



Universidade de Brasília

Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares - CEAM

Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania - PPGDH

Catherine Fonseca Coutinho

**Literaturas Munduruku: as histórias contadas e a justiça cognitiva**

Brasília

2021

**CATHERINE FONSECA COUTINHO**

**Literaturas Munduruku: as histórias contadas e a justiça cognitiva**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa 3: *Democracia, Constitucionalismo, Memória e História*

Orientador: Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior**  
**Orientador**

---

**Profa. Dra. Elaine Moreira**  
**Membro Interno**

---

**Profa. Dra. Lívia Gimenes Dias da Fonseca**  
**Membro Externo**

---

**Profa. Dra. Talita Tatiana Dias Rampin**  
**Suplente**

*“Extraímos os frutos das árvores  
Expropriam as árvores dos frutos  
Extraímos os animais da mata  
Expropriam a mata dos animais  
Extraímos os peixes dos rios  
Expropriam os rios dos peixes  
Extraímos a brisa do vento  
Expropriam o vento da brisa  
Extraímos o fogo do calor  
Expropriam o calor do fogo  
Extraímos a vida da terra  
Expropriam a terra da vida  
Politeístas!  
Pluristas!  
Circulares!  
Monoteístas!  
Monistas!  
Lineares!”*  
*Antônio Bispo (2015, p.17)*

Ao Povo Munduruku e todas as nações indígenas, por distanciarem o fim do mundo.

### **Sonhos, desafios e afetos: meus agradecimentos**

Apesar de reduzida, a parte destinada aos agradecimentos pela realização do trabalho se torna a mais difícil de redigir. Não que seja difícil reconhecer a contribuição de todos e todas que fizeram parte, direta ou indiretamente, da construção da dissertação de mestrado. Mas porque palavras não conseguem expressar como me sinto diante daqueles e daquelas que seguraram minhas mãos ao longo dessa jornada, tampouco seria capaz de retribuir nessas poucas linhas os gestos de quem dedicou uma fração de seu tempo para ajudar a erguer o meu sonho.

Desde estudar na Universidade de Brasília, ser orientada pelo grande mestre José Geraldo de Sousa Junior, estar no Programa de Direitos Humanos, participar de centros de debates e grupos de pesquisa, ser aluna e ouvinte de estudiosos e estudiosas indígenas, ministrar aulas para graduação, conhecer e me conectar com diferentes pessoas que circulam na Universidade, aprender, aprender e aprender. Descobri que meu sonho era o sonho de muita gente. Também descobri que o sonho só se concretiza em conjunto: na escuta e na leitura, nas orações e nos abraços, nas palavras de carinho, nas críticas e apontamentos, nos encontros presenciais e virtuais, nos livros e materiais emprestados e na sabedoria compartilhada.

Pouco tempo antes da banca de qualificação de mestrado, peço ao meu orientador a troca de tema da dissertação, uma vez inquieta para conseguir trabalhar apropriadamente com autores e autoras indígenas. Enquanto grande contador de histórias, José Geraldo encena a narrativa retratada no filme “Mar de Fogo” até o clímax da questão que quer ilustrar: o protagonista, ao disputar a corrida de cavalos, é orientado -em particular- a desfrutar do infortúnio que apareceria pelo caminho; posteriormente descobre que, diante da nuvem de gafanhotos em meio ao seu trajeto, são justamente os gafanhotos que se farão alimento para o homem faminto. Nada seria capaz de ilustrar melhor a sabedoria e perspicácia daquele que me orientou, pois sabia que o meu conforto só se faria genuíno se pudesse encarar o meu próprio desconforto. Ao meu grande mestre, agradeço especialmente pelos desafios que me foram postos e pela abertura para me receber diuturnamente.

Em alto patamar de prestígio e acessibilidade, também agradeço ao mestre guia dessa dissertação, Daniel Munduruku, pela atenção que me foi concedida nas trocas de e-mail e na entrevista que pode enriquecer o conteúdo da pesquisa. Também o agradeço

man e na entrevista que pode enriquecer o conteúdo da pesquisa. Também o agradeço,

4

em nome de todos os escritores e escritoras indígenas, os quais tornam o processo de escrita menos solitário e mais aproximado da realidade.

Meus agradecimentos ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília, em nome do professor Menelick de Carvalho Netto, pela formação proporcionada através do brilhante grupo docente que o torna espaço de resistência meio às ações e discursos oficiais de caráter negacionista, genocida e avesso ao pluralismo. Também agradeço ao grupo discente e à 8ª Turma do Programa, em nome de Ribamar Araújo e Suliete Baré, pelo acolhimento e pelas provocações que tornaram diferenciada a minha formação e a formação do meu estudo.

À minha querida e aos meus queridos, Lília, Gustavo e Victor, colegas de mestrado e parceiros da vida, posso afirmar que sem vocês não teria ido tão longe. A acolhida nos voos e nas quedas tornou a rota muito mais agradável.

Agradeço a confiança e chance concedida pelas professoras Nair Bicalho e Daniele Silva e pelo professor Eduardo Xavier, para que pudesse contribuir com as aulas de Direitos Humanos e Cidadania a alunas e alunos da graduação. Mais que isso, por me proporcionarem a experiência, ao longo de três semestres letivos, de dar início à aprendizagem da docência, sobretudo de maneira sensível e aproximada das e dos discentes.

Às professoras Elaine Moreira, Ela Wiecko e Lívia Gimenes, agradeço pela inspiração a mim provocada ante a atuação incansável em defesa dos direitos dos povos indígenas e na construção permanente de um ensino que mobiliza e liberta, ainda e especialmente, e pela leitura cuidadosa do trabalho e orientações as quais compõe este estudo.

À Gabriela Navarro, Renata Vieira e Breno Cavalcante, sou profundamente grata pela disposição e empenho para ler, criticar e revisar o trabalho. O resultado final da dissertação levou em consideração todos os apontamentos desses três talentosos leitores e escritores.

Aos colegas de trabalho, pessoas inspiradoras, comprometidas com a advocacia de inclusão, em nome de Cezar Britto e Diego Britto, agradeço pela compreensão para que pudesse iniciar, desenvolver e concluir todas as atividades do mestrado, também por enviarem esforços para tornar possível a conciliação entre o trabalho e os estudos.

Ao grupo de pesquisa O Direito Achado na Rua, em nome da amiga e pesquisadora Andrea Brasil, agradeço pela troca de conhecimentos, pelo auxílio através das leituras críticas e das recomendações de caminhos menos tortuosos. Todas as contribuições do coletivo na construção deste trabalho foram valiosíssimas.

À minha amada mãe e ao meu querido pai, Cleonice e Grijalbo, sou grata pelos ensinamentos cotidianos sobre a vida e suas concessões, a curiosidade e desassossego com o suposto estado de normalidade das coisas, também, a herança da sede de luta por justiça social. Aos meus irmãos, Frederico e Felipe, grandes companheiros e defensores da minha felicidade, eu agradeço pelo apoio cotidiano. Ao meu companheiro, Lauro, por fazer as vezes de psicólogo, leitor, companheiro de estudos e todos os papéis desempenhados com carinho e apoio nesta incipiente caminhada acadêmica. À todas as minhas queridas amigas e amigos, dos quais seria incapaz de eleger representante, sou eternamente grata pelo carinho e aprovação genuína naquilo que antes narrava como sonho.

## RESUMO

A pesquisa pretende apresentar o olhar às histórias contadas por autores que sempre as desenvolveram, todavia, não as tiveram reconhecidas tampouco apreciadas no plano do discurso histórico e da literatura brasileira. Na forma de objeto de estudo, as literaturas munduruku, escritas por Daniel Munduruku, reivindicam uma história autodefinida face ao imaginário da sociedade brasileira construída, ao longo dos séculos, sobre os povos originários. Para os munduruku, a narração das histórias, a partir do prisma do interlocutor, constitui parte integrante da memória coletiva e do acervo histórico dos sujeitos implicados na narrativa. Já a literatura indígena publicada em livros, aparece na década de 1990 como ferramenta criada por escritores indígenas na postulação e apropriação de suas autorias (em contraposição ao local de objetos de estudo), bem como, na formulação das histórias sob a lente da autoperspectiva. Para confecção de um trabalho que pensa a autoria indígena, o estudo conta com a revisão bibliográfica de textos e livros de autores e autoras indígenas, a análise de três obras de Daniel Munduruku e uma entrevista com Daniel Munduruku transcrita ao longo dos três capítulos da dissertação. No panorama onde o imperialismo e a colonialidade vindicam permanentemente a construção da história de “índios” genéricos, descontextualizados e atrasados no plano nacional de desenvolvimento, os livros publicados por Daniel Munduruku traduzem o significado do conceito de justiça cognitiva, pois disputam presença no campo político-epistêmico; no caso, contrapõem-se ao discurso histórico hegemônico e às epistemologias validadas pelo norte global, ao mesmo tempo, permitem a existência e resistência da identidade munduruku.

**Palavras-Chave:** Literatura Indígena; Justiça Cognitiva; Autoria Indígena; Memória.

### ABSTRACT

The research intends to look at the stories told by authors who have constantly developed stories. However, they have not been recognized or appreciated in historical discourse and Brazilian literature. As an object of study, the munduruku literature, written by Daniel Munduruku, claims a self-defined history towards the imaginary of Brazilian society built, over the centuries, on indigenous peoples. For the Munduruku, the storytelling, from the storyteller's perspective, is part of the social memory and historical collection of the subjects involved in the narrative. On the other hand, Indigenous literature published in books appears in the 1990s as a tool created by indigenous writers in the postulation and appropriation of their authorship (as opposed to the place of study objects). To prepare a work about indigenous authorship, the study includes a bibliographic review of texts and books by indigenous authors, the analysis of three books by Daniel Munduruku, and an interview with Daniel Munduruku transcribed throughout the three chapters of this work. In the place where imperialism and coloniality permanently claim the construction of the history of generic, decontextualized, and primitive "Indians" in the national development project, the books published by Daniel Munduruku translate the meaning of the concept of cognitive justice, as well, it claims presence in the political-epistemic field; in this case, it stands against the hegemonic historical discourse and the epistemologies validated by the global north, at the same time, it allows the existence and resistance of the munduruku identity.

**Keywords: Indigenous Literature; Cognitive Justice; Indigenous Authorship; Memory.**



## SUMÁRIO

Prólogo: o fim do mundo e o início da minha inquietação .....	11
Introdução.....	19
<b>CAPITULO 1 – DANIEL MUNDURUKU E O MERGULHO NO RIO DAS HISTÓRIAS .....</b>	<b>30</b>
1.1 Alargar subjetividades: literatura e poética sobre existências .....	30
1.2 A literatura “escrita, falada, dançada, cantada” .....	33
1.3 Munduruku: entre ser e se fazer presente na(s) história(s).....	41
1.3.1 Meu vô Apolinário: Um mergulho no rio da (minha) memória .....	43
1.3.2 Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira	47
1.3.3 As serpentes que roubaram a noite e outros mitos .....	50
1.3.4 A demarcação originária das literaturas munduruku.....	55
<b>CAPÍTULO 2 – PRESENTE, PASSADO E FUTURO: A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO, A HISTÓRIA E A FICÇÃO .....</b>	<b>57</b>
2.1 Uma história, uma narrativa .....	57
2.2 O Tempo e O Outro .....	60
2.3 O mito é moderno .....	64
2.4 O mito é nacional.....	69
2.5 A invasão <i>pariwat</i> e a resistência munduruku: o atravessamento colonial .....	72
2.6 Movimento indígena brasileiro: a luta comum e a identidade “pan-indígena” .....	77
2.7 As interpelações do tempo presente.....	80
<b>CAPÍTULO 3 – A JUSTIÇA COGNITIVA E A LITERATURA MUNDURUKU .....</b>	<b>85</b>
3.1 Conhecimentos, epistemologias e a sociedade que “experimenta a Lua, coloniza a Lua, civiliza a Lua, humaniza a Lua” .....	85

.....	9
3.2 E o que é Justiça Cognitiva?.....	89
3.3 A justiça cognitiva nas literaturas munduruku .....	91
3.4 O amanhã não está à venda, a convocação é política e contemporânea ...	96
3.5 O fim do trabalho, a permanente inquietação .....	102
A conclusão ou “o resumo da Oka” .....	105
Referências .....	107
ANEXO I.....	116

### **Prólogo: o fim do mundo e o início da minha inquietação**

Ailton Krenak parece ter visualizado o presságio da grave crise suportada pela população mundial com a pandemia do coronavírus. Eram de se esperar cenários caóticos como consequência das desenfreadas explorações da natureza, aqui também contemplada a humanidade e, especialmente, as sub-humanidades, descritas pelo autor como os sujeitos e as subjetividades rejeitadas pelo projeto de civilização ocidental.

Mas a publicação do livro em 2019, mesmo ano em que iniciada a doença, com a proposição de *Ideias Para Adiar O Fim do Mundo*, não parece coincidência ou aleatoriedade. Krenak apresenta linhas de raciocínio sobre a conjuntura que despertam o interesse do aprofundamento na presente dissertação. O esvaziamento da consciência, da razão crítica e dos exercícios dialéticos para povos ocidentais é descrita pelo autor como resultado da supervalorização das individualidades e dos estímulos ao consumismo. Deixamos de ser cidadãos para nos tornarmos consumidores em um processo generalizado de apatia social.

O destaque realizado às perdas das identidades nos processos de globalização apresenta um contraponto às formas como os povos originários encontraram para resistir e sobreviver desde a invasão das Américas: o ato de contar histórias. São as histórias as responsáveis pela evocação do passado, das origens das coletividades e do sentido das convivências e coexistências e, o contrário, a falta da noção das histórias que nos constitui, faz crer sermos donos do mundo. A compreensão manifestada por Ailton Krenak é duplamente motivação para a elaboração da dissertação e fundamento ontológico da pesquisa.

Sob a perspectiva eleita para esta dissertação, merece restar célebre a afirmação de Ailton ao explicar ser “a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim” (KRENAK, Ailton, 2019 p. 13). Definitivamente, esse fora o entusiasmo para contribuir com a exposição factual de uma experiência que permite distanciar o tempo do fim.

E o que seria o tempo do fim? O momento da adoção integral ao projeto de modernidade, cujo sentido é formatar o caminho da civilização como único e as respostas dadas pela ciência moderna como fatídicas. Mais, é o epistemicídio encaminhado aos conhecimentos elaborados por formas de interação social não cosmopolitas ou

imperialistas (SANTOS, Boaventura, 2019).

11

As narrativas do Povo Munduruku contadas por Daniel Munduruku, autor de mais de 50 obras literárias, coadunam-se às ideias elencadas por Krenak:

Outra coisa importante: essas histórias são reais. Elas aconteceram de verdade e marcaram profundamente o modo de ser do meu povo. Aliás, é por causa delas que o povo Munduruku mantém-se vivo. É por causa da repetição constante dessas histórias que esse povo relembra seu sentido de existir e permanece atuante e lutando pelo direito de viver. É assim que damos sentido e valor à nossa existência (MUNDURU, Daniel, 2001 p. 08)

Daniel Munduruku documenta, reinterpreta e cria histórias a partir das cosmovisões constituintes do Povo Munduruku. E é a riqueza de contribuições do autor ao campo literário que permite debruçar-me na bibliografia sobre um ponto de vista autêntico, por intermédio daquilo que se constitui como objeto central da pesquisa: as obras literárias de Daniel Munduruku que enfrentam o mito da exclusividade da literatura por ocidentais.

E a escolha da palavra “autenticidade” dará vez, neste estudo, ao que habitualmente se conhece como “legitimidade” à vista da apresentação por Frantz Fanon da conceituação da palavra: “Autêntico é tudo aquilo que precipita o desmoroamento do regime colonial, que favorece a emergência da nação. Autêntico é o que protege os indígenas e arruína os estrangeiros” (2010, p. 38)

Os estigmas parecem ser mais suscetíveis de exposição quando a interlocução é feita por autores despreocupados em pensar o protagonismo. Estão focalizados, em verdade, na objetificação do seu “material de estudo”. O falseamento do estudo poderia incorrer no sentido de reproduzir uma visão romantizada dos povos indígenas, como se aqui fossem ser apresentadas e estudadas versões mais atualizadas dos mitos fundadores do Brasil em *O Guarani* ou *Iracema*.

É de fulcral importância ressaltar que a pesquisa pretende impulsionar o protagonismo de autores autênticos, intelectuais como Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Julie Dorrico. São esses sujeitos aqueles que me deslocam da zona de conforto e provocam a angústia para buscar respostas às questões por eles colocadas, direta ou indiretamente.

O estudo pretende “rejeitar a tentação da sociologia ingênua, que acredita poder apreender intuitivamente as significações dos protagonistas sociais, mas que somente atinge a projeção da sua própria subjetividade” (BARDIN Laurence 2011 p. 34) É a

partir do pressuposto da impossibilidade do desprendimento de minhas subjetividades que o método de pesquisa de natureza bibliográfica exploratória, junto à realização de entrevista com Daniel Munduruku, faz-se como tentativa do estudo da literatura oral e escrita munduruku.

E se torna tentativa, haja vista que, em sentido figurado, como exemplifica Boaventura (2019), acaso estivéssemos localizados em um museu e diante da exposição de objetos de culturas não ocidentais, aquilo que se faz possível interpretar só ocorre a partir da alegoria imaginada para a outra sociabilidade. O que se exhibe não é exatamente o que é, mas a representação do material que se pretende comprovar. Todavia, o compromisso firmado pela pesquisadora não indígena “(...) é a de compartilhar a construção de saberes nos processos de descolonização do ser e do saber”<sup>1</sup> (MIGNOLO, Walter, 2015, p.59).

Assim, se a interlocução é feita por quem não o é de etnia munduruku, uma mulher não indígena, tornou-se indispensável entrar em contato com Daniel Munduruku, o que foi feito inicialmente via mensagem de *email*, para tratar do meu tema de dissertação de Mestrado em Direitos Humanos:

(...) Me chamo Catherine, tenho 25 anos e sou aluna de mestrado na Universidade de Brasília no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos. Sou uma mulher branca e advogada na área de direitos humanos, inclusive atuando em causas junto ao Cimi e ao Instituto Kaigáng através do escritório onde trabalho. O meu projeto de pesquisa se centrava no estudo de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, mas a pandemia acabou me forçando a pensar em outras questões. Semestre passado apresentei um seminário em uma das matérias do mestrado sobre a sua tese de doutorado “O caráter educativo do movimento indígena” e essa foi a oportunidade de ter ciência da sua imensa bibliografia literária. Durante a quarentena, com as provocações do Ailton Krenak, em especial sobre nos sentirmos donos do mundo quando não sabemos da nossa origem, muito me fez lembrar a introdução do seu livro “As serpentes que roubaram a noite e outros mitos”. Apesar de ter de forma mais estruturada o meu projeto inicial, estou extremamente motivada a escrever sobre a memória e história do Povo Munduruku da aldeia Katõ a partir dos seus livros. Ainda que a elaboração da dissertação seja uma interpretação da pesquisadora, acredito que não seria uma pesquisa válida e fidedigna se a fizesse sem a sua ciência e consentimento<sup>2</sup>.(...)

---

<sup>1</sup> Tradução livre para “(...) es la de compartir la construcción de saberes em los procesos de descolonización del ser y del saber”

-----  
<sup>2</sup> E-mail enviado à Daniel Munduruku em 29 de setembro de 2020.

13

Nada obstante a permissão do escritor para tentar exibir dos seus livros uma *tradução intercultural* (HALL, Stuart, 2006), é de risco pessoal da pesquisadora as conclusões subjetivamente extraídas. Os impasses da interpretação - por quem sequer é indígena - são evidentes, todavia, a escolha do diálogo na pesquisa com escritores indígenas é o entusiasmo para desenvolver o estudo.

Dúvidas podem surgir sobre a coerência e viabilidade da dissertação, tais quais: A pesquisa é descabida ao tratar da autoria indígena e ser desenvolvida por pessoa não indígena? Ou ainda, uma vez que o estudo não contará com a pesquisa de campo, seria contraditório tratar -em parte -sobre a esfera da oralidade na literatura, mas, para tanto, depender da inscrição da memória em livros?

À vista do primeiro questionamento posto, a pesquisa é uma interpretação da autora, resultado da inquietação na rotina de trabalho como advogada em defesa dos direitos dos povos originários e contra as violações por eles suportadas que parecem não ter fim. Para a pesquisadora, mostra-se urgente encontrar respostas<sup>3</sup> ao adiamento do fim do mundo, ou seja, das saídas para permanência e resistência de “nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência”<sup>4</sup> (KRENAK, Ailton, 2019, p. 16), por intermédio do diálogo com autores autênticos.

Não se trata de uma dissertação, pesquisa ou literatura indígena em si, porque desenvolvida por pessoa não indígena, mas certamente se trata de produção indigenista. Ou seja, sob o preceito do respaldo ao protagonismo e autoria de indígenas com a interpretação e diálogo da pesquisadora não indígena na composição da pesquisa (DORRICO, Julie, 2018a).

Quanto à segunda pergunta, o estudo é limitado ao não retratar em estudo etnográfico, por exemplo, a compreensão dos anciãos ou das crianças (principais sujeitos envolvidos nas trocas de conhecimento literário munduruku) sobre a reafirmação da identidade munduruku por meio do conhecimento oral. Todavia, a proposta do estudo é protagonizar os narradores das histórias.

---

<sup>3</sup> As respostas não serão descobertas, mas necessariamente encontradas.

<sup>4</sup> No trecho, Ailton se refere às sociabilidades não ocidentocêntricas, especialmente os povos originários

NO ACERVO, AILTON SE REFERE AS SOCIEDADES NAO CENOMARCEANICAS, ESPECIALMENTE OS POVOS ORIGINARIOS DO BRASIL.

À busca de escritores indígenas os quais pudessem me responder as *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*, deparei-me com uma vastidão de livros literários de autores como Jaider Esbell, Ely Macuxi, Márcia Kambeba, Márcia Mura, Aline Pachamama e tantos outros<sup>5</sup>, intérpretes de suas próprias oralituras (literaturas orais) e autores a partir de suas cosmovisões.

Julie Dorrico<sup>6</sup> enuncia o registro e a criação de oralituras indígenas em arquivos escritos, predominantemente em língua portuguesa, como mecanismo para enriquecê-las, não exatamente por estarem materializadas, mas por permitirem a divulgação<sup>7</sup> desses conhecimentos e das histórias não contadas, “formulando nesse ínterim uma autoexpressão ameríndia que intercambia e dialoga interculturalmente, sem abster-se da sua alteridade” (2018a, p.235).

A aspiração da pesquisa é apresentar os efeitos da ocupação epistêmica-política das mensagens expostas nos livros de Daniel Munduruku, como autor de literatura indígena e também tradutor e intérprete de oralituras na projeção do futuro possível, tendo em vista as indicações<sup>8</sup> da literatura indígena como forma de perpetuação de identidades que resistem.

Na oportunidade de escrita deste prólogo, dou destaque a aspectos da conjuntura sob a qual convivemos e da linguagem utilizada no estudo. Isso pois, é preciso ser contextualizada a forma como a autora enxerga o mundo e o ponto de onde partirá o diálogo com seus leitores e leitoras.

---

<sup>5</sup> O acesso ao acervo literário só foi possível em vista da disponibilidade na loja online da Livraria Maracá, que tem como missão “Ampliar o alcance e visibilidade da literatura indígena e dos saberes ancestrais disponibilizando um acervo de títulos selecionados produzidos por escritores indígenas e/ou de temática relacionada.” (<https://www.livrariamaraca.com.br/sobre-maraca-livraria-indigena/>)

<sup>6</sup> À procura das histórias narradas por povos indígenas, deparei-me com as pesquisas e manifestações de Julie Dorrico, indígena do Povo Macuxi, graduada em Letras, Mestre no Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Estudos Literários na Universidade Federal de Rondônia e Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Letras na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, desenvolve trabalho incansável na reivindicação do reconhecimento de autores indígenas (informações extraídas do Currículo Lattes). Julie ministrou curso de literatura indígena pela Escola de Escrita (Esc), também diversos cursos pelo Grupo de Estudo em Memória e Teoria Indígena (GEMTI), dos quais participei como aluna e ouvinte.

<sup>7</sup> Divulgação essa que permite, por exemplo, a realização da pesquisa e a inserção no catálogo escolar da bibliografia de autores indígenas.

<sup>8</sup> Refiro-me às transcrições feitas nessa dissertação dos livros de Daniel Munduruku e Ailton Krenak, especialmente com a proposição de que “Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável vamos pelo menos ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas

Levando em consideração a grave crise ambiental instalada no cenário mundial, com a pandemia do COVID-19, torna-se indispensável desnudar os preconceitos que recaem sobre as sociedades indígenas e o meio ambiente. Ainda que o objeto da pesquisa não envolva diretamente o tema da preservação do meio ambiente, é certo que o assunto permeará o estudo em alguma dimensão, considerando a conjuntura atual ser resultado do projeto de modernidade e da exploração ambiental desmedida que nele se inscreve.

O chamado pensamento do “*mito do bom selvagem ecológico*” (CUNHA, 2017) requer a atribuição a sociedades originárias da realização de um bom serviço prestado ao meio ambiente. Esse ônus ambiental de que se trata tem relação direta com o fato de serem os povos indígenas, como Manuela Carneiro da Cunha (2017) nomeia, preservacionistas culturais.

Como bem lembrado por Ailton Krenak (2018, p.28):

as raízes da história do Brasil estão fundadas na guerra de conquista do Estado se consolidando em cima dos nossos territórios, tomando os nossos lugares de riqueza e de fartura e nos reduzindo a lugares que são chamados de parques, reservas, aldeias ou terras indígenas

Por certo, os povos originários culturalmente tratam o meio ambiente com mais zelo e respeito que os povos ocidentais, mas não por isso devem incorrer na obrigação que recai sobre esses titulares de direitos de preservar o meio ambiente (CUNHA, Manuela, 2017). Isso é apenas fruto de uma consequência, pois não estão totalmente inseridos na realidade do consumo e da acumulação excessiva.

A distinção entre os rumos tomados pela “civilização pós-moderna” e as acepções e práticas de sociedades originárias são evidentes. Todavia, por mais que exista um enfrentamento no estudo entre sociedades ocidentais e a sociedade munduruku, não se trata de uma análise comparativa. A pesquisa recai sobre o exame dos valores e parâmetros ocidentais, pois é tanto ambiente de onde parte a pesquisadora (chamada “outsider”<sup>9</sup>), como também, referencial indispensável ao se avaliar a aniquilação de sociabilidades não brancas ante o projeto idealizado pelo ocidente.

Já com relação à linguagem, o uso de expressões na dissertação, tais quais *fim do mundo*, *fim do império*, *o amanhã*, *futuro possível*, constitui parte do estilo de escrita da pesquisadora e replicação de termos usados pelos autores que mobilizam a pesquisa. As



<sup>9</sup> SMITH, Linda T. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

16

expressões são utilizadas com destaque em uma tentativa de instigar quem ora lê a pesquisa, da mesma forma em que fui inicialmente movimentada para elaborá-la.

A utilização do termo “oralitura” não se faz a título de distinção desta face a literatura, eis que a primeira é espécie da última. Em verdade, o emprego da expressão é baseado na designação de Leda Maria Martins ao denunciar a percepção da literatura como elemento ausente de sociedades ditas ágrafas ou sem predomínio da grafia, como também, ao apresentar as especificidades das histórias narradas fora dos livros, dentro da experiência da oralidade. Ademais, segundo Márcia Wayna Kambeba (2018), a designação da falta de grafia é um parâmetro da universalização do conhecimento válido. Diversos povos originários, há milênios, registravam o uso da escrita através das pinturas, dos desenhos e dos símbolos próprios da representação de escrita.

A mesma opção eleita por Boaventura, ao escrever *O Fim do Império Cognitivo* (2019), está presente nessa pesquisa quanto à indistinção entre as expressões *saber* e *conhecimento* na redação do texto. A diferenciação etimológica, ao corresponder o saber a um aspecto sensorial e sensitivo (sabor) e o conhecimento a uma atividade cognitiva refinada (gnose), não intimidará a reivindicação da equivalência dos termos. A separação entre mente e corpo é um delírio das sociedades “modernas” ou, no mínimo, uma arbitrariedade operada por sociabilidades hegemônicas.

O uso das aspas para designar termos como “moderno” e “pós-moderno” se faz pelo fato da modernidade se constituir como projeto idealizado a pensar a ordem natural do desenvolvimento de toda e qualquer sociedade, distintivo de “sociedades complexas” e “modernas” frente a “sociedades primitivas”.

Por fim, cabe ressaltar que a pesquisa será dotada de linguagem impessoal, porém, em certas ocasiões, será utilizada a primeira pessoa do plural para designar a pesquisadora inserida no local da sua urbanidade. Essa será uma das formas para a convocação de um diálogo que me inclua, seja porque pesquisar se constitui antes de tudo como exercício de compreensão e aprendizagem, seja porque não devo terceirizar responsabilidades em certas ocasiões e, ainda, tendo em vista o dever de impulsionar o resgate ao sentido coletivo de viver a vida que mobiliza o sentido da pesquisa em si<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Na acepção resumida da expressão sul-africana *ubuntu*: “Eu sou porque nós somos”.

## **Introdução**

O objeto de estudo da pesquisa, também o motor da investigação, é o estudo da cosmologia munduruku iniciada na Aldeia Katõ e registrada por Daniel Munduruku em suas obras literárias.

A inscrição da memória por sujeitos indígenas, em suas diversas formas, não fora digna de reconhecimento desde o tempo da invasão às Américas, tendo em vista a criação da barreira epistemológica face aos saberes produzidos pela gente não europeia como parte integrante e estruturante do colonialismo. Nada obstante, o atravessamento aos obstáculos imperialistas e cosmopolitas ainda precisa ser realizado para manter viva a identidade munduruku.

O plano colonial pretende consolidar por um único panorama a forma de povoamento da região, a data do começo da história do espaço e, intencionalmente, apresentar os caminhos indispensavelmente percorridos para construção de uma civilização, como se a várias mãos tivesse sido redigida a história e consolidada a memória, quando, em verdade, ela é apresentada por sujeitos que detém o poder para escrevê-la (MARTINS, Leda, 2003).

No mínimo, aos olhos menos atentos, aparenta não existir uma construção da memória em data anterior ao ano de 1500, porque seriam os autores do quinhentismo os pioneiros da literatura brasileira e, portanto, a invasão do território brasileiro se constituiria enquanto marco inicial da memória de seus habitantes. Vê-se a confusão entre o registro escrito e preservado no acervo bibliográfico nacional e a referência da origem do Brasil e da sua história fundadora.

Por intermédio do repasse de conhecimentos caracterizadores da sociedade munduruku, em geral pelos anciãos às crianças, no que concerne a literatura da memória coletiva, Daniel Munduruku possui subsídio para estampar e elucidar, com tamanho brilhantismo e sensibilidade, a cosmologia de seu povo e as histórias dos seus antepassados.

São as provocações colocadas por Ailton Krenak, no sentido de expor as fragilidades da organização global de um mundo ocidental, o ímpeto para a ligação entre a literatura munduruku e a cosmologia nela presente. Isso pois, esta literatura entra em conflito ao plano cosmopolita e universalista que, nesse momento, parece antecipar o fim

do mundo ou, em uma visão menos aterrorizante, alterar as condições da vida em sociedade da forma como conhecemos.

Inclusive, a dissertação se apresenta diante do grave quadro infligido à população mundial, seqüela da globalização, qual seja, a pandemia do coronavírus iniciada no ano de 2019. E, ao que tudo indica, a vacina somente não irá nos salvar. É preciso desgarrarmos do tecnicismo impulsionado pelo projeto de modernidade no contexto atual, suas soluções imediatas, e aprofundar os debates sociais em planos metafísicos.

Importa ressaltar que a leitura do fim do mundo, antes assim narrado por Ailton Krenak (2019), dá-se à vista da criação, cada vez mais acelerada, de obstáculos para a compreensão do mundo e para as relações auto e intersubjetivas não eurocêntricas e ocidentais, ou seja, da intensificação dos mecanismos de concretização de epistemicídios e de centralização da validação do conhecimento.

*O Fim do Império Cognitivo* descrito por Boaventura de Sousa Santos (2019) é movimento urgente a impedir o fim de sociabilidades situadas no Sul epistemológico. A linha abissal que divide os conhecimentos do Sul e os conhecimentos do Norte não só torna invisíveis os saberes não científicos, mas marginaliza os sujeitos possuidores de tais conhecimentos, porque inviabiliza apresentar alternativas ou tornar exequível o campo das ideias. Os epistemicídios, portanto, também aniquilam outras formas de interação social.

A concepção de epistemologia ora filiada disserta, em oposição, sobre técnicas e valores não ocidentalocêntricos. O trabalho não pretende desvalorizar os ganhos da humanidade com a ciência moderna, mas repensá-los quanto à hierarquia que ocupam e, por certo, quanto aos danos acarretados pela hegemonia apropriada. O movimento ora proposto é o da descentralização<sup>11</sup> que, ao contrário do fenômeno de descentramento<sup>12</sup>, retira o monopólio epistemológico do norte geopolítico para a convivência na ecologia de saberes (SANTOS, Boaventura, 2019).

---

<sup>11</sup> Ou da chamada “desmonumentalização” por Boaventura de Sousa Santos (2019), a qual ocorre a partir da chamada “ecologia de saberes”.

<sup>12</sup> Stuart Hall (2006) descreve a crise da identidade na modernidade tardia como fenômeno do descentramento das identidades culturais em que identidades locais e regionais são unificadas e

---

substituídas para criação da identidade nacional, centralização resultado da globalização.

A literatura munduruku é eleita para o estudo em virtude da coletânea produzida por Daniel Munduruku, cujo conteúdo dispõe da impressão da memória e da cosmovisão dessa coletividade. A relevância em focalizar a pesquisa no espírito<sup>13</sup> da cosmologia ocorre em razão da dinâmica de perpetuação e reformulação dos signos presentes para os Munduruku. A literatura examinada dispõe de oposição a preceitos dos projetos de modernidade e de globalização ao contrariar a epistemologia científica e realizar a inscrição da memória pela via da oralidade, como também, ao tornar as histórias contadas o cerne de seu autorreconhecimento.

Cumprе ressaltar que a atual presença significativa de escritores e escritoras indígenas no cenário literário nacional expressa que a herança de histórias contadas esteve presente para diferentes nações indígenas, além dos munduruku. E, nada obstante a literatura se constitua como prática milenar presente no repasse de conhecimento e de autorreconhecimento de muitos povos originários, a descoberta sobre a prática originária de narrar histórias e o conteúdo nelas presentes ocorre em maior escala com a publicação de livros escritos pelos próprios autores indígenas.

A chamada “literatura indígena”, oriunda do movimento indígena literário, surge na década de 1990 e fora nesses termos consagrada eis que desenvolvida por escritores indígenas no Brasil com o registro das histórias alicerçado às suas perspectivas e memórias (DORRICO, 2018a). E a mobilização para insurgência contra a literatura nacional una e a apresentação de narrativas de autores indígenas se mostra ainda mais recente no campo da pesquisa acadêmica.

Em novembro de 2020, às vésperas da realização da banca de qualificação, com a procura do termo “oralitura” no repositório institucional da Universidade de Brasília-UnB, onde se situa a presente dissertação, foram encontrados três resultados, nenhum deles correspondentes aos conhecimentos dos povos indígenas. Já quanto ao termo “literatura indígena” foram apresentados dez resultados, sendo apenas um deles (artigo científico) relacionado ao tema da autoria de escritores indígenas e a concepção eurocentrada de literatura.

---

<sup>13</sup> Espírito no sentido narrado por Paul Valéry (apud NOVAES, Aduino, 2013) como potência de transformação, potência esta contrária (ou ao menos distinta) do espírito racional e cartesiano de acensão

exacerbadamente autocentrada.

Nas plataformas de busca online, como Scielo, Google Acadêmico, Mendeley e Biblioteca Digital Brasileira de Dissertações e Teses, a parte consideravelmente mais expressiva dos estudos sobre a literatura indígena contempla as áreas de Educação, Letras e Linguística. A área de conhecimento da linguagem nos espaços acadêmicos e escolares está, aos poucos, sendo cada vez mais contemplada por autores indígenas e não indígenas a quem são transmissores da mensagem presente na literatura indígena, em especial com relação a reivindicação da autoria indígena. É a concepção do escritor indígena como autor o que auxilia a realização do estudo na sua base metodológica, ou seja, aplaca a procura da pesquisadora às narrativas e demais conhecimentos descritos por escritores originários.

Mas a elaboração da pesquisa no Programa de Direitos Humanos pretende a reivindicação das histórias narradas por povos indígenas e interpretadas por seus escritores sob o óculo de que “não existe justiça social sem justiça cognitiva” (SANTOS, Boaventura, 2019, p. 23) e, mais, a presença dessas histórias contadas como prática de autodeterminação dos sujeitos viabiliza o sentido e a permanência de sociabilidades não hegemônicas.

A proposta se dá na procura das epistemologias que possibilitam o exercício de conhecimentos não universais, as quais buscam o exercício da justiça cognitiva, com enfoque ao saber voltado na formação da identidade dos sujeitos que compõem a coletividade e com ela devem compromisso. Ailton Krenak, Daniel Munduruku e Boaventura de Sousa Santos fazem um convite à transformação pela via da reinterpretção: enxergar o mundo e a gnose por outras lentes ora não disponíveis no mercado.

O problema da pesquisa em tela é: A partir dos conhecimentos narrados nos livros de Daniel Munduruku, como as histórias contadas por autores indígenas se inserem no plano da justiça cognitiva?

O objetivo central da pesquisa é compreender como as histórias contadas por Daniel Munduruku demarcam, de forma epistêmica, identitária e política, a reivindicação por justiça cognitiva.

Os objetivos específicos, reunidos por tópicos consoante a exposição em cada um dos três capítulos, são eles:

- (i) expor o campo literário onde se inserem as obras de Daniel Munduruku, bem como, a composição pedagógica e política das narrativas do autor;
- (ii) examinar a edificação do imaginário colonial, bem como, as intersecções que afetam e afetaram os povos indígenas, com destaque à nação munduruku, diante da reprodução do discurso histórico ocidental;
- (iii) apresentar o conceito de justiça cognitiva e analisar a epistemologia a qual se insere a literatura indígena, os obstáculos por elas enfrentados em meio a colonialidade, também, suas capacidades e potencialidades.

Por fim, ressalte-se, a pesquisa não avalia a justiça cognitiva pela ótica do direito de propriedade intelectual, em que pese a relevância do direito autoral em meio aos diferentes regimes de propriedades existentes – para além do regime de propriedade privada hegemônico (SÁEZ, 2013); mas parte do eixo cognitivo-político associado a face histórica, no tocante a literatura. A discussão centrada na autoria é dimensionada pela colaboração da literatura na construção do imaginário social, com destaque à memória coletiva.

### **O (s) caminho (s) para sustentar o céu prestes a desabar<sup>14</sup>**

Cumpre, de início, trazer explanações sobre as ideias primordiais que guiam o estudo: o contexto-base de onde partem as concepções exibidas na dissertação; o caminho e movimento do estudo para o seu direcionamento histórico, cognitivo e político; o impulso para tratar da literatura munduruku no campo dos Direitos Humanos e a localização da pesquisa e da pesquisadora<sup>15</sup>.

Enquanto desafio e proposta, o estudo realiza a interlocução entre os campos da hermenêutica e da epistemologia no que se refere às literaturas munduruku. Melhor, a pesquisa (com base nos autores escolhidos para compor o estudo) expõe o diálogo intrínseco existente entre a seara da interpretação/ auto interpretação e a seara do conhecimento (e de sua validação). Isso pois, o entendimento da realidade vivida – que é igualmente uma auto interpretação do autor diante de sua própria experiência – está em disputa no campo hermenêutico na mesma medida em que o reconhecimento das sabedorias está em disputa no campo epistemológico.

Na perspectiva crítica, o fato gerador das circunstâncias em ambas as searas é, em suma, o mesmo: a colonialidade. O cerceamento do projeto imperial invade as esferas do ser, do auto reconhecimento do outro, tal como invade as esferas do saber. Ao nos depararmos com a literatura indígena, podemos constatar que ela se movimenta nessa dupla disputa: da presença de sua interpretação sobre o mundo<sup>16</sup>, bem como, de sua existência como conhecimento.

E como dialogam entre si as esferas da justiça cognitiva, da literatura e da história? A justiça cognitiva emerge como urgência e necessidade, de modo a significar a disputa no campo político e epistemológico perante o contexto em que a sociabilidade hegemônica pretende o monopólio sobre todas as áreas do conhecimento e do (auto) reconhecimento. E na ocupação simultânea dos campos epistemológico e hermenêutico está a narração das histórias, cristalizada pela sociedade ocidental na forma do discurso histórico, linear e coerente, com as designações depreciativas do outro e supervalorizada

---

<sup>14</sup> A frase faz referência ao céu que está desabando pelo “povo da mercadoria” no livro “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami” de Davi Kopenawa (2019) e a tentativa de contribuição da pesquisadora às reivindicações dos autores indígenas através deste estudo.

<sup>15</sup> Este tópico disserta acerca da metodologia do trabalho.

<sup>16</sup> Ao usar a palavra “mundo” refiro-me de forma genérica sobre tudo o que está na compreensão humana



e para além dela.

24

de si mesma (RUFER, Mario, 2010), ideal que se refletirá na literatura cânone nacional. A composição narrativa da sociedade dominante se distingue da narração de histórias que compõem o imaginário coletivo de sociabilidades não hegemônicas pela via da literatura (DORRICO, Julie et al, 2018b), fazendo-se expressar materialmente em forma de justiça cognitiva.

O estudo é guiado por associações feitas no percurso de intersecções entre o projeto de civilização “moderna” e os povos indígenas do Brasil, com destaque ao Povo Munduruku. Uma vez apreendida a história, na forma de discurso histórico, como narração que merece ressignificação também em seio acadêmico, não mais interpretada como um conseqüente lógico de eventos, mas “substituída por uma imaginação de natureza dialética: o que se encontrava perdido deve ser capaz de ser encontrado novamente e isso corresponde mais a um ato político do que a um cuidado imparcial” (RUFER, Mario, 2010, p.20, tradução nossa); também a pesquisa é realizada perante a emergência contemporânea da literatura indígena publicada em livros, apesar da presença milenar das histórias contadas por povos indígenas.

Como antes narrado no Prólogo, o impulso para o desenvolvimento da pesquisa se dá em razão do contato com os livros e palestras de Ailton Krenak acerca das subjetividades e particularidades de cada etnia indígena e o exercício insurgente do protagonismo desses sujeitos. O objetivo da pesquisadora é se voltar à produção indígena publicada (com destaque aos três livros de Daniel Munduruku adiante examinados), a qual fora encontrada em número considerável no âmbito da literatura. Assim, a narração de histórias indígenas também está contemplada em livros de autoria originária, não se fazendo necessário uma investigação *in loco* sobre a literatura oral uma vez que há um desenvolvimento crescente de escritores indígenas, sendo eles os protagonistas e interlocutores da dissertação ora desenvolvida.

O sentido em expressar a projeção das autorias indígenas não se relaciona à necessidade de escritores originários ganharem holofotes pela Academia, mas à necessidade da Academia, em especial o campo dos Direitos Humanos, estudar e se atentar ao paradigma do protagonismo de sujeitos autênticos. A concepção crítica de Direitos Humanos vindica ultrapassar o universalismo abstrato e enxergar a realidade sob o prisma da inquietação (FLORES, Herrera, 2009). É diante da não normalização das

exclusões à autoria e pensamento originários que a pesquisa se propõe à interpretação da narração da história sob o óculo de Daniel Munduruku<sup>17</sup>.

A escolha da revisão de literatura como parte substancial do procedimento metodológico eleito para tratar da inscrição da memória que, a princípio, não está bibliografada, pode parecer contraditória. No entanto, o sentido da pesquisa em dialogar a partir de autorias autênticas é a justificativa para que ela detenha natureza exploratória bibliográfica.

Também, a pesquisa conta com a realização de uma única entrevista feita no mês de maio do ano de 2021, entre a pesquisadora e o entrevistado, Daniel Munduruku. A entrevista foi capaz de preencher lacunas de certas questões da pesquisa, portanto, utilizada como fonte auxiliar para a coleta de dados. Por isso, ela não se destina a um tópico específico, mas é transcrita, em seus pontos mais relevantes, para elucidar as indagações centrais do estudo ao longo de toda a dissertação. O procedimento foi realizado com roteiro semiestruturado, contendo itens e perguntas sobre as impressões e conclusões de Daniel nos temas que cercam suas obras, bem como, obviamente, que cercam esta pesquisa. A entrevista foi realizada através de gravação de vídeo pelo aplicativo “Teams” e, também, por gravação de áudio pela ferramenta “gravador” do aparelho celular; já a transcrição da entrevista em registro escrito foi executada pelo aplicativo “Telegram” e revisada em duas oportunidades pela pesquisadora. Ainda, a entrevista conta com Termo de Consentimento assinado por Daniel Munduruku para reprodução nesta dissertação (MANZINI, Eduardo, 2012).

Roberto Lyra Filho (2002), ao refletir sobre a pesquisa no campo das humanidades, reforça a ideia do compromisso do pesquisador e da pesquisadora em não eleger a bibliografia para alcançar o resultado esperado, mas justamente, a partir da eleição de autores<sup>18</sup> – os quais viabilizem o diálogo em mesmo patamar argumentativo-, surpreender-se com as conclusões obtidas. Essa seria, portanto, a dialética do aprendizado.

---

<sup>17</sup> Diz-se “óculo de Daniel Munduruku” em vista da literatura que subsidia a pesquisa, bem como, as entrevistas realizadas com Daniel Munduruku.

<sup>18</sup> Para Lyra Filho (2002, p.386): “A conclusão prática a retirar dos escolhos incontornáveis é que somente uma conscientização da conjuntura, em linhas gerais, permitirá que se constitua um rol bibliográfico de fato

representativo.”

Pois bem. Ao iniciar a elaboração do projeto de pesquisa, idealizei a construção de um estudo que fosse apto a extrair elementos da literatura e cosmovisão munduruku das principais obras de Daniel Munduruku, guiando-me pela perspectiva viciada, de ordem extrativista (SANTOS, Boaventura, 2019), da pesquisa científica idealizada pelo ocidente (SMITH, Linda, 2018). No entanto, ao deparar-me com a análise das obras do escritor, restou perceptível que havia partido de uma premissa errada, qual seja, a de que poderia descrever quem são os Munduruku pelos livros de Daniel. Da interpretação desta pesquisadora *outsider* (SMITH, Linda, 2018), só seria alcançável examinar – da parcela de livros eleitos- o posicionamento político, nas dimensões hermenêuticas e epistemológicas, que as obras de Daniel expressam no contato permanente com o Povo Munduruku, o movimento indígena brasileiro e a sociedade nacional. Foi pensando nestas três dimensões de interação que se fez a escolha bibliográfica dos livros de Daniel Munduruku.

Isso porque, uma vez que a seleção dos livros é feita à vista do objetivo principal da pesquisa, ou seja, a intenção de examinar a forma como essa narração permite o exercício da justiça cognitiva, foi preciso definir três obras<sup>19</sup> cujo conteúdo demarcasse a questão identitária envolvida (sobre ser indígena e ser munduruku) e explicitasse a presença do conhecimento histórico-literário dos atores implicados nas narrativas (a nação munduruku, a sociedade brasileira e o interlocutor Daniel Munduruku).

“Meu vô Apolinário: Um mergulho no rio da (minha) memória” expõe a vivência e influência do autor à sabedoria dos seus antepassados; “O Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem e cultura brasileira” traz uma série de reflexões sobre os contrastes entre a educação transformadora-emancipadora e o ensino mecanizado e endógeno da escola básica e secundária brasileiras, também, sobre os conflitos entre as formas de pensar indígenas e as ocidentais; “As serpentes que roubaram a noite e outros mitos” descreve histórias fundadoras do Povo Munduruku e a performance presente na transmissão desses conhecimentos pelos guardiões da memória aos mais jovens.

Acerca da disposição dos capítulos, deve-se destacar a rejeição da pesquisadora à impressão de linearidade histórica na pesquisa, já que refutado o próprio aspecto

---

<sup>19</sup> Certamente, as outras dezenas de livros de Daniel Munduruku podem ser lidos pela ótica da justiça cognitiva. Nesse momento, contudo, em vista da elaboração de uma dissertação de mestrado que exige a delimitação precisa do objeto estudo, necessitei elegê-los em número reduzido conforme o critério da

demarcação da obra no campo epistemológico-político.

27

horizontal da história na fundamentação teórica do estudo. Tampouco há a condução do trabalho segundo a matriz metodológica predominante, da qual se exigiria a exibição de conceitos e teorias aprofundadas antes da análise do objeto de estudo (a literatura indígena).

A organização argumentativa por cada capítulo se faz consoante os objetivos da pesquisa: a interpelação inicial do estudo (o ato de contar histórias e as literaturas indígenas) dá razão para se localizar no capítulo inicial; o capítulo seguinte, para justificativa à ocupação política e epistêmica das literaturas munduruku, trata das intersecções históricas e políticas que atravessaram e se mantém atravessando a nação munduruku; finalmente, o último capítulo pretende fechar a composição da pesquisa com a explicitação da justiça cognitiva como conceito e luta que envolvem as literaturas munduruku.

Como pesquisa integrante do Programa de Mestrado em Direitos Humanos da Universidade de Brasília, portanto, o tema da literatura reivindica a desnaturalização da imagem criada sobre os povos indígenas e a narração das subjetividades próprias dos sujeitos de etnia munduruku. Isso pois, reduzir as 305 etnias indígenas no território brasileiro<sup>20</sup> a uma imagem única e deturpada do “índio” e retratá-las em espaço onde não está contemplado o desenvolvimento idealizado à contemporaneidade, é prática constitutiva do etnocídio e epistemicídio e impulsionadora do genocídio suportado (leia-se “resistido”) por povos originários.

“Pensar a literatura indígena é pensar no movimento da memória para apreender as possibilidades de mover-se num tempo que a nega e que nega os povos que a afirmam” (MUNDURUKU, Daniel, 2018, p. 83). É, para tanto, que o estudo se insere na Linha de Pesquisa 3 do Mestrado em Direitos Humanos, ou seja, na Linha *Democracia, Constitucionalismo, Memória e História*, pois reivindica a presença da memória e história munduruku a partir da literatura narrada por autorias autênticas e não da literatura canonizada no território brasileiro.

Enquanto pesquisadora do grupo O Direito Achado na Rua, encontro a atuação revolucionária anunciada enquanto práxis (SOUSA JUNIOR, José, 2015) expressa na potência de transformação da literatura indígena, ou seja, o espírito (NOVAES, Adauto,

<sup>20</sup> Informação extraída do site do Instituto Socioambiental (ISA): <<https://www.socioambiental.org/pt-br>>

2013) da pesquisa é revelada na autoria de sujeitos comprometidos com a reivindicação do reconhecimento de narrativas distintas ao do núcleo centralizador de produção de conhecimento histórico e literário.

Se o eixo central da luta do projeto anunciado é pensar o Direito fora da centralidade normativa e dentro de um horizonte emancipatório (SOUSA JUNIOR, José, 2015), com a presença e interlocução de sujeitos de direito presentes na rua, então, também essa pesquisa pretende apresentar conhecimentos que fogem do centro da história oficial e da literatura canonizada e expressam a autoria autodeterminada e autovalidada por sujeitos de direito.

Ao apresentar acima o *locus* da pesquisa, ou ainda, o lugar onde se situa a pesquisa com o movimento da disputa histórica-literária entre a elaboração de discursos hegemônicos não autênticos e a reivindicação das autorias indígenas atuais e milenares, bem como, do local da pesquisadora enquanto estudante de Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania e pesquisadora do grupo O Direito Achado Na Rua, o estudo dedicará o capítulo seguinte a dissertar acerca do local-espço e conteúdo das literaturas munduruku.

## **CAPITULO 1 – DANIEL MUNDURUKU E O MERGULHO NO RIO DAS HISTÓRIAS**

“Tem estórias que a gente inventa e cria na cabeça, fruto da imaginação ou da inspiração de algum espírito que quer que a gente ofereça às outras pessoas. Podem ser estórias engraçadas, românticas ou tristes. Estórias ajudam as pessoas que as leem de alguma forma que eu ainda não descobri. Apenas sei que elas tocam lá no fundo e é por isso que as pessoas gostam delas” (MUNDURUKU, Daniel, 2005, p.07)

As histórias contadas por Daniel Munduruku revelam a perpetuação e renovação da tradição munduruku ao provocar pensar o lugar de cada pessoa no mundo a partir da literatura que, na contemporaneidade, está registrada pelo sistema de escrita hegemônico. Ao primeiro capítulo da dissertação cabe a descrição da presença da literatura para os povos indígenas no Brasil e os contornos que a modificam ao longo do tempo, seguida da análise de três livros selecionados para exposição da composição pedagógica e política das obras de Daniel.

### **1.1 Alargar subjetividades: literatura e poética sobre existências**

As histórias nos identificam e nós nos identificamos com as histórias. Por mais redundante que as duas afirmações possam parecer ao residirem a mesma frase, quero dizer que, ao falar do mundo, o interlocutor fala sobre si e provoca no outro a identificação -em maior ou menor medida- de nós mesmos com as histórias. Para Rislá Miranda (2019), é nesse ponto onde a literatura pode ser subversiva e transgressora, porque dá abertura para narrar além do discurso predominante e, portanto, da identidade hegemônica.

Literatura é contar uma história (fictícia ou não) capaz de revelar a visão de mundo do seu interlocutor. Ao emprestar as lentes para o seu leitor ou ouvinte, o escritor ou orador permite um outro modo de enxergar a realidade e assim, em maior ou menor grau, divulgar a narração dos fatos ou das histórias constituintes das coletividades por interlocutores autênticos ou não autênticos (DORRICO, Julie, 2018a).

A autenticidade será aqui medida pela intenção do sujeito narrador em romper obstáculos ou criar barreiras para as formas de conhecer e de se reconhecer (FANON, Frantz, 2010) além daquela própria elegível e identificável no campo do autor. Autorias não autênticas se preocupam em criar estigmas para o outro a fim de resolver as contradições da história da modernidade: as opressões, os genocídios, os epistemicídios, os etnocídios. Todas as violências que foram e são sustentadas pelo discurso e, portanto,

foram e são ilustradas na literatura.

30

Não se trata da abordagem da autenticidade apresentada por Renato Ortiz (ano), ao desqualificá-la como atributo inerente ou não inerente às identidades coletivas, pois efetivamente as identidades não devem passar por tal crivo. Ao ser posta como genuína ou não, a identidade só se tornaria válida e existente perante os parâmetros dominantes ou, no mínimo, perante os parâmetros de outra identidade que não aquela avaliada (ORTIZ, Renato, 1985). A autenticidade em debate é relativa à autoria em si, individual ou coletiva, destinada ao tradutor sobre a realidade que lhe cerca ou, mesmo, do entendimento deste intérprete sobre o mundo.

A literatura é elaborada a partir das subjetividades e interesses dos seus autores. À título comparativo, a ciência, ou pelo menos a ciência em sua forma mais convencional, expressa o saber de forma deslocada de seu interlocutor. Como observador, é aceita a sua interferência para alterar a realidade, contudo, a sua percepção individual não se faz relevante. Enquanto que, na literatura, é a própria noção particular e detalhada da perspectiva do locutor o que a torna literatura. Ela assume o obstáculo da impossibilidade de impressão da realidade e, por isso, coloca-a mais perto de sua representação. A literatura parece não temer se aproximar do irreal, enquanto a ciência se aterroriza com a hipótese da não exatidão, da não genuinidade (BARTHES, Roland, 1992).

Se até mesmo a literatura convencional é apresentada como elemento para ler a realidade sobre outra perspectiva (perspectiva subjetiva), as oralituras e as literaturas indígenas publicadas são espécies de descolamento da estrutura rígida do conhecimento ao apresentarem os sujeitos antes objetos de estudo como autores eles próprios e, ainda, ao ultrapassarem o dogmatismo que engessa as epistemes. Porquanto, a produção de saberes, no âmbito da ciência moderna, está restrita ao seleto grupo intelectualmente desenvolvido e o único caminho para mudar a verdade colocada por um conhecimento do ocidente - apagar o ponto final antes posto na questão- é justamente através de conhecimento da mesma espécie (CUNHA, Manuela, 2017).

O projeto idealizado à civilidade universal, ao promover a narrativa do triunfo ocidental e da justificativa lógica à sua existência e permanência devastadora, acaba por evidenciar autorias associadas ao pretense imaginário global e afastar os sujeitos contrários à universalização do ocidente. Para trazer menos contradições e mais sentido às origens e histórias das localidades e sujeitos envolvidos, “o discurso da cultura nacional (...) se equilibra entre a tentação por retornar a glórias passadas e o impulso por avançar

ainda mais em direção à modernidade.” (HALL, Stuart, 2006, p.56). Quer dizer, os

31

discursos criados para representação da nação – territórios e coletividades nacionais- são contados da ótica que lhe apresente ser mais favorável.

E a fim de consolidar o projeto de modernidade, para apresentá-lo como viável e necessário às populações globais, aos Estados Nacionais coube a criação e repercussão do ideal desenvolvimentista para auto sobrevivência e êxito no plano da globalização. Sendo a exploração e a mercantilização das terras e das gentes não europeias o objetivo central para o sucesso nacional, por certo, há uma narrativa a ser construída quanto às sociedades presentes no território invadido (QUIJANO, Aníbal, 2000).

É certo que, aos povos originários do território hoje conhecido como “América”<sup>21</sup>, tornou-se absolutamente indispensável a criação de uma imagem depreciativa que pudesse fundamentar as atrocidades cometidas contra essas humanidades (MIGNOLO, Walter, 2015), tendo como parâmetro tudo o que indígenas não possuem frente aos brancos. Desse modo é que a história predominantemente contada sobre o “descobrimento” do território ao ocidente da Europa desenha as sociedades originárias presentes na região de forma absolutamente desqualificada.

Como dissertado ao longo do presente estudo, queda evidente ser a literatura – canonizada ou não - o espaço de representação da história que será contada sobre o tempo vivido na perspectiva dos sujeitos que a pincelam (FIGUEIREDO, Eurídice, 2018). Do lado oposto à história oficial, é possível se deparar com histórias narradas sobre identidades que se autodeterminam por intermédio de sujeitos pertencentes às sociabilidades não hegemônicas.

Félix Ayoh’OMIDIRE (2005) descreve a imigração forçada ao Brasil sofrida por aqueles que integravam as nações yorubás (originalmente localizadas nas regiões da Nigéria e do Benim) junto à presença da persistente resistência epistemológica e política contra o apagamento sistemático da etnicidade e autorreconhecimento yorubás. A oralidade<sup>22</sup> fora instrumento formador das literaturas da yorubandade, inclusive para (re) construção de processos identitários em contextos diaspóricos.

---

<sup>21</sup> O uso das aspas é feito pela origem da palavra, eis que tanto inventada pelos invasores desse território, como também proveniente da homenagem a um de seus primeiros invasores, o navegador Américo Vespúcio.

<sup>22</sup> A transmissão das histórias pela oralidade foi inaugural na difusão da literatura yorubá, nada obstante, há tempos se utilizem da divulgação das literaturas por meio de livros, CDs, revistas e outros



tempo de leitura em português das histórias por meio de livros, CDs, vídeos e outros (Ayoh'OMIDIRE, Félix, 2005).

Com inspiração na tese de doutorado de Félix (2005), ao passo em que trata de histórias oralmente narradas de identidades que resistem (sociabilidades não hegemônicas), o estudo requer o olhar voltado para as criações indígenas. Com destaque na produção de Daniel Munduruku, na interpretação de histórias que definem o ser munduruku -na presença da literatura oral (ou oralitura) e da literatura escrita- são contrastadas à designação estigmatizada de povos indígenas e a racialização do chamado “índio” enquanto sujeito genérico; também as narrativas estão presentes nas formas de Daniel refletir, como educador indígena, as vicissitudes da sociedade brasileira que se espelham no sistema educacional e aprendizagem infantil dos brasileiros.

E a presença das narrativas, demarcadas em livros amplamente divulgados e premiados, ocorreu com a provocação de uma educanda em sala de aula. Ao escutar as histórias contadas pelo professor, Daniel Munduruku, sobre histórias indígenas do Povo Munduruku e de outros povos originários, também sobre a infância do educador na Aldeia Katô, a criança questiona em que lugar poderia ler as histórias contadas (MUNDURUKU, Daniel, 2015).

As histórias existiam na memória e na imaginação do autor (ou seja, na interpretação de Daniel sobre o mundo), mas agora ganham uma nova corporalidade: a escrita.

## **1.2 A literatura “escrita, falada, dançada, cantada”<sup>23</sup>**

O protagonismo indígena só se faz realizável quando pelos próprios autores indígenas a ação é liderada. Uma vez sendo a literatura parte fundacional do entendimento da identidade coletiva, como ferramenta de interpretação da realidade circundante, o surgimento do movimento literário indígena representa mais que a tomada de espaço epistêmico, representa a (re)existência em si da coletividade e do sujeito autor (DOS SANTOS, Waniamara, 2014).

A oportunidade de disseminação da literatura indígena, através da utilização de livros e outros meios de divulgação registráveis pela via considerada convencional, amplia o acesso ao conhecimento de epistemologias, identidades, formas de viver e de enxergar o mundo fora da órbita ocidentalocêntrica, com especial destaque: são narrativas

---

<sup>23</sup> O trecho citado é transcrição de frase retirada do livro *Mundurukando 2 (MINDIRIKTI)* Daniel 2017

p.122).

redigidas por autores indígenas. Certamente, o registro das linguagens originárias já se fazia presente através, por exemplo, da oralidade, dos cantos, de sistemas de escrita não alfabéticos, das “pinturas rupestres, às tecelagens, colares, cerâmicas, vestimentas, escudos, armas e utensílios em geral” (RIBEIRO, Ademario, 2020, p.78). Mas é a ocupação no campo epistemológico predominante, o que permite a narração da história para além dos sujeitos inicialmente nela implicados.

A literatura indígena, com significação específica ora utilizada, a qual se refere à emergência de autores indígenas a partir da década de 1990, em livros publicados para ampla divulgação, é distinta da acepção generalizada das literaturas indígenas, relativas à existência das diversas literaturas presentes, de forma não publicizada, no cotidiano dos povos indígenas e com sentido para as diferentes coletividades envolvidas (DORRICO, Julie et al, 2018b).

A nova feição dada a literatura indígena se relaciona, sobretudo, à violência e as outras violações da nação brasileira contra os povos originários. Não significa dizer que a literatura indígena concentra totalmente o seu material na exposição dos atravessamentos e violências coloniais, mas que a sua publicização atual decorre, sobretudo, deste atravessamento.

No contexto da crescente atuação do movimento indígena, aliado ao fato histórico da participação indígena<sup>24</sup> na redação da Constituição Federal de 1988, o movimento literário indígena na década de 1990 surge como demanda para demarcar a presença, inicialmente nas escolas indígenas, de autores que pudessem narrar as histórias, cosmologias e cosmovisões originárias. Assim, no instrumento bibliográfico, os estudantes indígenas poderiam se ver autenticamente representados, bem como a realidade que lhes cercam, no ambiente escolar (FRANCA, Aline e SILVEIRA, Naira, 2014).

A criança se depara com livros de literatura indígena, neste espaço onde a realidade ou o entendimento sobre a realidade lhes é reconhecível e (auto)identificável (MURA, Márcia, 2020, p.104). Como narra Márcia Kambeba:

---

<sup>24</sup> Uma participação transgressora, portanto, não representativa. É uma participação oriunda da luta, da mobilização do movimento indígena, ilustrada na presença expressiva de povos e lideranças indígenas em Brasília em 1987 assim não houve composição na representação de indígenas enquanto legisladores

constituintes.

A arte de escrever tem contribuído para que nas aldeias os povos catalogassem narrativas contadas pelos mais velhos e que, depois de serem transformadas em livro, as crianças na sala de aula conseguissem se imaginar nesse universo pela escuta e leitura dessas narrativas. Ela nos dá possibilidades para que, fora da aldeia, alunos e pessoas possam se aprofundar em determinado assunto ou mesmo saber como cada povo vive, resiste e defende seu território. (KAMBEBA, 2018, p. 40)

O posicionamento político do movimento indígena e do movimento literário indígena, ao reivindicar a autoria dos próprios atores indígenas em atuação coletiva e plural na manifestação de diferentes etnias, impeliu a sociedade brasileira a pensar minimamente sobre a existência dos povos originários no território nacional, uma vez que até mesmo a presença destes povos era ignorada. E a literatura indígena é interpretada, por autores tais quais Daniel Munduruku, Eliane Potiguara e Kaká Werá, como uma ferramenta<sup>25</sup> que, perante o panorama nacional, emerge com o compromisso de dupla representação: à nação brasileira, para que conheça a diversidade indígena, as condições de vida e cosmologias; às nações indígenas, mormente as crianças, para que se reconheçam nas representações literárias e possam desafiar o modelo ontológico hegemônico (DORRICO, Julie et al, 2018b).

Para Dorrigo, fala-se em desafiar porque “as pessoas ficaram sabendo que os povos indígenas existem, que eles têm um presente, que eles não são apenas figuras mitológicas nem sujeitos do passado, mas que são exatamente contemporâneos de todos nós” (DORRICO et al, 2018b, p.925). Para tanto, indispensável que seja assumido o protagonismo de autores indígenas propriamente, porque assumem o local sem a estigmatização habitual do olhar ocidental<sup>26</sup>, ocupam o espaço a fim de vocalizar ou externar suas vidas e suas compreensões de vida marginalizadas no seio colonial corrente. E assim “as armas ideológicas dos brancos, da civilização passam a ser apropriadas pelos povos indígenas com um objetivo bem claro, a saber, autoafirmação, resistência e luta, publicização e politização do sujeito indígena” (DORRICO, Julie et al, 2018b, p.928).

---

<sup>25</sup> A literatura indígena aparece como uma dentre as diversas ferramentas de luta que o movimento indígena demandou face a atuação do poder público e da sociedade civil. Na esfera da literatura, pode se dizer um pleito cognitivo-representativo.

<sup>26</sup> Como relembra Julie Dorrigo (et al, 2018b): “(...) a literatura indígena passa a ser desenvolvida por escritores indígenas exatamente a partir da percepção de que a imagem pública, cultural e normativa acerca do indígena era uma imagem caricata e folclórica, basicamente representada, construída e legitimada por escritores não indígenas, uma imagem, uma representação que os colocava como seres do passado, não do presente, como seres menores, pré-modernos, cujo lugar no mundo contemporâneo seria no máximo, as

reservas federais, como animais, junto com os animais, no mais recôndito da floresta”

Designada fora da ordem padronizada de conhecimento, “pela participação e pelo envolvimento entre diferentes sujeitos epistemológicos-políticos-estéticos, que não o cientista racional, o profissional lógico-técnico e o político partidário-institucional” (DORRICO, Julie et al, 2018b, p.930), a literatura indígena se move perante a imparcialidade e a subjetividade de quem a escreve. É um conhecimento não desvinculado da realidade e do contexto que circunda ao autor, ao contrário, é a própria realidade que lhe cerca o que pode trazer as respostas e explicações aos fenômenos observados. Muitas vezes, sequer há o sentido utilitarista e imediatista usualmente exigido ao saber, a literatura indígena irá simplesmente demarcar uma forma de se pensar. E essa forma de pensar revela comprometimento com a ética do conhecimento (SANTOS, Boaventura, 2019).

No conceito apresentado por Boaventura de Sousa Santos, a literatura indígena é parte integrante das epistemologias do Sul, em especial, ao contrariar a lógica eurocêntrica e estadunidense de produção de conhecimento e ao afirmar as subjetividades historicamente rejeitadas. Em se situando para além da dicotomia cartesiana e, também, na atual fase da globalização, do conhecimento elaborado quase exclusivamente para monetização, a literatura indígena requer um pensar autoafirmado.

Com a literatura munduruku, tal como as oralituras de nações africanas em contextos diaspóricos examinados por Leda Maria Martins (2003), “o coletivo superpõe-se, pois, ao particular como operador de formas de resistência social e cultural que reativam, restauram e reterritorializam, por metamorfoses emblemáticas, um saber alterno, encarnado na memória do corpo e da voz” (p.73).

No caso da oralidade, ela, em si, humaniza. Quer dizer, a oralidade impõe a reflexão do sujeito orador e da comunidade para o qual fala, porque obriga vocalizar o não expresso no registro formal. A oralidade democratiza o processo de criação, de reformulação e de validação do pensar, porque é posto ao coletivo e aberto a ele. Quem produz o conhecimento precisa estar nele implicado, ainda que nem sempre de forma direta. (SANTOS, Boaventura, 2019).

A cientificidade abomina o conhecimento oral puro e simples, sendo apenas vocalizado para o que já se tem escrito ou como parte de uma construção do saber que, indubitavelmente, estará documentado. Esse afastamento do cientista provocado pelas epistemologias hegemônicas fragiliza a ética do conhecimento

O saber científico, portanto, para além da aniquilação de formas interação social fora da norma, está fadado à sua corrupção ou desvirtuamento na busca pela exatidão e autenticidade. Isso tendo em vista estar pouco disponível para além da comunidade científica e somente posto em debate dentro dos parâmetros das epistemologias do Norte geopolítico e dos sujeitos que as representam.

Não é pretensão da pesquisa impulsionar uma contraposição entre o escrito e o falado, tampouco a depreciação do primeiro, mas é certo que esses assentamentos por vezes se confrontam. O sentido estático da escrita se relaciona ao seu redator, pois é ele quem está sem possibilidade de retratação ou edição do arquivo físico, e não pode se fazer entender para além das palavras impressas, mesmo que impulsiona a imaginação e inteligência do seu leitor, tal qual faz Daniel Munduruku. Do outro lado, a escrita permite a divulgação ampla do conhecimento para repercussão das ideias e ideais que merecem a exposição publicizada.

Na atualidade, a escrita do colonizador é -em parte considerável- utilizada por povos originários e suas lideranças como ferramenta de luta, a fim de alçar um patamar menos desigual na disputa dos direitos originários, tendo em vista que o fator linguístico também se apresenta como obstáculo para quaisquer conquistas em seio colonial. Mas a presença da escrita para as diferentes etnias indígenas é realidade, ao contrário do mito colonial há séculos contado, como nos alerta Ely Macuxi:

“Lembrando que os povos indígenas, ao seu modo e mundo, sempre escreveram e registraram suas histórias, presentes nos grafismos, desenhos, monumentos, instrumentos que remontam tempos imemoriais, presentes nas artes rupestres, nos vestígios arqueológicos, e que hoje são atualizadas em nossa cultura material e espiritual, ornamentos, nos rituais e dança” (SOUZA, Ely, ano, p.56-57)

O apagamento sistemático das línguas indígenas, as proibições emanadas da Colônia, do Império e da República quanto ao uso de linguagens não oficiais, não coloniais, evidencia o movimento de silenciar as falas originárias, o que implica, necessariamente, em censurar a reverberação das ideias e das histórias de povos que há milênios antes da invasão viviam e conviviam no atual território brasileiro.

Segue o exemplo de Marques de Pombal no século XVIII, ao criminalizar o uso da língua mais falada do Brasil, o tupi, inobstante a língua portuguesa falada no Brasil deva consideração substancial à influência das línguas do tronco tupi. Tenta, desta maneira, controlar corpos e falas a fim de criar a hegemonia linguística e ontológica

(MUNDURUKU, Daniel, 2015) no ambiente nacional. Da mesma forma, a lenda criada pelo colonizador quanto à falta de escrita dos povos indígenas expressa a utilização de um parâmetro limitador, criado para a estigmatização do outro.

É imperioso evitar que a oralidade ganhe realce como elemento excêntrico, apto a estigmatizar “povos tradicionais”<sup>27</sup>. A oralidade é um componente consideravelmente propício para a “exotização da diferença” (BRUGIONI, Elena, 2019, p.54), para ilustrar uma tradição que seria intacta e representar os povos indígenas como irredutíveis e intransponíveis, como se a cultura fosse elemento imobilizado e imobilizável. É preciso atentar-se para o fato de que as sociedades, todas elas, estão em constante transformação e reformulação, não sendo esta qualidade de mobilização inédita e exclusiva de sociedades ocidentais (SANTOS, Boaventura, 2005). Mais, também é fulcral partirmos do parâmetro de que realidades são atravessadas e que os reflexos de diferentes identidades coletivas são espelhados mutualmente, com maior ou menor grau de (auto) representação, nem menos por isso deixando de pensar nos processos históricos que nos constituíram (CRUZ, Felipe, 2017).

Nesse sentido, é oportuno tentar enxergar a oralidade e a transposição semântica da oralidade no contexto literário como “resultado estético” (BRUGIONI, Elena, 2019), pois, em casos como este, devemos estar “questionando o binarismo entre vocálico e semântico”, mas sem esquecer “dos desenvolvimentos críticos que configuram o texto literário como o lugar onde a palavra dita – a voz – se torna uma categoria central da ação política” (BRUGIONI, Elena, 2019, p.63).

Ao ser questionado sobre o entendimento da diferença entre a escrita e a oralidade, Daniel Munduruku responde:

**(...) Então, eu acho que basicamente elas não se diferem. Acho que são duas modalidades de contar histórias. De uma certa forma, a escrita ela atualiza a oralidade e de certa forma a oralidade ela permite que escrita ganhe liberdade.** Mesmo quando a gente lê um livro, lê uma história, e essa história está cristalizada pela escrita, na hora em que a gente lê essa história ela ganha um corpo dentro da gente, não é? E elas vão fazer parte do nosso repertório. Logo que vez ou outra essa escrita se transforma também em oralidade. De modo que são plataformas, como se diz hoje, são plataformas diferentes que cumprem

---

<sup>27</sup> As aspas são aqui utilizadas para pensar a categorização de sociedades indígenas como povos de tradição (SMITH, ano), quando em muitos casos a tradição na ótica colonial dependa da pureza ímpar, da imutabilidade da antiguidade, enfim para refletir sobre essa forma de pensar sujeitos indígenas na velha

ótica de oposição destes sujeitos à civilização, à renovação e atualização, ao diálogo intercultural.

38

um papel. Papel de manter a memória. Eu até diria que é a memória que toma conta dessas duas plataformas e a memória acaba se constituindo na grande plataforma, tanto da escrita como da oralidade. Ora usa uma ora usa outra. E é isso assim, **obviamente que por conta da sociedade letrada que a gente vive né, alfabetizada, que usa a escrita numa plataforma muito mais, digamos, geral, ela ganha uma relevância maior. Até porque ganha, ganha corpo, ganha praticidade e vira produto. Um livro é um produto. E aí o sistema acaba transformando esse produto num produto e transformando em ganho, portanto, um livro tem valor. As vezes um discurso não tem esse mesmo valor, é uma fala mais simples (inaudível) uma fala que não é supervalorizada e tudo mais.** A condição de história de um avô lá no meio aldeia, por exemplo, não vira produto e, portanto, vira menos valorizado. Um livro já é mais valorizado, porque ele se transforma em algum consumo para as pessoas, para o mercado e, claro, por conta disso, acaba sendo supervalorizado pelo mercado, pelo mercado capitalista né que recebe o nome aí de mercado editorial, inclusive. (...)

(Entrevista Daniel Munduruku)

O parecer de Daniel revela aspectos das proporções tomadas entre a escrita e a oralidade que são muito mais voltadas à concepção socialmente construída sobre as formas de inscrição do conhecimento- pela valorização da primeira em detrimento da última mencionada- do que às dissemelhanças essenciais entre histórias narradas de forma escrita ou oral.

Como se vê, não é pela narração de histórias fundacionais de sociedades indígenas o que constitui a literatura indígena, aspecto característico muito explorado por pesquisadores sobre as culturas indígenas; narrar histórias é a continuidade da herança indígena, presente para diferentes identidades originárias (KRENAK, Ailton, 2019).

Pela ótica de Felipe Tuxá (2017), na sua experiência e de seu povo, viu expostos os danos causados no aniquilamento de conhecimentos não pertencentes à epistemologia eurocentrada, de histórias orais deslegitimadas aos olhos do colonizador. Na busca incansável para levantar documentações capazes de contar a história do território saqueado e subtraído pela CODESF (Companhia Hidroelétrica do São Francisco), à elaboração da dissertação de mestrado, com a análise de dados a partir da ótica de um pesquisador tuxá, encontrou severas dificuldades nas histórias não contadas, nas graves omissões propositais das histórias oficiais e viu amplos espaços não registrados pela nação brasileira, mas vivos na memória tuxá. Assim, importa reconhecer que a escrita em canais impressos possibilita a ampliação de denúncias, mostra-se como uma ferramenta importante para a divulgação de situações emergenciais de apelo público (DORRICO, Julie et al. 2020).

Ao se desvencilhar do entendimento epistemicida, o pesquisador ultrapassa a compreensão da fragilidade da oralidade e do conhecimento taxado como não científico. Nesse sentido, sobre deixar viva a memória e as histórias de seus antepassados, Felipe Tuxá (2017) reforça a relevância do conhecimento oral:

Contar histórias e lembrar-se do passado tem sido uma importante forma de não deixar o passado se esvaír nas comunidades indígenas. Através da oralidade, é possível se remeter a acontecimentos de muito tempo atrás, que foram estrategicamente passados de gerações para gerações, tornando aquelas pessoas mais velhas verdadeiros recipientes da tradição e conhecimento. Esta é a minha fonte primária de informação, sobretudo, porque fui socializado desde meus primeiros anos de vida nesse contexto. Cresci ouvindo as histórias dos mais velhos, depois na escola conheci as histórias dos livros e agora na Universidade busco também conhecer diferentes versões da história. (p.24)

Tal como retrata Félix Ayoh'OMIDIRE (2005), ao narrar a violência da diáspora yorubá e a possibilidade de transposição de histórias e conhecimentos imateriais no deslocamento pelo Oceano Atlântico, igualmente a nação tuxá pôde contar de maneira adequada a história do conflito com a nação brasileira sobre seu território pelo repasse de sabedorias através da oralidade.

A “escrita de oralidades” ou a “transição da oralidade à escrita” (PACHAMAMA, Aline, 2020, p.29) é um movimento que abre espaço para a presença autoral -individual, coletiva ou híbrida- transportada ao campo da escrita convencional; presença esta, superestimada pela sociedade dominante e, por intermédio dela, repercutidas as ideias e ideais centrais e tangenciais. Esta transposição é uma forma de inscrição da memória daqueles que disputam as narrativas sobre processos históricos ou dos que simplesmente narram certos contextos com a perspectiva advinda da identidade -pessoal e/ou coletiva- ali presente.

Para Célia Xakriabá (2018), com destaque aos povos amazônicos, diante da intensa interferência internacional em seus territórios, também da atuação ostensiva do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), tornou-se necessária a apropriação de mecanismo apto a trazer autonomia na tomada de decisão das comunidades. A fim de evitar a tutela do Estado sobre os direitos dos povos indígenas, perante as limitações colocadas pela escrita colonial, é a própria escrita que precisa ganhar novo aspecto, para aliar-se à luta como ferramenta.



Consideramos que embora muitos dos líderes e mais velhas (os) não saibam escrever, são os que mais escrevem e contribuem na elaboração dos projetos. Não escrevem com as mãos mas escrevem com as narrativas, porque têm o conhecimento profundo e sabem muito bem o que querem dos projetos e como fazer na prática. Quem domina a escrita apenas escreve no papel e registra. De forma análoga, quando os jovens saem com vontade de dominar a escrita exatamente para cumpriresse propósito, atuam como aliados para esta resistência ser efetivada, para que permitam que a oralidade dos mais velhos vire escrita potente. (CORREA, Célia, 2018, p. 86)

Os anciãos indígenas, ao inscreverem narrativas fora do sistema padrão de escrita alfabética, não tem retirada a condição de autores. No caso do Povo Xakriabá, a escrita é tomada como processo final da composição narrativa, oriunda do esforço coletivo entre mais velhos e mais jovens (CORREA, Célia, 2018). O conhecimento oral é, certamente, marcado pelo compromisso entre aquele que apresenta o saber e o outro a quem o conhecimento é apresentado, ambos envolvidos e responsáveis na transmissão de conhecimento (THIÉL, Janice, 2012), e para os xakriabá, assim como para os Munduruku, a escrita irá permitir a projeção política diante da pretensão colonial de aniquilação dos direitos e das reivindicações de sociabilidades não modernas.

Nesta mesma dimensão, se o discurso nacional é produzido e reproduzido hegemonicamente pela via escrita, torna-se uma ocupação política a presença de autores indígenas na produção de livros e outros escritos (DE MATOS, Cláudia, 2011).

A literatura indígena, impulsionada pelo movimento indígena, é resultado do legado vivo e permanente da narração de histórias, mas caracterizada pelo ato de ser redigida por indígenas e sobre indígenas no espaço político-cognitivo disputado. Político, porque reivindica a existência indígena de forma autêntica (auto narrada); cognitivo, porque expressa a presença e a validade de conhecimento fora da epistemologia ocidental (DORRICO, Julie et al, 2018b).

No mesmo campo, Daniel Munduruku transita pelos espaços da oralidade e da escrita, da autoria individual, coletiva e híbrida, guiado pela memória munduruku e pela inquietação própria de um autor-escriptor-educador e, ao mesmo tempo, guiando novos aprendizes sobre as histórias dos povos indígenas no Brasil (MUNDURUKU, Daniel, 2015).

### **1.3 Munduruku: entre ser e se fazer presente na(s) história(s)**

Conhecido como expoente da literatura indígena, Daniel Munduruku se apresenta como educador, professor, escritor premiado nacional e internacionalmente, indígena de etnia munduruku, filósofo, contador de histórias e doutor em educação pela Universidade de São Paulo-USP. Para além da vasta experiência deste sujeito que caminha entre diferentes tipos de conhecimento, a convocação do autor à esta pesquisa como interlocutor dá-se, em suma, pelo encontro com os livros de literatura de Daniel ao tempo em que provocada pelas indagações de Ailton Krenak.

Como antes explanado na metodologia da pesquisa, não há uma linearidade na busca de perguntas e de respostas aptas para o desenvolvimento do estudo, mas a combinação entre elas. Nesse sentido, o primeiro contato com as obras de Ailton Krenak (2019 e 2020) puderam adiantar certas resoluções sobre “Ideias para Adiar o Fim do Mundo”, ou, como o próprio autor se refere, sobre possibilidades de alargar subjetividades vulnerabilizadas, dentre as repostas, o ato de contar histórias. Na afirmação de Ailton Krenak e na respectiva resposta materializada pelas obras de Daniel Munduruku, encontro indícios da ocupação política da literatura indígena como episteme que, portanto, faz-me inferir o exercício da justiça cognitiva.

E o que narram as histórias contadas por Daniel Munduruku? Conforme identificaremos da análise a seguir, há em seus livros a combinação entre as esferas da história, memória e literatura, ao mesmo tempo em que se verifica a adoção de um estilo autobiográfico próprio de suas narrações, direcionamento ressaltado pelo escritor ao ter percebido a curiosidade dos leitores em ter conhecimento da trajetória dos autores dos quais admiram, saber dos seus caminhos e percursos até a notoriedade (MUNDURUKU, Daniel, 2015). Também, a marca da autonarração está presente na literatura indígena, pois refuta a pretensa neutralidade do discurso histórico ou literário, de forma contrária, precisa acolher as nuances da autoria e da realidade circundante do autor para dialogar com o compromisso político que lhe é inerente (DORRICO, Julie et al, 2018b).

O título desta dissertação traz o termo “literaturas munduruku”, no plural, portanto. Isso porque, foram estudados dois livros da autoria individual de Daniel Munduruku (“Meu vô Apolinário: Um mergulho no rio da (minha) memória” e “Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira”); já o terceiro livro (“As serpentes que roubaram a noite e outros mitos”) de autoria coletiva e individual, tendo em vista ter sido criado com a rememoração do autor às histórias do Povo Munduruku,

contadas em forma de oralitura (literatura oral), junto a narração de Daniel sobre o envolvimento pessoal quando criança diante dessas histórias. “Literaturas munduruku”, então, por tratar da literatura de Daniel Munduruku e a literatura do Povo Munduruku.

A seguir, dou início ao exame dos três livros de Daniel Munduruku<sup>28</sup> selecionados para ilustrar aspectos e dimensões das obras do autor, ao ser expoente da literatura indígena, na notável repercussão que tem das interpretações sobre o mundo no contato com as histórias, a memória e a literatura.

### **1.3.1 Meu vô Apolinário: Um mergulho no rio da (minha) memória**

O centro e o início das histórias de Daniel Munduruku são, em geral, apresentados a partir da infância e voltados para todas as idades e fases, infância, juventude ou vida adulta. Como bem destaca Daniel, somos uma composição do nosso passado, assim, não devemos ou não deveríamos nos desvencilhar da infância:

Então, digo inclusive, que eu costumo escrever para infância e não para criança. Justamente porque a infância é um período permanente na vida da gente. A infância tá dentro da gente. Ser criança não, ser criança é uma fase. Eh, e a infância ela já é permanente. Assim como se é adolescente, como se é adulto, como ser avô. Cada fase ela é uma composição, na verdade, ela vai nos formando como seres humanos completos, sem a gente precisar abrir mão da fase anterior. Embora a gente tenha que fazer o rompimento da fase cronológica, elas são uma composição uma das outras, de modo que quando alimento bem a minha infância, ela vai acompanhar o meu ser adolescente e vai compor meu ser adolescente, meu ser jovem, meu ser adulto, meu ser pai e mãe de família, o meu ser avô.

(Entrevista Daniel Munduruku)

E a relevância dada pelo educador sobre a infância se faz consoante o estágio inicial da vida, do primeiro contato da pessoa com o mundo externo e o que lhe é estranho:

É na infância que as crianças eh conseguem - e sobretudo na primeira infância, né? que vai até os seis anos principalmente - Que as crianças conversam com o seu eu interior, sabe? E elas não tem ainda o crivo do conceito, do preconceito sobre nada. Elas estão completamente inteiras (inaudível)

(Entrevista Daniel Munduruku)

---

<sup>28</sup> Apesar da presença de cada livro escolhido de forma centrada, em cada tópico de análise, a pesquisa não pode se esquivar dos diálogos que compõem esses mesmos livros, para a constituição da pesquisa, também, da entrevista concedida por Daniel Munduruku na contribuição com este estudo, bem como, dos marcadores

---

teóricos que dialogam com o conteúdo das obras.

Um dos maiores estigmas de depreciação dos livros publicados por autores indígenas reside na sua qualificação infantilizada, como se não apresentasse a estrutura culta e erudita capaz de canonizá-los perante o corpo das instituições literárias brasileiras<sup>29</sup> (THIÉL, Janice, 2012). Além da falsa ilustração de indígenas no posto de sujeitos tutelados e infantilizados, Daniel apresenta uma contraposição firme à ideia da literatura que desconsidere as crianças (MUNDURUKU, Daniel, 2015).

No encontro e estima da sua identidade indígena, Daniel evidencia a vontade de falar com seus leitores para se voltarem às trajetórias particulares e ancestrais que permeiam todo e qualquer ser humano. Ele demonstra um movimento duplo da trajetória, de aceitação e entendimento do seu ser como indígena e, ao mesmo tempo, de ensinamento aos leitores e ouvintes de suas mensagens sobre a relevância de se voltarem às histórias que lhes constituíram. (MUNDURUKU, Daniel, 2015)

Daniel faz, em diversas manifestações, referência sobre a sua constituição enquanto ser pensante e relembra os ensinamentos que lhes foram repassados por seu avô Apolinário, sendo o percurso do encontro consigo mesmo, com as histórias que constituem a sua existência, datado da época de quando era criança (MUNDURUKU, Daniel, 2005).

Para o escritor, a crise de identidade de não indígenas seria, em grande parte, fruto de inconsistências do conhecimento do passado, pois são indivíduos tomados pela desorganização mental, a falta de referência que possa guiar a vida, porque não ter conhecimento do passado leva a angústia e inquietação do exercício pleno do tempo presente. Apegam-se ao supérfluo, ao consumismo, ao imediatismo e se esvaziam em si mesmas, pois “não têm uma tradição, uma ancestralidade” (MUNDURUKU, Daniel, 2015, p. 11).

Ao contrário, o narrador sempre dá destaque ao momento inicial de aprendizagem, de modo que os educadores (responsáveis e professores) sejam capazes de promover a orientação das identidades e histórias de seus antecessores. São os educadores aqueles que poderão promover aos principiantes da vida a ótica ampliada da compreensão e

---

<sup>29</sup> Inobstante a criticidade frente à literatura indígena, no ano de 2021 Daniel Munduruku concorreu para a vaga na Academia Brasileira de Letras Fonte: <https://extra.globo.com/noticias/brasil/encaro-literatura-como-um-engajamento-diz-daniel-munduruku-candidato-academia-brasileira-de-letas-25180047.html>

respeito de histórias diversas, de pluralidades distintas, de realidades que possam coexistir, afastando as verdades universais que tanto atormentam os jovens e adultos (MUNDURUKU, Daniel, 2015). O autor e entrevistado estabelece a relação entre a fase da infância como experiência inicial da aprendizagem e o contato com a história e memória coletiva:

Então pra mim a infância ela é fundamental, justamente porque ela estabelece uma conexão entre o nosso passado, a memória, e uma conexão com aquilo que nós (inaudível) viermos a nos tornar.

(Entrevista Daniel Munduruku)

Sobre a trajetória pessoal de Daniel, no livro *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*, o autor relembra a fase da infância, das dificuldades vividas com as condições financeiras de seu núcleo familiar ao migrarem para a cidade, do trabalho como vendedor ainda muito pequeno e nas suas várias atribuições e que, inobstante as circunstâncias, “fazia tudo isso com alegria”, mas “só não gostava de uma coisa: que me chamassem de índio” (MUNDURUKU, 2005, p.10-11).

O pavor em ser identificado por outras pessoas, especialmente outros colegas da escola, como “índio” se refletia na imagem passada nesse mesmo ambiente educacional -e fora dele- sobre o que seria ser indígena, ou seja, o mesmo que ser qualificado “como atrasado, selvagem, preguiçoso” (p.11). E a revolta de sua identificação com as palavras ocorria, grande parte, por todo desempenho como criança exposta à labuta que, em razão do seu fenótipo identificado como indígena na região, era subjugada segundo os conceitos da racialidade presentes na associação do ser “índio” com o não ser contemporâneo ou moderno.

A aldeia Terra Alta em Maracanã era o espaço do seu refúgio:

Maracanã é o nome de um pássaro muito bonito que canta belas melodias ao amanhecer e ao pôr do sol. Também é o nome de um povo indígena que foi dizimado (...) No lugar da aldeia do povo Maracanã, foi erguida uma cidade com esse mesmo nome. Nossa aldeia ficava nesse município e se chamava Terra Alta, por causa de sua localização geográfica. Lá eu passei os melhores anos de minha vida. (p.13).

Aliás, mais que um refúgio da cidade, a aldeia é retratada como lugar de muita alegria, de onde o entusiasmo sobressai o escapismo e evidencia a paz e a tranquilidade de quem encontra consigo mesmo, sobretudo “a ouvir histórias contadas pelos velhos e velhas da aldeia” (p.13). Os anciãos munduruku se encarregam da repercussão das

histórias tal como os livros se apresentam na concepção de veiculação da sabedoria, porém

45

neste caso, um conhecimento em renovação, em reedição contínua, porque alinhado com o presente, sustentado pela consciência de que “reviver todas as histórias pelas quais passaram nossos antepassados, estaremos dando sentido ao nosso existir e reconheceremos que viver vale a pena” (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.8).

As violações suportadas por Daniel, quando criança, não se faziam compreensíveis em nível pessoal e familiar. Conforme narra, foi em um momento de crise de identidade, por desprezo de sua paixão da infância e zombaria de seus colegas da escola por de ter sido rejeitado ao ser identificado como “índio”, que certa vez ao chegarna aldeia, introspectivo e revoltado com toda a situação, é chamado por seu avô Apolinário para banhar-se no rio (MUNDURUKU, Daniel, 2005, p.22-27). Ao chegar no local destinado, localidade da queda d’água de onde Daniel ainda não conhecia -e, por sinal, de beleza ímpar-, o ancião ordena que a criança sente na pedra e ali fique: “Não saia enquanto eu não mandar. Você só tem que observar e escutar o que o rio quer dizer pra você” (MUNDURUKU, Daniel, 2005, p. 29).

O menino não percebeu a grandeza do gesto do velho Apolinário, mas pôde sentir o bem-estar que tomaria conta nos momentos seguintes ao encontro com o rio e com as palavras de seu avô. A sabedoria do ancião permitiu-lhe perceber que a angústia, o sentimento de injustiça e a revolta do menino eram fruto da rejeição na cidade e, logo, apresentou a resposta com vistas às origens do pequeno:

Já é hora de saber algumas verdades sobre quem você é. Por isso eu o trouxe aqui. Você viu o rio, olhou para as águas. O que eles lhe ensinam? A paciência e a perseverança. Paciência de seguir o próprio caminho de forma constante, sem nunca apressar seu curso; perseverança para ultrapassar todos os obstáculos que surgirem no caminho. Ele sabe aonde quer chegar e sabe que vai chegar, não importa o que tenha de fazer para isso. Ele sabe que o destino dele é unir-se ao Rio Tapajós, dono de todos os rios. Temos de ser como o rio, meu neto. Temos de ter paciência e coragem. Caminhar lentamente, mas sem parar. Temos de acreditar que somos parte deste rio e que nossa vida vai se juntar a ele quando já tivermos partido desta vida” (MUNDURUKU, Daniel, 2005, p. 30-31)

Do que se pode extrair dos ensinamentos do autor e de seus antepassados, a resposta estava refletida na imagem do rio. Para o ancião munduruku, olhar para natureza é olhar para dentro, aceitar quem se é e entender o caminho percorrido, sem angústia, sem descompasso, dentro do fluxo natural da vida. Até porque, segundo o grande sábio desta narrativa, o avô Apolinário, ser indígena “É ter uma história que não tem começo nem

im. E viver o presente como presente, uma dádiva de Deus” (MUNDURUKU, Daniel,

46

2005, p.36). Os ensinamentos do avô de Daniel Munduruku mostravam a pequenez dos problemas humanos, das nossas perturbações, ao tempo em que evidenciava a grandiosidade da presença, do silêncio, da aquietação dos pensamentos para a percepção do mundo de forma menos embaçada (MUNDURUKU, Daniel, 2005).

A subjugação alheia de não indígenas sobre a compreensão do que seria ser “índio” foi posto em contraste ao significado verídico e preciso apresentado pelo ancião munduruku. E a posição assumida por Daniel, ao retornar a essa história marcada pela opressão correntemente presente nas escolas contra crianças indígenas, permite a construção de uma estima às identidades indígenas, bem como, “uma revisão da história oficial do Brasil e dos estereótipos construídos pelos colonizadores” (THIÉL, 2012, p.62).

O poder de (auto) definição dos indígenas é espaço historicamente marcado pela disputa (SMITH, Linda, 2018). Por um lado, a designação dos indígenas em sendo sujeitos atrasados por não serem iniciados ao projeto da modernidade, por outro, a autenticidade presente na autoidentificação e autorrepresentação. A literatura munduruku, mais propriamente de Daniel Munduruku, ora objeto de análise, reivindica os povos indígenas como seres do presente, resguardados e guiados pelas suas histórias.

### **1.3.2 Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira**

No livro “O banquete dos deuses”, Daniel Munduruku expõe a condução de sua infância pelos mais velhos com a liberdade para sonhar, criar e imaginar. O silêncio e a imaginação dão as mãos para se fazerem os grandes professores do aprendizado munduruku. A expressão da educação munduruku se mostra, linhas gerais, sendo feita pela autoexpressão autêntica, gerada na essência da criatividade que o infante possui, ao contrário, nas escolas da cidade, “os sonhos ficavam entalados dentro das crianças e jovens”, pois as projeções e ideais eram colocadas “de fora para dentro” (MUNDURUKU, Daniel, 2015, p.49).

Ao assumir o papel de professor, o autor reflete a existência da divisão inconsistente entre o ser e o saber no sistema educacional brasileiro: “Olhamos as crianças como educandos e não como seres humanos. O aluno chegou à escola, já o ser humano ficou em casa; desejamos educar o aluno, não o ser humano; queremos disciplinar, passar conhecimentos” (MUNDURUKU, Daniel, 2015, p.65). É justamente essa espécie de formatação pré-determinada da existência e do conhecimento de cada educando, aquilo

que os desassocia de um dos pilares mais fundamentais da vida: a diversidade, ou, o mesmo que a particularidade diante da pluralidade na coexistência do ser e do saber.

No sistema educacional vigente, a apuração da verdade é universal, absoluta e única, não pode conviver com outras e dependerá da subjugação àqueles que não se encaixam ao modelo estabelecido. Em igual sentido, o rumo civilizatório é traçado como via estreita, retilínea e singular, cuja abertura foi apresentada pelos europeus em meados do século XVI, sujeitos representantes da vitória e conquista do incipiente plano global em curso até a atualidade (MIGNOLO, Walter, 2008).

Ainda sendo expressivamente mais danoso aos grupos vulnerabilizados pelo processo de colonização, pois o sistema educacional cria e reproduz o sentido da organização social moderna, a escola convencional - nos padrões para os quais foi criada - sufoca todos os aprendizes, silencia as subjetividades das crianças. Ao determinar os arquétipos de sucesso e de normalidade para a humanidade, em sentido globalizante e generalista, o ambiente educacional se torna espaço de “desaprendizagem” (MUNDURUKU, Daniel, 2015).

Por esse ângulo, o entrevistado destaca a relevância da ecologia de saberes, ainda, a função social e humanitária que as pessoas devem perseguir na produção e reprodução de conhecimentos:

Eu acho que todos os conhecimentos tem a sua importância no mundo que a gente vive. Porque se não a tendência é a gente também tentar colonizar o outro, os outros saberes, os outros conhecimentos. É importante a gente entender que o conhecimento ou ele serve para nos humanizar, serve para nos tornar melhores, ou ele é só vaidade. (...) E a gente precisa ter um equilíbrio nesses saberes, né? E não permitir que mesmo aqueles que se acham mais inteligentes, mais sabidos que os outros, não permitir que eles humilhem os outros por conta disso, porque aí novamente é **colonização de pensamento**.

(Entrevista Daniel Munduruku)

A chamada “colonização de pensamento” é representada, por exemplo, na ilustração subalternizada das nações e sujeitos originários. Por outro lado, nos diversos cenários da história da humanidade, os povos chamados “tradicionalistas” tais quais os



indígenas, camponeses e quilombolas são reconhecidos pelo seu relacionamento sadio e, por vezes, sagrado, com o meio ambiente onde vivem<sup>30</sup> (MUNDURUKU, Daniel, 2015).

É a partir do contato humano com os elementos da natureza que esses povos e comunidades geram novos saberes de potencial compartilhamento coletivo e intergeracional, sejam de gênero espiritual, prático-funcional, identitário, ritualístico, alimentício ou medicinal. O aperfeiçoamento humano da sua relação com a natureza diante da obtenção de novos conhecimentos é o que Daniel Munduruku vai chamar de cultura: “Cultura é, assim, uma construção, uma passagem, um novo status humano. Esse status evolui proporcionalmente ao domínio desses novos conhecimentos” (MUNDURUKU, Daniel, 2015, p.29)

E, nada obstante a presença das diversas culturas indígenas e, portanto, dos diferentes conhecimentos, histórias, formas de organização político-social, cosmologias, há um ponto comum presente entre os povos originários: a ocupação dos territórios que lhes pertencem em perspectiva política e ancestral. Política, porque vinculada a ações de resistência contra o plano colonial, mas antes disso, porque é espaço permanente do exercício de identificação com o meio que compõe; e ancestral, tendo em vista que verifica o caráter sagrado no ambiente onde se estabelece e se estabeleceram seus antepassados. As nações indígenas “não querem a terra para si como forma de posse. Querem a terra para dela tirarem o sustento material e a energia espiritual que os mantém vivos. Um povo só se sustenta culturalmente se lhe é dado o direito (...) de sonhar” (MUNDURUKU, Daniel, 2015, p.39).

Daniel também se desvencilha da interpretação infantilizada<sup>31</sup> sobre os atos de sonhar, sorrir, brincar, dançar, cantar e partilhar, evidenciando-os como manifestações fulcrais para a expressão da vida humana e não humana, enquanto formas de contar histórias do Povo Munduruku e da vida na terra, ainda, são atos de gratidão para Mãe

---

30 A relação intrínseca entre os indivíduos e o local de sua convivência, permanência e sobrevivência não poderia apontar para criação de um termo próprio a definir esse espaço. Meio ambiente sequer era expressão cunhada pelos povos indígenas, não havia correspondência nas línguas indígenas ao que hoje chamamos de meio ambiente. Em verdade, ironicamente, a origem da palavra decorreu da sua própria destruição como objeto, bem material, por parte das sociedades exploradoras.

31 A visão subestimada da capacidade racional e cognitiva dos povos indígenas faz parte da invenção destes abismos criados por nações que se intitulam superiores e com maior nível de compreensão da realidade, de modo a intentar extirpar qualquer intermediação com o outro, que não seja a tutela e outros mecanismos de subalternização propondo a sua razão como resultado final irrefutavelmente (RAMOS 2011)

Terra pela oportunidade de estar no mundo e a ela se sentir pertencido (MUNDURUKU, Daniel, 2015). Ele desafia o entendimento destas ações mencionadas, como sendo de ordem primária ou irrelevantes para a vida adulta, e as expõe como mecanismo para o pertencimento.

Para o educador, o sentimento de pertencimento é mais do que a resposta, é a própria chave (ou ferramenta), pois com ela são abertas portas que apresentam a caminhada dos antepassados, a estrada de onde pisa até o presente momento e a segurança para dar continuidade ao que chama de teia ou fio<sup>32</sup> que une a todos os seres vivos e aqueles que ficaram eternizados na memória coletiva. Pertencer é não se desgarrar do passado, mas honrá-lo, é conseguir vislumbrar o legado deixado pelos antecessores para a transformação no cotidiano, é enxergar a responsabilidade em cada ato individual que repercutirá para a coletividade (KRENAK, Ailton, 2020).

Há, nessa ontologia, o compromisso ético do conhecimento (SANTOS, Boaventura, 2019), ou seja, assume-se a responsabilidade para a transformação e a mobilização coletiva com base no legado histórico que pertence a todos os implicados (SOUSA JUNIOR, José, 2019).

A atuação dos povos indígenas necessita seja ressaltada em forma de modelo de inspiração para toda a humanidade. Isso pois, diante do referencial vivo das memórias indígenas e perante as reformas político-sociais realizadas por intermédio da luta coletiva, portanto, da consciência da trajetória dos mais antigos para os resultados no momento presente, colocam-se plenamente no cenário político de reivindicação de direitos.

### **1.3.3 As serpentes que roubaram a noite e outros mitos**

A forma de inscrição dos contos literários munduruku são distintas se comparadas ao que habitualmente se (re) conhecem como inscrições de memória. Se, em linhas gerais, as sociedades ocidentais se preocuparam e se preocupam com a materialização da memória literária em bibliotecas, livros e artigos, o Povo Munduruku parece revelar um acervo de enorme magnitude quanto à sua literatura oral nos diversos contos seculares ou

---

<sup>32</sup> A tradução de Daniel Munduruku sobre a teia ou o fio que une todas e todos na terra apresenta a inoperabilidade, a largo prazo, da individualidade despreocupada com as consternações alheias (tal como o genocídio indígena). Expressa, assim, a relevância desta linha que conecta a constituição do ser no presente com outras formações que são pretéritas ou distintas, já que nunca serão alheias ou impassíveis

elas sempre serão atravessadas umas às outras (MUNDURUKU, ano).

50

até mesmo milenares, repassados de geração em geração. Mais que isso, a flexibilidade oriunda das mudanças de perspectivas e circunstâncias vividas pelos diferentes transmissores de conhecimento, além do conteúdo presente na cosmologia munduruku, apresentam um contraponto significativo à conservação da memória ocidental (MARTINS, Leda, 2003).

Na obra “As serpentes que roubaram a noite e outros mitos”, Daniel Munduruku compartilha e recria a experiência da narração das histórias por um dos anciãos da aldeia pela oralidade, o que será chamado nesta pesquisa de oralitura (MARTINS, Leda, 2003). Significa a expressão da literatura no diálogo vivo e permanente entre o interlocutor e o ouvinte que, na tradição munduruku, é protagonizado pelos velhos e crianças da aldeia (MUNDURUKU, Daniel, 2001).

O conceito primário da literatura, na esfera hermenêutica de diálogo, é colocado como representação ou alegoria do real, ainda, como exteriorização da tradução ao coletivo sobre a vivência sociabilizada ou sociabilizável. Já a narração seria uma forma de responder ou colocar (novas) perguntas no mundo diante da representação que, em certos contextos, pode ser feita por vias literárias (BRUGIONI, Elena, 2019).

A literatura convoca à imaginação, necessariamente. No entanto, a imaginação não é conceito que deve ser explorado numa dimensão abstrata, longínqua do sentido da vida do Povo Munduruku, tal como feito nas literaturas categorizadas como “ficção” e julgadas desamparadas e alheias à realidade; ao contrário, mesmo a narrativa qualificada como mito ou lenda apresenta a possibilidade de concretizar ideias de maneira coletiva, de compartilhar, porque convida a imaginar o (s) outro (s) (SMITH, Linda, 2018, p.53).

O livro apresenta uma fração de histórias que compõem a memória coletiva dos Munduruku, entre elas, a história fundadora da humanidade:

Um dia, os homens apareceram sobre a terra. Os primeiros homens que os animais das florestas viram nas selvas e nas savanas foram aqueles que fundaram a maloca de Acupary. Certo dia, entre os homens da maloca de Acupary surgiu Karu Sakaibê, o Grande Ser (...) Karu Sakaibê não tinha mãe nem pai, mas tinha um filho, que se chamava Karu Taru, e um ajudante a quem chamava Reru. Os três andavam pelo mundo sempre juntos procurando saber como se comportavam os homens (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.11-12)

Segundo a tradição munduruku, o criador, Karu Sakaibê, por guardar apreço aos homens da maloca de Acupary, ensinou-lhes a caçar para que pudessem se alimentar bem

e evitar a escassez na comunidade. Seu filho, Karu Tatu, após o fracasso na busca por alimento, recebeu a ordem do pai de observar como os homens faziam para realizar a caça, pois estavam ali acumulando para si os animais abatidos (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.12-13).

Tal como esperado por Karu filho, ao conversar com os caçadores, “não quiseram ouvi-lo e fizeram-no voltar ao pai Karu apenas com as peles e as penas dos animais que tinham matado” (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.12). O pressentimento de Karu Tatu sobre a recusa dos homens em repartir os alimentos realizou-se e era esperada porque conhecia os humanos e a incapacidade de conviver com a riqueza. Inobstante o retorno de Tatu por outras duas vezes na aldeia, a mando de seu pai, para advertir os homens acerca das consequências acaso não fossem repartidas as caçadas, “ele não teve êxito novamente e acabou escorraçado pelos moradores de Acupary” (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.13). Como penalidade ao desrespeito contra Karu Sakaibê, todas as pessoas da maloca de Acupary foram condenadas a se transmutarem em porcos e a própria maloca se converter em uma caverna.

Frustrado com o comportamento daqueles caçadores, Karu pai “depois de dois dias de marcha, fatigado, parou num descampado” (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.15) e “ali que Karu criou toda a humanidade pela segunda vez” (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.15), a qual se dispersou ao longo do globo, mas foram os Munduruku aqueles que permaneceram no território da criação, lugar chamado de Decodemo. Em razão da notoriedade sobre a força e a capacidade estratégica nas guerras, como também, pela população numerosa formada, foram chamados então de “formigas gigantes”, significado que se dá para Munduruku (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.16).

Sobre os papéis de gênero na sociedade munduruku, é contado que às mulheres foi entregue o poder para dar ordens aos demais, ocupar os espaços de decisão e encarregar os homens das atividades essenciais para sobrevivência na aldeia. De acordo com a história, Ianiubêri, Taimbiru e Parauarê “receberam três flautas que emitiam um som encantador (...) e foram-lhes entregues por três peixinhos que lhes recomendaram nunca deixar os homens ouvir o som que delas saísse, senão elas perderiam o poder sobre eles” (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.19-20). Todavia, já muito aborrecidos com a má divisão das tarefas, frente a quantidade considerável de atividades que lhes eram encarregadas, os homens vigiaram as mulheres e descobriram o segredo das flautas,

circunstância que acarretou no predomínio do comando masculino na aldeia (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.22).

O convívio amistoso com os cães é explicado a partir da história que narra a chegada de Karu Pitubê, andarilho que apareceu na aldeia Decodemo e se relacionou afetivamente com Iraxeru. A mulher foi alertada pelo forasteiro antes de partir da região: estava grávida e ia parir seres cuja fisionomia não merecia o espanto ou medo, cabia à moça permitir-lhes a sobrevivência mesmo face ao extraordinário (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.24-25). Foi assim que surgiram os cães entre os Munduruku. Iraxeru sumiu com os filhos após o nascimento, uma vez temer pela vida de suas crias, porém, após certo tempo na floresta, retornou à aldeia para tentar apresentar grandes companheiros que haviam sido gerados. Foram todos muito bem recepcionados, “os três foram recebidos festivamente e os cães aceitos como seus filhos” (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.26), e com a mesma cordialidade, ainda hoje, os cães fazem parte da comunidade.

O anoitecer é também contado como marco, já que apenas a manhã se estabelecia, assim, todos se cansavam excessivamente pela inviabilidade do repouso restaurador que só a escuridão poderia fornecer. Mas havia uma única espécie de animais que não havia esmorecido, “continuavam sadias e passeavam com arzinho zombeteiro, como se estivessem guardando na cabeça pensamentos muito divertidos” (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.29), eram as serpentes. Após diálogo entre as pessoas da aldeia, Karu Bempô foi responsável por fazer as tratativas e negociações com a chefe das serpentes, Surucucu. Ao longo de idas e vindas de Bempô até o local de habitação das serpentes, os chocalhos – colocados nas caudas das cobras - e o veneno – para auto defesa desses répteis- produzidos pelos Munduruku foram cedidos às serpentes em troca da noite.

Em entrevista, ao indagar Daniel Munduruku sobre o que contam propriamente as histórias, numa dimensão ampla, ele narra o percurso de encontro e desencontro com elas:

(...) Então eu acho que tem coisas que elas (as histórias) contam e tem coisas que elas não contam. Tem coisas que elas dizem muito claramente e tem coisas que elas dizem não tão claramente, porque tem coisas que elas falam com a nossa mente e tem coisas que elas falam com a nossa alma. E tem conteúdos que a gente pode entender, conteúdos que a gente pode sentir. (...) Elas querem nos dizer coisas muito sensíveis, as histórias em si elas quando não pensadas com a cabeça elas criam uma, uma narrativa própria. E elas fazem o tempo inteiro isso. E se a gente tem sensibilidade pra captar, bom, elas se

mostram, se não, elas continuam escondidas, ainda que alguém as

53

escute. Então as vezes elas também eh se dão mal, tem histórias que se dão mal, acabam sendo contadas por quem não devia e aí elas silenciam (inaudível).

(Entrevista Daniel Munduruku)

Da interpretação que ora possa ser considerada, segundo Daniel, a manifestação das histórias exige o contato com a parte imaginativa e cognitiva do sujeito, não podendo se apresentar no mundo sem que haja a abertura do destinatário às mensagens para a respectiva recepção.

Não há tradução apropriada que possa ser feita para a inteligência ocidental sobre as epistemologias e hermenêutica munduruku. As histórias, elas próprias, junto à interpretação dada por quem as conta e também a quem as encontra, são suficientes para expressar a mensagem aos que com elas se identificam. É notável que o mito da exclusividade literária às sociedades alinhadas ou originadas em seio “moderno” é desmoronado e refutado diante das histórias contadas pelos munduruku e vivas na memória coletiva.

De todo modo, cabe pequeno registro da interpretação da leitora e ora pesquisadora sobre as histórias narradas por Daniel Munduruku: elas explicam o caminho percorrido como construção do passado para os reflexos no presente. Longe de se associar às representações teatrais muito presentes na catequização, pois estas repletas de conclusões concebidas pelo moralismo cristão e sustentadas para o apagamento sistemático de espiritualidades e cosmologias não cristãs (BANIWA, Braulina e TIKUNA, Iury, 2021), as histórias retratadas no livro dialogam com a realidade de ser munduruku.

A literatura pode se constituir como testamento, ou seja, tornar possível uma continuidade consciente do tempo (presente, passado e futuro), ao revés da ideia de chegada ao mundo sob a percepção da mera sucessão do ciclo biológico das espécies (ARENDRT, Hannah, 2005). E, no caso do Povo Munduruku, esse testamento é (re) lido, (re) interpretado e (re) significado pelos guardiões da memória. Os anciãos são, portanto, os protagonistas da prática de rememorar, aqueles que dão sentido ao viver munduruku (MUNDURUKU, Daniel, 2001).

Não se quer apresentar o Povo Munduruku ou os povos originários como detentores de identidades coletivas, em oposição à chamada “sociedade moderna” ou “sociedade ocidental” – identidade – ...

sociedade pos-moderna , considerando que, em verdade, as utopias passam a adotar

54

narrativas cada vez mais homogêneas e preponderantes sobre suas histórias<sup>33</sup> (HALL, Stuart, 2006). Quer-se apresentar- tal como ela mesma se apresenta - a inscrição da memória em valores coletivos, através da literatura (oral e escrita), como epistemologia ela mesma, propulsora de conhecimentos não mercadológicos e, ao mesmo passo, com tamanha relevância para o cenário ora vivido.

Reivindicar narrativas não globais, contrapostas ao colonialismo - especialmente aquelas em que há a diluição do posto centralizador do ser humano e a valorização do sentido comunitário de viver a vida – também significa exercer a justiça cognitiva. E parece ser exatamente essa a mensagem transmitida por Daniel Munduruku.

#### **1.3.4 A demarcação originária das literaturas munduruku**

Sobre a ótica política, os livros de Daniel Munduruku se debruçam, correntemente, acerca da infância e da inserção de crianças no sistema educacional convencional, de onde se reproduz o plano universal e colonial que fragmenta o ser do saber e cria diferentes dualidades entre o que é certo e errado (tal como o “moderno” e o “primitivo”), ao contrário da formação dos infantes na aldeia, local onde se expressam com liberdade e se voltam para as histórias de origem.

Em se tratando de questão central para os povos indígenas do Brasil, também de maior disputa, o autor retrata a essencialidade dos territórios originários, dado ser ambiente do exercício político e ancestral de reconhecimento e pertencimento indígena, diante da aceção de que o indígena é o próprio território.

Ainda, as literaturas munduruku demonstram a resignificação, ou melhor, a significação distinta ao da sociedade dominante, sobre a compreensão das dimensões de tempo (presente, passado e futuro), porque consideram o passado como bússola-guia de toda existência e o tempo do futuro como ilusão da modernidade, de modo que não possa se comprometer com a contemporaneidade.

Já sobre a análise epistemológica das literaturas munduruku, restou identificada, justamente, a filiação ao compromisso político a que é intrínseco. A formação de conhecimentos e, nesse sentido, das literaturas munduruku, alia-se ao parâmetro ético que guia a coletividade: o olhar comprometido com o passado, a reverência aos antepassados,

<sup>33</sup> Essa ideia será melhor trabalhada no Capítulo 2 da pesquisa.

a responsabilidade com a coletividade, também o respeito à Mãe Terra. A elaboração do saber, portanto, passa pela compreensão da implicação do autor na formação deste novo conhecimento, razão pela qual parte considerável das narrativas são realizadas em primeira pessoa.

Com as três obras de Daniel escolhidas para análise (“Meu vô Apolinário”, “Banquete dos deuses” e “A serpente que roubou a noite e outros mitos”), verifica-se a contraposição ao que usualmente narram os mitos fundadores do Brasil, também, ao que é designado como conhecimento válido pelo norte global. O discurso histórico moderno e nacional desenha os povos indígenas de maneira totalmente subalternizada frente a suposta superioridade racional dos colonizadores, imagem que é igualmente replicada na literatura canonizada.

E foi consoante o projeto de desenvolvimento da sociedade e do mundo modernos e a política do esquecimento do genocídio às populações não brancas (à exemplo da celebração de fatos históricos genocidas), que o imaginário criado no plano colonial apresenta o trajeto singular, estreito e apressado para o tempo de chegada no futuro, falsamente livre do passado.

Mas o arcabouço das histórias, ao integrar a formação das cosmovisões e os retratos das origens, é justamente o referencial para se pensar as interpelações do tempo presente e como com ele é possível lidar, especialmente para coletividades que precisam resistir ao plano da globalização. Isso pois, só teremos em mãos a bússola de nossas existências através da perseguição do significado do passado e da memória construída coletivamente.



## **CAPÍTULO 2 – PRESENTE, PASSADO E FUTURO: A MEMÓRIA E O ESQUECIMENTO, A HISTÓRIA E A FICÇÃO**

Cumprido ao segundo capítulo do estudo dissertar acerca da construção do imaginário da sociedade moderna a fim de que se possa ilustrar o panorama estrutural de violações ao Povo Munduruku e aos povos indígenas da América. Também, se a pesquisa visa compreender por que meios as literaturas munduruku exercem a justiça cognitiva, é indispensável compreender o campo da justiça (justiça no conceito de reivindicação autêntica) perante o cenário colonial.

O papel da pesquisadora não é reinterpretar as histórias dos povos indígenas no Brasil, mas ilustrá-la em uma pesquisa científica a fim de recriar fragmentos de uma história dominante, quase unificada, sobre o Brasil (DE OLIVEIRA, João 2016). Sendo fragmentos (ou frações), pois seria impossível recontar as histórias de atravessamentos coloniais com total fidelidade e integralidade, haja vista as limitações da pesquisa no tempo, na autoria e no método de investigação. A pretensão é apenas esboçar “outra narrativa sobre a nação brasileira” (DE OLIVEIRA, João, 2016, p.09), apresentar óculo não hegemônico para a interpretação das histórias.

### **2.1 Uma história, uma narrativa**

A história é estrutura definida para narrar acontecimentos passados, de maneira lógica e coesa, segundo os preceitos da coletividade envolvida. A memória, de outro ponto, convoca para a ação no tempo presente. Uma é expositiva, a outra é interpeladora. Mas a história em si só é feita a partir da memória, num enlace inevitável, portanto, existente entre os fatos históricos, a interpretação e narração destes fatos e a convocação para a transformação diante dos acontecimentos (RUFER, Mario, 2010).

E não é por grau de fidedignidade com a realidade que se mede a importância da história, mas sim pelo(s) significado(s) que ela carrega. Inclusive, essa é a própria acepção do instituto da memória, pois a memória é a representação do passado para o corpo coletivo, é a “‘matriz’ da própria história” (BRUGIONI, Elena, p.34). A memória não deve ser utilizada como ferramenta de mero reconhecimento das desigualdades (RUFER, Mario, 2010), mas efetivamente como instrumento de luta, apresentando formas de subsidiar elementos que possam transformar as condições de subalternidade em meio (ainda) colonial.

Sobre a memória, Daniel indica a seguinte estrutura presente em nações indígenas:

(...) nossas sociedades indígenas são compostas por uma memória social que não divide a realidade em campos opostos para ser compreendida. Para nossa gente, a realidade é una, indivisível, e não regida por um desejo individualista ou preocupada com anseios pessoais. São, portanto, povos que dão mais importância ao social e menos ao individual. Essa memória é passada de geração a geração através dos fragmentos que a compõe e que são “colados” por uma concepção de educação que passa, necessariamente, pelo aprendizado social. (MUNDURUKU, 2012, p.47)

Já a concepção de história, de acordo com Elena Brugioni (2019), confunde-se com a de nação, sendo expressões que se assemelham diante do percurso do corpo social, da trajetória do coletivo envolvido até o momento presente, no caso, como os Munduruku se constituem e se constituíram enquanto nação.

E a história é sempre, e necessariamente, interpretada. Ela demanda a esfera hermenêutica, pois os fatos por si só não são capazes de expressar a realidade, a forma como a história é contada é, assim, atravessada pela lente do contador (SMITH, Linda, 2018). Portanto, não basta seja jogada no mundo certa informação histórica para que ela permaneça ou floresça no corpo social,

ela se nutre justamente da diversidade desses contextos, tomando posse da singularidade de cada um, incorporando as diferenças na construção de seus significados. A duração cronológica em si mesma é apenas um aspecto de sua ainda inesgotada capacidade de re-significação (DE OLIVEIRA, 2016, p. 10)

Na concepção da modernidade, a história é a história nacional em si, formada perante o discurso histórico unificado, apurado pela realidade, muitas vezes colocada como absolutamente incontroversa. A história no discurso da modernidade contemporânea deve ser interpretada como “uma ordem de criação afetada por eventos, mas blindados em um ponto observação inicial que está oculto e deixado de fora da análise” (RUFER, Mario, 2010, p.20, tradução nossa).

A reflexão sobre os limites da atuação do Estado-nação (destaque-se, sendo de suma relevância tal reflexão), correntemente presente no discurso histórico, ao voltar-se em direção aos períodos de repressão civil-militar, de governos reconhecidamente autoritários, merece -em verdade- seja iniciada desde a própria criação do Estado nação, já que demanda, desde a sua concepção, a violação contra as existências não brancas (RUFER, Mario, 2010).

Na análise crítica que agora se faz, é preciso pensar a história como língua e tradução (RUFER, Mario, 2010)<sup>34</sup>. Linda Tuhiwai Smith (2018), professora maori da Nova Zelândia, indica as lacunas da história sobre a ótica colonial, considerando as ideias dominantes e controversas de que “a história é um discurso totalizante”, “há uma história universal”, “a história é uma grande cronologia”, “é equivalente ao desenvolvimento” (p.44), “tem a ver com a autorrealização do ser humano”, “os relatos da história podem ser contados em uma narrativa coerente”, “a história como disciplina inocente”, “a história é construída em torno de categorias binárias” (SMITH, Linda, 2018, p.45).

Os acontecimentos foram pinçados para preencher a tela que ilustra a história do mundo, melhor, que pretende ilustrar de maneira exclusiva e ela é ilustrada em uma crescente, quase sempre como aprimoramento da sociedade. A história é necessariamente interpretada, não vale a máxima “os fatos falam por si”, porque não existe neutralidade no que se quer apresentar (SMITH, Linda, 2018, p.44).

Uma vez que “a história de uma nação (...) estará sempre permeada por interesses e projetos divergentes, a sua função política não podendo jamais ser extirpada de sua dimensão cognitiva” (DE OLIVEIRA, João, 2016, p.10), o ambiente do conhecimento, portanto, está em permanente diálogo com o campo do político. É esta intersecção cognitiva-política o que edifica o entendimento das dimensões do sujeito e do coletivo no tempo-espço, através de uma construção enviesada da compreensão de mundo.

O viés político presente na narração das histórias não deve ser subjugado ou desqualificado, porque a sua presença é inerente à subjetividade dos atores sociais, aqueles que irão propagar em menor ou maior escala os acontecimentos do passado (DE OLIVEIRA, João, 2016, p.11). O problema reside ao se colocar a história em perspectiva irretocável, linear, homogênea e imparcial, também, ao partir da concepção autocentrada de ser inaugurador de toda e qualquer história do outro implicado, a partir do contato colonial estabelecido.

Para a América, a história se iniciaria do encontro dos povos originários com os colonizadores. Esse é o discurso histórico criado e perpetuado pela modernidade e, ora colocado no limbo de um suposto resgate da história e da memória por coletividades pré-

---

<sup>34</sup> E quem faz essa tradução? Quem são os intérpretes da realidade? Essas indagações farão parte do debate dos próximos tópicos do capítulo (2.2.2.3 e 2.4)

colombianas. Não há que se falar, contudo, em resgate. O que existe é a permanência e transformação nos percursos históricos indígenas, sempre ocultados pela sociedade colonizadora (RUFFER, Mario, 2010). As histórias narradas pela literatura indígena indicam a falsidade dos discursos de ausência de história indígena, resgate da história indígena ou da pureza histórica.

## 2.2 O Tempo e O Outro

Na obra “O Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira”, Daniel Munduruku (2015, p.24-25) registra e examina a conversa entre o missionário francês Jean Léry e um ancião tupinambá. O velho indígena demonstra estar pouco impressionado com as riquezas produzidas na Europa de que falava o francês, mas abismado com o pensamento europeu da acumulação de riquezas, das preocupações dos colonizadores com as heranças puramente materiais que seriam deixadas aos seus descendentes, ou simplesmente com a incerteza do futuro que parecia tão nítido ao colonizador.

Das promessas de um progresso obscuro, tal qual a oferta de melhorias nas condições de vida aos indígenas com a construção da Barragem de Itaparica, na divisa do estado da Bahia com o estado de Pernambuco, que Felipe Tuxá (2017) – quando ainda menino - vai nomear o estimado cachorro de “projeto”, esperançoso com o falso compromisso da companhia hidroelétrica para um futuro melhor dos locais. O projeto para o qual o ocidente planeja aos povos indígenas é fazer cessar o seu futuro. É criar a angústia e a incerteza do amanhã em máxima potência, pois custa a sobrevivência e impõe a resistência na luta cotidiana dos tuxá contra seus opositores.

O discurso histórico moderno, ao pautar o tempo narrado, a partir do século XVIII, segundo os preceitos evolucionistas, diante da ideia do desenvolvimento natural da humanidade rumo à civilização moderna e, também, ao traçar os efeitos do movimento de suposta evolução social como regente inevitável do plano global, revela que a “temporalidade corresponde ao domínio político” (RUFFER, Mario, 2010, p.13, tradução nossa).

E como a dimensão do tempo afeta o discurso histórico e, assim, a compreensão sobre a realidade? É preciso entender o tempo como matéria da história; a ferramenta primordial para que exista e resista a história é o tempo (RUFFER, Mario, 2010), melhor,

a noção de tempo (RUFER, Mario, 2017), pois ela dará o compasso do pensar e do agir

60

dos indivíduos. Se o pensamento moderno é regido pela compreensão do êxito coletivo a partir do seu desenvolvimento, mediante a continuidade ininterrupta deste desenvolvimento, o futuro tem local demarcado, é um ambiente situado no destino comum a todos (RUFER, Mario, 2017).

O tempo em diferentes concepções – não ocidentais- é afronta e ameaça ao discurso da modernidade, pois revela a expressão de vida fora do eixo temporal que se pretende óbvio e lógico. Até mesmo porque, em seio capitalista, imperialista e colonial, não há como ignorar a convocação quase exclusiva para o futuro, incerto e inexistente. E os lugares de memória presentes na modernidade contemporânea (os museus, por exemplo) estruturam-se como lugares de distância, evidenciando o afastamento entre o passado e o presente (RUFER, Mario, 2010).

Mas os reflexos do passado, por mais longínquo que possa parecer, atingem em cheio o ideal da constituição de sociedade no presente. E o incentivo ao esquecimento<sup>35</sup>, no caso da construção da Barragem de Itaparica em território tuxá, por exemplo, revela a obscuridade de um passado que não deve ser revisitado, mas apenas lançado ao olhar para a construção de um rumo civilizatório da modernidade que lhe é supostamente inevitável (CRUZ, Felipe, 2017).

E se é somente através do passado que se pode alcançar o esclarecimento das circunstâncias atuais, vê-se que a necessidade se desvencilhar do passado e de suas contradições ergueu a política de esquecimento da modernidade. A projeção para o futuro torna-se mais relevante do que a reflexão sobre os fatos que nos levaram até o presente momento.

Nesta direção, indaguei Daniel Munduruku acerca das temporalidades abordadas em suas diversas obras, ou seja, as dimensões de passado, presente e futuro, também o significado e ensinamento que cada uma delas pode nos trazer. O autor munduruku

---

<sup>35</sup> Não há como contar histórias sem fragmentá-las, tampouco sem colocá-las com enfoque em certas circunstâncias e personagens enquanto se reduz ou omite outras situações e atores, o âmbito da memória estará sempre circunscrito pelo âmbito esquecimento, pois, como explica Leda Martins (2003, p.64) “todo o saber que se quer reminiscência não pode prescindir de *Lesmosyne*, o esquecimento, esquecimento este que se inscreve em toda grafia, em todo traço que, como significante, traz em si as lacunas e rasuras do próprio saber”

entende o pensamento adequado como aquele pautado naquilo que nos é real, portanto, o presente e o passado, sendo o futuro mera ficção:

Então, na verdade, assim, eu não defendo muito o futuro não. Eu sempre defendo o passado e o presente (...) Os meus livros eles abordam muito essa questão da memória e essa questão do agora, né? A memória é como para ontem, passado, e o agora para o presente. **Toda a minha tentativa é de oferecer para pessoas o presente como presente. É o presente como uma dádiva recebida. Que nós precisamos viver imediatamente.** Não existe nenhuma possibilidade de a gente ganhar um presente usado amanhã, por exemplo. Porque senão nós não teríamos ganho um presente e sim um futuro. **E como o futuro é só uma ficção, ele acaba nos distraindo. O futuro é como fogos de artifício, que nos distrai, que nos dá a impressão de que nós precisamos nos tornar alguém na vida, ser alguém na vida. E isso é a ilusão que o capitalismo nos oferece, de que nós precisamos ser alguém na vida, corremos atrás de conquistar um lugar no mundo, de conquistar uma posição, de conquistar bens, riquezas, fortunas, não importa o que a gente faça pra conseguir isso e tem sido essa a máxima que vem acompanhando o ocidente ao longo do tempo.** E com isso, a gente não educa mais nossas crianças para serem crianças, a gente educa as crianças para serem alguém na vida. E portanto, a gente não oferece a elas a completude (...) a gente entende que a completude está no amanhã.

(Entrevista Daniel Munduruku)

As literaturas indígenas, também os conhecimentos indígenas de modo geral, são correntemente vistos pelos não indígenas como alegorias, criações fantasiosas, regadas a encenações folclóricas. Ao frisar o pensador que o futuro não existe, é mera distração dos acontecimentos correntes e passados, figura aqui uma reinterpretação sobre o que é designado como mito ou lenda, demonstrando que a fantasia é eixo central do pensamento moderno.

De acordo com Linda (2018), o Ocidente, essencialmente, categoriza “cultura” em espécie de simbolismo folclórico, que remonta à antiguidade e que, na atualidade, constitui-se como questão periférica e não central para as sociedades “modernas”, razão pela qual temáticas culturais são estudadas separadamente a outros eixos de estudo. Na qualificação ocidental, para as nações originárias, a cultura seria representada em ações e modos de fazer do outro. Assim, além da designação equivocada da cultura, ao encará-la como mera modalidade tradicionalista, também há nesta compreensão imperialista o esvaziamento de conhecimentos não ocidentais, pois escamoteados os modos de pensar e as expressões das profundas atividades cognitivas (SMITH, Linda, 2018).

O objeto de encantamento dos pesquisadores e historiados sobre os viveres indígenas esteve voltado à sua distinção frente aos ocidentais, pois eram “exóticos”. A forma de pensar e de estudar os povos indígenas, em uma hierarquia escancarada ou velada, entre subjetividades de um coletivo dominante face a outro subalternizado, é chamado por João Pacheco de Oliveira como “projeto cognitivo” (2016, p.15).

E a perspectiva de onde parte o pesquisador, iniciado na educação ocidental (chamado “pesquisador ‘outsider’”), estrutura as dimensões de importância dos elementos de pesquisa, com os preceitos da singularidade, hegemonia e soberania humana, do ideal de moralidade, da separação entre corpo e mente e da máxima valorização ao resultado alcançado (SMITH, Linda, 2018, p.64). O modo ocidental de pensar é aquele que separa, fragmenta, categoriza, põe-se alheio às circunstâncias do momento presente, desresponsabiliza-se e se vê descolado dos julgamentos que ele próprio cria.

Smith (2018) evidencia, nesse caminho, a contradição entre a sede de conhecer povos indígenas a fim de pesquisá-los e catalogá-los e a rejeição da existência de humanidades não ocidentais, já que, “em um sentido estrito, a pesquisa tem sido o encontro entre o Ocidente e o Outro” (SMITH, Linda, 2018, p.19). É preciso entender o porquê do pesquisador-colonizador se colocar como salvador do outro, até mesmo na atualidade, ao tempo em que não exponha, denuncie ou contribua com soluções para políticas públicas afetas ao cotidiano de povos indígenas, mas se dedique à sua exotização.

Aceitando tacitamente as condições de uma pesquisa realizada em um contexto colonial, os etnógrafos evitaram investigar sobre a tutela e os processos de dominação sofridos pelos indígenas, considerando as suas manifestações socioculturais como se procedessem de uma essência permanente e imutável, por completo imune às relações locais e aos contextos políticos concretos (DE OLIVEIRA, João, 2016, p.16)

A antropologia aparece como ciência de estudo do outro, a história do não branco e não europeu. Nela, “invariavelmente, o outro habita o passado” (RUFER, Mario, 2010, p.17, tradução nossa). O ato do pesquisador (ou historiador ou antropólogo), ao preterir a solução de questões urgentes e emergentes aos povos originários face à criação e repercussão de estereótipos excêntricos, pode ser explicado diante do estigma à falta de capacidade cognitiva, inventiva e interpeladora dos sujeitos indígenas, cujo argumento

retirava-lhes e retira-lhes “não apenas da civilização, mas de nossa própria humanidade” (SMITH, Linda, 2018, p.38), na tentativa de incapacitá-los para o protagonismo.

Ignora-se por completo, assim, a historicidade dos povos indígenas, como se tivessem parado no tempo e não demandassem, interpelassem ou criassem medidas políticas para a sobrevivência e vivência no mundo continuamente<sup>36</sup> (SMITH, Linda, 2018). Nada obstante, há na atualidade modos de se fazer ciência, e antropologia propriamente, de maneira compromissada com aqueles que antes foram alocados pela ciência moderna na posição de objetos de estudo (RUFER, Mario, 2017). A pesquisa *kaupapa maori*, como exemplo, realizada por pesquisadores maori, leva em consideração os parâmetros e valores do Povo Maori para apuração do que se pretende estudar (SMITH, Linda, 2018). A espécie de abordagem antropológica que se alia este estudo intenta apresentar o grande campo de demarcação indígena na literatura.

Na contramão da autodemarcação originária, a modernidade só pode se apresentar como mecanismo único e último da salvação da humanidade se escamoteadas as formas autênticas – não coloniais ou anticoloniais - (FANON, Frantz, 2010) de vida em sociedade. Situar os povos originários no passado é um projeto cognitivo-político que funda o mito da modernidade.

### **2.3 O mito é moderno**

Na ação de dominação colonial reside o mito da modernidade, pois se constitui perante a falsa perspectiva do rumo civilizatório ao desenvolvimento natural da espécie humana, caminho para o qual inauguram os europeus. A dominação, assim, é parte do sacrifício para o bem comum e o uso da violência é reservada às intenções dos colonizadores, sujeitos titulares de direito, àqueles a quem está destinada a humanidade (DUSSEL, Enrique, 1993). Uma vez que o outro é feito à imagem e semelhança do europeu, extensão sua, a representação foi constituída no molde deste outro como ente passado e a do seu “descobridor” como modelo mais preciso do momento presente.

---

<sup>36</sup> Até mesmo uma normativa internacional, de ordem garantista e que alarga o reconhecimento dos direitos básicos dos povos originários, marco fundamental na ordem dos direitos humanos, tal como é a Convenção 169 da OIT, expressa o “pensamento etnocêntrico que desconfia da capacidade dos grupos indígenas em serem sujeitos de direito” (SMITH, Linda, 2018, p.176) ao trazer a ressalva da autonomia indígena e tradicional face a direitos humanos universalmente reconhecidos



Autores cânones como Hegel e Habermas compreenderem a modernidade tal qual um fenômeno demarcado no território europeu e, assim, centrado na razão crítica formada exclusivamente na Europa (CARNEIRO, Sueli, 2005 e DUSSEL, Enrique, 1993), mas a responsabilidade à fecundidade da modernidade é o encontro com o outro, portanto, em acordo com as lições da filosofia e da psicanálise, ao descobrimento do ego europeu diante do outro (DUSSEL, Enrique, 1993).

Até porque, o mercador e navegador Américo Vespúcio, ao notar e registrar que a terra antes achada por Colombo não era parte da Ásia, mas um novo sítio, torna o europeu criador de novo espaço, como se inaugurasse o quarto continente (até então conhecido pelos colonizadores, considerando a invasão posterior à Oceania). Portanto, a América será sua primeira extensão, designada para cumprir os novos propósitos europeus. O primeiro intento deles sendo o seu auto descobrimento e reconhecimento, o despertar de seu próprio ego; o outro propósito, a dominação (DUSSEL, Enrique, 1993).

Acerca da fantasia sobre o Novo Mundo e, portanto, da direção de toda a história de invenção da América, Marilena Chauí (1998) expõe as contradições descritas por Colombo com os malabarismos por ele realizados a fim de apresentar, ao mesmo tempo, a relevância das navegações, as autorizações sacramentadas de suas ações, o caráter cristão evangelizador no ato da invasão e do genocídio e a ampla possibilidade de exploração das terras e das gentes aqui presentes. Por isso, verifica dos registros do navegador sobre os indígenas,

ora descrevendo-os em estado de inocência e formosura, ora descrevendo-os como aptos à evangelização, ora propondo aos reis que sejam escravizados -, as obscuridades enigmáticas das medidas que pratica como cartógrafo e astrônomo, o aspecto fantástico de suas descrições dos lugares, da fauna, da flora e das gentes e o estilo de sua linguagem são sinais da dificuldade que o símbolo Oriente lhe impõe. (CHAUÍ, Marilena, 1998)

A América, desenhada na forma da criança prematura, recém nascida, estaria em fase de descobrimento ou encobrimento pela Europa, aquela que é velha, madura, de experiência e conhecimento extenso. Segundo o imaginário que ali ia sendo ilustrado, “A América é uma jovem, desnuda, autóctone, pagã e canibal, que em sua rede é surpreendida pela chegada de um homem, europeu, maduro, civilizado e cristão”. (DE OLIVEIRA, João, 2016, p.20). A história da América se iniciaria, assim, no ponto de encontro com a Europa, e será este cruzamento, violador das subjetividades pindorâmicas, nativas,

originárias, o que constitui a modernidade (DUSSEL, Enrique, 1993).

65

À leitura do livro *Apologética História Sumária* publicado em 1552, Bartolomé de Las Casas (1967) explicita o imaginário europeu sobre os “selvagens” que aqui se encontravam, para os quais ele descreveria como bárbaros a partir de uma lista embasada na designação de barbárie: a dita ingovernabilidade e desorganização social, as espiritualidades existentes e a falta da religião cristã, além da suposta ausência de grafia e dificuldade na compreensão de línguas oriundas do latim.

A literatura europeia do século XIX, no quadro de expansão avassaladora colonial<sup>37</sup>, com o aumento significativo da exploração e domínio de territórios da África, Oceania, América e Índia, restou consolidada a narração “da natureza virgem, com vastos recursos ambientais, terra livre e despovoada de homens” (DE OLIVEIRA, João, 2016, p. 164), junto às empolgantes histórias de aventureiros que se permitiam conhecer e desbravar as áreas até então livres da dominação colonial.

A noção da pureza e virgindade desse território, para além da descrição de ecossistemas muito bem preservados, deu-se pela crença de que essas terras não tinham dono, os europeus que ali chegassem seriam os primeiros proprietários, titulares do território onde vierem a invadir (DE OLIVEIRA, João, 2016, p. 165). A decretação da revelia, sobretudo, ocorreu mediante o subjugamento dos verdadeiros titulares dessas terras e, portanto, porque o direito não alcançaria aos sujeitos indígenas, justificativa oriunda de um imaginário sob o qual havia “o enquadramento das populações autóctones da Amazônia nas formas mais simples de humanidade, sublinhando o seu completo distanciamento até mesmo de formas embrionárias de civilização” (DE OLIVEIRA, João, 2016, p.166).

Assim, para mais da descrição de paisagens e belezas naturais das terras tão vivas e tão pouco devastadas para atrair estrangeiros interessados em valorizá-las (leia-se “mercantilizá-las”) (CAMINHA, GANDAVO, ANCHIETA, 2014), os autores se preocuparam em registrar o dualismo entre as definições de civilização e barbárie para legitimar e autorizar contra os povos indígenas toda exploração que pouco esteve descrita pela literatura canonizada (TUXÁ, Felipe, 2021).

---

<sup>37</sup> Sobre a exploração colonial no território global durante o século XIX, João Pacheco de Oliveira informa: “Em 1800 as potências europeias controlavam 35% da superfície do globo; em 1914 detinham 85%”

... (OLIVEIRA, 2016, p. 164)

O encontro de Cortês com a civilização asteca e respectivo imperador é registrada pela história dominante como a celebração da irrefutável vitória do império espanhol, ainda que este fosse representado em sua forma irrisória e fragmentada, enquanto os astecas, não só estivessem em seu próprio território, como também eram a maior e mais temida civilização da região. O autorreconhecimento europeu foi, nesse sentido, historicamente validado e reforçado pelo entendimento cartesiano “*cogito ergo sum*” (DUSSEL, Enrique, 1993). São, assim, anuladas as existências não coloniais- todas as suas intervenções, experiências e conhecimentos- para os resultados obtidos pelo homem universal, o europeu<sup>38</sup>.

Os colonizadores saíram de seus territórios nacionais com a crença irredutível de que a América não possuía impérios, nações, reis ou leis. A subjugação daqueles que se situavam fora da geografia europeia, antes mesmo de qualquer conhecimento do outro, foi primordial para o plano de expansão territorial e econômica, plano este conduzido pela teoria e fundamentação religiosa. Criou-se conjuntamente a profecia e a promessa: o anúncio de novos tempos e estes recheados de esperança. Mas para o alcance dos resultados exitosos, seria demandada a convocação universal para a edificação do novo imaginário do ocidente europeu, a realidade inventiva sobre o outro, formada por princípios cristãos deturpados (CHAUÍ, Marilena, 1998).

Na obra de Antônio Bispo (2015), a fim de desvendar a combinação das premissas religiosas monoteístas advindas do cristianismo, são redigidas e examinadas Bulas Papais do século XV e XVI, bem como trechos da Bíblia<sup>39</sup>. Da análise extraída pelo mestre quilombola, destaca-se a relevância de pensar na espiritualidade e na hermenêutica autorreferenciada, pois “as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua

---

<sup>38</sup> A articulação maliciosa de Fernando Cortês dos servos astecas contra seus senhores, seguida do genocídio asteca, foi colocada aos pares europeus do colonizador como dinâmica exigida para a glória cristã. Criar a aberração de extinção imediata, a justificativa para o terror e violência, foi respaldada no teor religioso, pois era a forma de se sustentar a contradição da concepção original do cristianismo e da racionalidade superior do europeu: a presença desta “peste demoníaca”, o paganismo (DUSSEL, Enrique, 1993).

<sup>39</sup> Bispo (ano), inicialmente, traz a distinção da relação estabelecida nos locais de reunião de pessoas para a prática de religiões de matriz cristã (em geral, igrejas) e de matriz africana: a primeira de natureza vertical e autoritária, o que é inclusive replicado no modelo de justiça ocidental (“Porém em nome de Deus (Justiça) abre oportunidades para que os pecadores (réus) recorram aos santos (advogados) e, através de doações generosas (honorários), interfiram perante Deus (Justiça) pela a sua salvação (absolvição).” p.40), a última de caráter circular, com a participação ativa dos presentes. Outra característica particular do cristianismo, no tocante às disposições sobre a terra e o homem que não serve ao único Senhor divino, que “o Deus da Bíblia inventou o trabalho e o fez como um instrumento de castigo” (p.29) e regulamentou nas escrituras sagradas a relação do servo com o seu senhor, de modo a entender “o caráter escravagista de qualquer

... sociedade que venha a construir seus valores a partir das igrejas originárias da Bíblia.” (p.29).

religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem as suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida.” (p.38).

O milenarismo como gênero literário presente na cultura judaico-cristã, como se vê na Bíblia e especialmente no Antigo Testamento, bem como, no Kaballah, corrobora às profecias de tempos pré-apocalípticos, carregadas de misticismo e esoterismo, e narram a chegada de um lugar-momento que justificará todas as desgraças antecedidas, tal como “fome, guerra, peste, cataclismas, corrupção dos costumes” (CHAUÍ, Marilena, 1998).

À ordem cristã, o milenarismo passa a ser caracterizado como heresia de caráter judaísta, pois Jesus Cristo o salvador já veio à terra, “o milênio já se realizou com a Encarnação, Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus” e “a Jerusalém Celeste já existe na terra: é a Igreja como congregação dos bons e justos, não havendo salvação fora dela”. Mas a profecia – ou a concretização dela- declarada por Colombo, ao narrar sobre as terras do outro lado do globo, por outro ângulo, propõe a evangelização dos povos do oriente, supostamente mais que acertada, pois já teria antes sido inaugurada tal previsão por Isaías e São Marcos sobre “o conjunto de nações a serem convertidas e evangelizadas para que se cumpra a profecia do Reino de Mil Anos e possa acontecer o Segundo Advento” (CHAUÍ, Marilena, 1998).

O anúncio de salvação dos povos, a evangelização como caminho para redenção, a aproximação do apocalipse profetizado, todos conjuntamente ilustram a grande invenção ocidental. E o mito retira das mãos de Deus a responsabilidade pela salvação de todos os males e a coloca nas mãos do homem moderno ocidental branco (FONSECA, Lívia, 2016). Deveras, o tempo do fim se aproxima menos pela profecia religiosa e mais pelo que o pretensu homem universal fez em busca de concretizá-lo.

Do outro lado do Atlântico, conforme descreve Ailton Krenak (1999), os povos originários também possuíam narrativas proféticas sobre um parente que viria visitá-los, que chegariam às terras para restabelecer contato. E se diz restabelecer, e não estabelecer propriamente, por se tratar de um irmão que havia viajado para outro canto do mundo e agora retornava. Mas não havia previsão das suas ações e intenções, dos seu modo de pensar, da forma como seria restabelecido o relacionamento entre eles.

O colonizador, sem dúvida, não é agente de transformação, mas agente de destruição do outro. É dessa acepção que se entende a sua falta de autenticidade na

construção das narrativas anti-indígenas. Erguer-se em plano global, construir colônias mundo afora, exige a exploração de sujeitos subalternizados e, portanto, a criação dos ideais de extermínio ao que lhe é dissemelhante.

#### 2.4 O mito é nacional

São os autores os intérpretes da realidade, tradutores e intermediadores entre o momento vivido e a(s) sociedade(s) implicada(s), eles são os “agentes históricos que operam uma transformação simbólica da realidade sintetizando-a como única e compreensível” (ORTIZ, Renato, 1985, p.139). Na órbita do discurso dominante, a história é guiada por construções de nacionalidades pautadas em relações de poder (RUFER, Mario, 2010), de acordo com autores aptos a selecionarem e interpretarem os fatos históricos: os que ocupam a posição de renome na sociedade na forma de intelectuais (ORTIZ, Renato, 1985).

A narração dos fatos da invenção de Brasil é guiada por uma encenação de uma guerra justa entre, de um lado, salvadores e mártires e, de outro, selvagens e bárbaros. Também, adiante, a tutela do Estado Brasileiro sobre a vida de sociedades indígenas aparece à população nacional como “imposição de um dever ético do Ocidente” (RUFER, Mario, 2017, p.65, tradução nossa). E, de todo modo, a solidificação de relações de poder desiguais entre colonizador e colonizado, através da domesticação, da tutela ou do extermínio, necessitou da fiscalização e da punição de todos os atos e existências contrários ao *modus operandi* da ação colonial.

No Brasil, a grande fantasia da festa da mestiçagem supunha a presença de três raças, a branca, a indígena e a negra, unidas na criação da brasilidade. O mestiço é utilizado como caricatura do ser brasileiro e, a partir do século XIX “o que era mestiço torna-se nacional” (ORTIZ, Renato, 1985, p.41)<sup>40</sup>, trazendo-se a tentativa da profunda

---

<sup>40</sup> Em que pese a relevante crítica colocada por Renato Ortiz, ao narrar o processo de invenção da identidade brasileira (com destaque para os séculos XIX e XX), o autor parece guardar pensamento retrógrado ao distinguir a memória coletiva da memória nacional, como se a primeira se relacionasse às lendas de determinados grupos, enquanto a outra fosse edificação de uma ideologia pautada na história social. Ora, aos povos caracterizados como tradicionais, não lhes é alheia a história (SMITH, Linda, 2018). A literatura indígena, como exemplo, expressa-se na forma de narração de histórias que ocorreram para a coletividade

e os atores implicados. Não é, portanto, fantasia e não deve ser dessa maneira caracterizada. A folclorização

69

desmobilização e afastamento de indígenas e negros das discussões sobre as identidades étnico-raciais.

O engendramento da identidade una brasileira repercute em interpretações pró-coloniais, na aceitação coletiva do *status quo*. Isso considerando que o imaginário social passa, não só a vislumbrar o embranquecimento como sinônimo do desenvolvimento da sociedade, como também, a entender o ser brasileiro como ser mestiço, esvaziando a presença de pautas que são particulares às diferentes identidades e de um debate político consistente acerca de não brancos perante as condições históricas envolvidas (ORTIZ, Renato, 1985).

O reconhecimento da pluralidade nacional, no discurso de autores cânones, tal como Gilberto Freyre, vincula-se a ideia de que as diferenças não rendem especificidades aos diferentes grupos, mas colocam-nos no mesmo patamar de reconhecimento social (ORTIZ, Renato, 1985). Até porque, seria de um relacionamento espontâneo entre as três raças o que brindaria o povo brasileiro com a sua característica nacional: a mestiçagem (WILLIAM, Rodney, 2019).

Para a edificação da nação brasileira, imaginada e inventada para a constituição deste Estado Nacional, torna-se indispensável a qualificação do cidadão brasileiro (CUNHA, Teresa, 2006). A identidade nacional (de cidadãos do Estado nacional) é construção secundária, pois derivada do filtro que coleta os elementos qualificáveis (muitas vezes, subvertidos) para a edificação do reconhecimento social. E, no caso da invenção da identidade única brasileira, o questionamento reside em “quem é o artífice desta identidade e desta memória que se querem nacionais? A que grupos sociais elas se vinculam e a que interesses elas servem?” (ORTIZ, Renato, 1985, p. 139).

Mario de Andrade é consagrado escritor cânone brasileiro, fundador da nova literatura nacional, uma literatura nacionalista, baseada nos aspectos que possam identificar o que é ser brasileiro. Mas o faz, para construção da obra “Macunaima”, junto à extração subvertida da cultura dos povos indígenas de Roraima e da Venezuela. Jaider Esbell (2020), artista e escritor macuxi, insurge-se à ilustração de seu avô Makunaima –

---

das culturas originárias (DE MATOS, Cláudia, 2011) esvazia, apaga e subverte o sentido das existências e resistências indígenas.

o criador– da forma desenhada pelo escritor: preguiçoso e sem caráter. A apropriação cultural realizada no livro é, ao mesmo tempo, a exposição de crença e criação indígenas não autenticadas (sem autoria reconhecida) e a deturpação da imagem do que seria o indígena <sup>41</sup>.

Importante observar, no quadro ilustrado, a apresentação simbólica de sujeitos negros e indígenas na formação da identidade nacional, conquanto, seja rejeitada a participação ativa e permanente de não brancos na construção cultural e histórica do país (PIRES, Thula, 2016), na forma reivindicada por Lélia Gonzalez (1984) ao traduzir os conceitos de *amefricanidade* e *pretuguês*, associando-os a modalidades de alta influência e presença na sociedade brasileira.

As representações históricas, literárias e artísticas, em certos contextos, reconheciam, em pequeno grau, a autonomia e a forma de organização social das nações indígenas; em outros, eram eles apresentados como seres inocentes e ingênuos, em uma condição hierarquicamente inferior de conhecimento e entendimento, também, foram apresentados na acepção romantizada e genérica de comunidades isoladas vivendo na natureza intocável; ainda, foram expostos na forma de seres rebeldes, promíscuos, antropófagos, primitivos e ingovernáveis (DE OLIVEIRA, 2016). Em todas as modalidades e expressões, contudo, a subalternização é marca da escrita ocidental contra os indígenas.

A escrita, junto à encenação literária, esteve marcada por justificativas. Vejam: se as violências diretas contra os povos originários, suas vidas e territórios, foi demanda para o engendramento e continuidade do projeto nacional, as violências simbólicas repercutem-se para o conhecimento e reconhecimento da sociedade brasileira das justificativas dos extermínios de corpos, epistemes e cosmovisões.

Não há como desvincular a ação da representação, o fazer do ilustrar, a violência organizada do seu fundamento. (Re) Aprender a história nacional, sob óculo autêntico das intenções do colonizador, da interação entre colonizadores e colonizados, dimensiona o panorama vivido na atualidade e as reivindicações que se fazem urgente entre as nações originárias.

---

<sup>41</sup> A aculturação de outro lado, decorre da assimilação forçada de elementos culturais da sociedade

dominante-colonizadora pela sociedade colonizada (WILLIAM, Rodney, 2019).

## 2.5 A invasão *pariwat*<sup>42</sup> e a resistência munduruku: o atravessamento colonial

Para explicitar a utilização do desígnio presente neste item, “atravessamento colonial”, bem como a compreensão guiada em destaque na exposição deste tópico da pesquisa, volto-me à leitura da dissertação de mestrado de Felipe Sotto Maior Cruz (2017), indígena tuxá e antropólogo, cujo estudo desenvolvido traz, ao menos do que fora neste momento possível apreender, quatro ensinamentos ou lições propositivas.

A primeira delas: é inadmissível colocar os indígenas no local de passividade, como se a história e os acontecimentos fossem consequência exclusiva de ato dos ocidentais; também, não devemos trazer novo aspecto de romantização do indígena, como se fosse protagonista único de suas histórias, quando as vivências foram também marcadas pelas ações e omissões dos sujeitos do plano colonial; é preciso romper com a compreensão do indígena enquanto sujeito ahistórico ou não contemporâneo, parado no tempo e repetindo de forma incessante as mesmas tradições; por fim, talvez a nomenclatura correta a ser utilizada na mobilização dos atos dos povos indígenas seja “resistência” na acepção de luta contínua e permanente.

Falar em resistência é importante, mas não mais sob uma chave culturalista, a partir da qual resistir significaria uma luta por fazer as coisas como elas sempre foram feitas. A resistência tem que ser associada não à cultura como algo que se adquire ou se perde, mas sim como um esforço de se manter vivo quando por séculos tentaram nos apagar e extinguir a nossa existência (CRUZ, Felipe, 2017, p.32)

O atravessamento, dentro desse contexto, seria o grande e extenso ponto de encontro entre realidades de concepções distintas; e também o conceito que reflete a implicação entre sujeitos de sociabilidades distintas, pois todos estão envolvidos mutuamente. Atravessamento colonial é a intersecção invasiva do imperialismo - primitivo e vigente- que pretende suprimir o outro, seja pelo assimilacionismo seja pelo genocídio, colocado em perspectiva crítica, portanto, ao não estar alheio aos processos que constituíram as sociedades na e para a atualidade.

É preciso “(...) reivindicar um espaço onde possamos desenvolver um sentido de humanidade autêntica” (SMITH, Linda, 2018, p. 35), não desconexa aos atravessamentos coloniais, mas ciente e consciente das autorias e experiências exo-coloniais, ou seja, fora, à margem ou até pré-coloniais. Para tanto, deve-se pensar a história, ou melhor, as



<sup>42</sup> *Pariwat*, na língua munduruku, é o mesmo que “branca/o (s)”.

histórias, como pluralidade. A história não é, tão simplesmente, a narração dos fatos pelo olhar colonial – entendimento muitas vezes defendido por críticos ao imperialismo - mas espaço constante de narrativas (em maior ou menor medidas) confluentes e conflitantes (SMITH, Linda, 2018, p. 42-43), sendo as histórias de autorias indígenas a legítima ocupação na disputa política de conhecimento e de autorreconhecimento.

A história narrada a seguir é, em grande parcela, guiada pelo compilado feito por João Pacheco de Oliveira na obra “*O Nascimento do Brasil e Outros Ensaio*” (2016) ao apurar -de forma comprometida com as lutas indígenas- o local e as condições dos povos originários na construção da nação brasileira, também, ao explicitar a distinção dos retratos dos sujeitos originários destas terras nos diferentes momentos históricos e espaços geográficos.

Para entender sobre os munduruku, as histórias e a circunstância atual de lutas no território nacional, é preciso repensar a organização territorial e o controle da região brasileira desde a atuação da Coroa Portuguesa.

Neste local, onde se hoje se designa ser Brasil, houve uma divisão: duas colônias distintas, ambas sob as ordens do Império Lusitano, porém designadas para funções diferentes perante o objetivo colonial. A primeira com sede em Salvador (BA), que em grande parte contemplava a costa atlântica brasileira; e a outra com sede em Belém (PA), delimitada pela localidade ao norte do Brasil (DE OLIVEIRA, 2016, p.161-162), a segunda será o objeto da nossa investigação.

O primeiro encontro entre os colonizadores europeus e as populações autóctones não ocorreu da mesma forma nas costas do litoral atlântico e no interior do vale amazônico. Enquanto, no litoral, os europeus, recém-saídos das caravelas, abrigavam-se em montes e baías logo fortificadas, conseguindo realizar atos performáticos de sua força e poder, a narrativa de Carvajal e Acuna é bastante dramática, reconstituindo a viagem como uma sequência de combates e fugas frente a população que lhes eram superiores em termos numéricos, logísticos e militares (DE OLIVEIRA, 2016, p. 167)

Se colocadas frente a frente as descrições de primeiros contatos dos colonizadores com sociedades indígenas na região litorânea e a outra na região amazônica, iremos nos deparar com registros históricos muito distintos. A primeira narra, modo geral, a celebração do encontro com as terras e os sujeitos aqui presentes, com a manifestação do sucesso irrefutável do colonizador; a outra, apresenta de forma quase desmascarada o real intento dos colonizadores: a exploração das terras amazônicas alheio a qualquer (suposta)

contrapartida aos habitantes da região, também, a oposição indígena coordenada contra a invasão lusitana (DE OLIVEIRA, 2016, p.167-168).

Pelos escritores que examinavam a Amazônia, no aspecto territorial, foram construídas ao menos duas narrativas contrastantes: habitável ou inabitável para a espécie humana (ou, tão simplesmente, para a ótica e as demandas do homem europeu) (DE OLIVEIRA, 2016, p.163-164), seja porque fosse de beleza inigualável e de capacidade de exploração desmedida, seja porque retratasse em demasia a “vida selvagem” ou “subumana”.

Com a invasão do território amazônico, o Império Português buscou espécie de domesticação de sujeitos que ali residiam por intermédio da catequização junto às forças da Igreja, com o ensinamento da língua portuguesa e a proibição da fala em línguas indígenas, a aprendizagem de costumes ocidental-cristãos e a reprovação do exercício de tradições indígenas.

O ensino e a repressão, portanto, seriam parte incumbida à Igreja, sendo ela a quem detinha o método de repudiar o pensar e o fazer não imperiais ou anti-imperiais. No entanto, com nova perspectiva sobre o fortalecimento do Império Lusitano, especialmente sob a ameaça de invasão de europeus interessados em ocupar as capitanias do Grão-Pará, o marquês de Pombal envida esforços para o relacionamento com os indígenas através do Estado, de modo a substituir as forças religiosas por extensões estatais propulsoras dos etnocídios e epistemicídios velados (DE OLIVEIRA, 2016).

As novas políticas assimilacionistas, as quais pretendiam tornar os indígenas cidadãos brasileiros e liquidar com quaisquer práticas e entendimentos anticoloniais, passam a prever instituições legais – portanto, regulamentadas- de controle e de relacionamento entre os colonos e os colonizados. Como exemplos, temos o incentivo escancarado à miscigenação, com legislação de promoção ao casamento interétnico e, ainda, a criação do Diretório dos Índios em 1757, este que -a princípio- parece deter caráter de instituição para fortalecimento e organização de lideranças e povos indígenas, em verdade, resultou na expansão “das formas de exploração da mão de obra indígena, com chamados *diretores* atuando como agenciadores privados dos trabalhos executados pela população autóctone, agindo sem qualquer fiscalização ou comedimento” (DE OLIVEIRA, 2016, p.172).

Esta articulação é própria para a localidade norte do país, onde se concentrou grande parte da exploração da mão-de-obra indígena, cujos contornos foram fundamentais para resultados exitosos dos portugueses, haja vista os conhecimentos de trabalhadores escravizados sobre os ecossistemas onde residiam e o manejo das espécies mais utilizadas como mercadoria.

Contra os povos indígenas situados próximos ao Rio Negro, as “guerras justas”, denominação para a qual o colonizador justifica suas atrocidades, foram capazes de dizimar centenas de milhares de vida. Nessa localidade geográfica, além da exploração das riquezas da terra e da invasão dos territórios, a necessidade de exploração da mão-de-obra indígena resultou em conflitos entre os colonos e sociedades indígenas, tal como registrado na Guerra dos Manáos (1723-1727), contexto em que habitantes indígenas da região do Rio Negro se insurgiram contra a atuação colonial e foram em grande parte exterminados em vista da irrisignação e objeção dos nortistas frente ao plano de sua escravização (DE OLIVEIRA, 2016, p.171).

Em seguida, na metade do século XVIII, “grassou uma epidemia de varíola no Rio Negro” (DE OLIVEIRA, 2016, p.171), cujo contágio viral igualmente dizimou dezenas de milhares de indígenas na região e, junto deles, diversos conhecimentos e memórias de nações originárias do Brasil.

Outra devastação do colonizador também assolou a presença indígena na região amazônica: a extração do látex dos troncos das árvores para exportação deu início ao ciclo da borracha. Ao final do século XIX, o Brasil estabeleceu a relação com Inglaterra e Estados Unidos para venda do látex que era extraído das seringueiras do norte do território brasileiro. A tarefa antes desempenhada por trabalhadores indígenas, especialmente através da articulação feita pelo Diretório do Índio, necessitou alargar a mão-de-obra presente na Amazônia. Com a grande procura internacional da matéria-prima da borracha, a migração em larga escala de trabalhadores do nordeste do Brasil tornou ainda mais afanosa a resistência indígena e a presença em seus territórios (DE OLIVEIRA, 2016, p.177)

Diante da imagem hostil criada contra os indígenas e da busca por trabalho capaz de lhe sustentar, os seringueiros viram nos habitantes das florestas a figura do inimigo, invadiram seus territórios e os assassinaram. Esse processo de entrada dos trabalhadores nas matas da região norte do país é fulcral para compreender as migrações forçadas feitas

por diversas nações indígenas e a dizimação de tantas outras, conjuntura que somente seria alterada com o declínio da produção da borracha no início do século XX em razão da extração do látex das seringueiras do continente asiático (DE OLIVEIRA, 2016, p.177-180)<sup>43</sup>.

Os seringueiros, a maioria migrando desde a região nordeste do país, foram, de certo modo, vítimas enquanto mão-de-obra escrava, pois endividados face a seus patrões e impossibilitados de saírem ilesos às condições de exploração. Já parte dos trabalhadores indígenas, ou foram assassinados ou “passaram a sofrer uma forma de escravidão ainda mais arbitrária e brutal do que aquela imposta aos seringueiros brancos, com profundas repercussões sobre a sua cultura, formas de sociabilidade e volume demográfico” (DE OLIVEIRA, 2016, p. 178).

Segundo dados apurados pelo Instituto Socioambiental (ISA),

É fato também, que tanto a Missão São Francisco como o SPI contribuíram para a manutenção do espaço territorial dos Munduruku face ao assédio da frente de expansão de caráter extrativista, que foi marcada por dois períodos de maior intensidade: o primeiro de cerca de 1880 a 1920, quando floresceu a economia e a cultura gomífera em toda Amazônia, cujo declínio ocorreu em consequência da concorrência dos seringueiros ingleses cultivados na Malásia; e o segundo ciclo no período da 2ª Guerra Mundial e a década pós-guerra, devido à suspensão das relações econômicas com o Extremo Oriente, quando, com o apoio do governo americano, o Brasil adotou uma expressiva política de incentivo à produção da borracha, criando linhas de financiamento para as atividades e estimulando o deslocamento de nordestinos para trabalharem como seringueiros, denominados oficialmente de "soldados da borracha".<sup>44</sup>

Ao que se vê, desde os primeiros registros de encontro, a história de atravessamento do mundo ocidental sobre o Povo Munduruku é marcada por diversas migrações forçadas, a fim de assegurar a própria sobrevivência desses sujeitos, seja por guerras ostensivas, o trabalho escravo, os ciclos da borracha, a extração das chamadas “drogas do sertão”, as epidemias de varíola e sarampo na região, entre outros mecanismos de genocídio, repressão e exploração indígena da qual resistem até o presente momento.

---

<sup>43</sup> Adiante, na década de 1940, o Brasil avançaria para o segundo ciclo da borracha, com o apoio e estímulo financeiro dos Estados Unidos para o deslocamento de trabalhadores da região nordeste do país para o trabalho de extração do látex também na mesma localidade norte do Brasil

Ao tratarmos das intersecções de realidades e projetos distintos de sociedade também falamos do momento atual e, certamente, há muitas formas de se dimensionar o presente para os Munduruku. Dentre vários aspectos, há de se destacar o contexto dos povos indígenas no Brasil diante da sistemática opressão e repressão que impele a expressão do agora como resistência.

## **2.6 Movimento indígena brasileiro: a luta comum e a identidade “pan-indígena”**

Na obra “O caráter educativo do movimento indígena (1970-1990)”, Daniel Munduruku (ano) narra a passagem do modelo de política anti-indígena exterminacionista, com “o genocídio concretizado pela escravidão, pelas doenças estranhas, pela ganância homicida dos apresadores de índios, aliado ao etnocídio promovido pela Igreja, (...) em sua política de proibição, demonização e inferiorização” (p.30) dos modos de vida originários, para o modelo integracionista, agora guiado pela compreensão do sujeito indígena - envolto em supostas práticas e costumes primários- como ser em evolução e dependente da tutela do Estado, nada obstante o extermínio não tenha cessado à época.

É da política integracionista, com o primado da incapacidade dos indígenas, “o que levou a uma solução estatal que culminou na criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em 1910” (MUNDURUKU, Daniel, 2012, p.31), como extensão dos interesses do Estado, ilustrado pela direção do SPI por Marechal Rondon “militar de carreira que trabalhava na expansão das linhas telegráficas nos estados do Mato Grosso e Amazonas” (p.33), e também como pretense guia dos povos indígenas, pois constituído para a condução do rumo da nação brasileira: una, sólida e, assim, forçadamente assimilada.

No curso da ditadura civil-militar brasileira, em 1967, a criação da Fundação Nacional do Índio (Funai) não foi suficiente para alterar o posicionamento do Estado Brasileiro frente aos povos indígenas, uma vez baseado nas mesmas premissas de tutoria dos sujeitos de direito pela SPI, ou seja, baseado na representação ilegítima dos povos indígenas. “As mudanças que superariam o modelo integracionista protagonizado pela Funai foram pautadas pelo movimento indígena brasileiro, que se fez conhecido e respeitado por sua participação decisiva na elaboração da nova Carta Magna” (MUNDURUKU, Daniel, 2012, p.36).

A participação indígena na elaboração do texto constitucional de 1988 é expressão

da reivindicação da participação política legítima, portanto, auto representável,

77

circunstância que demandou ao movimento indígena a chamada “visão pan-indígena” (, MUDURUKU, Daniel, 2012, p.45). Se antes o diálogo dos povos indígenas com o poder público era fracionado, frente às demandas locais das diferentes etnias e comunidades originárias, a partir da década de 70, a interlocução necessita da articulação mais aprofundada entre povos. E “a diversidade não impede (...) a possibilidade de reivindicações comuns, como eixos unificadores” (SILVESTRE, Helena, 2021, p.47).

Evidente que não há revogação ao entendimento de identidades indígenas plurais, porém, a restrição às tratativas de questões semelhantes – com destaque às demarcações de territórios indígenas e persistentes invasões-, de forma fragmentada, importava na desmobilização e enfraquecimento da luta indígena em si. A autodeterminação dos povos (e os direitos dela decorrentes) demandou, portanto, a ação coletiva organizada em escala nacional.

A “descoberta” da identidade pan-indígena e o consequente emprego político do termo *índio* acontecem no exato momento em que os líderes indígenas se percebem – a si e aos demais- sujeitos de direitos. Ou seja, tomam consciência de que são pessoas e povos com direitos, capazes de se organizar e reivindicar benefícios sociais para si e para todos. Issoé, no esquema de Gilberto Velho por nós abordado, imprimir sentido a uma dinâmica que corre o risco de descontinuidade caso não seja expressa de forma clara e objetiva. O que é possível graças à identidade. (MUNDURUKU, Daniel, 2012, p.48)

A identidade política indígena se torna, assim, consolidada. Em se tratando das intersecções do plano de modernidade que tentam aniquilar e esvaziar os múltiplos sentidos de ser indígena (ou simplesmente de não ser ocidental), seja pelo extermínio ou pelo assimilacionismo, os povos originários, em suas diferentes etnias e nacionalidades auto reconhecidas, passam a estruturar as reivindicações face ao Estado em uma estrutura de organização conjunta da política indígena.

Nada obstante, permanece a dificuldade no posicionamento do movimento indígena frente ao Estado moderno, pois, ao mesmo tempo em que necessita enfrentá-lo e questioná-lo em todas as suas medidas repressivas, autoritárias e alheias aos direitos dos povos indígenas, também depende das forças invasoras para a sua resistência e sobrevivência, com o acesso às políticas públicas mais básicas e a presença em todas as esferas de poder que demandem a deliberação dos assuntos indígenas (FONSECA, Livia, 2016).

Diante de um sistema nacional autoritário no tocante ao exercício dos direitos por pessoas não brancas (BISPO, Antonio, 2015, p.97), a constitucionalidade - regularidade aos olhos do Estado- da organização social, política, territorial e religiosa de indígenas é o que, na atualidade, pode-lhes permitir minimamente a sobrevivência diante da hegemonia do regime capitalista de produção e racista de cosmovisão eurocentrada.

Em pesquisa realizada por Livia Gimenes (2016), ao aprofundar o estudo acerca das políticas públicas para mulheres indígenas e por elas reivindicadas, há o envolvimento da perspectiva crítica do direito conjuntamente à proposta de debater as questões indígenas a partir do sujeito interlocutor a quem mobiliza a mudança no campo jurídico. Da interpretação do projeto O Direito Achado na Rua, a autora traduz serem os próprios indígenas os atores mais aptos a transformar o direito, em todos os espaços e caminhos onde necessitem também utilizar das ferramentas da colonialidade, da modernidade e do patriarcalismo para ocupar o espaço de disputa política. Por isso, “não é possível decolonizar o Estado sem decolonizar o Direito” (FONSECA, Livia, 2016, p.171)

O plurinacionalismo boliviano vem romper, ao menos na ordem das ideias<sup>45</sup>, com o pensamento da nação representada por uma única identidade, expõe as diversas nacionalidades (e, portanto, identidades) presentes no mesmo solo do território estatal. Cada uma das nacionalidades é detentora de sua auto representação, de sua legitimidade irrenunciável e intransponível. No caso do Brasil, Daniel Munduruku relembra:

Nós somos um país plurinacional, obviamente, mas compreender isso, chegar a isso, vai levar um tempo ainda, creio que bastante grande.

(Entrevista Daniel Munduruku)

---

<sup>45</sup> Em tese de doutorado, Livia Gimenes expõe diversas contradições do plurinacionalismo boliviano, distinguindo a normatividade da efetividade, dentre elas o preterimento da autonomia de povos indígenas frente ao plano desenvolvimentista: “Para o movimento indígena, o ponto mais sensível tem sido a pauta da consulta prévia e com efeito vinculante a qual tem sofrido bastante resistência por parte do governo, o que é algo extremamente contraditório num contexto que se pretende plurinacional. O governo boliviano continua a resistir em ter que consultar os povos indígenas quando esses são afetados pelo uso dos recursos naturais presentes nos seus territórios, mesmo isso sendo a questão mais vital para a sobrevivência desses povos” (2016, p. 164)

Ao examinar a redação dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal, Antônio Bispo (2015) verifica a influência dupla (ou transfluência) na construção dos dispositivos que, por um lado, reconhecem o direito ao território, à auto organização, à auto determinação, à auto representação indígenas e quilombolas, por outro, possibilita a superação dessas premissas norteadoras em prol do interesse nacional (p. 89-97).

A confluência rege as relações afro-pindorâmicas (como Bispo chama as experiências não eurocentradas ou pré-eurocêtricas) no coletivo e tudo que nele se envolve, trazendo parâmetros horizontais frente à realidade e as intersecções que lhes cercam. Já a transfluência seria uma espécie de sincretismo, tal como ocorre na redação da Constituição Federal -com princípios, premissas e direitos que se contradizem<sup>46</sup> e envolvem a relação dos coloniais com os contra coloniais.

A norma, no entanto, não é o único mecanismo da sobrevivência indígena, tanto pelo histórico colonial avassalador de suas existências via disposições de lei, como diante das diversas formas de resistência dos povos originários ao longo dos séculos desde a invasão do território à oeste da Europa (BISPO, Antonio, 2015).

Os atravessamentos coloniais não tornam as nações originárias reféns, isto é, elas não se condicionam total e irrestritamente às mazelas do colonialismo, mas forçam a eclosão de resistências (tal como foi narrada na análise da relação entre o Estado Brasileiro e povos indígenas da região norte do país). Nas últimas cinco décadas, ressalte-se, a resistência aparece em resposta à dimensão ampliada da problemática: a colonialidade em articulação globalizada, de um lado, e os antagonistas à colonialidade em articulação comum, do outro.

## **2.7 As interpelações do tempo presente**

Ao dizer serem as histórias narradas parte do entendimento munduruku de “que viver vale a pena” (MUNDURUKU, Daniel, 2001, p.8), Daniel também explicita a

---

<sup>46</sup> Outro exemplo citado por Antônio Bispo (2015) são fundamentos que pautam a atuação do ambientalistas defensores do desenvolvimento sustentável: “No desenvolvimento sustentável a triade “reduzir, reutilizar e reciclar” tem como pano de fundo o problema do uso indiscriminado de recursos naturais finitos e não renováveis nos processos de sintetização e de manufaturamento, característicos do desenvolvimentismo. Ou seja, afirma-se a necessidade de transformação do orgânico em sintético como algo inquestionável que



inevitavelmente levará a humanidade a uma situação de miséria, fome e escassez generalizada.” (p.98)

80

necessidade do olhar ao passado para sustentar as bases da do presente. Este presente que é marcado pelo conflito entre os interesses coloniais e a sobrevivência munduruku.

Diversas cartas foram redigidas pelo Povo Munduruku ao Estado e ao povo brasileiros, explicita-se quatro delas publicadas em formato de relato-denúncia sobre as condições das intervenções e políticas anti-indígenas em solo munduruku.

Em junho de 2013, lideranças munduruku relatam a hostilidade e opressão sofrida nos seus territórios ante a atuação das Forças Armadas que, ao revés da proteção contra a invasão das Terras Indígenas, utilizam-se da “violência para realizar à força os estudos dos pesquisadores para construir os seus empreendimentos nas terras indígenas”<sup>47</sup>, empreendimentos estes, em específico, relacionados à construção de Usinas Hidrelétricas sem qualquer consulta tampouco informação destinada aos munduruku.

Há uma longa descrição na referida carta, além da questão política envolvida, da acepção histórica e memorial sobre cada região afetada (ou em vias de ser afetada) “para os agronegócios, hidrelétricas e mineração”. De igual maneira, tornou evidente a urgência da discussão sobre as Usinas de Belo Monte no Xingu, Teles Pires e São Luiz do Tapajós, pois sepultam e sepultaram ainda em danos ambientais irreversíveis.

Em Assembleia Geral realizada no ano de 2016, o Povo Munduruku se pronuncia sobre a completa revogação velada ao texto constitucional pelas ações governamentais diametralmente opostas aos direitos dos povos indígenas conquistados e, com tamanha volatilidade, esvaecidos diante do interesse – diferente de necessidade, tal como se anunciava – para construção de novas usinas hidrelétricas nos rios Tapajós e Jamanxin<sup>48</sup>.

No ano de 2020, o pânico e a inquietação das lideranças munduruku se voltam para a criação do Projeto de Lei 191/2020, no tocante à autorização desmedida de exploração da atividade de mineração em terras indígenas, desprezado o consentimento

---

<sup>47</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (Cimi). *Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas*. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2013/06/34922/>> Acesso em 03 dez 2021

<sup>48</sup>RACISMO AMBIENTAL. *Carta da Nação Munduruku ao Povo e ao Governo Brasileiro*. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2016/04/14/carta-da-nacao-munduruku-ao-povo-e-ao-governo-brasileiro/>> Acesso em 03 dez 2021

livre, prévio e informado assegurado aos povos indígenas pela Convenção nº 169 da OIT, ratificada pelo Brasil<sup>49</sup>.

Antes mesmo de resultado sobre aprovação ou não do projeto, os munduruku denunciam em carta o terror vivido pelas constantes invasões de suas terras, impulsionadas por ações do governo federal (tal qual o próprio PL mencionado) cujo representante máximo a todo tempo vocifera não demarcar terras indígenas enquanto presidente, ainda, impulsiona a entrada ilegal de garimpeiros e madeireiros nos territórios Munduruku<sup>50</sup>.

Em nova assembleia realizada em abril de 2021, manteve-se fundamental o debate sobre as violências no corpo do texto do PL 191/2020 com os reflexos emergentes nos ataques de garimpeiros nas Terras Indígenas Sawre Muybu e Sawre Bapim e a destruição da sede da Associação de Mulheres Indígenas Munduruku Wakoborun, também a denúncia da articulação de autoridades governamentais no trato com uma minoria munduruku que não representa a maior parcela dos afetados com as atividades do garimpo e da mineração<sup>51</sup>.

O cenário delineado, com alicerce nas cartas de lideranças munduruku, expõe-se perante as peculiares da conjuntura do espaço-tempo vivido, ou seja, da nação atingida, do território afetado, dos empreendimentos privados e estatais nas áreas munduruku, da atuação genocida desvelada do executivo federal, mas é sinônimo da continuidade na atuação colonial por todo o território brasileiro, ação esta que se faz representada no projeto de desenvolvimento idealizado para o Brasil.

Na literatura munduruku, um dos eixos que guiam a repercussão das histórias é o ato de rememorar o passado como instrumento de luta, circunstância que fortalece a resistência em cenário de centralização do ideal desenvolvimentista ocidental e o

---

<sup>49</sup>MOVIMENTO MUNDURUKU IPEREG AYU. *Carta aberta dos caciques e lideranças do alto e médio tapajós sobre as invasões garimpeiras no território*. Disponível em: <<https://movimentomundurukuipegayuii.wordpress.com/2020/10/07/carta-aberta-dos-caciques-e-liderancas-do-alto-e-medio-tapajos-sobre-as-invasoes-garimpeiras-no-territorio/>>. Acesso em 03 dez 2021.

<sup>50</sup>MOVIMENTO MUNDURUKU IPEREG AYU. *Carta aberta dos caciques e lideranças do alto e médio tapajós sobre as invasões garimpeiras no território*. Disponível em: <<https://movimentomundurukuipegayuii.wordpress.com/2020/10/07/carta-aberta-dos-caciques-e-liderancas-do-alto-e-medio-tapajos-sobre-as-invasoes-garimpeiras-no-territorio/>>. Acesso em 03 dez 2021.

<sup>51</sup>CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (Cimi). *Caciques e lideranças de 140 aldeias Munduruku posicionam-se contra mineração em terras indígenas: “não queremos o PL 191”*. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/05/caciques-munduruku-contra-projeto-mineracao-terras-indigenas-pl-191/>>



de eventos e de encontros narrados fora da órbita estritamente imperial, pois, para os povos indígenas, “quinhentos anos não é nada” (KRENAK, Ailton, 1999).

### **CAPÍTULO 3 – A JUSTIÇA COGNITIVA E A LITERATURA MUNDURUKU**

O conhecimento nunca é alheio às condições históricas e culturais que lhe cercam, há certamente influência recíproca entre o projeto de sociabilidade e a esfera cognitiva formadora. Até mesmo porque, é o núcleo cognitivo aquilo que dará alicerces ou criará a base em si da constituição da sociabilidade envolvida.

Ainda, é também espelho do conhecimento as condições epistemológicas criadas, pois o procedimento de validação do conhecimento e o procedimento de validação do sistema de adequação do conhecimento partem desse processo uno de construção, “baseiam-se ambas nos mesmos pressupostos culturais, ou, usando o termo foucaultiano, nos mesmos epistemas” (SANTOS, Boaventura, 2019, p.65).

E a que tipo de filiação as literaturas munduruku se inserem? De que maneira e em que medida se compatibilizam ou se deslocam em relação ao conhecimento hegemônico idealizado para o homem moderno? O último capítulo da pesquisa pretende dar respostas a estas indagações. Antes, porém, cabe compreender no que constitui a justiça cognitiva perante o cenário colonial e como a produção de conhecimentos influi no comportamento de coletividades.

#### **3.1 Conhecimentos, epistemologias e a sociedade que “experimenta a Lua, coloniza a Lua, civiliza a Lua, humaniza a Lua”<sup>52</sup>**

Ao partirem de sistemas descontínuos de formação do saber (SANTOS, Boaventura, 2019), os conhecimentos podem expressar tudo - até mesmo a “desaprendizagem” -, exceto o pioneirismo. Não é possível reivindicar a originalidade do saber se, antes dele, existem sistemas diversos de aprendizagem que se relacionam e que se recriam. Também, porque os autores envolvidos nesta relação partem, muitas vezes, de sociabilidades diversas e, portanto, de epistemologias (ou princípios de formação do saber) distintas.

Temos como exemplo o fato dos indianos, chineses e árabes exercerem papel fundamental no desenvolvimento das ciências exatas, especialmente a matemática, no modelo científico atualmente reconhecido. Outra amostra que se tem é o instrumento de registro de escrita (pré-colombiano) criado pelos incas, o quipo, utilizado tanto como

---

<sup>52</sup> A citação diz respeito a trecho de poema de Carlos Drummond de Andrade: Carlos Drummond de A...

sistema de comunicação e como método de contagem, influenciando o desenvolvimento da arquivologia para outras sociedades (HARARI, Yuval, 2014). Também as línguas indígenas faladas no Brasil influenciaram profundamente a língua colonial/oficial falada no país e, mais, os indígenas também influenciaram os costumes, os modos de agir e de pensar dos brasileiros (MUNDURUKU, Daniel, 2015), em vista do chamado “processo de aculturação” procedido (WILLIAM, Rodney, 2019)<sup>53</sup>. Porém, não nos seria possível mensurar, de forma precisa, a parcela de contribuição de cada coletividade para interferir na construção do conhecimento, mesmo que historiografada uma pequena parcela da vida humana na Terra (HARARI, Yuval, 2014).

O conhecimento científico tem predomínio e influência considerável no globo desde o século XVII, sendo afirmado e colocado em holofotes em virtude da suposta total originalidade e distinção frente aos demais saberes. Esse caráter especial, segundo Santos (2019), é o primeiro marcador na construção da linha abissal entre a ciência moderna e os demais conhecimentos.

Apesar de estar datada inicialmente à época das navegações para colonização da América, a globalização (HALL, Stuart, 2006) é um fenômeno que, ainda no atual estágio vivido, acentua as distinções epistemológicas com o enobrecimento do conhecimento científico. Mais que isso, a invalidação de conhecimentos desalinhados aos objetivos do mercado aniquila formas de interação social e, portanto, viola coletividades não identificadas ao processo planejado para a modernidade ou “pós-modernidade”.

A cientificidade originária das ciências naturais fora transportada ao estudo nas ciências sociais que, gradativamente, adotam o caráter racionalista e mecanicista para compreensão do mundo por volta do século XIX, na forma como dissertado no capítulo 2. E as “humanidades” passam a valorizar o método a ponto de preterir as consequências geradoras do novo conhecimento. A busca incessante pela utilidade imediata do saber, a ser revelada, é prioritária (SANTOS, Boaventura, 2018).

---

<sup>53</sup> Sobre o processo de aculturação na formação do Estado Brasileiro, Rodney William (2019, p.24) destaca: “A formação social do Brasil é marcada por processos de aculturação nos quais muitas vezes se fundiram elementos culturais europeus, indígenas e africanos. No campo religioso, por exemplo, o sincretismo deu origem a uma religião genuinamente brasileira, a umbanda, bem como influenciou o candomblé e outros cultos afro, o espiritismo e o próprio catolicismo em sua vertente devocional e popular. Houve também trocas com outros grupos étnicos, sobretudo os imigrantes, que trouxeram seus costumes e adotaram tantos

outros já arraigados na cultura nacional”.

A acomodação e a restrição epistemológica censuram a potência criativa do viver e do conhecer, enrijece coletividades e as centraliza. O conhecimento científico, especialmente, por intermédio da epistemologia consagrada pelo norte geopolítico, quer colocar um ponto final na busca pela verdade, encerrar e bloquear o pensar fora dos métodos tecnocientíficos. Assim, a técnica exigida ao método científico exhibe intenções superestimadas da capacidade humana em alterar e domesticar a natureza, tal como sucedeu ante a origem da doença viral do COVID-19, mas parece ainda se manter alheia ao exercício da reflexão sobre a realidade em si (SANTOS, Boaventura, 2018).

As epistemologias do Norte (no plural, porque diversas) se baseiam na ciência moderna ocidental, preocupada com o exame pautado na racionalidade, imparcialidade (ou interferência mínima), rigor técnico, valorização à especialização e criação de binarismos, em especial no que se refere à distinção do homem em relação aos demais seres e à natureza em geral (SANTOS, Boaventura, 2019). O conceito de neutralidade serve para o enrijecimento da produção de conhecimentos, os quais devem ser necessariamente alinhados ao sistema de regulação vigente e, assim, reverberam a hegemonia epistemológica do Norte global pelo discurso de seu alto grau de confiabilidade em detrimento de conhecimentos não científicos.

O posicionamento de resistência à lógica colonialista, capitalista e patriarcal é o critério para formação das epistemologias do Sul. E o Sul assim o é designado, inicialmente, porque na geografia global corresponderia às regiões historicamente exploradas pelo colonialismo, enquanto o Norte equivaleria ao Velho Mundo, aos impérios e às metrópoles. Mas as fronteiras são desfeitas se o olhar está voltado aos sujeitos de direito e às contribuições por eles desenvolvidas, assim, o Sul e o Norte se tornam concepções geopolíticas (SANTOS, Boaventura, 2019).

A expressão de conhecimentos contrária à órbita norte geopolítica, via de regra, irá se constituir como resistência e, por isso, situar-se-á no limbo das epistemologias do Sul. A literatura munduruku possibilita a reivindicação de narrativas autênticas, ou seja, a apresentação de perspectivas auto representadas, ao contrário da designação da história inventada sobre a América e seus habitantes (MIGNOLO, Walter, 2008). É indispensável deixar evidente o deslocamento epistemológico dos contos literários constituintes da memória do Povo Munduruku na Aldeia Katõ frente a saberes efetivamente acautelados pela sociedade dominante.

Os conhecimentos anticoloniais expõem a aliança da consciência teórica e da consciência prática para lançar bases ao que se pode chamar de *práxis*. Mas a teoria aqui não é aquela que se requer ao conhecimento científico puramente, em verdade, ela é identificada a partir de pressupostos principiológicos da autenticidade, ou seja, “do compromisso ético concreto” (BOAVENTURA, 2019, p.66). Pode ser interpretada como expressão do comprometimento com a luta e a resistência em seu estado permanente, mas é antes um processo de identificação com os sujeitos diretamente envolvidos na criação e na repercussão dos conhecimentos.

Como seria possível ocupar espaço, em uma episteme, que se coloca como observadora de todas as perspectivas, sem antes possuir qualquer perspectiva?<sup>54</sup> (RUFER, Mario, 2017). Ora, não há como se desvencilhar do contexto e do panorama geral para alçar métodos objetivos e resultados neutros aos conhecimentos do Sul ou anticoloniais. A opressão e a violência na atuação imperial demanda dos sujeitos implicados nessa ação um agir profundamente politizado, identitário e inseparável do cenário histórico e da conjuntura (SANTOS, Boaventura, 2019).

Contrapor-se ao processo civilizatório da modernidade, então, significa desafiar a narrativa ilustrada como utópica e fantasiosa da concretização de ideias contrapostas aos ideais neoliberais, pretensamente universais (SANTOS, Boaventura, 2019). A proposta de Boaventura é desmonumentalizar a ciência, abrir espaço para outros conhecimentos com efetivas contribuições locais e potenciais referenciais globais. É, pois, impossível o diálogo em ambientes que provocam o enaltecimento e a aprovação de um conhecimento em detrimento de todos os outros.

A exigência do reconhecimento do saber como válido ultrapassa a esfera da coletividade inicialmente implicada, ou seja, a validação transcende a questão identitária. Isso pois, todos os saberes possuem em alguma medida contribuições para outras realidades. A composição dos conhecimentos situados ao Sul ou ao Norte não deve ser replicada apenas em ordem finalística e linear. No mínimo, o conhecimento originário de

---

<sup>54</sup> Chama-se de “desontologização das ciências humanas” (SÁEZ, 2013, p.77) o fenômeno da crítica à epistemologia da ciência moderna no que concerne a impureza dos conhecimentos por eles gerados, em razão do ponto de vista do observador/pesquisador. E de reontologização o novo movimento de pensar a pesquisa “que não é mais apenas interpretativa, mas produtiva” (SÁEZ, 2013, p.81), ou seja, traz retorno e reconhece o retorno do conhecimento de alguma(s) espécie (s) a todos, perante a ética a que se filia



epistemologias, do Sul ou Norte, é um referencial às outras sociabilidades (SANTOS, Boaventura, 2019). Precisamos deixar mais questões em aberto do que pontos fechados: as certezas sobre tudo (ou quase tudo) apurada por poucos nos afasta da essência da vida em coletividade (SANTOS, Boaventura, 2018).

Sem ignorar a complexidade da ciência moderna e sua relevância, a razão para sua centralidade e permanência nesta mesma centralidade dá-se pela criação e repercussão da ideia de epistemologia única, centrada em si mesma (SMITH, Linda, 2018, p.62). Os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (CTAs), de forma exemplificada, hoje possuem validação científica e, por isso, reconhecida sua validade no campo epistemológico hegemônico (VIEIRA, Renata, 2021).

Nada obstante o reconhecimento da relevância dos saberes em questão, não só para os próprios indígenas, mas também para as sociedades ocidentais (na medida em que um conhecimento dessa natureza pode levar a criação de produto fármaco, cosmético, alimentício, entre outros), ao mesmo tempo, houve a desconsideração de qualquer titularidade de direitos destinada a esses povos. Tal hostilidade não se dá apenas em virtude da natureza do conhecimento, que por não ser científico, mas, sim, empírico, retira-lhe a validez, mas destacadamente por não serem reconhecidos os povos indígenas como sujeitos coletivos de direito (VIEIRA, Renata, 2021).

Em *O fim do Império Cognitivo*, Santos (2019) chega à conclusão de que a validação do conhecimento como de ordem científica vem do próprio corpo da comunidade científica, revelando-nos que a disputa é entre sujeitos qualificados ou qualificáveis para a composição da seleção, portanto, um embate de e entre autorias.

### **3.2 E o que é Justiça Cognitiva?**

Em “A vida dos homens infames”, Foucault (2003) examina laudos psiquiátricos da lavra de médicos, avaliações redigidas por autoridades judiciárias e anotações de agentes de segurança na França entre os séculos XVII e XVIII sobre pessoas as quais têm sua vida ou personalidade descrita em poucas linhas, desenhados como cruéis ou no mínimo condenáveis, a fim de entender a história por detrás dos relatos de outrem sobre os sujeitos internados ou condenados.

A seleção de textos se deu por “fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem parte” (FOUCAULT, Michel, 2003, p.04), sob a ótica da

transposição da materialidade e da historicidade que cercavam os autores dos relatos aos

89

seus escritos e designações sobre o outro. Para eles, efetivamente, o discurso se apresenta como ferramenta de opressão, pois “esses discursos realmente atravessam vidas; essas existências foram efetivamente riscadas e perdidas nessas palavras” (p.04).

Como mencionado no primeiro capítulo, a narração de histórias -por intermédio da literatura -tem potencial para despertar a humanidade daquele que com ela se depara, por ter as lentes de um outro emprestadas para enxergar o mundo; mas é igualmente a narração suscetível à subjugação do outro a fim de sustentar a realidade que se cerca, ou seja, a expressão da desumanidade. Duas faces do mesmo instrumento, portanto.

Não há, contudo, como escapar da exposição de si mesmo na redação acerca de outrem. Aquele que assume o papel da autoridade redatora da individualidade do transgressor realiza um “ritual de confissão em que aquele que fala é ao mesmo tempo aquele de quem se fala” (FOUCAULT, Michel, 2003, p.08). Na mesma dinâmica, a presença *pariwat* em territórios indígenas esteve sempre noticiada com a exotização e desumanidade que lhe fosse mais apropriada para sacramentar os atos coloniais em prol do projeto desenvolvimentista.

O colonizador, branco e europeu, confessa a sua “obsessão universalista” (CUNHA, Teresa, 2005, p.05) fundada na dominação do não europeu, de seus corpos, territórios, conhecimentos, força de trabalho. O projeto de sociedade moderna, em todas as modalidades que cercam a vida em coletividade, sustentado como única alternativa válida e viável, ainda que assaltadas e tomadas como propriedade as pessoas, os territórios e os objetos materiais e imateriais de sociabilidades não dominantes, só se repercute perante o ideal de universalismo.

Romper com esse imaginário, da desmistificação da não homogeneidade, inclusive, ressalte-se, do discurso histórico predominante do ocidente, sinaliza a tensão existente entre entendimentos contrapostos. Toda objeção ao projeto universalizante da modernidade opera disputa e, portanto, é significado do exercício da justiça cognitiva.

O epistemicídio, traduzido no ideal de inexistência da cognição do outro, também na criação de todos os mecanismos que possam afastá-lo dos conhecimentos, está essencialmente relacionado à chave da racialidade, à subalternização do não branco, mais propriamente dos povos originários e negros (CARNEIRO, Sueli, 2006). A tentativa de dominação de um imaginário social que seja homogêneo e, no seu alinhamento cognitivo,

demande o aniquilamento da cognição alheia, é a revelação do campo epistemicida inventado pela colonialidade (SANTOS, Boaventura, 2019).

A justiça cognitiva, originada dos epistemicídios instrumentalizados pela colonialidade, não pode ser pensada em abstrato, faz-se presente desde o encobrimento dos povos originários (DUSSEL, Enrique, 1993) no contato entre a civilização europeia e as civilizações indígenas em 1492. Ela é fundada na modernidade e por conta dela, já que a oposição à ilustração animalesca e infantilizada do indígena, também da sua não condição de sujeito de direito, ocorre com a resistência de sociabilidades e, portanto, de conhecimentos não ocidentocêntricos.

Justiça cognitiva é, portanto, resultado do cenário de opressões contra sociabilidades e subjetividades rejeitadas pelo padrão normativo moderno e é realizada diante da permanência e das transformações de conhecimentos de coletividades e individualidades subjugadas. Se, como antes mencionado, não há dissociação entre o projeto de sociabilidade e a esfera cognitiva formada, a repercussão de saberes opostos à opressão colonial é significado da justiça cognitiva.

### **3.3 A justiça cognitiva nas literaturas munduruku**

Na disputa cognitiva, a presença de narrativas anticoloniais se faz necessária para contrapor-se ao imaginário hegemônico materializado em livros, portanto, para contrapor-se ao discurso histórico predominante sobre o qual se apresenta a não contemporaneidade dos povos indígenas, a subalternização de sociabilidades e conhecimentos chamados “tradicionais”, a viabilidade única e exclusiva no projeto de desenvolvimento ocidental idealizado para a humanidade branca e para as sub-humanidades (KRENAK, Ailton, 2019).

O recado deixado ao povo brasileiro, uma vez sendo ilustradas todas as particularidades das identidades indígenas (MUNDURUKU, Daniel, 2001, 2005 e 2015), é de uma história nacional apoiada em moldes mitológicos, melhor, em falseamentos discursivos, perpetuados para dar continuidade às atrocidades suportadas pelas sociabilidades não brancas até a contemporaneidade e adiante. O mito da miscigenação festiva no território brasileiro, em especial para sustentar a ideia da identidade brasileira una, é revertida frente às cosmovisões indígenas representadas na literatura.

A escola enquanto espaço designado para o ensino dos infantes é face de um instrumento que pode, ao mesmo tempo, ensinar e educar a nos relacionarmos uns com os outros ou mecanizar e nos viciar em reproduções estigmatizantes. E o que exatamente se reproduz na educação das escolas brasileiras? Inobstante as modificações percebidas na educação nacional, tal como a promovida pela lei 11.645/2008<sup>55</sup>, a escola ainda é espaço de reverberação do pensamento moderno, colonial, desenvolvimentista, e, se o futuro for realmente promissor, “todas as modificações só serão sentidas nas próximas gerações, quando todas as escolas – e suas ideologias – estiverem configuradas para acolher a diferença, seja social (pobres e ricos), seja étnica” (MUNDURUKU, Daniel, 2015, p.18).

A forma enrijecida da produção de conhecimento dentro das escolas é reflexo do projeto cognitivo moldado para a modernidade, qual seja, a reprodução do ideal colonial de forma sistematizada, contraposta à reflexão sobre o sistema vigente, suas contradições e violências operadas. Daniel entende, portanto, que é necessária a transformação desde a base, no estágio de primeiro contato com a aprendizagem: uma mudança empreendida a partir das crianças (MUNDURUKU, Daniel, 2005). E a transformação que se espera está contemplada, também, na narração das histórias por autores indígenas, com os quais se verifica o posicionamento demarcado, não neutralizado tampouco homogêneo, mas politicamente inscrito na ética do conhecimento, no saber comprometido com a coletividade (SANTOS, Boaventura, 2019).

Vê-se que, junto ao legado de nações originárias na repercussão de suas histórias, há também a presença da herança de luta, da reivindicação política permanente dos povos indígenas que, como Daniel Munduruku ressalta, é referencial para todo o globo (MUNDURUKU, Daniel, 2015). Parece não existir nada mais elementar para uma sociabilidade que a formação de uma memória coletiva coesa e consistente junto a permanência no cenário político e a insistência na transformação do tempo presente. Nesse sentir, não há como negar os povos originários como sujeitos da contemporaneidade, pois são guiados pelas histórias da ancestralidade que lhes

---

55 A legislação altera as Diretrizes e Bases da Educação Nacional para incluir a obrigatoriedade do ensino da história indígena e afro-brasileira nas escolas de nível básico e médio, de modo que o plano de educação nacional contemple “o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política pertinentes à história do Brasil”

contemplam para reivindicar a mudança estrutural das ações e dos entendimentos da sociedade ocidental (CRUZ, Felipe, 2017; DORRICO, Julie et al, 2018b; BARÉ, Suliete, 2021).

No caso da literatura, em duplo contato íntimo do próprio leitor consigo mesmo e do leitor com aquele que escreve ou é representado, ela é capaz de nos impelir a humanidade (MIRANDA, Rislá, 2019), pois demanda conhecer a si mesmo e ao outro, numa troca que expressa o movimento empático de reconhecimento e (des)conhecimento.

Ao demarcar presença no campo do saber e, a partir deste espaço, tornar evidente as experiências, os conhecimentos e as influências originárias, as literaturas indígenas resistem ao plano globalizado. Mais, por perpetuar identidades que existem, mesmo diante ao ideal de progresso da modernidade, e por sobressair-se à crença da necessidade de integração indígena à sociedade ocidental ou ocidentalocêntrica, a literatura originária reivindica espaço no campo epistêmico-político.

A ciência em si, tal como foi gerada e é anunciada, desvencilha-se da ética do conhecimento ao anular sociabilidades que se distinguem ou rompam com o projeto de modernidade. O conhecimento gerado por sujeitos autênticos, assim, toma forma de denúncia (RUFER, Mario, 2017), seja por revelar explicitamente a violência colonial pelos sujeitos e sociabilidades violadas; seja por retratar a existência de conhecimento válido que não emerge da ciência, sequer das ciências humanas e do discurso histórico hegemônico.

Destaca-se a responsabilidade da pesquisa em desmonumentalizar a ciência no período que ela vem sendo atacada expressivamente por movimentos anti-científicos. A proposta, nesta reflexão, é a de descanonizar a ciência, “descanonizar pode significar reconhecer os limites da ciência, dos seus discursos, dos seus resultados (...) cruzar fronteiras, e pôr em causa a pretensão de total centralidade do discurso científico moderno e transgredir a essa centralidade” (CUNHA, Teresa, 2005, p.08).

Alargar o campo das narrativas sobre percursos históricos implica alargar as possibilidades de existências não coloniais, já que expressam a vida fora da órbita ocidentalocêntrica, ainda, revelam que os atravessamentos dos encontros também levaram às influências das nações originárias no comportamento, nas ações, na produção

alimentar, farmacêutica e cosmética, na linguagem, na literatura e na forma de pensar da sociedade ocidental.

E a justiça cognitiva está, portanto, presente na literatura indígena, ao certamente “acolher e estimular a produção de discursos que expressem e elaborem a experiência indígena do mundo, em vez de simplesmente assimilarem e/ou imitarem o discurso e a experiência da cultura dominante, não indígena” (DE MATOS, Cláudia, 2011, p.44). Com o destaque, ressalte-se, da autenticidade presente na narração das histórias, pois, tal como na autodemarcação (ou retomada) de territórios indígenas, a literatura originária é inscrita pelos próprios autores indígenas, comprometidos com o movimento político que os impele à movimentação, também histórico-literária, diante do plano colonial em dimensão globalizada na atualidade.

São os sujeitos coletivos de direito, vulnerabilizados perante o cenário colonialista, os autênticos detentores da ocupação de espaços epistêmicos (reconhecida ou não a validade da produção destes conhecimentos), pois, diretamente atravessados e implicados pelo sistema hegemônico, conseguem convocar o exercício de humanismos não dominantes (SOUSA JUNIOR, José, 2019) e, portanto, expressar a resistência -junto às reivindicações perseguidas- daqueles e daquelas ainda alocados na “zona do não ser” (PIRES, Thula, 2016).

Para Lélia Gonzalez (1984) e Thula Pires (2016), a movimentação de experiências negras e pindorâmicas em seio colonial só podem existir se criativas, quer dizer, se exequíveis de modo a contornar a tentativa de aniquilamento incessante da mobilização autêntica e, portanto, da mobilização anticolonial.

Ao examinar o conteúdo presente nas histórias e na cosmologia munduruku, os livros de Daniel Munduruku promovem a desmonumentalização das epistemologias do Norte. As narrativas examinadas representam a presença de sociabilidades as quais não provocam exclusões corrosivas, de outro modo, convocam à reflexão do sentido de existências e coexistências<sup>56</sup> e o respeito devido a elas.

---

<sup>56</sup> “Existência” faz referência ao legado deixado pelos antepassados e o auxílio às futuras gerações, enquanto a “coexistência” se relaciona ao momento de convivência no plano da atualidade entre os seres

presentes.

Em entrevista realizada com Daniel Munduruku, o autor expressa que somente o agora é capaz de iniciar ou dar continuidade a processos que rompem a lógica colonial<sup>57</sup>, Experienciar o presente com presença permite centrarmos em lutas as quais nos convocam no hoje (MUNDURUKU, Daniel, 2005), outrossim; ter o conhecimento sobre o passado é tanto motor para fortalecer o sentido da existência munduruku (MUNDURUKU, Daniel, 2001), como também para explicitar a razão das reivindicações fundadas em condições imperiais (mais do que) adversas aos sujeitos indígenas e perpetuadas ao longo da história (MUNDURUKU, Daniel, 2015).

Ao contrário de sociedades guiadas pela premissa da modernidade irrefutável, cujo entendimento do sentido da vida é ser guiado pelo futuro- esta dimensão temporal ilusória- (MUNDURUKU, Daniel, Entrevista), as sociedades chamadas “tradicionais” se atentam ao que lhes é sensível: as condições e interpelações do tempo presente, a sabedoria de seus antepassados e a valorização do território (base fundamental para a existência e permanência no mundo).

Consoante a compreensão das epistemologias do Sul, a validade do conhecimento é examinada pelo ângulo de reflexão sobre seus compromissos, consequências e impactos, vinculada ao compromisso ético, aos objetivos e efeitos direcionados à (s) sociabilidade (s) implicada (s) pelo conhecimento gerado (SANTOS, Boaventura, 2019). Por certo, aqui não está excluído o conhecimento científico, em verdade, está apenas rejeitado o pensamento monopolista.

Merece, nesse teor, seja questionada a presença da balança que torna de mesmo peso e, portanto, de mesmo valor, conhecimentos científicos e não científicos se “não

---

<sup>57</sup> Trecho da entrevista com Daniel Munduruku: “Toda a minha tentativa é de oferecer para pessoas o presente como presente. É o presente como uma dádiva recebida. Que nós precisamos viver imediatamente. Não existe nenhuma possibilidade de a gente ganhar um presente usado amanhã, por exemplo. Porque senão nós não teríamos ganho um presente e sim um futuro. E como o futuro é só uma ficção eh ele acabamos distraindo. O futuro é como fogos de artifício, que nos distrai, que nos dá a impressão de que nos precisamos nos tornar alguém na vida, ser alguém na vida. E isso é a ilusão que o capitalismo nos oferece, de que nós precisamos ser alguém na vida, corremos atrás de conquistar um lugar no mundo, de conquistar uma posição, de conquistar bens, riquezas, fortunas, não importa o que a gente faça pra conseguir isso eh tem sido essa a máxima que vem acompanhando o ocidente ao longo do tempo. E com isso, a gente não educa mais nossas crianças para serem crianças, a gente educa as crianças para serem alguém na vida. E portanto, a gente não oferece a elas a completude eh algo que a gente entende que a completude está no amanhã. ‘Um dia quando a gente consegui acumular riqueza, um dia quando a gente conseguir ser alguémna vida, um dia quando a gente conseguir uma boa aposentadoria, um dia eh quando a gente puder usufruiros livros que a gente nunca leu né os netos que a gente não viu crescer né aí sim nós seremos felizes’ Então a felicidade para o

ocidental tá sempre muito longe dele.”.

mais está claro em que consiste o valor e a dignidade” (SÁEZ, Oscar, 2013, p.77) dos conhecimentos produzidos. Quais são os efeitos que um novo conhecimento irá gerar, para além dos seus objetivos iniciais?

As histórias contadas narram a ancestralidade presente em cada existência humana e a conclusão ocorre no sentido de inferir serem os percursos tomados fora da rota universal os mais aptos a adiar o fim do mundo (KRENAK, Ailton, 2019). Isso pois, é a permanência consolidada de inscrições da memória - o olhar para o passado em desuso nas sociedades ocidentais- a via para se comprometer com o momento presente.

### **3.4 O amanhã não está à venda, a convocação é política e contemporânea**

Se falamos em “adiar o fim do mundo” (KRENAK, Ailton, 2019), não podemos esquecer da série de mundos acabados que os indígenas veem sendo cessados a cada novo dia no Estado colonial (KRENAK, Ailton, 2021), mas é justamente pela resistência continuada, fundada na presença da luta cotidiana diante da memória coletiva, é que devemos observá-los -no mínimo- como referencial para a transformação radical do estado opressor vigente (MUNDURUKU, Daniel, 2015).

Adiar o fim do mundo pode ser definido como a possibilidade de perpetuar identidades coletivas que pensam o coletivo (KRENAK, Ailton, 2019 e 2020).

Perpetuar identidades não significa tratar da questão sob o prisma do preservacionismo cultural (SMITH, Linda, 2018), a designação da preservação de culturas é muitas vezes atrelada a um suposto resgate tradicional (FRANCA, Aline e SILVEIRA, Naira, 2014), ao contrário, há conhecimentos tradicionais que se perpetuaram por milênios, sem qualquer necessidade da utilização, por exemplo, da escrita convencional para um suposto resgate.

Também, o ideal de preservação cultural nos remete a povos indígenas em sentido estático, sem movimento, sem impulso de transformação, o que não se coaduna com a realidade, este é apenas mais um mito do imaginário ocidentocêntrico. Como ilustra Daniel em suas obras, os munduruku são seres do presente e demandam mudanças na contemporaneidade. O que urge seja alterado são os atravessamentos coloniais, pois estes são excessivamente repetitivos, pautados na tradição do genocídio dos não brancos, em essência anti-indígenas e, portanto, impeditivos da sobrevivência de outras formas de se enxergar o mundo.



As ações dos representantes das metrópoles para com os sujeitos colonizados foram se modificando ao longo tempo, com o extermínio não velado, as ações “pacificadoras”, a catequização, a tutela estatal, a ordem de miscigenação, o efeito representado na sensação de rejeição e humilhação do colonizado de ser quem é, mas sempre com o mesmo intento: a exploração dos colonizados, de suas terras, riquezas e mão de obra, visando a prosperidade metropolitana. Ao longo de todo processo narrado e inacabado (portanto, em curso) da ação colonial, os objetivos e resultados intentaram resultar no extermínio de subjetividades opostas à dominação hegemônica.

E a desqualificação das identidades indígenas, frequentemente relacionada ao atributo de suposto retrocesso no plano de desenvolvimento idealizado para o Brasil, é questionada perante os parâmetros de evolução pelo olhar ocidental, essencialmente voltados para a crescente na produção tecnológica. Daniel Munduruku caracteriza o “bem-viver” dos não indígenas atrelado à evolução que lhes proporcione supostas melhorias das condições de vida e, em proporções consideráveis, à implementação em si de adventos tecnológicos no dia-a-dia das pessoas. Por outro óculo, nas sociedades indígenas, “em que ninguém tem mais que o outro e há abundância e menos violência-, notaremos que elas são mais desenvolvidas que a não indígena” (MUNDURUKU, Daniel, 2015, p.43).

Nada obstante exista um marcador colonizador para caracterizar os povos originários (ao serem chamados de “pré-colombianos” ou “índios”), se possível registrar o que pode designar as nações indígenas, em suas diversas existências, diante de um eixo principal seria, portanto, a presença de cosmologias de ordem sagrada e não exploratória com os territórios que lhes cercam. (ANGATU, Casé, 2020; MUNDURUKU, Daniel, 2015; JECUPÉ, Kaka Werá, 1998). Talvez, em razão da categorização exigida pelo pensamento ocidental, seja mais perceptível este apontamento se examinado pelo óculo comparativo aos ideais que fundam a sociedade da modernidade contemporânea.

“Nossa forma de ser quando em sua natureza e o Direito ao Território que possuímos ao que tudo indica são antimercadológicos e não atendem aos interesses desenvolvimentistas do agronegócio, dos grandes pecuaristas, do setor energético, das empresas mineradora nacionais e internacionais. Entre outras razões, por isso tentam há mais de 500 anos apagar e silenciar nossa presença na história, sociedade, identidade e memória do que se chama de Brasil.” (ANGATU, Casé, 2020, p.64)

E o cenário de destruição colonial só poderá ser alterado junto à inversão da lógica de separação do homem e do mundo que lhe cerca, em especial a natureza, quase como no novo percurso de “Antropoceno reverso” (ESBELL, Jaider, 2020, p.21), ideal reforçado nas redações dos livros de literatura indígena. A relação expropriatória com a terra, que tudo quer retirar e se apropriar para alçar o lucro e a riqueza precisa dar vez à biointeração, ou seja, à relação horizontal com a terra, desfrutando daquilo que ela provê e na medida do que é necessário para se viver (BISPO, Antonio, 2015).

Radicalizar é o caminho para alterar o estado do genocídio contra os povos originários, oriundo de um sistema capitalista, patriarcal e colonial (SILVESTRE, Helena, 2021); radicalismo exercido secularmente pelos indígenas já que “se opõem radicalmente ao sistema dominante” (SANTOS, Boaventura, 2021, p.15) na maneira de pensarem o mundo ao mesmo passo em que no mundo coexistem.

Não é o mesmo que estabelecer os modos de vida indígenas como reproduzíveis ampla e irrestritamente, até mesmo porque são diversos, mas colocá-los como parâmetro de existências antissistêmicas (SILVESTRE, Helena, 2021). A “colonização do pensamento” (MUNDURUKU, Daniel, Entrevista) só poderia ser exercida se extraída de epistemologias e hermenêuticas imperialistas, conquanto a concepção do movimento indígena – e das milenares e distintas expressões de vidas originárias – seja a de fazer cessar os atravessamentos que aniquilam formas de vidas não universalizadas.

Longe de esquecermos da “trama complexa” (SILVESTRE, Helena, 2021, p.53) que une todas as humanidades (KRENAK, Ailton, 2019) - pois as diferentes sociabilidades se atravessam e se implicam mutuamente, notadamente no atual estágio da globalização-, ao utilizar-se de um sistema único e dominante, necessariamente se fazem cessar modos de vida à margem do centro designado, também, a extinção da multiplicidade de alternativas é inviável “já que, a depender de onde estamos, os arranjos precisam mudar para garantirmos as mesmas coisas” (SILVESTRE, Helena, 2021, p.53).

Se o genocídio indígena “é parte fundante do projeto societário brasileiro” (TUXÁ, Felipe, 2021, p.22), como vislumbrado no projeto nacional idealizado para o desenvolvimento do país e da titularidade de direitos relacionada à cidadania exclusivamente destinada ao sujeito moderno, os autores indígenas não podem- tampouco são capazes- de se furtar a refletir acerca das violências suportadas e das urgências que demandam ação no momento presente. No cenário onde se exhibe “uma narrativa que

oscila entre a negação e a naturalização da violência contra esses povos, reproduzindo ideias quase sempre de cunho racista e repletas de estereótipos” (TUXÁ, Felipe, 2021, p.23), torna-se fundamental a ocupação dos territórios discursivos tal qual se faz dos espaços físicos territoriais.

Na presença linguística e corpórea do(s) ambiente(s), “o debate sobre genocídio indígena no Brasil precisa ter como ponto de partida a questão da terra” (TUXÁ, Felipe, 2021, p.29) e, Daniel Munduruku explicita, em diversas demonstrações didáticas, a relação sagrada das nações originárias com a terra, toda a composição ancestral e horizontal que circunda a relação entre os povos e os locais onde habitam (MUNDURUKU, 2001, 2005, 2015). Ao desmistificar a idealização romantizada ou simplesmente deturpada sobre os povos indígenas e seus territórios, Daniel atravessa o pensamento colonial e realiza uma ocupação epistêmica de resistência.

Suliete Baré (2021) traduz território enquanto sinônimo da vida para os povos indígenas. Mais que o sentido da vida em si, é a materialização do exercício exigido para a existência indígena: a articulação política, o cotidiano, “a espiritualidade, os valores, os conhecimentos e as tradições ancestrais”, pois “os indígenas são o próprio território” (p.57). É em função da disputa mais cara aos povos indígenas, a vida traduzida nos seus territórios, que, como exemplo, a mobilização do Movimento Indígena surge no contexto nacional.

As cosmologias indígenas relacionadas aos seus territórios e a luta política a que se aliam os povos originários repercutem na jurisprudência do Supremo Tribunal e, em sequência, à Constituição Federal, ao deslindarem que “os territórios dos povos originários não se confundem com moradias nem permanência física, devendo referir-se aos espaços indispensáveis à sobrevivência física e cultural desses grupos” (DE ALMEIDA, Joanderson et al, 2021, p.79), apesar de, ainda, permanecer a disputa incansável em campo jurídico ante a impugnação indígena e indigenista da tese do marco temporal e demais artifícios sustentados pelos ruralistas contra a demarcação de terras indígenas.

Se “O Estado brasileiro, amparado pela ação de setores econômicos e políticos – especialmente relacionados ao agronegócio, às mineradoras e à grilagem de terras-, busca de todas as formas colocar as terras indígenas à disposição do mercado” (VICUNÃ, Laura. 2018. p.17). a posição de atores indígenas que encaram o território menos como

recurso lucrativo e mais como componente primordial e sagrado para existência humana é, de modo evidente, revolucionária.

O panorama do país em meio a pandemia do coronavírus expressa o retrocesso que se sucede diante da gestão do governo federal de caráter neoliberal, empreendido perante a formação de vetor central de desinformação da população brasileira: ao assegurar o sucesso de empreendimentos que tornam o Brasil líder em exportação de determinadas matérias-primas ao tempo em que torna esfomeada mais da metade da população nacional<sup>58</sup>, ao vociferar o não reconhecimento das identidades indígenas e da demarcação de territórios indígenas e ao premiar os invasores de terras tradicionais e todos aqueles que destroem o meio ambiente.

Se “os ataques verbais aos indígenas feitos durante entrevistas e declarações em gabinetes oficiais repercutem diretamente, nas aldeias e comunidades, como ataques físicos aos direitos territoriais e aos direitos à vida” (VICUNÃ, Laura, 2018, p.18), é vital a ocupação dos espaços de discurso sobre os povos indígenas pelos próprios autores indígenas, “demarcando a escrita, contra o apagamento de sua memória e história” (MOREIRA, Elaine et al, 2021, p.11).

No presente momento, a população mundial é convidada a pensar as crises e os colapsos vividos em nível global e, necessariamente, são os conhecimentos que darão respostas para as saídas de contingentes populacionais significativos. O imaginário ocidental pretende, a todo tempo, centrar a produção do saber nas soluções imediatas, ao exemplo do sentimento irrequieto e da atenção quase exclusiva à criação e aprovação de vacinas contra o coronavírus. A aceleração relatada não se distingue de outros processos fundados no ideal globalizante, pois é valorizada e centralizada no debate político a velocidade da descoberta da verdade. Verdade essa apurada por métodos tecnocientíficos de validação.

Diante da interpretação da pandemia da COVID-19 como colateralidade ou mesmo consequência direta dos danos causados à Terra, incluso as ações contra a natureza e até as próprias concepções defasadas e adoecidas que guiam o pensamento

---

<sup>58</sup> Informação extraída de BRASIL DE FATO. *Enquanto fome avança, número de bilionários cresce no Brasil, e seu patrimônio dobra*. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/04/06/enquanto-fome-avanca-numero-de-bilionarios-cresce-no-brasil-e-seu-patrimonio-dobra>. Acesso em 24 de nov de

ocidental, Ailton Krenak (2020) realça a capacidade de resposta da Mãe Terra como grande organismo vivo que nos concede a vida diuturnamente, de modo a relembrar a pequenez do ser humano, da mesma maneira em que Daniel evoca em entrevista:

A percepção que eu tenho é que o mundo tá muito cheio de gente, sabe? Tá muito lotado, tem gente demais, consumindo demais, tendo que degenerar a natureza de uma forma cada vez mais permanente, detonar e degradar tudo. Eh e eu penso que isso é efetivamente a resposta da natureza. **E claro, a grande vítima é esse ser humano e sendo natureza se coloca em cima dela. Tanto é que o vírus não, até onde se saiba, não ataca os outros seres que não sejam os humanos, os outros bichos.** Eh e isso a meu ver pode ser muito bem uma possibilidade de interpretar isso, de dizer “olha o mundo tá dando um sacolejo”. Raul Seixas tinha uma música que dizia sobre isso, quando a pulga tá muito, em muita quantidade, o cachorro se sacoleja pra ver se ele se livra delas. E isso é um pouco do que tá acontecendo a meu ver, assim, a Terra Mãe já está muito saturada, ela não aguenta mais assim, tanto lixo que o bicho homem produz, então ela tá dando um sacolejo. Essa podia ser uma resposta muito cômoda assim, na verdade, mas eu acredito que mais do que uma resposta cômoda, ela é uma realidade que a gente pode olhar a partir do próprio processo natural, da própria natureza, como ela se regenera o tempo todo. Obviamente que, pensar assim pode levar as pessoas a imaginarem de que eu sou, estou sendo desumano, não estou me importando com as pessoas que estão sendo vitimadas por essa por essa pandemia. **Mas lembrando que boa parte desse esgotamento da Terra passa exatamente por políticas que são construídas, inventadas, criadas por esse bicho homem.**

(Entrevista Daniel Munduruku)

O modo de vida capitalista esbarra em contradições ante a enunciação de alternativa única para todo o globo junto ao inevitável esgotamento que faz gerar, seja dos recursos naturais explorados, dos ínfimos grupos de pessoas beneficiados pelo sistema e demais limitações que o torna, em verdade, inviável para a vida na Terra ou em qualquer outro planeta (KRENAK, Ailton, 2020).

Torna-se, portanto, indispensável indagar os padrões criados e impostos para a normalidade do estado das coisas se o normal é caótico, impõe fome a grande parte da população mundial, prioriza a propriedade privada da elite humana à vida de sub-humanidades, institui a violência e morte de pessoas negras, povos indígenas, camponeses, quilombolas, mulheres e todos aqueles que contrariam a lógica capitalista, colonial e patriarcal.

E uma vez que “estamos viciados em modernidade” (KRENAK, Ailton, 2020, p.17), com sentidos de vida voltados à experiência hiper individual, precisamos semear ideias as quais apresentam a viabilidade de alternativas não destrutivas. Por isso talvez

as literaturas indígenas em si não sejam a solução final para romper à lógica do sistema, mas dão abertura para distanciar o fim do mundo: tanto em razão da repercussão de histórias que demarcam autorias e identidades indígenas, como pela representação de ideias anticoloniais.

Da experiência do Povo Puyanawa, localizados na parte oeste do Acre, Jósimo da Costa Constant (2018) compartilha o ato de contar histórias na Casai (Casa de Saúde Indígena) em Mâncio Lima. Para os puyanawa, o adoecimento do corpo não é pontual, mas conjuntural; os cuidados com a saúde são pensados para além das especificidades da região corporal afetada, estão voltados para o atendimento integral da pessoa adoecida, de modo que o acolhimento também se faz através da contação de histórias, do retorno ao passado para significar o presente.

Pensarmos nas dimensões do tempo e as repercussões que têm para as diferentes sociabilidades aparenta demonstrar o envolvimento de cada coletividade com as ações que lhes implicam e para os quais são implicados. Os intérpretes da bíblia, autores do quinhentismo até o modernismo, expressam o pensamento ocidental-nacional voltado para o futuro promissor, apressado com o tempo presente e distanciado do passado. Para eles, os povos indígenas constituíram parte da história nacional, são símbolos do passado e não sujeitos do presente.

A partir das literaturas munduruku, vemos a compreensão do tempo voltada para o que é real, o momento presente. O compromisso se firma no agora baseado nos caminhos trilhados pelo Povo Munduruku e seus antepassados. A reverência ao passado é expressão da ancestralidade presente para a coletividade e o engajamento da luta é repercussão do legado munduruku há séculos, quiçá milênios, praticado e renovado<sup>59</sup>.

### **3.5 O fim do trabalho, a permanente inquietação**

O estudo realizado se constituiu perante a combinação da escolha de autores e autoras que pudessem compor o campo teórico de discussão aliado aos conceitos de autenticidade e autoria indígenas, a divulgação crescente da literatura indígena e o

---

<sup>59</sup> A nação munduruku é reconhecidamente formada por guerreiros, sujeitos que se põe frente às suas reivindicações e o fazem de maneira coletiva de modo a priorizar o benefício de toda a sociabilidade e

respectivo contato com os livros de Daniel Munduruku e Ailton Krenak, ainda, a atividade profissional da pesquisadora em defesa da autodeterminação e agência indígenas.

Se existem sociabilidades resistentes e contrapostas ao plano colonial, vimos que os munduruku exercem a resistência e a contraposição ao projeto hegemônico por intermédio das histórias contadas. Daniel Munduruku, com a herança deixada por seus antepassados, repercute a ideia da importância da narração de histórias, desde a infância, que contemplem a memória da (s) sociabilidade (s) que envolve (m) cada indivíduo.

O autor não deixa, para tanto, de rememorar o atravessamento colonial e a origem histórica de desígnios depreciativos da identidade munduruku e de todas as identidades indígenas. Ainda, retrata formas de viver e de se relacionar com o mundo de maneira distinta ao da sociedade dominante, as reivindicações comuns das nações originárias e a identidade particular dos munduruku. A composição da literatura de Daniel possibilita a ocupação do espaço bibliográfico e, assim, permite a representação autêntica da autoria indígena para crianças munduruku e todos os cidadãos indígenas, também, reivindica espaço na disputa política-epistêmica majoritariamente apropriado por brancos.

Não posso dizer que a literatura indígena em si e sua ampla divulgação seja capaz de extinguir a raiz colonial brasileira e possa educar de forma apropriada a sociedade brasileira. Mas ela demarca a presença de autores indígenas, a contemporaneidade dos povos originários e a existência dos conhecimentos indígenas. Também seria descabida a conclusão de que a divulgação da literatura escrita por Daniel Munduruku possa fazer cessar as invasões aos territórios e todas as outras formas de aniquilação dos direitos dos munduruku. Contudo, a literatura divulgada amplia o conhecimento e reconhecimento da sociedade civil sobre humanidades subjugadas, sobre particularidades das culturas originárias que desmontam o mito fundacional brasileiro.

As literaturas munduruku expressam o exercício da justiça por, pelo menos, seis vias, de acordo com o levantamento que a pesquisa conseguiu realizar, são elas,

- (i) a promoção da distinção frente ao conhecimento científico, pois imparciais, subjetivas e comprometidas com a ética do conhecimento;
- (ii) a manifestação contraposta ao discurso histórico nacional e ao engendramento da identidade brasileira, realocando-os como mito, ao mesmo tempo em que designada a literatura munduruku na forma de

história(s);

103

- (iii) o diálogo proporcionado entre os munduruku, para pensar a realidade de ser munduruku, através da escrita autêntica, mantendo viva a memória coletiva;
- (iv) a demarcação da autoria e da autenticidade indígenas em meio a literatura canonizada;
- (v) a representação da cosmologia que interpreta o presente na forma de compromisso, o passado como chave para o pertencimento do indivíduo à sociabilidade e o futuro enquanto ficção, lenda ou mito;
- (vi) o combate à monocultura e ao extrativismo dos modos de fazer ocidentais, seja frente à composição epistemológica dos conhecimentos do norte global, seja pela interpretação do pertencimento ao mundo e o comprometimento ético com todos os seres vivos e não vivos.

O ato de contar histórias autonarradas, quer dizer, narrativas criadas ou repercutidas por autorias autênticas, apresenta-se como caminho, ou ao menos um deles, para a (re) afirmação de identidades que resistem ao plano da globalização e à colonialidade lado aos epistemicídios que neles se inserem.

Na atual fase do genocídio indígena e da exploração desmedida de recursos naturais, também podemos nos voltar às histórias que são imaginadas e se constituem em projeções idealizadas, ou simplesmente em sonhos, de humanidades que possam coexistir.



### **A conclusão ou “o resumo da Oka”<sup>60</sup>**

Iniciada pela instigação em pensar autorias indígenas e o modo de demarcação da presença originária no campo epistêmico-político, a pesquisa colocou-me na seara literária. Isso porque, foi na literatura onde encontrei um acervo considerável de autores e autoras indígenas, como também, notei que as histórias contadas nesses livros eram fruto do legado de cada coletividade na experiência da contação de histórias, sobre as quais descrevem suas origens e, ao mesmo tempo, são contrárias às narrações fantasiosas de autores consagrados em solo brasileiro.

Foi em meio a percepção da ocupação simultânea do espaço de autodeterminação de sociabilidades indígenas e do espaço hegemônico da narração de histórias (predominantemente ilustradas por não indígenas), que estudar a literatura originária demonstrou aliar-se a pensar a justiça cognitiva, ou seja, a pensar na disputa presente no campo dos conhecimentos e autorreconhecimentos.

O desígnio do impedimento ao fim do mundo, narrado por Ailton Krenak, encontra-se em correlação à necessidade cada vez mais urgente do fim do império cognitivo conceituado por Boaventura de Sousa Santos. São, pois, os obstáculos postos pelo imaginário hegemônico, sob a tentativa de inviabilização da evidência e permanência de epistemologias que resistem e que se autoafirmam frente ao *status quo*, a maneira para extinguir formas de sociabilidade não ocidentalocêntricas. A presença hermenêutica é reivindicada em plano epistêmico. Ou seja, a afirmação e a disputa pela existência de cidadanias indígenas e identidades originárias, faz-se, dentre outras alternativas, pela tradução do conhecimento como literatura (falada ou escrita ou cantada ou desenhada).

As literaturas munduruku, em contraposição aos discursos oficiais e cânones literários, registram o passado com a autodeterminação e a autenticidade exigida para a formação da memória coletiva, o que também inclui os atravessamentos coloniais iniciados há cinco séculos e sucedidos até hoje. Tratam-se de narrativas e episteme interpeladoras, para a existência e resistência da identidade munduruku, demarcadas pela autoria que lhes é inerente.

---

<sup>60</sup> A referência é replicação do título “Resumo da Oka” na obra “Mundurukando 2: Roda de conversa com educadores” de Daniel Munduruku (2017, p. 55).

As “formigas gigantes” ou os munduruku, também as centenas de nações originárias abrangidas nas narrativas de Daniel Munduruku, utilizam-se da contação de histórias para rememorar aos seus pares das origens e dos compromissos que guiam a caminhada coletiva e para demarcar espaço da luta política permanente dos povos indígenas frente a colonialidade.

## Referências

ANDRADE, Carlos Drummond de. *As impurezas do branco*. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

ANGATU, Casé. Carama suí iê'emonguetás iê'engaras: Carubas Moemas iê'engas (Re)Existências Indigenamente Decoloniais. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* [recurso eletrônico] / Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.p. 61-72

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

AYOH'OMIDIRE, Félix. *Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos*. Tese de Doutorado: Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística da UFBA. 2005.

BANIWA, Braulina e TIKUNA, Iury. Salvação e violação das “almas” no apagamento de nossas histórias: a religião e o genocídio silencioso entre os Tikuna e os Baniwa. In: *Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória*. Braulina Baniwa et al (Orgs). 1 ed. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021. p. 98-118

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*; tradução Luís Antero Reto, Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARÉ, Suliete. Território, luta e resistência: uma abordagem a partir da ciência dos povos indígenas. In: *Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória*. Braulina Baniwa et al (Orgs). 1 ed. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021. P. 52-75

BARTHES, Roland. *Aula*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 1992.

BISPO, Antonio. *Colonização, Quilombos: modos e significados*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

BRUGIONI, Elena. *Literaturas africanas comparadas: paradigmas críticos e representações em contraponto* [livro eletrônico]. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2019.

CAMINHA, Pero Vaz de; GANDAVO, Pero de Magalhães; ANCHIETA, José. *Origens Quinhentismo*. TELLES, Tenório e KRUGER, Marcos Frederico (Orgs). Manaus: Editora Valer, 2014.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. São Paulo, Tese de Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Educação). Universidade de São Paulo, 2005.

CHAUÍ, Marilena. Profecias e tempo do fim. In: *A Descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 453-505, 1998. Disponível em: <<https://artepensamento.com.br/item/profecias-e-o-tempo-do-fim/>> Acesso em 02 dez 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (Cimi). *Caciques e lideranças de 140 aldeias Munduruku posicionam-se contra mineração em terras indígenas: “não queremos o PL 191”*. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2021/05/caciques-munduruku-contra-projeto-mineracao-terras-indigenas-pl-191/>> Acesso em 03 dez 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (Cimi). *Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas*. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2013/06/34922/>> Acesso em 03 dez 2021.

CONSTANT, Jósimo da Costa. *A vida da minha mãe, da etnia Puyanawa: um estudo de caso da Casai de Mâncio Lima*. 2018. 101 f., il. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania)—Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CORREA, Célia Nunes (Célia Xakriabá). *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)—Universidade de Brasília, 2018.

CRUZ, Felipe Sotto Maior (Felipe Tuxá). *‘Quando a terra sair’*: os índios tuxá de rodela e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. 2017. 143 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CUNHA, Teresa. Justiça cognitiva, identidade e diásporas. Coimbra: *Cabo dos Trabalhos*, n. 1, p. 1-42, 2006.

DE ALMEIDA, Joanderson Gomes et al. O território achado na aldeia e no quilombo: a antítese da mercantilização neoliberal. In: *O Direito Achado Na Rua: questões emergentes, revisitações e travessias*. Coleção Direito Vivo, Volume 5. Organizador: José Geraldo de Sousa Junior et al. Brasília: Lumen Juris, 2021. p. 77-107

DE MATOS, Cláudia Neiva. Escritas Indígenas: Uma Experiência Poético-Pedagógica. *Boitatá*, Londrina, n. 12, p. 29-51, jul-dez 2011

DE OLIVEIRA, João Pacheco. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

DORRICO, Julie et al. Autoria, autonomia, ativismo: Educar e politizar pela e para a escrita – notas sobre a literatura indígena brasileira contemporânea. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* [recurso eletrônico] / Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 350-388

DORRICO, Julie et al. Indígenas em Movimento. Literatura como Ativismo. *Remate de Males*. Campinas-SP, v.38, n.2, pp. 919-959, jul./dez. 2018 (2018b)

DORRICO, Julie. Vozes da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. P. 227-255 (2018a)

DOS SANTOS, Waniamara de Jesus. *Daniel Munduruku: contador de histórias, guardião de memórias, construtor de identidades*. 2014. 246 f. Dissertação (Mestrado) Departamento de Letras. Programa de Pós-graduação em Letras, Instituto de Ciências Humanas e Sociais - Universidade Federal de Ouro Preto, 2014

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESBELL, Jaider. Literatura indígena brasileira contemporânea: Autoria, autonomia e ativismo – o que dizer e para quem?. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea:*

autoria, autonomia, ativismo [recurso eletrônico] / Julie Dorrigo, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. P 20-25

FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Tradução Enilce Albegaria Rocha, Lucy Magalhães. 1a reimpressão. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010.

FIGUEIREDO, Eurídice. Eliane Potiguara e Daniel Munduruku: por uma cosmovisão ameríndia. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, núm. 53, Janeiro-Abril, 2018, pp. 291-304.

FLORES, Joaquín Herrera. *A reinvenção dos direitos humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. *Despatriarcalizar e decolonizar o estado brasileiro: um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas*. 2016. 206 f., il. Tese (Doutorado em Direito)—Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

FOUCAULT, Michel. (2003) A vida dos homens infames. In:\_\_\_\_\_. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p.203-222.

FRANCA, Aline e SILVEIRA, Naira. A representação descritiva e a produção literária indígena brasileira. *TransInformação*, Campinas, 26(1):67-76, jan./abr., 2014

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Brasília, *Revista Ciências Sociais Hoje* (ANPOCS), 1984, 223–244.

HALL, Stuart *A identidade cultural na pós-modernidade*; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro-11. ed. -Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Uma breve história da humanidade*. 4.ed. Rio Grande do Sul: Editora L&PM, 2014.

JECUPÉ, Kaka Werá. *A terra dos mil povos: história indígena brasileira contada por um índio*. Editora Peirópolis, 1998.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória escrita. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 39-44

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2019.

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

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 23-31, 1999. Disponível em: <<https://artepensamento.ims.com.br/item/o-eterno-retorno-do-encontro/>> Acesso em 02 dez 2021.

KRENAK, Ailton. Retomar a história, atualizar a memória, continuar a luta. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 27-35

KRENAK, Ailton. Sobre a reciprocidade e a capacidade de juntar o mundo. In: *O sistema e o antissistema: três ensaios, três mundos no mesmo mundo*. KRENAK, Ailton et al (Orgs.). Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 63-78

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. Companhia das Letras, 2020.

LACERDA, Rosane. *Volveré y Seré Millones: Contribuições dos povos indígenas latino-americanos para a superação do mito do Estado-nação* (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

LAS CASAS, Fray Bartolomé de. *Apologética História Sumaria*. Edmundo O'Gorman (Org.). Universidad Nacional Autónoma De Mexico Instituto de Investigaciones Históricas Mexico, 1967

LYRA FILHO, Roberto. Filosofia jurídica: pequena bibliografia em perspectiva contemporânea (1976). *Revista Notícia do Direito Brasileiro*, n. 9, UnB, Brasília, 2002, p. 381-403.

MANZINI, Eduardo José. Uso da entrevista em dissertações e teses produzidas em um programa de pós-graduação em educação. *Revista Percurso*, v. 4, n. 2, p. 149-171, 2012.

MARTINS, Leda Maria. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). *Língua e Literatura: Limites e*

MIGNOLO, Walter D. Novas reflexões sobre a ideia da América Latina: a direita, a esquerda e a opção descolonial. *Caderno CRH*, vol. 21, núm. 53, mayo-agosto, 2008, pp. 239-252 Universidade Federal da Bahia. Salvador, Brasil.

MIGNOLO, Walter. El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica. Prácticas otras de conocimiento (s). *Entre crisis, entre guerras (Tomo III)*. Colección: Conocimientos y Prácticas Políticas. Cooperativa Editorial Retos: 2015. P. 57-74

MIRANDA, Rislá Lopes. *Direito à literatura como direito humano: a literatura de ficção científica de autoria de mulheres em uma perspectiva de educação em direitos humanos*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) —Universidade de Brasília, 2019.

MOREIRA, Elaine et al. Apresentação – Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória. In: *Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória*. Braulina Baniwa et al (Orgs). 1 ed. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021. p. 8-15

MOVIMENTO MUNDURUKU IPEREG AYU. *Carta aberta dos caciques e lideranças do alto e médio tapajós sobre as invasões garimpeiras no território*. Disponível em: <<https://movimentomundurukuperegayui.wordpress.com/2020/10/07/carta-aberta-dos-caciques-e-liderancas-do-alto-e-medio-tapajos-sobre-as-invasoes-garimpeiras-no-territorio/>>. Acesso em 03 dez 2021.

MUNDURUKU, Daniel. *As serpentes que roubaram a noite e outros mitos*. São Paulo: Peirópolis, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. Escrita indígena: registro, oralidade e literatura. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.) Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. p. 81-83

MUNDURUKU, Daniel. *Meu vô Apolinário: um mergulho no rio da (minha) memória*. São Paulo: Studio Nobel, 2005.

MUNDURUKU, Daniel. *Mundurukando 2: sobre vivências, piolhos e afetos: roda de conversa com educadores*, 1ª edição. Lorena, São Paulo: UK'A Editorial, 2017.



MUNDURUKU, Daniel. *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem e a cultura brasileira*. Global Editora e Distribuidora Ltda, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MURA, Márcia. Seguindo os caminhos das águas com literatura indígena. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* [recurso eletrônico] / Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p.103-110

NOVAES, Adauto, 2013. *Mundos possíveis*. Disponível em <<https://artepensamento.com.br/item/mundos-possiveis/>> Acesso em 15 nov 2020.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. Boacé Metlon Palavra é coragem Autoria e ativismo de originários na escrita da História. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* [recurso eletrônico] / Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 26-40

PIRES, Thula. 2016. Por uma concepção amefricana de direitos humanos. In: *Direitos humanos e cidadania no constitucionalismo latino-americano*, 235–256. Rio de Janeiro: Lumen Juris.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: E. Lander (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000.

RACISMO AMBIENTAL. *Carta da Nação Munduruku ao Povo e ao Governo Brasileiro*. Disponível em:<<https://racismoambiental.net.br/2016/04/14/carta-da-nacao-munduruku-ao-povo-e-ao-governo-brasileiro/>> Acesso em 03 dez 2021.

RAMOS, Alcida Rita. Os direitos humanos dos povos indígenas no Brasil. In: Biorn Maybury-Lewis e Sonia Ranincheski. (Org.). *Desafios aos Direitos Humanos no Brasil Contemporâneo*. 01ed.Brasília: CAPES/Verbena, 2011, v. 01, p. 01-87.

RIBEIRO, Ademario. *Literatura indígena, ancestralidade e contemporaneidade: Vozes*

empoderadas. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia,*

113

ativismo [recurso eletrônico] / Julie Dorrico, Fernando Danner, Leno Francisco Danner (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p.77-88.

RUFER, Mario. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y sociedad*, v. 14, n. 28, p. 11-31, 2010.

RUFER, Mario. Temporalidad, sujeción, desobediencia: de algunas premisas de Walter Mignolo hacia una crítica para pensar históricamente. *Revista Epistemologias do Sul*, v. 1, n. 1, p. 60-86, 2017.

SÁEZ, Oscar Calavia. A ética da pesquisa na era da autoria: direito intelectual indígena, socialidade e invenção antropológica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, p. 73-84, 2013.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA. *O fim do império cognitivo: a afirmação de epistemologias do Sul*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O sistema e o antissistema. In: *O sistema e o antissistema: três ensaios, três mundos no mesmo mundo*. KRENAK, Ailton et al (Orgs). Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 11-37)

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez Editora, 2018.

SILVESTRE, Helena. Alianças antissistema: varrer as ruínas e adiar o fim dos mundos. In: *O sistema e o antissistema: três ensaios, três mundos no mesmo mundo*. KRENAK, Ailton et al (Orgs). Belo Horizonte: Autêntica, 2021. p. 39- 61

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. Introdução—O direito achado na rua: concepção e prática. Plataforma para um Direito Emancipatório. *O direito achado na rua: concepção e prática*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, p. 9-69, 2015.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. O Direito Achado na Rua: condições sociais e fundamentos teóricos. *Rev. Direito Práx.*, Rio de Janeiro, V.10, N.4, 2019, p. 2776-2817

SOUZA, Ely (Ely Macuxi). Literatura indígena e direitos autorais. In: *Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção* [recurso eletrônico]. DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 51-74

THIÉL, Janice Cristine. *Pele silenciosa, pele sonora: A literatura indígena em destaque*. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2012 (Coleção Práticas Docentes, 3)

TUXÁ, Felipe. Introdução - Negacionismo histórico e genocídio indígena no Brasil. In: *Genocídio indígena e políticas integracionistas: demarcando a escrita no campo da memória*. Brulina Baniwa et al (Orgs). 1 ed. São Paulo: Instituto de Políticas Relacionais, 2021. p. 20-31

VICUÑA, Laura. Karipuna e a ameaça de um iminente genocídio. In: *Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil—Dados de 2018*. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (Cimi), 2018, p.16-18

VIEIRA, Renata. *Povos Indígenas, Povos E Comunidades Tradicionais E Agricultores Familiares: A Disputa Pelo Direito No Conselho De Gestão Do Patrimônio Genético*. 2021, 168 f., Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) —Universidade de Brasília, 2021.

WILLIAM, Rodney. *Apropriação cultural*. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019. (Coleção Feminismos Plurais/ coordenação Djamila Ribeiro)

**ANEXO I**

Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania da  
Universidade de Brasília PPGDH/UnB

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE  
E ESCLARECIDO**

Eu, **Daniel Munduruku Monteiro Costa**, por meio deste termo, informo que concordei em ser entrevistado na pesquisa de mestrado referente ao projeto intitulado **Literaturas Munduruku: as Histórias Contadas e a Justiça Cognitiva** desenvolvido por **Catherine Fonseca Coutinho**. Fui informado, ainda, de que a pesquisa é orientada por **José Geraldo de Sousa Junior**, a quem poderei contatar a qualquer momento que julgar necessário através do e-mail **jgsousa@terra.com.br** ou pelo telefone **(61) 9117-0652**.

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa.

Fui informado dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo que, em linhas gerais, é a produção de dissertação que visa compreender a literatura indígena e as obras por mim escritas.

Minha colaboração se fará de forma não anônima, por meio de entrevista semi-estruturada a ser gravada a partir da assinatura desta autorização. O acesso e a análise dos dados coletados se farão pela pesquisadora e seu orientador.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, conforme recomendações da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP).

Brasília, 14 de maio de 2021

Assinatura do entrevistado: \_\_\_\_\_

..... Catherine Fonseca Coutinho

Assinatura da pesquisadora: \_\_\_\_\_