Estado. Elaborando paisagens anti-coloniais, as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua fazem ver tudo aquilo que o Estado oblitera politicamente, ao mesmo tempo em que seus eu-nós lírico-político e/ou sua voz-práxis indígena (Danner; Dorrico; Danner, 2018) assumem uma forma estética de enunciação.

Elaborando conceitos sobre seus mundos, a figura estética do escritor indígena, é autoetnográfica porque estabelece uma relação “entre suas técnicas de organização do conhecimento e a forma como as pessoas organizam o conhecimento sobre elas mesmas” (Strathern, 2017, p.169) em um impulso político de autoafirmação e de descolonização epistêmica. Tensionando conceitos euro-americanos, os escritores indígenas afirmam sua alteridade desfazendo equívocos e estigmas sociais, em uma prática reflexiva sobre sua trajetória e cultura.

Em um movimento autoetnográfico, as onto-epistemologias indígenas são evocadas pela escrita de tipo formal alfabética, enquanto *práxis* de resistência, reminiscência e retomada dos mundos e das narrativas de origem que foram assaltadas pela colonização. Autoetnografando seus mundos e saberes, escritores indígenas, realizam um “movimento umbilical de afirmação de alteridade e de busca por direitos e garantias próprios e necessários aos povos indígenas” (Dorrigo, 2017, p.115). Nesse sentido, a voz-práxis de Potiguara e Kambeba aparecem enquanto formas estéticas, cuja capacidade persuasiva de conexão de mundos (Strathern, 2004[1991]), é a potência para a retomada da soberania de suas narrativas ancestrais. Ao se apropriarem dos termos e técnicas do colonizador, as escritoras indígenas, fazem da escrita uma ação político-reflexiva atrelada a memórias, saberes tradicionais e tensionamentos. Como destacam Sant’anna e Mangabeira (2019):

Podendo ser a escrita literária considerada uma prática reflexiva de atribuição de sentidos e uma possível realização autoetnográfica, a afirmação da alteridade radical por meio dela se dá, inevitavelmente, tanto na sua forma de existência ordinária, formal, quanto na sua construção de significados que obras em específico produzem e produzirão. Se a etnografia foi/é utilizada para, através da caracterização antropológica, construir do outro um espelho na qual seja possível reconhecer a si mesmo, ao transculturalizar o discurso etnográfico em autoetnografia, o indígena enfatiza como os sujeitos são construídos em /pelos relações em si nas zonas de contato culturais, e como essas identidades de sujeitos dominantes e subalternos se entrecruzam e interagem a despeito dos poderes radicalmente diferentes das relações. (Sant’anna; Mangabeira, 2019, p.63)

Narrando suas trajetórias e seus mundos, as escritoras indígenas, fazem ver a alteridade indígena de forma poética, afetiva e criativa. Recusando uma história única⁹⁷, esta literatura, relampeja uma diversidade cultural e onto-epistêmica que publiciza a causa indígena, ao mesmo tempo em que combate o colonialismo-racismo.

Em outros termos, a escrita de autoria indígena, emerge como uma extensão da “indigeneidade como formação histórica parcialmente conectada” (De La Cadena,

⁹⁷ Ver em: Adichie, Ngozi Chimamanda, 2019.

2019[2010], p.16) com o Estado e suas instituições, em um movimento cosmopolítico que faz ver a diferença ontológica entre mundos, exaltando e reafirmando a importância de todas as relações (humanas e outras que humanas) que a História do Ocidente se propôs em obliterar.

Dessa forma, Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua retomam a soberania das narrativas de origem indígena, ao mesmo tempo em que fortalecem a luta histórica dos povos originários no Brasil e na América Latina. Apresentando conjuntos relacionais que se dão, em mais do que um mundo socionatural (De La Cadena, 2019 [2010]), os textos fazem ver diferentes cosmologias. Logo, a escrita das autoras indígenas encontra-se conectada a uma esfera cosmopolítica porque traz à tona um conjunto de críticas que são elaboradas por seres outros que humanos que tomam voz em suas personagens.

O eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) de Potiguara e Kambeba encontra-se parcialmente conectados aos universos indígenas e a sociedade não-indígena, de modo que sua *fractalidade* (Wagner, 2011) se dá na medida em que relações implicadas são enunciadas pelo eu-narrador. A escrita de autoria indígena persuade em sua forma pelo efeito cosmopolítico que gera. Operando como extensão das lutas pelos corpos e territórios, as literaturas nativas fazem ver mundos obliterados pela colonização, ao mesmo tempo em que elaboram e atualizam paisagens próprias em uma escrita multimodal e multigênero. Nem como “uno”, tampouco “dois”, a escrita de Potiguara e Kambeba confronta o senso de proporção, rasgando “a teoria e o conceitos ao meio, e a eles se mostram indomesticáveis” (Soares-Pinto; Ramo Y Affonso; Benites, 2020, p.177).

Territorializando e colocando em relação - os mundos indígenas e não-indígenas - a literatura nativa reconhece o conflito, a diferença e/ou alteridade como algo que manifesta-se entre mundos parcialmente conectados (Strathern, 2004 [1991]), em que seres, corpos e territórios quando colocados em relação elaboram circuitos onto-epistêmicos próprios que são estéticos e políticos, rompendo, assim, com ideias totalizantes/unificantes que historicamente subjugarão diferentes povos. As publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua relampejam diferentes formas de corpo-territorializações indígenas em uma ação estético-literária que é política, poética e reflexiva.

Entranhas da terra e ancestralidade⁹⁸

Literatura Indígena e nativa vem das entranhas da Terra, é o grito sufocado dos que precisam emudecer, explodindo no ar seu verbo colorido como se fora grande bolha de água cristal-celeste. Deixem-me dizê-la, por favor! E creem em mim como a luz do sol, como a essência da alma. É a manifestação ‘apressada’ da Identidade indígena, que por sua vez é a manifestação do Cosmo através da ancestralidade.

(Potiguara, 2023, p.95)

4.3 O efeito mais que etnográfico

“Depois de amanhã”⁹⁹

Quando as vozes calarem
E a flecha não mais voar
Quando a terra rachada
Os pés não puderem pisar

Nesse dia surgirão novos guerreiros
Nova era se confirmará.

Queremos história
A onça voraz
Na voz do curumim
Extinção jamais!

As árvores então falarão
As pedras também vão falar
Expressando tristeza e pavor.

Sapopemas gritarão por nós
Porque sempre existirá
Aquele que sabe mandar
O outro calar sua voz.

Confio no abraço do parente
Na era dessa curuminzada
Filhos da gente
Que já nascem sabendo o que é dor
Que terra deve ser cuidada
Com vida, carinho e amor.

Quando nossa geração se for
Restarão a canção e a poesia
Restará o retrato falado
De quem em vida na resistência lutou.

⁹⁸ Este texto foi retirado da obra “O vento espalha minha voz originária” (2023) de Eliane Potiguara.

⁹⁹ Este poema foi retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

Restarão o livro que o indígena escreveu
 A filmagem de quem entendeu
 Que na vida não se vive por viver
 A vida não é só aqui
 O que fazemos de bom
 O mundo precisa sentir.

No dia em que a nossa geração se for
 Certo que continuará a alegria
 E a meninada entenderá a diferença
 O respeito à diversidade
 Porque a interculturalidade
 Se vê nos traços da cunhã e do curumim
 O resto é invenção que só se lê e não se vê.

No dia em que nossa geração se for
 Restarão a pedagogia da aldeia
 A psicologia da floresta
 Para tratar a dor da alma
 Pelo olhar do curumim que falou:
 Sou flecha do amanhã
 Sou árvore em pé
 Sou rio correndo vivo
 Sou força da mulher
 Sou curupira, sou pajé
 Virando sucuri na beira do igarapé.

Sou cultura parindo educação
 Com a parteira de cócoras no chão
 Segurando sua mão.

Sou chave que abre a algema
 E liberta do preconceito e perversidade
 Sou porta que leva ao saber
 Sou a cara da aldeianidade
 Sou ponte ligando as ideias da mocidade.

(Kambeba, 2020, p.128-129)

A escrita de Kambeba e Potiguará, bem como de outros escritores (as) indígenas, ao possuir um caráter autoetnográfico¹⁰⁰ capaz de tensionar, torcer e deslocar conceitos entre mundos parcialmente conectados, elabora formas cosmopolíticas de resistência cuja persuasividade atrela-se ao tom poético e sensível da voz-práxis indígena e/ou do eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) De maneira que este aspecto autoetnográfico potencializa a imaginação de contextos dentro e fora das aldeias, na política interétnica e naquilo que significa ser indígena ontem e hoje. Como destaca a escritora e intelectual indígena Graça Graúna (2013, p.15), a literatura indígena contemporânea:

¹⁰⁰ Ver em: Strathern, 2017.

[...] é um lugar utópico (de sobrevivência), uma variante do épico tecido pela oralidade; um lugar de confluência de vozes silenciadas e exiladas (escritas), ao longo dos mais de 500 anos de colonização. Enraizada nas origens, a literatura indígena contemporânea vem se preservando na auto-história de seus autores e autoras e na recepção de um público-leitor diferenciado, isto é, uma minoria que semeia outras leituras possíveis no universo de poemas e prosas autóctones.

Em outros termos, a escrita de autoria indígena, ao ser atravessada pelas vivências e trajetórias coletivas e individuais dos autores e autoras em diferentes lugares e tempos faz ver os mais de 500 anos de apagamento histórico-cultural que o sistema colonial, eurocêntrico, impôs sobre os povos originários. Com isso, escritores indígenas veem nas formas estético-literárias um meio de retomar a soberania de suas narrativas e publicizar a causa indígena. Esta literatura apresenta aos leitores não-indígenas, as cosmologias e conhecimentos ancestrais dos povos indígenas, em um movimento de memória que é político e politizante.

Aos poucos, a literatura indígena no Brasil está saindo da invisibilidade. Essa literatura pode ao mesmo tempo alimentar sua resistência nas favelas ou se fortalecer em meio ao sagrado toré onde quer que aconteça. Fruto da experiência com o barro, com as ervas, com as sementes, com as folhas das palmeiras, com os cantares e os lamentos do mundo animal; com o espírito vigilante dos protetores das matas; com a sofreguidão das árvores decepadas pela serra elétrica; com as aldeias destroçadas pelo agronegócio, a literatura indígena faz parte de um mundo que, infelizmente, muitos desconhecem (Graúna, 2014, p. 55).

À vista disso, as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, em seu caráter autoetnográfico de narração de mundos indígenas, são compostas por três contextos: a) o campo etnográfico que inspira o cenário narrativo; b) a escrita autoetnográfica que demarca a alteridade e relações humanas e outras que humanas e, c) a dimensão cosmopolítica que é uma extensão da luta pelos corpos e territórios nativos. A tridimensionalidade da escrita de autoria indígena, faz parte de um esforço estético-literário que se revela político, poético, reflexivo e politizante.

O eu-nós lírico-político ou a voz-práxis indígena (Danner; Dorrico; Danner, 2018) das autoras relampejam perspectivas humanas e não-humanas conectando parcialmente os mundos indígenas e não-indígena. Isso se deve ao fato de que as personagens ou os sujeitos narrativos ao tomarem corpo no texto fazem conhecer conceitos e formas imaginativas outras. Seres humanos e outros que humanos, ao serem tornados personagens das narrativas de Potiguara e Kambeba, revelam-se ao leitor enquanto agentes de percepção. Ao elicitar o ponto

de vista nativo nas personagens ou sujeitos narrativos, as autoras, deslocam as onto-epistemes indígenas para texto, cuja agência se dá diante do ‘outro’, isto é, do leitor.

As múltiplas perspectivas indígenas ao serem expressas em personagens - pela voz-práxis indígena - ou nos sujeitos narrativos - pelo eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) - geram uma espécie de *efeito etnográfico*¹⁰¹ sobre outro, isso porque, “para falar e ser ouvido, um personagem na página precisa do corpo de seus leitores para interagir, para criar uma comunidade, de modo que esse ser sem agenciamento individual possa agir, e sua voz possa ser ouvida” (Librandi, 2018, p.208-209). Nesse sentido, os contextos (auto)etnográficos e as vozes ancestrais das autoras, promovem um agenciamento sobre leitor, deslocando-o etnograficamente de maneira que o ‘eu’ do leitor experimente-se como ‘outro’ da narrativa.

Esse estado de deslocamento, essa espécie de efeito mais que etnográfico, se assim se pode chamar, é resultado da experiência estética do texto literário, sobretudo da poesia. Luiz Costa Lima (2018), no artigo “Poesia e experiência estética” discute a dificuldade de definição do texto poético, porque este rompe com as barreiras entre sujeito e objeto, ao mesmo tempo em que se afasta do eu. O professor e crítico literário, afirma que a arte e a literatura geram uma experiência estética pela “suspensão do império do semântico” (*ibidem*, 2018, 37), suscitando um momento de crise no leitor e/ou observador capaz de suspender, temporariamente, a noção de uma ideia precisa, jogando-a no vazio. Quando essa suspensão ocorre, as fronteiras daquilo que se conhece são agitadas e se beira ao desconhecido, em uma crise dos limites da razão que somente será reocupada de sentido por meio de uma reaproximação crítico-interpretativa (Librandi, 2018). Como ressalta o autor:

Enquanto a experiência dura, dissolve-se o confronto entre sujeito e objeto. Essa dissolução não se confunde com a distância do eu criada pela arte [...] É o passo prévio que a prepara, sem que, do ponto de vista do receptor, inevitavelmente tenha êxito. Dizê-lo, significa que entendemos que a experiência estética não se confunde com a recepção da obra de arte. A experiência estética é também do autor, não porque seja ele autor mas na medida em que consiga romper seus limites personalizados, ou melhor, conectar-se a limites que desconhece. Mas tampouco a experiência estética é suscitada apenas pela obra de arte. Ela se compara a uma perda de peso, provocada por qualquer evento que nos faça perder o sentido de orientação, sem que, por isso, nos desatine. A vantagem da experiência estética provocada por uma obra de arte estaria apenas em que, ao cessar, sabemos identificar o que a provocou, sendo pois capaz de nos orientar mais frontalmente na reocupação (crítica) do semântico. Provisória, contingente, de pequena duração, ela nem se confunde com uma alucinação, nem muito menos poderia se converter em um "programa de vida". Não estranharia, contudo, que se dissesse que ela exige um certo preparo para reconhecê-la. Mesmo porque ela não é necessariamente prazerosa. Tanto o belo, como o sublime, kantianamente definido, podem provocá-la e o belo e o

¹⁰¹ Ver em: Strathern, 2017.

sublime não são motivados apenas pelo objeto de arte. Penso, contudo, que só a experiência estética suscitada por um objeto de arte é passível de provocar a reocupação crítica do semântico. (Costa Lima, 2018, p.36-37)

Dessa forma, arte e literatura tem um efeito anti-narcísico, de maneira que o ‘eu’ do observador/leitor torna-se capaz de experienciar os sentidos e as sensações do ‘outro’, confrontando-se com a alteridade. A experiência estética rompe com as barreiras do conhecimento e fomenta uma nova perspectiva crítico-interpretativa do contexto elaborado pelo(a) artista/autor (a). Decerto, as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, em seu aspecto autoetnográfico, suspendem o semântico do leitor não-indígena, ao mesmo tempo em que o projetam em um contexto outro, cujas personagens e/ou o sujeitos de narração revelam-se agentes de percepção. Em uma crítica criativa, poética e altamente reflexiva, as autoras retomam a soberania das narrativas de origem indígena e demarcam sobre a sociedade não-indígena a diversidade onto-epistêmica dos povos originários. Como destacam Danner; Dorrico; Danner (2018) acerca do papel estético-político das perspectivas indígenas na literatura:

[...] o eu-nós lírico-político assume, funda e performa intersubjetivamente uma voz-práxis política-politizante, carnal e engajada que é diretamente ativista e militante, e que tem como mote e dinâmica a utilização da tradição ancestral, comunitária e xamânica como crítica do presente, em um movimento que vai da autoafirmação, autoexpressão e autorreconstrução étnico-antropológicas à crítica do presente, em uma atitude de profunda politização do movimento indígena, de sua condição e de sua causa. [...] sem a consideração desse relato autobiográfico e testemunhal da exclusão-marginalização-opressão por parte do eu-nós lírico-político, não apenas não conseguiremos captar o sentido, o estilo e a vinculação políticos da literatura indígena, senão que também não conseguiremos pensar em crítica social, resistência cultural, luta política e práxis pedagógica. (Danner; Dorrico; Danner, 2018, p.179-180)

O aspecto autoetnográfico da literatura de autoria indígena, distingue e potencializa a crítica social em uma terceira dobra, para além da autobiografia e do testemunho (Munduruku, 2016), em uma extensão das cosmopolíticas indígenas no formato escrito. Autoetnografando os mundos indígenas em uma estética poético-criativa, Potiguara e Kambeba, elicitam uma multiplicidade cosmopolítica entre mundos parcialmente conectados - indígenas e não-indígena - pelas quais as vozes humanas e outras que humanas ecoam e posicionam-se em defesa dos territórios, corpos e ontologias nativas. Projetando paisagens outras e esfumando as barreiras entre sujeito e objeto, a literatura indígena, desloca o leitor não-indígena a um outro campo etnográfico, confrontando-o com a alteridade em uma atitude crítico-interpretativa para a sensibilidade e sentido do é ser indígena no Brasil. Tecendo cosmopolíticas entre mundos, as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna

Kambeba-Omágua, produzem um efeito mais que etnográfico que politiza, persuade e afeta o leitor, em suas epistemologias descolonizadoras.

[...] a literatura se apresenta como uma ferramenta para o fortalecimento da educação indígena, do registro da memória pelo pensamento, transformado em palavras e sons. Com sua escrita literária, os povos originários mostram saber ecoar seus lugares de fala na cidade, divulgando sua cultura e pensando um mundo melhor onde o bem viver entre indígenas e não indígenas seja possível¹⁰².

(Kambeba, 2020, p.29)

4.4 Afeto e pós-colonialismo

“A força de ecoar”¹⁰³

Somos mulheres indígenas
Chegamos para lutar
Trazendo na nossa arte
A força de ecoar

Sabedoria da palavra
O cuidado no semear
Adubo e terra boa
Faz a planta germinar

Lutamos todos os dias
Contra preconceito e opressão
Garimpo e epidemias
Maus-tratos e desumanização

Somos povos resistentes
Filhos do sol e da lua
Herdeiros das penas e arcos
Lutamos pela terra
Que é minha e sua

Precisamos todos os dias
Essas lutas relembrar
“Índio eu não sou”
Vamos juntos rememorar
Somos herdeiros de um legado
E nesse solo sagrado
Continuamos a habitar

Vem junto dar as mãos

¹⁰² Excerto retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

¹⁰³ Este poema foi retirado da obra “De almas e águas kunhãs” (2023) de Márcia Wayna Kambeba.

Num ato de solidariedade
Somos humanidade
O amor, a solidariedade
Nesse mundo em construção

(Kambeba, 2023, p.43-44)

A ‘virada afetiva’ (Clough e Halley, 2007) nas ciências humanas e sociais - inspirada nas proposições de Deleuze e Guattari (1987), com base em Spinoza (2009[1677]) e Bergson (1988[1896]) - dá atenção ao papel do afeto e das percepções corporais nas práticas sociais. Em uma experimentação teórico-metodológica, esta abordagem visa captar a volatilidade da política, da economia e da cultura, concebendo a mudança pela capacidade afetiva do social. O filósofo canadense, Brian Massumi (2002), entende que os “affects are pre-cognitive, pre-symbolic, pre-linguistic and pre-personal lived ‘intensities’ that constitute the virtual and vital from which realities and subjects may emerge” (Massumi, 2002 apud De Antoni e Dumouchel, 2017, p.92). Sendo predecessores ao símbolo, a linguística, a pessoa e a cognição, os afetos, são tomados como respostas corporais potenciais da consciência do ser em suas relações com os outros.

Para estes pensadores, os afetos dizem respeito às capacidades dos corpos em afetar e ser afetado por *outrem*, ou ainda a capacidade de corpos em engajar-se, agir e se relacionar em “um remanescente autonômico nunca-a-ser-consciente” (Massumi, 2002 apud Clough, 2020, p.25, tradução por Lucas Faial Soneghet) da onde as emoções são subtraídas. Nesse sentido, os afetos reverberam em conhecimentos situados em diferentes corpos cujas ambiências, ao serem realidades separadas dos seres, ainda, tocam-os, de modo que seus corpos, experiências e conhecimentos compõem um lócus de enunciação como lugar de afetos (Miglievich-Ribeiro, 2020). Em outros termos, afetos e experiências ao atravessarem diferentes corpos, elaboram epistemologias com potencialidades desestabilizadoras da História e/ou do *status quo*.

Por essa razão, a escrita - literária e/ou intelectual - de grupos minoritários, sobretudo a escrita de autoria indígena, emerge enquanto testemunho, autobiografia e autoetnografia “para para poder comunicar o incomunicável: a tragédia. O “afeto triste”, em um primeiro momento, é, enfim, traduzido como experiência libertadora, que enche de oxigênio os pulmões, literalmente” (ibidem, 2020, p.90). As episteme-testemunhos e/ou as episteme-autoetnográficas de Potiguara e Kambeba e de outros intelectuais indígenas demarcam territórios cosmológicos, geográficos e epistêmicos dos povos originários,

resistindo às violências (neo)coloniais e ressignificando um conhecimento que se pressupõe universal. Como destaca Daniel Munduruku (2009) corpo, afeto e sentido, educam e mantêm vivas as culturas indígenas:

[...] pois, através do ato de ouvir histórias, contadas pelos guardiões da memória, que nossa gente educa sua mente de modo que o indígena vive no corpo aquilo que sua mente elabora pela silenciosa e constante atenção aos símbolos que as histórias nos trazem. O corpo que vive o tempo presente alimenta-se, preenche seu vazio, por aquilo que a memória evoca do tempo imemorial. Não é, portanto, uma vida sem sentido, próxima ao reino animal como queriam os colonizadores de antigamente. Pelo contrário, é uma vivência plena de significações que reverberam pelo corpo. Nossos povos são, portanto, leitores assíduos dos sentidos da existência. Educa-se, portanto, para a compreensão do mundo tal qual ele nos foi presenteado pelos espíritos ancestrais. Educa-se para viver esta verdade que para nossa gente é plena e nos mostra o caminho do bem estar, da alegria, da liberdade e do sentido. [...] Resumindo: o corpo é o lugar onde reverberam os saberes da mente (intelectual) e os saberes do espírito (emocional). Educar é, portanto, preparar o corpo para sentir, apreender e sonhar. Pode ser também para sonhar, apreender e sentir. Ou ainda, apreender, sentir e sonhar. Não importa. É um mesmo movimento. É o movimento da Circularidade, do Encontro, do Sentido. Talvez que nada disso faça sentido para o ocidental acostumado com o pensamento linear, quadrado, senhorial, possessivo. Não importa. Nunca fomos entendidos mesmo. E ainda assim sobrevivemos. Mas, mesmo assim, é importante destacar que apesar da incompreensão por parte do pensamento ocidental - excessivamente linear quantitativo e utilitarista - estamos hoje vivendo um momento onde a diversidade de experiências culturais é o nosso valor maior. Daí porque, apesar de incompreendidas, as culturas indígenas têm um papel importante a cumprir nessa grande Ágora, onde cada um precisa contar a sua história. (Munduruku, 2009, p.27-29)

As obras literárias de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, em seus aspectos testemunhais, autobiográficos e autoetnográficos, têm ultrapassado as fronteiras epistemológicas e estéticas dos textos, em um movimento político e decolonial que conecta parcialmente mundos, fazendo ver as lutas cosmopolíticas em defesa dos corpos e territórios indígenas. Dessa forma, há nas poéticas das autoras o tom de denúncia e resistência ao colonialismo-racismo que atravessam as corporeidades indígenas em um relampejar de sentimentos, vivências, tempos e espaços. Revolta, tristeza, medo, nostalgia, encantamento e o prenúncio pela liberdade, muitas vezes conduzem e compõem a voz-práxis indígena do eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) das autoras. À vista disso, as narrativas tocadas pelo afeto persuadem o leitor, colocando-o diante da alteridade e da violência de ser o ‘outro’ em mundos que foram subalternizados e silenciados pelo colonialismo.

O afeto presente nas obras de Potiguara e Kambeba, iluminam os distintos lugares de fala¹⁰⁴, em suas existências, sensibilidades e experiências atravessando corpos que vivenciam

¹⁰⁴ Djamilá Ribeiro (2017), feminista e pesquisadora negra, conceitua o lugar de fala como conhecimento situado capaz de refutar uma pretensa universalidade masculina branca. Fazendo ressoar diferentes vozes, o discurso único e autorizado da estrutura colonial é quebrado. Aqui o termo é utilizado, também, como experiências localizadas em corpos, bem como espaço de resistência, revolta e insurgência das vozes caladas pela colonização.

o entrelugar¹⁰⁵, de maneira que formula-se novos entendimentos sobre mundos (Miglievich-Ribeiro, 2020). O lócus de enunciação da voz-práxis indígena apresenta-se como lugar de afeto e de afetação porque “os aparatos afetivos ultrapassam a produção discursiva e a noção de representação para materializar existências e coexistências. Afetar-se é, pois, coexistir, compartilhar, com outros, uma realidade comum” (*ibidem*, 2020, p.87). Ao produzir presença de corpos e vozes subalternizadas, o conteúdo afetivo, da literatura de autoria indígena, rompe com o silêncio da colonização em um compromisso político e ético anti-hegemônico e decolonial que faz ver a diversidade onto-epistêmica das populações indígenas no Brasil.

No sentir-pensar de seus mundos, as autoras indígenas, relampejam *epistemologias descolonizadoras* (*ibidem*, 2020) contrapondo-se e resistindo às agências da colonialidade, ao mesmo tempo em que evocam mundos outros. As onto-epistemologias indígenas narradas pela voz-práxis indígena e/ou eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) de Potiguara e Kambeba, em sua dimensão afetiva e emocional, compõem o que Miglievich-Ribeiro (2020) chama de texto pós-colonial porque:

[...] mais do que um estilo estético ou mesmo um gesto epistemológico, o pós-colonial é um ato ético e político diante da interdição à fala da alteridade em seus desdobramentos os mais nefastos. [...] é um “lugar de fala”, profundamente afetado por uma situação de sofrimento intersubjetivo gerado por deslocamentos, que se deixa marcar pelo paradoxo da necessidade do grito e da impossibilidade de romper o silêncio. (Miglievich-Ribeiro, 2020, p.86-89)

Dessarte, as obras de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, em seus aspectos decoloniais e autoetnográficos, posicionam-se politicamente em favor corpos e territórios indígenas, bem como configuram-se enquanto extensões das lutas cosmopolíticas indígenas, de forma que o ‘*agenciamento*’ (Deleuze e Guattari, 1987) de cada obra apresenta o ponto de encontro em meio a uma multiplicidade de perspectivas e corpos outros-que-humanos (De La Cadena, 2019[2010]). A escrita afetiva, política e onto-epistêmica das escritoras indígenas faz parte de um movimento de retomada da soberania das narrativas originárias, bem como de um movimento de resistência aos silenciamentos coloniais. Em impulso cosmopolítico, os textos de Potiguara e Kambeba reverberam o real sentido de ser indígena e o compromisso com a causa.

¹⁰⁵ Ver em: Bhabha, Homi (2007).

[...] a poesia e a música que componho continuam tendo os mesmos ecos de resistência e de luta que os de minha avó. Em cada canto, um poema ou música nascem como ferramentas de desconstrução de estereótipos [...] Transmitir saberes na cultura indígena é muito mais do que ensinar: é ser resistência num tempo em que a vida dos povos ainda é ameaçada de extinção. [...] Hoje usamos a literatura e a arte para compartilhar e informar sobre a nossa cultura, minimizando no outro o preconceito que ainda é patente. Uma arte que vem da cidade, mas no corpo do indígena vira ferramenta de resistência. [...] Os povos buscam um entrelace de mundos. Na partilha dos seus saberes, sagrado e memória fortalecem a identidade. As mulheres indígenas, atentas às mudanças que vêm acontecendo nesse mundo em construção, estrategicamente vão criando pontes e fazendo conexões por meio das digitais, que fortalecem a comunicação¹⁰⁶.

(Kambeba, 2023, p. 124-126)

Toda vez que um livro é lançado escrito por povos indígenas, uma ponte é criada e convida para um interligar de mundos. Ler literatura indígena é aprender a olhar o mundo em que vivemos com uma visão mais humana, simples, solidária, compreendendo o bem viver e sua importância para vivermos no planeta terra em equilíbrio com tudo o que vive e nos circunda¹⁰⁷.

(Kambeba, 2023, p.128)

Corpos humanos e outros-que-humanos são tomados nas narrativas de Potiguará e Kambeba como aqueles que percebem mundos, de forma que as cosmologias e epistemologias indígenas são concebidas pelo contagiar de afetos, das ancestralidades e das trajetórias. Em uma genuína abertura para o outro, a escrita das autoras indígenas faz ver as lutas cosmopolíticas em defesa dos corpos e território-mundos. Cada obra oferece ao leitor não-indígena o desafio de desestabilizar seu universo cognitivo e (re)elaborar novas paisagens conceituais em outros regimes ontológicos.

¹⁰⁶ Excerto retirado da obra “De almas e águas kunhãs” (2023) de Márcia Wayna Kambeba.

¹⁰⁷ Excerto retirado da obra “De almas e águas kunhãs” (2023) de Márcia Wayna Kambeba.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Povos na universidade”¹⁰⁸

A visão de mundo
Que na aldeia aprendi
E que trago na alma
É identidade.

Um tempo profundo
Um rio fecundo
Um canto forte
Resistência que quero mostrar
Nas penas, pulseiras, cocar.

E a cidade cobra sem piedade
Mas como fazer
Se a universidade não me permite ser?
Pataxó, Mura, Kambeba, Guarani.

É preciso desconstruir e permitir
Uma interculturalidade
Um respeito à diversidade
Nessa casa de saber.

Porque na minha universidade-aldeia
Onde o rio corre à vontade
O pesquisador não vai sofrer .

Vai ser bem recebido
Vai comer e vai beber
Conhecer nosso sagrado
Ter respeito no seu querer.

Assim queremos que a universidade
Com nossa nação venha fazer
Se despir do preconceito
Entender que sou legado
Que meu fumo enrolado
Afugenta todo mal
É preciso entender nosso tempo
Para sair do seu quadrado.
Também faço ciência
Sou terra, sou água
Segue manso meu rio.

Quero saudar meus ancestrais
Nessa selva de pedra
Antes de sentar para aprender
Bater meu maracá
Pedir licença para partilhar
Porque isso é ciência milenar.

Não sou objeto
Penso e existo.

¹⁰⁸ Este poema foi retirado da obra “Saberes da Floresta” (2020) de Márcia Wayna Kambeba.

Não me deixe na invisibilidade
Estou na cidade
Mas minha aldeia levo comigo
Na forma de pensar a universidade
Vamos sentar e a fumaça compartilhar
Fumaça do saber.

(Kambeba, 2020, p.116-117)

Dado o exposto nos capítulos anteriores, esta dissertação de mestrado preocupou-se em ressaltar as obras individuais de duas autoras indígenas como dispositivos político-discursivos em meio a uma rede cosmopolítica em que lideranças e intelectuais indígenas no Brasil e na América Latina têm se articulado. Isso porque, a literatura indígena contemporânea faz ver um conjunto de reflexões caras à Antropologia.

Tendo como referência a célebre obra “A queda do céu”, publicada pelo xamã Yanomami - Davi Kopenawa - e pelo antropólogo Bruce Albert (2015[2010]), a pesquisa esforçou-se em demonstrar que as publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, relampejam as lutas pelos corpos e territórios indígenas em um ato político e estético genuinamente indígena, fazendo ver diversas onto-epistemes. De forma que a adoção da língua portuguesa em cada publicação faz parte de uma dinâmica que ressignifica o emprego da língua em um fim político e decolonial.

Por possuírem caráter ativista, de resistência e didático-pedagógico, os livros de Potiguara e Kambeba, tensionam os estratagemas ocidentais e fazem de suas matérias a oralidade e as narrativas de origem indígenas. O eu-nós lírico-político das obras e a voz práxis indígena (Danner; Dorrico; Danner, 2018) das autoras exibem um conjunto de perspectivas humanas e outras-que-humanas que compõem as ontologias indígenas, porque cada personagem ao tomar corpo nas narrativas faz conhecer outros conceitos, mundos e a alteridade. Cada personagem, em seu empenho estético e político, revela-se enquanto um agente de percepção crítico que integra mundos.

Os corpos-territórios indígenas são acionados pelos eu-nós lírico-político (Danner; Dorrico; Danner, 2018) das autoras reativando memórias e fortalecendo ancestralidades. De forma que a voz-práxis indígena (Danner; Dorrico; Danner, 2018) de cada narrativa mobiliza e articula culturas, seres encantados, narrativas de origem e momentos históricos. Logo, é recorrente nestas obras, o enaltecimento do domínio da oralidade pelos mais velhos e velhas das aldeias, bem como pelos pajés e xamãs, de tal maneira que estes sujeitos despontam enquanto expressão da luta por direitos e da propriedade intelectual indígenas. Demarcando

epistemologias nativas, identidades e alteridades, a literatura indígena contemporânea, relampeja os mundos indígenas em toda a sua diversidade.

Em um exercício autoetnográfico, criativo e poético, as autoras, apresentam aos leitores não-indígenas múltiplos regimes onto-epistêmicos, de forma que cada publicação torna público as violências e ameaças que sofrem os corpos indígenas, seus mundos e constituintes outros-que-humanos. Ao exaltar o conhecimento dos mais velhos e velhas das aldeias e dos avós indígenas, Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, reafirmam a importância da tradição oral em meio aos povos originários, ao mesmo tempo em que celebram ancestralidades. Com efeito, as publicações impulsionam práticas pela interculturalidade, desfazendo estigmas sociais e posicionando-se frente ao colonialismo-racismo e à violência, seja contra os corpos, seja contra os territórios. Deslocando para a escrita os mundos indígenas e seus constituintes outros-que-humanos, as autoras retomam a soberania de suas narrativas de origem e afirmam o direito à produção estético-literária que historicamente foi negada às populações tradicionais.

Dessa forma, ativismo, resistência e autoafirmação, reverberam em um conjunto de afetos que denunciam o passado histórico e as opressões do presente, persuadindo e sensibilizando o leitor para o real sentido e significado do significa ser indígena. Elaborando novas imagens e paisagens conceituais, as publicações transportam sensorialmente o público leitor para o campo em que cada narrativa é espelhada. Daí a aposta de que a escrita de autoria indígena provoca um efeito mais que etnográfico, porque ao mesmo tempo em que as autoras evocam as experiências indígenas nas aldeias e na cidade, elas refletem sobre o leitor este mesmo tempo-espço, suspendendo-o sobre este campo. Ao exteriorizar dores e afetos, Potiguara e Kambeba, descolonizam corpos e mentes em uma dupla luta, pelo reconhecimento das epistemologias indígenas enquanto saber formal e pelos territórios.

Somando às diversas cosmopolíticas indígenas dentro e fora dos territórios, a literatura indígena contemporânea revela-se uma extensão do Movimento Indígena que demarca sobre o campo da escrita e da Ciência, o território epistêmico indígena em toda a sua multiplicidade cognoscente. Conectando parcialmente mundos, as obras de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, reivindicam o direito a enunciação das onto-epistemes indígenas que foram obliteradas pela colonização, ao mesmo tempo em que rompem e criticam a política neoliberal vigente no mundo.

Transformando o conceito de política como lócus de disputas em um mundo singular, as autoras indígenas introduzem em suas obras a possibilidade de relações heterogêneas entre regimes ontológicos. Em uma cosmopolítica estético-literária, Potiguara e Kambeba,

reconhecem a natureza e seus constituintes como multiplicidade, bem como parte indissociável da luta pelos corpos e territórios indígenas, fazendo ver alteridades. Nesse sentido a literatura de autoria indígena cumpre papel decolonial, político e politizante porque a) denuncia o colonialismo-racismo histórico; b) é uma extensão das agendas indígenas; c) promove o letramento étnico-racial; d) exalta as culturas indígenas e suas diversidades onto-epistêmicas.

Em resumo, a atenção deste trabalho consistiu em aproximar as obras literárias de duas intelectuais e escritoras indígenas brasileiras de discussões no campo da antropologia, para evidenciar o caráter autoetnográfico e o papel cosmopolítico que a literatura de autoria indígena contemporânea têm assumido. Evidencia-se, assim, que há, nas publicações de Eliane Potiguara e Márcia Wayna Kambeba-Omágua, um esforço estético e político, que manifesta sobre o processo cognoscível do leitor não-indígena, um efeito mais que etnográfico, fazendo das obras dispositivos político-discursivos que contribuem para as lutas cosmopolíticas indígenas. Colaborando com as redes de atuação indígenas, a política interétnica e o letramento étnico-racial, essa literatura é política e politizante em seu aspecto pedagógico, de modo que fomenta práticas para a interculturalidade.

À vista disso, esta literatura anuncia que as epistemologias indígenas não estarão presentes somente em trabalhos acadêmicos porque indígenas em todo o país têm retomado a soberania de suas narrativas e conhecimentos, elaborando trabalhos dentro e fora da academia. A literatura indígena contemporânea mobiliza esteticamente e politicamente uma multiplicidade de seres e saberes que demarcam territórios epistêmicos, cosmológicos e geográficos em meio a sociedade não-indígena, fortalecendo a luta histórica dos povos originários no Brasil.

Por fim, afirma-se aqui a urgência do reconhecimento do território epistêmico indígena dentro e fora da universidade, bem como a ampliação das políticas de participação e inclusão de indígenas no ensino superior para que se construa, genuinamente, um conhecimento pluriversal e intercultural. É somente pela reconhecimento de intelectuais, escritores e artistas indígenas e afro-brasileiros pela academia que se evitará o epistemicídio desses importantes território-epistêmicos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Abram dos Santos, Lilian. **Modos de escrever: tradição oral, letramento e segunda língua na Educação Escolar Wajãpi**. 2011. 207 p. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP, 2011. Disponível em: <https://acervus.unicamp.br/index.html> . Acesso em:25/11/23.
- Albert, Bruce. “O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: **Série Antropologia**, n. 174, p. 1-33, Brasília, 1995.
- Almeida, Mauro W. Barbosa de. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.1, 2013, jan.-jun., p.7-28,
- Andrade, U. M. “A Jurema tem dois gaios”: história Tumbalalá. In: Carvalho, M.R., and Carvalho, A.M. (org). **Índios e caboclos: a história recontada** [online]. Salvador: EDUFBA,2021, pp. 183-222
- Andrade, Ugo M. 2021. “Cantando e marcando redes cosmopolíticas”. In: Carvalho M. R. G. (Org.) ; Lara, E. M. (Org.) . **Por uma etnologia transversa: cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas**. 1. ed. São Cristóvão: Editora UFS. v. 1. 374p .
- Anzaldúa, G. “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis. Ano 8, 2000, pp.229-236.
- Baniwa, Gersem. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje** / Gersem dos Santos Luciano - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- Baniwa, Gersem. “Os indígenas antropólogos”. Desafios e perspectivas. **Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia**, 2(1), 2015, pp. 233-243.
- Barbosa, Thais Viana. “Demarcando territórios epistêmico, cosmológico e geográfico: a escrita de autoria indígena”. **Revista de Antropologia da UFSCar**, 15 (1), 2023, jan./jun. p.229-247.
- Barboza, M. S. L., Tukano, L. D. Y. e Waiwai, J. X.“Corpoterritorialização” Katukina: Lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. **Amazônia - Revista de Antropologia**. v.11 (2), 2019, p.503-547.
- Barreto, João Paulo et al (Orgs.). **Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã** (Tukano). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2018.
- Barreto, João Paulo Lima. **Waimahsã: peixes e humanos**. Manaus: EDUA (Coleção Reflexividades Indígenas), 2018..
- Belaunde, L. E. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia”. **Revista de Antropologia** 49(1), 2006, p. 205-243. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007> .

Benites, Sandra. **Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)**. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2018.

Bergson, H. **Matter and Memory**. Translated from the French by N.M. Paul and W.S. Palmer. New York: Zone Books, 1988[1896].

Bhabha, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG. Tradução de Myriam Ávila, 2007.

Bomfim, Anari Braz. Patxohã, **“Língua De Guerreiro”**: um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó. 2012. 127 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos) – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos. Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/23957> . Acesso em: 25/11/23.

Cardoso, Thiago Mota; Guimarães, Gabriella Casimiro. (Orgs.). **Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba**. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012. 107p.

Carneiro, Sueli. **Dispositivo de Racialidade**: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Zahar Editora, 2023, 479 pp.

Carvalho, M.R. “Interação humanos e não humanos em contexto de tensão cosmológica”. In: Ernenek Mejía Lara; Maria Rosário de Carvalho; Ugo Maia Andrade. (Org.). **Por uma etnologia transversa**: cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas. 1.ed., 2021, Sergipe: Editora UFS, v. 1, p. 1-24.

Cesarino, Pedro. **Oniska**: poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva /Fapesp, 2011. 423 pp.

Cohn, Clarice. “Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres xikrin do Bacajá”. **Amazônica - Revista de Antropologia**. v. 11(2). 2019. p.549-581.

Contreras, Daniel Ayala. “Histórias e cosmopolíticas indígenas de resistência. Narrativas históricas dos Kiriri”. **Revista Ayé**. v. 4, n. 1, 2022, Dossiê: II Semana de Antropologia da UNILAB. <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/1144>

Correa Xakriabá, C. N. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, Brasília, 2018.

Costa Lima, Luiz. “Poesia e experiência estética”. **Revista de Teoria da História**. Universidade Federal de Goiás. p.29-40, 2018.

Clastres, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Trad. Nícia A. Bonatti. Campinas: Papirus, 1990 [1974].

Clastres, Pierre. **A sociedade contra o Estado** - pesquisas de antropologia política. Tradução Theo Santiago. Prefácio Tânia Stolze Lima e Márcio Goldman. 2.ª Edição Cosac Naify Portátil. São Paulo: Cosac Naify, 2015 [2003].

Clastres, H., Barcellos, L., & Pedroso, D. R. “De que falam os Índios”. **Cadernos De Campo** (São Paulo - 1991), 25(25), 366-379, 2016. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v25i25p366-379> . Acesso em: 25/11/23.

Clough, P. T.; J. Halley (eds). **The Affective Turn: Theorizing the Social**. 1st Ed. edition. Durham: Duke University Press, 2007.

Clough, Patricia Tricineto. “A Virada Afetiva: teorizando o social”. (Tradução por Lucas Faial Soneghet) Blog do Labemus, 2020. [publicado em 16 de julho de 2020]. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/07/16/a-virada-afetiva-teorizando-o-social-por-patricia-ticineto-clough> .

Danner, L.; Dorrico, J.; Danner, F. “Uma literatura militante: sobre a correlação de movimento indígena e literatura indígena brasileira contemporânea”. **Aletria**, Belo Horizonte, v. 28, n. 3, p. 163-181, 2018. DOI: 10.17851/2317-2096.28.3.163-181

Danner, L. F.; Dorrico, J. “Um xamã yanomami frente ao discurso filosófico-sociológico da modernidade”. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 53, p. 243-269, jan./abr. 2018.

Danner, L.F.; Dorrico, J.; Danner, F. “Autoria, autonomia, ativismo: Educar e politizar pela e para a escrita – notas sobre a literatura indígena brasileira contemporânea”. In: Dorrico, Julie; Danner, Fernando; Danner, Leno Francisco (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** [recurso eletrônico] / Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

Da Rocha C. C. “Notas sobre cosmopolítica Tupinambá”. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, [S. l.], v. 5, n. 9, 2018, p. 13–35. <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/14988>

De Antoni, Andrea.; Dumouchel, Paul. “The Practices of Feeling with the World: Towards an Anthropology of Affect, the Senses and Materiality”. **Japanese Review of Cultural Anthropology**, vol. 18-1,p.91-98, 2017.

De La Cadena, M. “Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da 'política’”. Trad. Lucas da Costa Maciel e Fernanda Borges Henrique. **Maloca**. Revista de Estudos Indígenas. Campinas, SP. v.2, p.1-37, 2019.

Deleuze, G. and F. Guattari. **A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**. Minneapolis: Univ of Minnesota Press, 1987.

Deleuze, G.; Guattari, F. **Kafka: por uma literatura menor**. Trad. Cíntia Vieira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

Dorrico, Julie. “A oralidade no impresso o eu-nós lírico-político da literatura indígena contemporânea”. **BOITATÁ** , v. 12, p. 216-233, 2017.

Dorrigo, Julie; Danner, Leno Francisco; Correia, Heloisa Helena Siqueira; Danner, Fernando (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico] / Julie Dorrigo; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

Dorrigo, Julie; Danner, Leno Francisco; Danner, Fernando. “A literatura indígena brasileira contemporânea: A necessidade do ativismo por meio da autoria para a garantia da autonomia”. In: Dorrigo, Julie; Danner, Fernando; Danner, Leno Francisco (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** [recurso eletrônico] / Julie Dorrigo, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

Dorrigo, Julie; Danner, Fernando; Danner, Leno Francisco (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** [recurso eletrônico] / Julie Dorrigo, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

Dorrigo, Trudruá. “A autoria originária em relevo na literatura indígena”. Povos Indígenas no Brasil, 2022. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Mulheres_indigenas_na_Literatura>. Acesso em: 20/12/23.

Dorrigo, Trudruá. “Mulheres indígenas na literatura”. SESC São Paulo, 2022. Disponível em: <<https://www.sescsp.org.br/mulheres-indigenas-na-literatura-em-pauta-com-julie-dorrigo-e-pa-olla-vilela/>>. Acesso em: 20/12/23.

Eshell, Jaider. “Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem?”. IN: Dorrigo, Julie; Danner, Fernando; Danner, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** [recurso eletrônico] / Julie Dorrigo, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

Evaristo, Conceição. “Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita”. In: Alexandre, Marcos A. (org.) **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

Evaristo, Conceição. “A escrevivência e seus subtextos”. In: **Escrevivência : a escrita de nós : reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo** / organização Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes ; ilustrações Goya Lopes. - 1. ed. – Rio de Janeiro : Mina Comunicação e Arte, 2020.

Ferdinand, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho/ Malcom Ferdinand**. Tradução Letícia Mei; prefácio Angela Davis; posfácio Guilherme Moura Fagundes. - São Paulo: Ubu Editora, 2022/ 320 pp.

Finnegan, Ruth. “O significado da literatura em culturas orais”. In: Queiroz, Sônia (Org.) **A tradição oral**. FALÉ: MG, 2006.

Fontes, F. B. “Minha escrevivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro - Amazonas/Brasil”. **Cadernos de campo**, 29(1), 2020, pp. 179-186. DOI:10.11606/issn.2316-9133.v29i1p179-186

Gehlen, Rejane Seitenfuss. “Identidade de Eliane: A face Potiguara, a máscara Indígena e o eco de vozes silenciadas”. **Boitatá**, Londrina, n. 12, p. 81- 103, jul-dez 2011.

Gerlic, Sebastián e Zoettl, Peter Anton (orgs.) **Índios na visão dos índios: Potiguara** Salvador: Thydêwá, 2011.

Gonçalves, Marco Antonio. et al. **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro, Editora 7Letras, 2012, 268 pp.

Gorete Neto, M. “Reflexões Sobre o Português Falado por Povos Indígenas: resistência e ressignificação”. **Revista da FAEEBA - Educação e Contemporaneidade**, [S. l.], v. 31, n. 67, p. 214–231, 2022. DOI: 10.21879/faeaba2358-0194.2022.v31.n67.p214-231. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/faeaba/article/view/14042> Acesso em: 25/11/23.

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

Graúna, Graça. “Literatura: Diversidade Étnica e Outras Questões Indígenas”. In: **Todas as Musas**. Ano 05, número 02, jan-jun 2014. Disponível em: <<http://www.todasasmusas.org> >. Acesso em: 03/01/24

Hipamaalhe, Francly Fontes Baniwa. **Umbigo do mundo: mitologia, ritual e memória Baniwa Waliperedakeenai/ Francly Baniwa Hipamaalhe; Francisco Luiz Fontes Baniwa Matsape**. 1.ed. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2023.

hooks, bell. “Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis. 16 (3): 424, setembro-dezembro/2008.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática para a liberdade.**; trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

Hugh-Jones, S. “A escrita na pedra e a escrita no papel”. In: Fausto, C.; Severi, C. **Palavras em Imagens**. Open Editions Book, 2016. Disponível em: <https://books.openedition.org/oep/754> . Acesso em: 09/02/24.

Jekupé, Olívio. **Literatura escrita pelos povos indígenas**. São Paulo: Scortecci, 2009.

Kambeba, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade** –2ª.ed. – São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

Kambeba, Márcia Wayna. **Saberes da Floresta**. – São Paulo: Jandaíra, 2020.

Kambeba, Márcia Wayna. **O lugar do saber ancestral**. – 2ª. ed. – São Paulo: UK’A, 2021.

Kambeba, Márcia Wayna. **Kumiça Jenó: narrativas poéticas dos seres da floresta**. – 1ª. ed. – Underline Publishing, 2021.

Kambeba, Márcia Wayna. **De almas e águas kunhãs** – 1ª. ed. – São Paulo: Editora Jandaíra, 2023.

Kambeba, Márcia Wayna. **Infância na aldeia**; ilustrado por Cris Eich. - Jandaíra, SP: Ciranda na Escola, 2023.

Kambeba, Márcia Wayna. **O curumim Wirá e os encantados**; ilustrações Simone Ziasch. Campinas, SP: Casa Cultural, 2023.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015[2010].

Krenak, Edson . “Literatura Indígena: um cordão de três dobras”. [s.d.]. Disponível em:<https://www.academia.edu/10548880/Literatura_Ind%C3%ADgena_um_cord%C3%A3o_de_tr%C3%AAs_dobras >. Acesso em: 08/05/23.

Lemos, D. S. S. “Akroá-Gamella e a terra encantada”. In: Erenek Mejía Lara; Maria Rosário de Carvalho; Ugo Maia Andrade. (Org.). **Por uma etnologia transversa**: cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas. 1ed.Sergipe: Editora UFS, v. 1, 2021, p. 1-24

Lévi-Strauss, Claude. Raça e Ciência. In: Lévi-Strauss. **Raça e História**. Coleção Debates.Editora Perspectiva. p.231-269. s.d. 1952. Disponível em:<<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/1360> >. Acesso em: 15/09/23.

Librandi, Marília. “Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia”. In: Dorrico, Julie; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: criação, crítica e recepção [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

Maizza, F. “Especulações sobre pupunheiras ou cuidar com parentes-planta”. p.213-228. In: Cabral de Oliveira, J. **Vozes vegetais**: diversidade, resistência e histórias da floresta/ organizado por Joana Cabral de Oliveira at al. São Paulo: Ubu Editora/IRD, 2020. 386 pp.

Marcha das Mulheres Indígenas. “Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas” (2019). **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, Brasília, v. 7, n. 2, p. 339–345, 2021. DOI: 10.26512/insurgncia.v8i2.39122. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122> . Acesso em: 16 abr. 2024

Martins, L. “Performances da oralitura: corpo, lugar da memória”. **Letras**, (26), 2003, 63–81. <https://doi.org/10.5902/2176148511881> .

Martins, Maria Sílvia C. (Org.) **Ensaio em Interculturalidade**: Literatura, Cultura e Direitos de Indígenas em época de globalização. Campinas: Mercado de Letras, 2014.

Massumi, B. **Parables for the Virtual**: Movement, Affect, Sensation. Durham and London: Duke University Press, 2002..

Melo, C. A.; Costa, H.R. “Espiritualidade e ancestralidade indígenas em a cura da terra, de Eliane Potiguara”. **Verbo de Minas**, Juiz de Fora, v.20, n.36,p.31-47, ago./dez.2019.

Menezes, L.M. “Uma outra história, a escrita indígena no Brasil”. Povos indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental. Março, 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Uma_outra_hist%C3%B3ria_a_escrita_ind%C3%ADgena_no_Brasil>. Acesso em: 09/02/24.

Migliovich-Ribeiro, Adelia. “A virada pós-colonial: experiências, trauma e sensibilidades transfronteiriças”. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 123, 2020, posto online no dia 15 dezembro 2020, consultado o 17 dezembro 2020. URL <http://journals.openedition.org/rccs/11077>

Munduruku, Daniel. “Educação Indígena: Do corpo, da mente e do espírito”. **Revista Múltiplas Leituras**, v.2, n. 1, p. 21-29, jan. / jun. 2009.

Munduruku, Daniel. **Memórias de índio: uma quase autobiografia**. Porto Alegre: Edelbra, 2016.

Navarrete Linares, Francisco. “Entre a cosmopolítica e a cosmohistória: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas”. **Rev. Antropologia**. São Paulo, Online, 59(2): 86-108 [agosto/2016].

Nora, Pierre. “Between memory and history: Les lieux de memoire”. In: Fabre, Genevive; O'meally, Robert (edts). **History and memory in African -American culture**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994

Oliveira, J. P. “Fricção interétnica”. In: Silva, B. (Org.). **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1986. p. 495-498.

Oliveira, J. P. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. **Mana**, v. 4, n.1, p. 47-77, abr. 1998.

Pachamama, A. R. Boacé Metlon. “Palavra é coragem. Autoria e ativismo de originários na escrita da História”. IN: Dorrico, Julie; Danner, Fernando; Danner, Leno Francisco (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo** [recurso eletrônico] / Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

Peggion, Edmundo A. “O reverso da etnografia: as possibilidades da escrita indígena”. **Revista de Antropologia da UFSCar**. n.9.v.2, jul./dez. 2017: 47-61.

Primo dos Santos Soares, Ana Manoela. “Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil”. **Amazônica - Revista de Antropologia**. Volume 11 (2), p. 413 - 433, 2019.

Primo dos Santos Soares, Ana Manoela ; Santos, S. P. . “A Cobra e o Maracá encantam: Memórias e vivências de Suzana - Mulher Karipuna do Amapá”. In: 32a Reunião Brasileira de Antropologia, 2020, Rio de Janeiro. **Anais da 32a Reunião Brasileira de Antropologia**, 2020.

Primo dos Santos Soares, Ana Manoela. “As perguntas das antropólogas: Percepções sobre a demarcação do território da escrita e o costurar dos conhecimentos”. **Novos Debates- Fórum de Debates em Antropologia**, 7, 2021, pp. 1-15.

Primo dos Santos Soares, Ana Manoela. “A autoria coletiva e a autoetnografia: experiências em antropologia com as parentas Karipuna do Amapá”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*. 17(2), 2022, pp. 1-16.

Portela, A.P.M. “Toré Anacé: cantos, narrativas e políticas de um ritual indígena”. In: Ernenek Mejía Lara; Maria Rosário de Carvalho; Ugo Maia Andrade. (Org.). **Por uma etnologia transversa: cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas**. 1ed.Sergipe: Editora UFS, v. 1, 2021, p. 1-24

Potiguara, Eliane. **A terra é a mãe do índio Nhandecy**. Grupo Mulher - Educação Indígena (GRUMIN). Impressão: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - Pró-reitoria de Extensão, Minas Gerais, 1989.

Potiguara, Eliane. **O coco que guardava a noite**. 1ª Ed. Mundo Mirim Editora, 2012.

Potiguara, Eliane. **O Pássaro Encantado**; ilustrações Aline Abreu. - 1.ed. -São Paulo: Jujuba, 2014.

Potiguara, Eliane. **A cura da terra**. - 1ª. ed.- São Paulo: Editora do Brasil, 2015.

Potiguara, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara** (3a Ed.). Rio de Janeiro: GRUMIN, 2019 [2004]..

Potiguara, Eliane. **Tembetá**. Kaká Weá (Org). Rio de Janeiro: Breco do Azougue Editorial Ltda., 2019.

Potiguara, Eliane. **O vento espalha a minha voz originária**. Rio de Janeiro, RJ - 1ª. ed. - GRUMIN, 2023.

Ramos, Ricardo Tupiniquim. Prefácio da obra *Kumiça Jenó*, 2020. In: Kambeba, Márcia Wayna. **Kumiça Jenó**, 2021.

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

Said, Edward. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras. Tradução de Tomás Rosa Bueno , 1990.[1.a ed.; orig. 1978].

Sant'anna, Fernanda V.; Mangabeira, Clark. “Territórios do saber e descolonização de identidades que atravessam fronteiras: aproximações entres Chrystos e Márcia Wayna Kambeba”. **Verbo de Minas**, Juiz de Fora, v.20, n.36, p.59-71, ago./dez. 2019.

Seeger, Anthony; Matta, Roberto da; Viveiros de Castro, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: **Boletim do Museu Nacional**. Antropologia n. 32, Rio de Janeiro, 1979.

Sem autor. Quem são?. Povos Indígenas no Brasil, 2024. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o#:~:text=Atualmente%20encontramos%20no%20territ%C3%B3rio%20brasileiro,da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20total%20do%20pa%C3%ADs> . Acesso em: 21/12/23.

Silva, Márcia Vieira da. [Kambeba, Márcia Wayna]. **Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururucari- Uka**. Dissertação de mestrado. – Manaus, AM : UFAM, 2012.

Pinto, M. C. ; Lima , E. G. 2017. “Metade Cara, Metade Máscara: Uma escrita-testemunho tecida entre os fios da memória”. In: XV Congresso Internacional da ABRALIC, 2017, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos do XV Congresso Internacional da ABRALIC - 07 a 11 de agosto de 2017**, v. 3. p. 4654-4664.

Soares-Pinto, Nicole, Affonso, Ana Maria. R., & Benites, Sandra. “Mulheres indígenas e suas coexistências - uma apresentação.” **Cadernos de Campo**, 29(1), 2020, pp. 173-178. <https://doi.org/10.11606/issn>

Souza, Ely Ribeiro. “Literatura indígena e direitos autorais”. In: Dorrico, Julie; Danner, Leno Francisco; Correia, Heloisa Helena Siqueira; Danner, Fernando (Orgs.) **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção** [recurso eletrônico] / Julie Dorrico; Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.) - Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

Schild, Joziléia Daniza Jagso Inácio Jacodsen [Kaingang, Joziléia]. **Articulação das Mulheres Indígenas no Brasil: em movimento e movimentando redes**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2023.

Shiratori, K. “Vegetalidade humana e o medo do olhar feminino”. p. 228-245. In: Cabral de Oliveira, J. **Vozes vegetais: diversidade, resistência e histórias da floresta/ organizado por Joana Cabral de Oliveira et al.** São Paulo: Ubu Editora/IRD, 2020. 386 pp.

Smith, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas** (trad. Roberto G. Barbosa). Curitiba: Ed. UFPR., 2018 [1999].

Spivak, Gayatri C. **Pode o Subalterno Falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Spinoza, B. **The Ethics**. Translated from Latin by R.H.M. Elwes. Auckland: The Floating Press, 2099 [1677].

Strathern, Marilyn. **Partial Connections**. Updated Edition. Oxford: Altamira Press, 2004.

Strathern, Marilyn. **Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia**. 2013. Terceiro Nome, São Paulo: 160.

Strathern, Ann Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**: Marilyn Strathern. Tradução: Iracema Dulley, Jamile Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

Stengers, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i69p442-464>

Thiél, J. **Pele Silenciosa, Pele Sonora** - A literatura indígena em destaque. Autêntica Editora, 2012. 168 p.

Vilela, P. “Mulheres indígenas na literatura”. SESC São Paulo, 2022. Disponível em: <<https://www.sescsp.org.br/mulheres-indigenas-na-literatura-em-pauta-com-julie-dorrigo-e-pa-olla-vilela/>>. Acesso em: 20/12/23.

Viveiros de Castro, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais** / Eduardo Batalha Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

Viveiros de Castro, E. “Cosmological deixis and amerindian perspectivism”. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 1998, 4(3):469-488. DOI: <http://dx.doi.org/10.2307/3034157> .

Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. Tipiti”. **Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v.2(1), p.3-22, 2004.

Viveiros de Castro, E. **Metafísicas canibais: Elementos de uma antropologia pós-estrutural**: Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Ubu Editora, n-I edições, 2018 [2015].

Werá, Kaká. **Kaká Werá**. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

Wagner, Roy. “A pessoa fractal”. **Ponto Urbe [Online]**, 8, 2011. ; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.173>

Wagner, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify. 2012 (1975).

Wapichana, Cristino. “Por que escrevo? Relato de um escritor indígena”. In: Dorrigo, Julie Leno Francisco Danner; Heloisa Helena Siqueira Correia; Fernando Danner (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.