

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

CÁSSIA JOSIELE DA SILVA

CICLO SELVAGEM: NEGOCIAÇÕES ENTRE POÉTICAS E MUNDOS

PORTO ALEGRE

2023

CÁSSIA JOSIELE DA SILVA

CICLO SELVAGEM: NEGOCIAÇÕES ENTRE POÉTICAS E MUNDOS

Dissertação de Mestrado em Estudos de Literatura apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra na área de Literatura, Pós-colonialismo e Identidades, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

PORTO ALEGRE

2023

CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Cássia Josiele da
Ciclo Selvagem: negociações entre poéticas e mundos
/ Cássia Josiele da Silva. -- 2023.
89 f.
Orientadora: Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. literatura indígena. 2. arte indígena. 3.
contracolonização. 4. Ciclo Selvagem. 5. Ailton
Krenak. I. Tettamanzy, Ana Lúcia Liberato, orient.
II. Título.

CÁSSIA JOSIELE DA SILVA

CICLO SELVAGEM: NEGOCIAÇÕES ENTRE POÉTICAS E MUNDOS

Dissertação de Mestrado em Estudos de Literatura apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra na área de Literatura, Pós-colonialismo e Identidades, pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: 23 de agosto de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Sonyellen Fonseca Ferreira
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof.^a Dr.^a Suene Honorato de Jesus
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof.^a Dr.^a Vera Lucia Cardoso Medeiros
Universidade Federal do Pampa

Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Liberato Tettamanzy
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, cuja passagem foi curta, mas essencial ao universo daquelas e daqueles que sonham e que amam.

À minha mãe, Regina, meu irmão, Élcio, todas as minhas tias, tios, primas, primos, avós, todas e todos estes que são os amores da minha vida, o chão que me ajuda a caminhar.

À minha família, cujos laços sanguíneos não foram determinantes: Aline, Michele, Paola, Alex, Hudson, Irajá, Renan, Robson, Tiago, cada linha deste trabalho carrega a cumplicidade e o amor de vocês.

Ao paraquedas colorido, professora Ana, minha orientadora, pela confiança, paciência, lutas e inspiração.

Ao grupo de pesquisa, “Letras e vozes dos lugares”. Meu processo de cura em meio ao luto tem um pouco de cada pessoa que passou ou segue lá.

Às alunas, alunos, professoras e professores de escolas públicas de Abya Ayala, pela inspiração e devoção na prática do ensinar.

Às comunidades que resistem, lutam, acreditam na terra, na potência dos afetos, de seus conhecimentos, que dançam, sonham, cantam e nos inspiram a aprender, ensinar e caminhar.

A UFRGS, pela acolhida e potencial criativo, no qual eu voltei a acreditar.

Às leitoras e leitores deste trabalho, obrigada. Ele só faz sentido graças à sua existência, aí, do outro lado do papel.

*Cuando tenga la tierra, formaré con los
grillos*

*Una orquesta donde canten los que
piensan*

(Mercedes Sosa)

Sueño con serpientes

Con serpientes de mar

*Con cierto mar, ay, de serpientes, sueño
yo*

Largas, transparentes

Y en sus barrigas llevan

Lo que puedan arrebatarle al amor

(Mercedes Sosa)



*"Me deixa ser Selvagem" – Denilson Baniwa,
2020, Projeção a laser.*

RESUMO

Este trabalho compartilha uma análise sobre os múltiplos sentidos do Selvagem, ciclo de estudos sobre a vida que tem realizado encontros e eventos presenciais e virtuais e disponibilizado, em site, recursos e materiais em que se cruzam conhecimentos, experiências e mundos. O propósito desta dissertação é, em um primeiro momento, apresentar breve panorama histórico que contempla distintas visões de escritores, artistas e teóricos sobre a problemática das literaturas e das manifestações artísticas produzidas por diferentes povos indígenas presentes no Brasil. Para tanto, foram utilizadas contribuições de pensadores como Ailton Krenak, Gersem Baniwa, Daniel Munduruku, Kaká Werá Jecupé, Ely Ribeiro de Souza, Olívio Jekupé, Graça Graúna, Eliane Potiguara, Jaider Esbell, Davi Kopenawa Yanomami, Janice Thiél, Maria Inês de Almeida, Sônia Queiroz, Lúcia Sá, Mariana Simoni, Ramón Grosfoguel e Silvia Rivera Cusicanqui. Em um segundo momento, a pesquisa seleciona o site Selvagem e seus materiais e realizações como corpus e como lugar de produção de definições sobre a natureza e as funções dos processos cognitivos, relacionais e formativos surgidos desses encontros. A proposta de tornar-se selvagem defende o direito à existência em meio às diversas tentativas de extinção dos povos originários em nome do esvaziamento do território, além de mostrar as negociações desses povos com modos de vida alternativos e com a natureza como criação de conhecimentos e de poéticas. O reconhecimento dessas manifestações como produções literárias e artísticas constitui, então, parte de um processo relevante para estimular cosmopercepções e práticas contracoloniais que eduquem os não indígenas.

Palavras-chave: literatura indígena; arte indígena; contracolonização; Ciclo Selvagem; educação.

RESUMEN

Este trabajo comparte un análisis sobre los múltiples sentidos del Selvagem, ciclo de estudios sobre la vida, en el cual ha realizado encuentros, eventos presenciales y virtuales, además puesto la disposición en el sitio web recursos y materiales en los que se cruzan conocimientos y experiencias. El propósito de esta disertación es, en un primer momento, presentar un breve panorama histórico que contempla distintas visiones de escritores, artistas y teóricos sobre la problemática de las literaturas y las manifestaciones artísticas producidas por diferentes pueblos indígenas presentes en Brasil. Para ello, se utilizaron contribuciones de pensadores como Ailton Krenak, Gersen Baniwa, Daniel Munduruku, Kaká We En un segundo momento, la investigación selecciona el sitio Selvagem y sus materiales y logros como corpus y como lugar de producción de definiciones sobre la naturaleza y las funciones de los procesos cognitivos, relacionales y formativos surgidos de estos encuentros. La propuesta de hacerse salvaje defiende el derecho a la existencia en medio de los diversos intentos de extinción de los pueblos originarios en nombre del vaciado y del reconocimiento de estas manifestaciones como producciones literarias y artísticas constituye, entonces, parte de un proceso relevante para estimular cosmopercepciones y prácticas contracoloniales que eduquen a los no indígenas.

Palabras clave: literatura indígena; arte indígena; contracolonización; Ciclo Selvagem; educación.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Página inicial do site O Ciclo Selvagem	46
Figura 2 – Ciclo Mulheres, plantas e cura	49
Figura 3 – Encontros em grupo pela Plataforma Zoom	52
Figura 4 – Apresentação das Escolas Vivas	54
Figura 5 – Livros que podem ser adquiridos pela Dantes Editora	57
Figura 6 – Caderno A serpente e a canoa	58
Figura 7 – Frames leituras dos livros <i>Antes o mundo não existia</i> e <i>A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber</i> , de Jeremy Narby	59
Figura 8 – Flechas, disponível no canal do YouTube, acompanhada dos Cadernos	60
Figura 9 – Imagem de abertura do vídeo A serpente e a canoa	61
Figura 10 – Publicação de Setas mágicas como vírus, de Jean-Pierre Chaumeil	68
Figura 11 – Carta ao Velho Mundo, de Jaider Esbell	72
Figura 12 – Comunidade Biblioteca do Ailton	75
Figura 13 – Inscreva-se na Biblioteca do Ailton	76
Figura 14 – Biblioteca do Ailton – Como pesquisar	77
Figura 15 – Capa do <i>Caderno A vida é selvagem</i> , de Ailton Krenak	79

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
BAK	Biblioteca de Ailton Krenak
CCRI	Carta do Comitê Revolucionário Indígena
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
PIN	Plano de Integração Nacional
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
THOA	Taller de História Oral Andina
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 ROTEIROS DE UMA AUSÊNCIA PROGRAMADA	14
2 PODE A/O INDÍGENA PINDORÂMICA/O NARRAR? AUSÊNCIAS NA HISTÓRIA DA LITERATURA	26
2.1 AS FALAS DA TERRA E DAS LETRAS.....	26
2.2 COM A PALAVRA, AS ALIADAS	33
3 O COSMOS É ONDE A GENTE PODE DESPENCAR EM PARAQUEDAS COLORIDOS	43
3.1 O CICLO SELVAGEM.....	45
3.2 LIVROS.....	51
3.3 ESCOLAS VIVAS.....	53
3.4 <i>FLECHAS</i>	57
3.5 <i>CADERNOS SELVAGENS</i>	67
3.6 COMUNIDADE: BIBLIOTECA DO AILTON.....	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	82
REFERÊNCIAS	85

INTRODUÇÃO

Este estudo tem como proposta inicial alcançar corações pulsantes, igualmente dispostos ao desejo de beleza. Nesse sentido, destaca-se que, ao longo de nossa formação ocidentalizada, são mobilizados uma série de dispositivos pedagógicos utilizados com as/os estudantes, acionados, conforme Krenak (2022), para moldar a gente. Isso, em sua mais recente publicação, *O futuro é ancestral*, coloca-se como contraponto para o autor acerca das antigas práticas utilizadas por diferentes povos do continente americano, com vistas a construir seus coletivos.

Nessa linha de raciocínio, Krenak (2022) destaca que tais práticas estão relacionadas ao que ele chama de “produção de pessoas”, baseadas no entendimento de que todas e todos nós temos transcendência, pois, uma vez que chegamos e estamos no mundo, já somos, sendo o “ser” a base, a essência de tudo. Tal lógica é bastante distinta daquela cuja especialidade é, como já mencionado, a de moldar alguém, sem que, nesse processo, sejam levadas em consideração as camadas que o ser humano acrescenta a si, à perspectiva de um ser que, portanto, já existe.

Em vez de serem pensadas como embalagens vazias que precisam ser preenchidas, entupidas de informação, deveríamos considerar que dali emerge uma criatividade e uma subjetividade capazes de inventar outros mundos — o que é muito mais interessante do que inventar futuros.

Seguindo essa lógica, a subjetividade à qual o autor se refere tem sido amplamente divulgada por espaços, tal como o aqui apresentado e analisado: *O Ciclo Selvagem*¹. Trata-se, conforme divulgado no site, de um ciclo de estudos sobre a vida responsável pela conexão e ampliação da múltipla teia de saberes constituída por pensadoras/es produtoras/es de conhecimento das mais distintas áreas do saber.

Concebido por Anna Dantes, orientado por Krenak (2023) e realizado por um coletivo que envolve parceiros, apoiadores, participantes e comunidade, o *Selvagem* articula conhecimentos por meio de perspectivas indígenas, acadêmicas, científicas, tradicionais e de outras espécies. Dessa forma, tal como

¹ Para mais informações, acesse: <https://selvagemciclo.com.br/>.

o percurso de um rio, *Cadernos*, conversas, ciclos de leitura e audiovisuais são oferecidos gratuitamente no site do Selvagem, convidando-nos a embarcar em atividade de escolha própria e a qualquer tempo.

Desse modo, tendo a essência da vida conectada ao território, este trabalho, no primeiro momento, buscou mostrar como, sob diferentes perspectivas, há mais de 500 anos, o Estado tem declarado guerra às vidas de todas as comunidades que antecedem a constituição do país Brasil. É necessário, ademais, mencionar que povos tradicionais têm formas plurais e diversificadas de entendimento sobre o mundo, não sendo, então, uma categoria epistemicamente ou culturalmente homogênea.

O fato é que, mesmo tendo em vista tal cenário, ainda assim, práticas relacionadas ao entendimento do território como sagrado abraçam as perspectivas das populações originárias, sendo esse espaço essencial à sua continuidade, bem como à sua comunidade no cosmos. É por isso que se destaca, no primeiro capítulo, a luta secular pelo direito a esse espaço sagrado, colocando as vidas dos povos indígenas em constante disputa, especialmente por meio da construção de uma ideia colonizadora que vê esses locais sagrados como fonte de exploração e de produção de mercadoria.

Isso posto, o modelo ocidental predatório vigente busca diariamente apagar qualquer contribuição que venha das/dos sujeitos originários, afinal, sendo essas pessoas “inúteis” ao desenvolvimento da nação, o estereótipo criado no corpo social corrobora a ideia ultrapassada de que indígenas são povos atrasados, preguiçosos, com muita terra para pouca gente.

No capítulo 2, dessa maneira, buscamos mostrar que essas inadequadas concepções contrariam o que ocorre na prática, sendo, com destaque para as/os sobreviventes em território brasileiro, populações ativas contribuintes para a produção de pensamento e de conhecimento próprios no campo epistemológico, especialmente nas artes e na literatura. Tendo em vista especificamente os estudos literários, são distintas as visões apresentadas no capítulo 2, de acordo com o entendimento de povos como Potiguara, Munduruku, Guarani, Kambeba, com a presença de nomes essencialmente relevantes às atuais questões que envolvem o campo dos estudos literários no Brasil. Também são mostradas, nesse mesmo capítulo, as visões de intelectuais e estudiosas aliadas e alinhadas à luta e ao debate de questões ligadas aos povos indígenas e às suas produções

artísticas e literárias, as quais utilizaram seu espaço de poder acadêmico para tensionar, pautar e debater discussões acerca dessas produções.

Por fim, o trabalho dedica-se à elaboração de análises sobre o já mencionado *Ciclo Selvagem*, conjuntos plurais de estudos e manifestações sobre as vidas. Para essa etapa, nossa canoa, no fluxo de um rio, faz paradas em todas as partes que compõem a estrutura do site, sendo a primeira delas no ciclo de estudos *Mulheres, plantas e cura*, com abordagem de materiais e de métodos que constituem o encontro e a dedicação aos estudos sobre a temática.

Em seguida, são examinados livros disponibilizados no site, com destaque para *Antes o mundo não existia*, que narra o mito de origem do povo Desana, sendo uma das mais relevantes e importantes obras de autoria indígena publicadas no país. As Escolas Vivas ganham destaque na sequência, com evidência para o modelo *Aldeia Escola Floresta Maxakali*, em Minas Gerais.

Sob o comando das renomadas lideranças Sueli Maxakali e Isael Maxakali – mestres-professores, artistas e cineastas –, junto a mais de 90 famílias da comunidade, há a construção do bem-viver coletivo e da garantia de uma educação conectada com o cosmos e com funções básicas do corpo humano. Na ordem, as *Flechas* (2021) são o próximo foco de apresentação. Sendo essas narradas pela voz de Ailton Krenak, a partir de roteiro escrito por Anna Dantes, os vídeos, disponíveis tanto no site do Ciclo quanto na plataforma YouTube, visam à criação de narrativa com possibilidades de propagação de variados assuntos ou campos do conhecimento colocados em instigante diálogo.

Nosso destaque é para a primeira *Flecha* publicada no site, *A serpente e a Canoa*, que integra tanto a perspectiva abordada na obra *Antes o mundo não existia* quanto acerca da canoa da transformação, que é também uma cobra. Soma-se, juntamente à perspectiva da serpente cósmica, a visão do DNA humano como possibilidade de leitura, por meio do encontro entre duas serpentes, bem como a presença da serpente cósmica em diversos mitos de origem de povos indígenas.

Para a parte sobre os *Cadernos*, destacamos a publicação *Setas mágicas como vírus*, o primeiro desses textos publicado no site. O antropólogo Chaumeil (2020) encontra relações entre as setas enviadas por Xamãs e os vírus, tendo as sociedades amazônicas compreensão bastante distinta do tratamento dado ao tema pelos ocidentais, pela ótica da prática da medicina. O autor destaca a falta

de valorização dessas práticas como possibilidades de outros mundos, de modo que concepções outras, como em relação às setas pelos povos da Amazônia, sejam também encaradas como um conjunto de saberes.

Ao encontro desses saberes comunitários, na sequência, em direção ao final de nosso percurso, é apresentada a *Comunidade Biblioteca do Ailton*, que é um convite ao fazer comunitário. O link direciona as/os internautas à Biblioteca Ailton Krenak (BAK), nome frequente em nossa pesquisa e extremamente relevante ao movimento compulsório travado pela vida contra o Estado pelas comunidades indígenas do país. A biblioteca destaca-se pela predominância de materiais audiovisuais, sendo o compilado de falas e de vídeos uma ode à estrutura oralizada de transmissão e de construção de pensamento, que é a base dos povos originários.

Isso posto, a proposta do objeto aqui estudado transpassa ideias sobre as quais o talento individual tende a ser mais valorizado em detrimento de epistemologias produzidas em comunidade. Assim sendo, alianças são necessárias, com destaque para aquelas estabelecidas entre mundos, com o riacho, a montanha, a chuva, as quais despertam, por isso, sentimento de beleza baseado nessas conexões, que são, para os povos indígenas, o mais puro estado da arte.

Tal concepção, pois, é o caso do *Ciclo Selvagem*, múltipla teia de saberes conectada com o movimento da vida e com a pulsação do coração, como veremos nas obras das escritoras e dos artistas indígenas tomados como interlocutores desse diálogo entre a produção acadêmica e a produção de múltiplos atores que podem, quem sabe, tornar esse lugar do mundo mais selvagem.

1 ROTEIROS DE UMA AUSÊNCIA PROGRAMADA

Um dos grandes desafios da universidade, seja nos últimos anos ou ao longo da formação do conhecimento, a partir da fundação das universidades e de sua vinda para o Brasil, é a inserção nos estudos sobre literatura de elementos de linguagem ou de formas e estéticas que não se enquadram em parâmetros ocidentais tradicionais ditos como artísticos e literários. A inclusão de grandes criadoras/es e intérpretes de tradições, como contadoras(es) de histórias ou, ainda, de improvisadoras(es) de versos, jovens *slamers* e participantes de saraus periféricos e de suas produções, logo, relevantes narradoras(es) e escritoras(es), é ainda incorporada de maneira lenta e tardia ao campo de estudos da História da arte e da Literatura.

Tal fenômeno é bastante similar ao que ocorre em relação à produção artística indígena, a qual, além de refletir sobre a identidade cultural e espiritual dos povos indígenas, por meio do viés comunitário, da memória coletiva, da cosmovisão dos povos, da conexão com a natureza e da luta por direitos e por reconhecimento, incorpora formas que desafiam o cânone tradicional, uma vez que representam contextos sociais, políticos e culturais distintos dos conceitos hegemônicos do norte global.

Em meio a esse cenário, de acordo com Schulze e Saavedra (2022, p. 11), “Há cerca de uma década, as artes indígenas brasileiras vêm ganhando visibilidade, seja na literatura, nas artes visuais, no cinema ou na música”, e muitas delas estão entre as produções culturais mais notáveis surgidas no Brasil, fato que demonstra renovação e reinvenção estética nos modos de produção artística, mesmo que tais indiscutíveis contribuições ainda sejam negligenciadas pelos campos de estudo aos quais elas pertencem. Devido à tal ausência, é preciso mencionar fatos da história dos povos originários no território brasileiro que auxiliem na compreensão da incorporação da escrita e das expressões artísticas pelos indígenas como ferramentas das populações pelo direito à existência nesse território chamado, hoje, de Brasil.

Sendo a oralidade instrumento de transmissão de saberes e de conhecimentos no sistema cultural, cuja fala é essencial à continuidade e à transmissão do pensamento e das práticas de conhecer e de estar no mundo, a escrita, especialmente, assume participação ativa no processo de registro dos

acontecimentos que permeiam o projeto sistemático do Estado de eliminação das populações indígenas do país.

Assim sendo, tendo em vista que a palavra escrita, impressa na História, tornou-se arma poderosa a serviço do registro da narrativa dos “não vencidos” e que esses foram os responsáveis pela morte de bibliotecas vivas, não deixa de ser surpreendente que a palavra escrita e registrada venha a ser também a responsável por rever e questionar a narrativa dos ditos vencedores. Tal narrativa, por exemplo, apaga as sucessivas tentativas de extinção dos povos originários no Brasil por parte dos órgãos responsáveis pelo gerenciamento do país.

De acordo com Milanez *et al.* (2019) em *Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas*, há pouca atenção ao protagonismo da resistência indígena à colonização, sendo que

[...] as abordagens da “transição” da escravidão indígena para a negra não apenas reforçaram a narrativa da extinção – que coloca os indígenas prementemente num lugar pertencente ao passado –, como também serviram para desconsiderar o violento sistema de exploração da força de trabalho, a espoliação e o genocídio que permanecem desde o primórdio da colonização até os dias atuais. (MILANEZ *et al.*, 2019, p. 2163).

Além disso, o desejo oculto de esvaziamento dos territórios originários por parte do Estado também é observado por Milanez *et al.* (2019), sendo bastante contraditória a postura adotada pela Coroa, que anunciava seguir o que era determinado pela Igreja, ou seja, a proibição da escravização indígena, mas que, na prática, autorizava os colonos a controlar corpos indígenas por meio das denominadas “guerras justas”, dos descimentos e das diversas formas de escravização exercidas pelos brancos.

Em *A terra dos mil povos*, Jecupé (2020) menciona o constante saqueamento da Mãe Terra ao longo do século XVIII, processo cuja ferramenta essencial foi as mãos dos capitães do mato, oficialmente, pela História, conhecidos como bandeirantes. O autor afirma também que, a partir dessas nomeações pelos órgãos que governavam o país, “Os séculos seguintes do Brasil foram de batalhas com o objetivo de escravização, que se expandia ano a ano. São Paulo foi a região que mais escravizou indígenas” (JECUPÉ, 2020, p. 61).

Corroborando a forte contribuição paulista para a exploração da mão de obra indígena, ainda conforme Milanez *et al.* (2019 apud MONTEIRO, 1994, p.

132-133), estudos ocorridos em 1600 mostram que, mesmo a Coroa tentando garantir o monopólio dos jesuítas sobre a força de trabalho indígena, os colonos de São Paulo conseguiam driblar as medidas legislativas e legitimar as relações de dominação e de exploração do trabalho ilegal.

Jecupé (2020), em capítulo denominado *Pequena síntese cronológica da história indígena brasileira*, explica que, em 1511, houve o envio de escravizados indígenas para a metrópole portuguesa, prática que será repetida em anos seguintes. Mesmo com a Igreja proclamando indígenas como “verdadeiros” homens e livres em 1537, o segundo governador-geral brasileiro legalizou, em 1553, práticas de escravização e de posse de terras por parte dos colonos do Brasil. Ainda para o autor, é provável que o início do tráfico regular de escravizados africanos para o Brasil tenha iniciado em 1568, sendo impossível negar, com base na postura do Estado brasileiro, que o processo de escravização da população indígena anteceda a exercida também sob outras populações.

Observa-se, então, que, somado à escravidão, a prática de sequestro e de posse dos indígenas estava diretamente relacionada ao roubo e à apropriação das terras dessas populações, disputas que exigiram, além de postura guerreira dos povos originários, a proteção à sua gente e ao seu território, como no exemplo narrado por Jecupé (2020) acerca do povo Xavante. Por meio do sonho, o avô do futuro cacique Apoena relata à aldeia, na roda do sonho, o início da história do amansamento do branco.

Tal processo, iniciado em 1784, demanda dos Xavante proteção à terra pelo sonho, com participação de espíritos dirigentes da natureza, iniciando, assim, um novo ciclo que demandaria lutas ao lado dos ventos. Como resultado, conforme o autor, “Os soldados não haviam encontrado a aldeia antes porque os pajés haviam feito magia junto com os espíritos da natureza para que os brancos se perdessem” (JECUPÉ, 2020, p. 60). Mesmo assim, em 1850, a Lei n.º 601, de 18 de setembro do mesmo ano, regula a posse de terra pela aquisição, desrespeitando a ocupação efetiva do território pelos indígenas e incluindo suas terras na categoria, conforme Jecupé (2020, p. 83), de “terras particulares”.

Em meio às epidemias devastadoras de comunidades inteiras e aos ataques às diversas populações, o governo republicano, assim que foi empossado, deu continuidade ao processo de subjugação e de apagamento (quando não de eliminação) dos povos indígenas. Dessa forma, o Estado

brasileiro criou o Serviço de Proteção do Índio, o SPI, em 1910, órgão que, conforme Munduruku (2012, p. 33) em *O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro*, significou “[...] um marco na postura indigenista brasileira, pois inaugurou uma política governamental sobre o tema, institucionalizada, abrangente e com força da lei”, especialmente por meio de perspectiva assimilacionista, baseada em concepções evolucionistas. Baniwa (2019), em *Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos*, afirma que este órgão específico, na verdade, tinha três objetivos: ampliar um falso discurso protetor para mídia e opinião pública nacional e internacional, as quais criticavam o governo brasileiro à época devido à situação vivida pelos indígenas em seus territórios; reduzir o grau de violência física e camuflar a divulgação desses abusos relatados; e, principalmente, integrar e assimilar à sociedade os povos indígenas, por meio da domesticação e da pacificação das populações originárias.

Tal desejo ficou explícito, portanto, tendo em vista que, mesmo com a criação do órgão, a expansão das lavouras de café em São Paulo afetou a população Kaingang, em 1914, situação análoga à dos Xoclog, em Santa Catarina, que terão suas terras sagradas e abundantes em araucárias entregues aos alemães. O processo seguirá, e em 1924 foi registrada a derrubada de florestas no Sul da Bahia para dar lugar às plantações de cacau feitas em cima de territórios dos Batenã, população remanescente dos Botocodos.

Outros exemplos são a criação do gado, em 1946, em território Xavante, a invasão pelos seringueiros e castanheiros em território Kayapó, no Sul do Pará, e a expansão agropecuária e mineradora tanto na Amazônia quanto no Centro-Oeste, locais que concentram, conforme Jecupé (2020), 60% da população indígena atual. Importante destacar, ainda, que tal processo terá como resultado a já mencionada desaparecimento de comunidades inteiras, bem como a absorção, pela sociedade nacional, dos povos, que, sem seus territórios, veem-se diante de um processo de migração forçado aos grandes centros urbanos do país.

Conforme Milanez *et al.* (2019), em investigação encomendada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) em 1952, feita por Darcy Ribeiro, sob o título *Os índios e a civilização*, revelou a violência da “integração”, cujo resultado esperado à época era a assimilação plena à sociedade por parte dos indígenas. Entretanto, o resultado encontrado por Ribeiro mostrou que a maioria da população indígena foi

exterminada de fato, porém, mesmo diante do cenário genocida, os sobreviventes, contrariando os desejos do Estado, permaneceram indígenas, por meio da autoidentificação.

Na sequência, há a extinção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e o surgimento da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967, que, como mencionado por Munduruku (2012, p. 34), obteve, à sua disposição, “[...] todas as condições necessárias a uma boa atuação”. Porém o órgão, de maneira análoga ao comando político nacional, passa a ser controlado pelos militares, responsáveis pelo golpe político ocorrido em 1964. Para Munduruku (2012, p. 35), tal condição “[...] permitiu a ocupação de cargos por pessoas descomprometidas e despreparadas para o trabalho indigenista, além de omitir-se a assegurar a posse e o usufruto exclusivo dos territórios indígenas”.

Outrossim, a Funai deu continuidade à política integracionista, “[...] defendendo a vontade dos tutelados no exercício do papel de tutor dos povos indígenas” (MUNDURUKU, 2012, p. 35), o que incluía a ideia de que os indígenas seriam assimilados ou reproduziriam completamente o simulacro de nação desejado pelos militares. Tal problemática, todavia, só pôde ser superada por meio da luta e da organização popular indígena, conforme destacado por Krenak:

Foi durante a ditadura que as lideranças indígenas atinaram para a necessidade de confrontar o Estado brasileiro; o movimento indígena emergiu debaixo da bota da ditadura, como no caso do Presídio Krenak. O Presídio Krenak foi o Estado brasileiro capturando pessoas de diferentes etnias, aterrorizando essas pessoas, dando a eles a oportunidade de virar soldados – dando uma farda, dando equipamentos que um policial utiliza, instituindo um pelotão de índios de várias etnias – , com a tarefa de vigiar e prender seus irmãos. Esse é um outro exemplo de como a violência racial se disfarça, às vezes ela parece política pública. O Estado é um organismo multifacetado que tem muita potência de interferir em nossas vidas. (MILANEZ *et al.*, 2019, p. 2171).

Dados da época, conforme Baniwa (2019), relatam que, na década de 1970, de acordo com estimativas oficiais, havia menos de 100 mil indígenas dos mais de cinco milhões que viviam nas terras hoje conhecidas como Brasil, no início da conquista europeia. O fato é que, a partir da obrigatoriedade imposta pelo Estado e pelos brancos de reivindicação de direitos pela existência dos povos indígenas, pelos modos próprios de ser e de estar no mundo e pela contestação

ao modelo econômico vigente, lideranças indígenas viram-se na necessidade de auto-organização.

O movimento indígena, logo, nasce sob demandas em meio à ditadura militar, que enxergava os indígenas como obstáculos para a imposição de seu modelo desenvolvimentista. As mais de sete mil páginas do Relatório Figueiredo² evidenciam as diversas situações de violência exercidas pelo SPI. Estima-se, conforme Baniwa (2019), que, nesse período, ao menos 8.350 indígenas foram assassinados, número, ainda que subestimado, que representaria 8,5% da população indígena aldeada da época.

Para a elaboração do documento, produzido pela Comissão Nacional da Verdade, presidida por Zelic, apenas uma pessoa indígena, entre trinta pesquisadores, exerceu participação direta no relatório. Foram denunciadas as presenças, tanto em textos escritos quanto em ilustrados pelos indígenas, de armas, aviões, bombas e helicópteros. Além disso, os governos militares impuseram também processos que aceleraram a diminuição da presença e da continuidade indígena no país por meio dos chamados projetos desenvolvimentistas, que tinham como objetivo, ainda conforme Baniwa (2019), a abertura de estradas, a colonização da Amazônia e das terras indígenas. Isso porque os territórios, de acordo com a falaciosa narrativa do Estado, eram considerados “vazio demográfico”, o que implicava justa exploração mineral em terras indígenas e implantação de colônias agrícolas nos territórios.

O furto de terras ocorria sob a justificativa do Plano de Integração Nacional (PIN) e de projetos como as BR-174 e BR-230, a construções de hidrelétricas de Itaipu e de Tucuruí, o reformatório Krenak e a transmissão proposital de epidemias foram responsáveis pelo derramamento de sangue em massa em nome da

² O Relatório Figueiredo apurou torturas e mortes de comunidades indígenas inteiras em todo o país, especialmente por latifundiários e funcionários do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) relacionadas à questão da disputa de terras no país. No texto, são relatadas práticas, como dinamites atiradas de aviões, inoculações propositalmente de doenças, como a varíola, em povos isolados, e doações de açúcar misturado a veneno. O texto, redigido pelo então procurador Jader de Figueiredo Correia, que percorreu o país entre 1967 e 1968, foi encontrado no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, com mais de 7 mil páginas preservadas. Devido ao AI-5, à época, o documento foi engavetado e, somente em 2013, Marcelo Zelic, da Comissão Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo e do Grupo Tortura Nunca Mais, encontrou o Relatório no Museu do Índio. A documentação mostra que o Serviço de Proteção aos Índios se transformou em serviço de perseguição aos indígenas e está disponível na página do Ministério Público Federal <<https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/relatorio-figueiredo>>.

limpeza étnica da nação. Assim, sob pena de morte, alianças entre diversos povos passaram a ser formadas e organizações populares e sociais indígenas articularam-se em prol de seus direitos.

Tal processo, é preciso destacar, amplia-se por meio da representação na esfera política exercida, inicialmente, por Mário Juruna, que, além de filho de Isaías Butsé, foi uma liderança ativa em defesa da demarcação das terras indígenas. Juruna tornou-se, em 1982, em eleição histórica, o primeiro deputado indígena no país, representando o estado do Rio de Janeiro. Tal participação, embora muito distante da ideal, segue exercida, nos últimos oito anos, também por outros povos em Brasília, com destaque às mulheres: Joênia Wapichana eleita, em 2018, e, mais recentemente, Célia Xakriabá e Sônia Guajajara, que dão continuidade ao processo de representação política dos povos indígenas em Brasília, como ativas e reconhecidas lideranças com influência no mundo inteiro.

Juruna, além de ser o primeiro, é citado como importante e respeitada liderança por figuras relevantes à luta dos indígenas no país, como Eliane Potiguara, que o denomina como marco, além de ressaltar seu contato com Juruna, visto que “Foi muito importante o momento em que o conheci, quando ele fazia campanha para deputado” (POTIGUARA, 2012, p. 123). Nas palavras de Krenak, foi Juruna quem “[...] conseguiu a síntese de representar os interesses dos povos e de representar também o povo brasileiro, que uma hora ou outra pode votar em alguém, mas que se sente tão desprotegido e longe das decisões quanto os índios” (POTIGUARA, 2012, p. 24).

Assim, ainda conforme o pensador do povo, Krenak (MUNDURUKU, 2012), à medida que existe uma figura, cujo exercício não representa mais os moldes tradicionais que a população está acostumada a ver na política, a questão indígena deixa de ser tratada como um problema de minoria, de modo que à ideia de nação o elemento da pluralidade é incorporado, pensamento que vai de encontro à massificação da nação.

Ainda nessa linha de raciocínio, Krenak (2015), em *Encontros*, ressalta que é justamente neste momento, a partir do questionamento de quem eram, que nasce o embrião da União das Nações Indígenas, a UNI, que, de maneira nada aleatória, no final de 1970, direciona o encontro de povos, cujo desejo visa à representação nacional. Como um dos coordenadores e principal articulador da UNI, Krenak é uma das personalidades mais importantes no país e no mundo nas

últimas décadas, especialmente após a Constituição Federal. Foi sob sua coordenação, de acordo com Munduruku (2012, p. 79), que o Movimento Indígena obteve grandes mudanças, especialmente no que se refere “[...] ao incentivo e à criação de entidades de apoios, parcerias com universidades, criação da Aliança dos Povos da Floresta e participação em fóruns internacionais”. Dessa forma, é por meio desse encontro de ideias que os povos “[...] começaram a ver que tinham problemas comuns e que podiam encaminhar algumas soluções juntos” (KRENAK, 2015, p. 25).

A UNI, em meio ao PIN e ao milagre econômico brasileiro, nasceu da articulação de diferentes nações indígenas, tanto linguística quanto culturalmente plurais, com vistas à defesa dos interesses e das necessidades dos povos da floresta. De maneira articulada, uma das frentes da organização buscava justamente inviabilizar a ideia de incapacidade atribuída aos indígenas, que seria incorporada ao texto do novo Código Civil.

Assim, é por meio de um gesto de indignação e de luta que Krenak, à época um dos conselheiros da UNI, promoveu, em meio à Assembleia da Constituinte, uma manifestação cultural, pintando seu corpo e solicitando ao Estado que o órgão interrompesse sua omissão em relação às agressões, à ganância e à ignorância que afetam as populações originárias:

O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência, e para a manifestação da sua tradição, da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocou em risco a existência, sequer, dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos. [...] Hoje somos alvo de uma agressão que pretende atingir, na essência, a nossa fé, a nossa confiança. Ainda existe dignidade, ainda é possível construir uma sociedade que saiba respeitar os mais fracos, que saiba respeitar aqueles que não têm dinheiro, mas, mesmo assim, mantêm uma campanha incessante de difamação. Um povo que sempre vivem à revelia de todas as riquezas, um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteira no chão, não deve ser de forma nenhuma contra os interesses do Brasil ou que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros do Brasil. (KRENAK, 2015, p. 35).

A fala de Krenak (2021), em 4 de setembro de 1987, denuncia a relação entre governo brasileiro e comunidades indígenas e inaugura, então, o capítulo 231, intitulado *Das populações indígenas*, no texto da Constituição (BRASIL, 1988), que, além de garantir o direito originário às terras tradicionais, trazia outro

viés em relação ao tratamento dado aos povos indígenas pelo Estado brasileiro. É, pois, a partir da articulação da UNI e do episódio protagonizado por Krenak (2021) que, oficialmente, são reconhecidas as populações originárias e é interrompida a tutela absoluta do Estado para com os indígenas, os quais passam a ter os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente sempre ocuparam.

É preciso destacar que, mesmo diante das conquistas supracitadas, a relação do Estado brasileiro com os povos indígenas seguirá permeada por uma histórica relação de genocídio e de extermínio. Jecupé (2020), na já mencionada síntese cronológica da história indígena após a invasão europeia, destaca que, em 1993, pouco tempo após a elaboração do texto da Constituição, garimpeiros invadiram a área dos Mundurucus, no Oeste do Pará. Casos assim, infelizmente, seguiram ocorrendo devido à ausência da demarcação de territórios e ao descumprimento da Constituição. Tal omissão estatal implica eventos, como a crise humanitária vivida pelo povo Yanomami, amplamente divulgada, tardiamente, em 2023, o que demonstra a efetiva tentativa de esvaziamento de território como regra e não como exceção no cotidiano das populações originárias do país.

Para Baniwa (2020), a Constituição (BRASIL, 1988), sem dúvida, representa um divisor essencial em relação à vida dos povos indígenas, especialmente porque estabelece direitos básicos fundamentais que garantem projetos de país ou de sociedade, nos quais está garantida a continuidade histórica dos povos originários enquanto povos cultural e etnicamente diferenciados, tudo de acordo com o ponto de vista intencional e legal.

O direito mais importante conquistado na Constituição Federal de 1988 é o reconhecimento da capacidade civil dos povos indígenas, pondo fim a cinco séculos de dúvida sobre a humanidade e capacidade cognitiva destes. Com isso, a Constituição instaurou um novo marco conceitual e jurídico, abandonando as ideias de tutela e incapacidade civil e cognitiva. A tese da incapacidade cognitiva, civil e jurídica dos indígenas que imperou durante boa parte do período colonial, imperial e republicano brasileiro considerava os índios como uma categoria social inferior, transitória, fadada ao desaparecimento étnico e cultural. (BANIWA, 2020, p. 40).

Entre as conquistas, como o reconhecimento do Direito à Diferença e a retomada da noção dos “direitos originários”, Baniwa (2019) destaca a utilização de línguas e de processos próprios de aprendizagem no ensino básico, art. 210,

§2º (BRASIL, 1988), por meio da educação escolar indígena específica e diferenciada. Esse reconhecimento garante aos povos indígenas autonomia para continuarem perpetuando seus sistemas educativos tradicionais, com métodos, pedagogias, cosmovisões, filosofias, ontologias e epistemologias próprias. Sendo assim, uma vez que garantidas a autonomia da escola indígena e a efetivação dos processos próprios de aprendizagem, cada povo pode e deve organizar sua própria escola, de acordo com seu sistema, tanto educativo quanto social, incluindo projetos que contemplem os interesses coletivos das comunidades.

Krenak, nesse sentido, destaca que “Na nossa tradição, um menino bebe o conhecimento do seu povo nas práticas de convivência, nos cantos, nas narrativas. Os cantos narram a criação do mundo, sua fundação e seus eventos” (MUNDURUKU, 2012, p. 47); sendo a educação, pois, desenvolvida por meio da memória, da transmissão de saber via oralidade. Tal recurso não é, de maneira alguma privado, sendo comunitário, o que acaba por demonstrar que o individual é uma questão totalmente deixada em segundo plano para os povos originários.

Nesse processo, a cultura, os saberes e a educação para os indígenas mostram-se como pilares que sustentam um povo inteiro e, conforme Potiguara (2018), trata-se da visão daquilo que é o território, sendo ele o elemento central em relação à manutenção e à prática da memória, que é, por consequência, essencial ao processo de educação indígena.

Logo, a noção de território sob viés indígena vai de encontro ao pedaço de terra conforme concepções colonialistas europeias: “É um espaço verdadeiramente ético” (POTIGUARA, 2018, p. 119). Isso porque o território carrega séculos de cultura, de saberes, de tradições de toda a comunidade, visto que “Território é vida, é biodiversidade, é um conjunto de elementos que compõem e legitimam a existência indígena. Território é cosmologia que passa inclusive pela ancestralidade” (POTIGUARA, 2018, p. 119).

Para Munduruku (2012, p. 56), além disso, a partir da Constituição (BRASIL, 1988), “Do ponto de vista da ação governamental, as políticas públicas indigenistas sofreram mudanças significativas, sendo tiradas da Funai uma série de atribuições”. Assim, serão, por parte do governo, executadas políticas públicas seguindo regras impostas pelo próprio órgão, o que causará, conforme o autor, tendo em vista a suposta incapacidade gerencial dos povos indígenas, uma nova demanda: “[...] a capacitação das lideranças indígenas para a administração de

recursos públicos” (MUNDURUKU, 2012, p. 57), situação que exigirá que muitos jovens indígenas tenham, além da frequência nas escolas, diplomas em universidades e em cursos técnicos.

Essas demandas vão ao encontro dos debates para a criação das escolas indígenas diferenciadas, culturalmente referenciadas, que deixassem de operar, portanto, como mais um elemento colonial e de assimilação para, finalmente, atender aos interesses e às realidades próprias de cada comunidade. Dessa forma, esse processo está ligado às demais instâncias da vida social desses segmentos, que passam a se autoidentificar e a ocupar espaços nas instituições e na política do país.

Assim, as escolas indígenas, que começaram a ser concebidas e organizadas nas aldeias, após a Constituição Federal, conforme Baniwa (2019, p. 43), “[...] desenham como propósito a reafirmação e promoção das culturas, línguas, tradições, saberes, fazeres, valores, identidades e conhecimentos indígenas”. Além disso, o autor destaca a preocupação em relação às escolas concebidas e organizadas com propósito de integrar os povos indígenas, de perseguir e de destruir culturas, saberes e conhecimentos milenares originários. Iniciam-se, então, processos de apropriação e transformação dessas velhas escolas coloniais, como, no Rio Negro, no estado do Amazonas, por exemplo.

Dessa forma, as escolas das aldeias, que estavam sob o comando dos brancos missionários, aos poucos foram sendo apropriadas e assumidas pelos indígenas, de forma gradual e dialogada. Além disso, professores, até então de maioria branca, que atuavam nas escolas das aldeias, foram sendo substituídos por professores indígenas, formados por meio dos primeiros cursos de formação de professores indígenas, oferecido pelo Estado, o que proporcionou, ainda conforme Baniwa (2019), que gradativamente, os currículos, regimentos, calendários, materiais didáticos, planos de ensino e projetos pedagógicos fossem adequados, atualizados e transformados de acordo com as demandas dos povos originários.

Como se tem visto, porém, são percursos em andamento, com enfrentamentos de todas as ordens, dados os preconceitos e as más intenções de segmentos ligados a expropriações de territórios e da força de trabalho indígena ainda em contextos atuais no Brasil. A existência indígena no país, contrariando o desejo do Estado, mesmo após mais de 500 anos de violenta conquista colonial,

é resultado de séculos de guerras, de massacre, de extermínio físico, de propagação de doenças e de aculturação imposta tanto pelo poder colonial e imperial quanto Estado republicano.

Se a inserção desses mais de 300 povos na sociedade brasileira segue permeada de conflitos, também permanecem sob contestação as contribuições nos mais diversos campos do saber e mesmo sua presença, como protagonistas de suas histórias e representantes de seus interesses e de suas demandas perante o Estado.

Assim, para que essas contribuições artísticas e literárias, assim como a própria existência desses sujeitos, sejam reconhecidas e entendidas, educar os não indígenas mostra-se o caminho arquitetado pelos indígenas.

2 PODE A/O INDÍGENA PINDORÂMICA/O NARRAR? AUSÊNCIAS NA HISTÓRIA DA LITERATURA³

Se no capítulo anterior foi apresentado um roteiro dos sucessivos processos de esvaziamento e esbulho de territórios indígenas desde o período colonial, na forma tanto de processos de guerras de extermínio como de epistemicídios por instituições de catequese e educação, neste serão apresentados dois percursos que buscam se contrapor às ausências e/ou distorções identificadas na história literária. O primeiro contempla as perspectivas de intelectuais indígenas e o segundo o percorrido por intelectuais não indígenas.

2.1 AS FALAS DA TERRA E DAS LETRAS

A partir da elaboração da Constituição, escolas bilíngues ou multilíngues, com currículos próprios, demandam a elaboração e a publicação de livros didáticos nas línguas originárias, bem como materiais pedagógicos específicos. Assim, livros coletivos dedicados a projetos de criação de materiais didáticos para as “escolas da floresta” nos anos 80⁴, depois dos textos iniciais de Eliane Potiguara, abriram caminhos para o que se pode dizer que talvez seja o primeiro romance indígena, *Ore awé roirúá ma: todas as vezes que dissemos adeus* (JECUPÉ, 2002).

Como romance de formação ou texto memorialístico, a obra acompanha os processos de transformação do Tapuia que, expulso dos territórios originários no interior do país, acaba acolhido pelos Guarani em uma aldeia na cidade de São Paulo. As andanças e as aprendizagens resultantes de uma sequência de perdas e de violências do protagonista são como que uma micro-história dos crimes reiterados por todos os lados no Brasil.

Souza (2018, p. 58) destaca que décadas de reivindicações, por meio da organização das populações indígenas, resultaram em políticas afirmativas que, “[...] nos últimos dez anos, promoveram acesso dos indígenas às instâncias

³ O título deste capítulo faz referência direta à obra *Pode o subalterno falar*, de Gayatri Chakravorty Spivak (2018). Apesar de nosso trabalho não estar diretamente ligado aos estudos feministas e subalternos, a produção da autora contempla ideias sobre sujeitas/os subalternizados em cenários de produções coloniais.

⁴ Essa recuperação das publicações indígenas será realizada mais adiante, neste mesmo capítulo.

governamentais, universidades e centros de pesquisa, favorecendo a produção e a divulgação de pesquisas científicas e literárias”. Todavia, embora nas últimas décadas o contexto tenha sido favorável à produção literária dos indígenas, Souza (2018, p. 57) ressalta 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 danças.

Ainda conforme o autor, que é do povo Macuxi, por meio da organização política, “São significativas as publicações de livros escritos por indígenas, uma crescente em todas as regiões” (SOUZA, 2018, p. 67). Para Souza (2018, p. 67), há “[...] muita atenção do mercado editorial brasileiro, de pesquisadores e de especialistas que lidam com o assunto, além de antropólogos, linguistas e escritores do país”. Somados a isso, em relação ao conteúdo, as publicações abordam diversos assuntos e imagens, tratando-se de “[...] uma inovadora experiência de apropriação da escrita pelos povos indígenas, relatando as histórias míticas dos povos”, além de serem “[...] ousadas peripécias de curumins e cunhatãs na grande floresta” (SOUZA, 2018, p. 67).

Para Souza (2018), sem que o autor selecione uma adjetivação para a literatura produzida pelos povos originários, as escritas são expressões tanto da Literatura indígena –referência à Eliane Potiguara, *Literatura da Floresta* –quanto da relação intensa entre personagens e floresta, conforme Yaguarê Yamã, ou da literatura nativa, viés teórico adotado por Olívio Jekupé, o qual “[...] entende que somos povos nativos, que já estávamos aqui antes da presença dos europeus, povos que falam dos mitos e das tradições dos povos nativos, portanto dos povos indígenas” (SOUZA, 2018, p. 67).

Nome importante em relação à literatura, o escritor do povo Guarani, em sua obra *Literatura escrita pelos povos indígenas*, traça questionamentos sobre o porquê de ele não ter tido contato com autoras e autores indígenas escritores ao longo da formação de sua bagagem literária escrita em língua portuguesa, “[...] se também temos capacidade para isso?” (JEKUPÉ, 2009, p. 19). Nesse sentido, para o autor, “A sociedade sempre imagina o índio nu, na floresta, sem

conhecimento do mundo branco, incapacitado” (JEKUPÉ, 2009, p. 19), destacando que,

[...] com a escrita, podemos ser mais fortes porque, através dela, podemos registrar muitas histórias e com isso elas não se perderão de vista. [...] Por isso, nós, indígenas, temos que ter as duas culturas para nos fortalecermos ainda mais, que é a história oral e a escrita. Talvez muitos não entenderão a importância que tem a escrita para nós indígenas. E por isso recebemos algumas críticas, mas tudo bem; isso faz parte da falta de entendimento dos indígenas por parte dos brancos. (JEKUPÉ, 2009, p. 18).

Jekupé (2009) menciona, ademais, a respeito da importância da presença de livros de literatura indígena, escritos por indígenas de várias nações, em escolas ou em bibliotecas, circulação que proporciona o contato entre as/os próprias/os escritoras/es indígenas de diferentes etnias e regiões, tornando possível que, conseqüentemente, outras e outros também apareçam. É nessa rede, pois, que se busca a propagação das/dos escritoras/es e de suas obras, que promovem trocas também entre o público leitor. Nessa linha de raciocínio, Jekupé (2009) relembra de seu contato inicial com Graça Graúna, por meio de correspondência, após a autora ter tido notícias acerca do morador da aldeia Krukutu lendo-o.

Graúna é autora de *Contrapontos da Literatura indígena contemporânea no Brasil*, obra na qual a teórica discute sobre questões a respeito da literatura, por meio de um conjunto de “[...] textos literários contemporâneos de autoria indígena (individual) de língua portuguesa, em que se manifesta a literatura-assinatura de milhões de povos excluídos há mais de 500 anos” (GRAÚNA, 2013, p. 15). No título, inicialmente, a literatura indígena, especificamente a contemporânea, é definida como “[...] uma variante do épico tecido pela oralidade, um lugar de confluência de vozes exiladas (escritas) ao longo de mais de 500 anos de colonização” (GRAÚNA, 2013, p. 15), à qual, sistematicamente, não foi atribuído o reconhecimento necessário, sendo a literatura indígena uma produção contemporânea ou não. Assim, tal corpus, quando pensado em relação ao século XXI, conforme a autora, em nada se difere da situação dos escritores e escritoras, que continuam sendo desrespeitadas/os.

Graúna também não ignora o estereótipo em relação ao indígena – consenso entre teóricas e teóricos neste trabalho mencionados –, que advém de

obras que compõem a história da literatura brasileira e que “[...] tem alimentado o imaginário e o interesse de gerações e gerações da sociedade dominante” (GRAÚNA, 2013, p. 44).

Desse modo, “A abordagem que se faz do índio na história da literatura brasileira não é indígena, mas indigenista ou indianista” (GRAÚNA, 2013, p. 47), já que se trata de representações de indivíduos forjados, portanto, a favor de uma narrativa hegemonicamente colonial. Tais perspectivas foram, então, a partir do silenciamento e do extermínio das populações originárias, construídas justamente pelas mãos de quem pôde narrar e arquitetar a mencionada sociedade dominante. Logo, por meio da noção de disputa de poder, corrobora-se a ideia de que narrativas outras, além das estereotipadas, existiram; o que não houve foi a possibilidade de as próprias populações originárias registrá-las e de as tornarem populares, marcando, assim, sua presença na formação da história da literatura nacional.

Conforme Graúna, nessa mesma linha de raciocínio, “[...] a ‘palavra foi nova para os que tinham perdido a memória, mas para vocês [os indígenas e índio-descendentes] não é nova nossas palavras porque já caminhavam desde os mais antigos avós” (GRAÚNA, 2013, p. 54), citando a Carta do Comitê Revolucionário Indígena (CCRI) aos participantes do Fórum Nacional, em Chiapas.

Desse modo, é colocada a visão de Graúna acerca de dois mundos distintos, o dos invadidos e o dos invasores, de maneira que, mesmo com o não reconhecimento da letra morta, a escrita, “[...] as vozes indígenas não se calam” (GRAÚNA, 2013, p. 55). Assim sendo, tal situação exige ser superada para que tais populações sejam lidas como sujeitas/os históricas/os; não invisibilizadas, justamente por visar à construção desse mundo; e para que suas vozes indígenas não se calem, não sejam mais colocadas em segundo plano, já que

[...] os textos literários de autoria indígena tratam de uma série de problemas e perspectivas que tocam na questão identitária e que devem ser esclarecidos e confrontados com textos não indígenas, pois tratam-se de uma questão muito delicada e muito debatida hoje entre os escritores não indígenas. (GRAÚNA, 2013, p. 55).

Há, outrossim, o reconhecimento de Graúna (2013) acerca do quão polêmico é o termo literatura, uma vez que, tanto as definições quanto os conceitos, esbarram no reconhecimento e no seu processo literário,

especialmente porque “No cânone, essa literatura não aparece mencionada; seu lugar tem sido, até agora, a margem” (GRAÚNA, 2013, p. 55).

Para Graúna (2013, p. 61), também, “A literatura indígena contemporânea no Brasil pode e deve ser lida na interface da auto-história, da luta e da literatura ameríndia”, de maneira que tais questões sejam somadas à luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas à esperança de um outro mundo possível, no qual o respeito às diferenças seja a regra. Sob tal viés, Graúna (2013) menciona, junto a outros textos, a poesia elaborada por Potiguara, cujos escritos servem também como instrumento de denúncia acerca de como e por que diferenças foram constituídas sobre os autóctones desde a colonização, sendo exemplos, portanto, desse tipo de produção literária que dá conta desse outro universo possível mencionado por Graúna (2013).

Potiguara, citada tanto por Graúna (2013) quanto por Macuxi (2018 apud ESBELL, 2020) e Jekupé (2009), também se coloca, para além de poeta e importante nome da luta dos povos originários, como pensadora acerca desse universo da escrita. Em sua mais famosa obra, *Metade cara, metade máscara*, há, para além de sua trajetória pessoal, questões relacionadas à sua identidade indígena incorporadas ao texto, às vezes de forma literária, às vezes teórica. Trata-se da combinação entre poesia, prosa e histórias autobiográficas, com vistas a narrativas acerca da resistência e da opressão sofridas pelos povos indígenas no Brasil.

A autora, assim, menciona a importância da escrita, seja em formato de cartilhas, publicadas nos jornais, nos panfletos e nos livros, como ferramenta estratégica e política do coletivo Grumin. O grupo, cuja origem se deu em assembleia em 1978, tinha como objetivo “Promover o acesso de mulheres e homens indígenas e suas organizações às informações, mobilizando-os, influenciando-os na formação de opinião” (MACUXI, 2018 apud ESBELL, 2020, p. 56).

Assim, assumindo, em seguida, a nomenclatura de Rede Grumin, houve a migração da organização para as plataformas on-line, especificamente para a rede social Facebook, de modo que o objetivo do coletivo tornou-se “[...] difundir informações sobre direitos indígenas sob perspectiva de gênero, abordando a questão racial e a violência à cosmovisão indígena” (POTIGUARA, 2018, p. 56). Nesse espaço, havia a intenção da disseminação e da discussão de instrumentos

jurídicos já elaborados pelo grupo, nos quais, conforme Potiguara (2018), foram mencionados, pela primeira vez, temas relacionados às mulheres indígenas, ao meio ambiente, à identidade, ao racismo, entre outros.

Nesse sentido, tendo em vista a necessidade de diálogo com o Estado e com os demais representantes do poder, a posse da escrita em língua portuguesa faz-se mister, especialmente em relação à elaboração de textos e da difusão de materiais de caráter político, isto é, de textos por meio dos quais era preciso explicitar os direitos e os valores indígenas, o respeito às diferenças, à construção de outro mundo possível, àquele ao qual Graça Graúna faz referência em sua obra.

Pelo Grumin, ainda, Potiguara (2018) publicou *A Terra é mãe do índio* (1989), conhecido livreto político-didático que aborda a história dos povos indígenas, assim como o já mencionado *Metade cara, metade máscara*. Importante destacar que ambas as publicações tratam de obras multimodais, de modo que a presença de fotos e de quadrinhos está junto ao texto escrito pela autora. Desse modo, o Grumin, como símbolo da apropriação da escrita, exercia função de “canal para difundir e debater a tradicionalidade do discurso oral e escrito das histórias, contos, filosofias indígenas, enfim, da literatura indígena como um importante pensamento brasileiro” (POTIGUARA, 2018, p. 57). Potiguara e suas criações, tanto coletivas, como as do Grumin, quanto individuais, como seus livros mencionados, têm exaltado as culturas dos povos e as lutas contra o sistema social e político do país que sempre buscou o esvaziamento dos territórios por meio do genocídio dos povos indígenas pindorâmicos.

Por fim, outra perspectiva adotada em relação à elaboração escrita parte de Esbell (2020), artista do povo Macuxí, que, em seu texto *Auto decolonização - uma pesquisa pessoal no além coletivo*, menciona que o uso da escrita na língua do colonizador trata-se de uma maneira de tornar traduzível, para as mais diferentes línguas possíveis, “[...] aquilo que por si só não tem bastado” (ESBELL, 2020, p. 33). Em outras palavras, para o autor, movimentos clássicos de resistências mostram-se como estratégias insuficientes ou estagnadas, não sendo capazes de gerar a necessária indignação ou o impacto esperado na opinião pública, tendo, como resultado, o engavetamento de demandas urgentes por parte dos responsáveis pela proposição das leis ou, ainda, pela falta de adesão e de pressão popular.

Assim, tendo em vista os mais de 500 anos de batalha que povos originários travam contra o Estado brasileiro e suas imposições, Esbell (2020, p. 38) lembra que “É preciso avisar aos esquecidos que permanecemos em guerra”. Dado esse cenário, uma vez que houve imposições baseadas em valores que não eram os dos indígenas e que o desenvolvimento das relações sociais e políticas das populações originárias é pautado em valores que antecedem o estabelecimento do Estado, há, então, dois campos identitários, aquele que antecede a identidade nacional e aquele cujo status de brasileiro é conferido aos cidadãos.

Dessa forma, tendo pés e mãos em ambos os lados, adotar as linguagens artísticas como forma de fazer política e a escrita na língua do colonizador mostram-se, de acordo com Esbell (2020) uma forma de tornar traduzível uma ação política, armando-se, pois, com as mesmas armas utilizadas pelo do invasor. Assim, o autor manifesta a arte como método possível de educação dos brancos, a fim de, por meio do uso dessa arma, contra-atacar, sem a mesma violência empregada pelos não indígenas, a dita sociedade civilizada, por meio da cura que a arte pode proporcionar.

Para o autor, ademais, a produção de autonarrativa, que protagonizou boa parte das produções artísticas e literárias desses acervos da história da arte, em geral, ainda é privilégio para poucos, seletivo grupo ao qual os indígenas ainda não podem pertencer. O fato é que, tendo em vista que a sociedade dominante atribui determinados sentidos tanto à arte quanto à literatura, por exemplo, especialmente vinculados à elaboração estética desses tipos de produção, o mesmo não pode ser feito, na visão de Esbell (2020), pelos povos originários devido ao fato de existirem critérios meritocráticos dentro do sistema de produção da arte que não podem ser pautados por sujeitos cuja grande conquista é a manutenção da própria vida, bem como a garantia da continuidade da vida de seu povo.

Ainda para o artista, logo, vida e arte não são instâncias autônomas e desassociadas, elas reivindicam que haja a presença de epistemologias outras também do “lado de cá”, no campo da escrita, que é responsável pela validação de referencial bibliográfico. Assim, jogar com as armas do invasor contra ele mesmo implica intensificar estudos e produções de populações indígenas nos dois territórios, sendo eles, conforme Esbell (2020), também o conhecimento empírico, a tradição prática como escola de vida, a manutenção constante de uma evolução essencialmente oral de transmissão e a capacidade de se comunicar diretamente

com os elementais da natureza que acabam sendo parte das populações dos povos originários.

Assim sendo, a comunicação com o cosmos, por exemplo, trata-se também de uma vasta bibliografia referencial das populações originárias, especialmente, pois negociar com o “sobrenatural” trata-se de uma dessas práticas ativas de conhecimento e a qual, conforme Esbell (2020), mantém-se ativa pelos povos, a fim de que essa relação faça dos territórios, os dois lados, um só campo possível.

2.2 COM A PALAVRA, AS ALIADAS

Acerca da produção literária dos povos originários, estudiosas do campo da literatura dedicaram-se à elaboração de pesquisas envolvendo a temática. A estudiosa Thiél (2012), em *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*, aborda questões acerca do olhar silenciador do colonizador em relação às vozes indígenas de tantos grupos ao longo de muitos séculos. Isso, todavia, não foi barreira para criações da arte narrativa indígena, que manteve, conforme já discutido, suas expressões artísticas, a seu modo, sem que elas se encaixassem obrigatoriamente nos modelos teóricos artísticos europeus. Conforme Thiél (2012, p. 32), essa expressão “[...] dá-se primeiro pela tradição oral, desde antes do assim chamado descobrimento; após o contato com culturas europeias, as narrativas provenientes da oralidade passam a ser escritas para assegurar sua memória e preservação”.

A partir da necessidade obrigatória de registro, causada pelo choque entre dois universos distintos, originário e invasor, surge a incorporação de uma ferramenta auxiliar à tradição oral, que será o registro escrito. É preciso lembrar, nesse sentido, que a invasão europeia provocou o extermínio de diferentes populações, cujas práticas tradicionais e culturais se davam por meio da transmissão via oralidade. Em outras palavras, os corpos eram bibliotecas vivas, e, uma vez aniquilados, as populações perdiam, além de seus entes, suas fontes de conhecimento e de sabedoria. Somado a isso, Thiél (2012) destaca a repetição como estratégia do processo narrativo da oralidade, com base na garantia de continuidade daquilo que era relatado. Há, evidentemente, nas narrativas orais, sofisticação discursiva distinta daquela da tradição escrita ocidental, na qual o papel de ouvinte é tão essencial quanto o do narrador.

Partindo dessa ideia de interlocução, de diálogo, a teórica menciona a resistência ocorrida por meio de produções cujo objetivo era, em função da colonização, da expansão da ocupação de terras, da escravização, do extermínio, da perseguição e do massacre com as populações originárias, fazer com que a presença das populações fosse respeitada e suas vozes ouvidas. Como exemplo, é mencionado o texto de Chefe Seattle, “Em um pronunciamento que se supõe ter acontecido em 1855, e que mais tarde foi transformado em carta” (THIÉL, 2012, p. 25), o qual busca, além de uma resposta às vendas de terras indígenas ao presidente norte-americano da época, defender a natureza.

A pesquisadora, que inicialmente se dedicou ao estudo sobre os povos nativos norte-americanos, aponta para o fato de, no Brasil, a produção literária impressa ser mais tardia, recente, sobretudo se comparada à tradição milenar que possuem os diferentes povos que compõem o território nacional. Assim, “A partir da década de 1990, os autores indígenas brasileiros alcançaram maior visibilidade e divulgação” (THIÉL, 2012, p. 35), além de, no século XX, a produção crítica e teórica que busca teorizar elementos que “[...] subjazem à prática textual indígena” (THIÉL, 2012, p. 34) se mostrar também presente.

Outro destaque da autora acerca da literatura, trata das práticas textuais entendidas como extra ocidentais, isto é, que “[...] expressam-se a partir da tradição oral e pictórica” (THIÉL, 2012, p. 35). Há, no entanto, a tentativa de redução dessas produções, sendo definidas pelo viés eurocêntrico como primitivas. Para Thiél (2012, p. 36), tal complexidade e caráter híbrido “[...] conduzem à releitura do que o cânone ocidental costuma considerar como texto literário”. Logo, a conclusão de Thiél (2012, p. 37) é que “Os critérios essencialistas normalmente utilizados para a análise literária são inadequados ou insuficientes com relação aos textos indígenas. Sua literariedade difere daquela de textos canônicos ocidentais”.

Ao encontro dessas ideias está o pensamento de Almeida e Queiroz (2004). As autoras afirmam que “A noção de literariedade é cultural” (THIÉL, 2012, p. 37), uma vez que “Cada literatura tem sua própria literariedade e linguisticidade” (THIÉL, 2012, p. 37). Assim, conforme Thiél (2012, p. 38), urge “[...] uma revisão do conceito canônico ocidental do que seja uma obra literária. Os critérios de valorização de uma obra vinculada a modelos europeus não são necessariamente os mesmos atribuídos a uma obra literária indígena” (THIÉL, 2012, p. 38), indo de

encontro, portanto, à ideia acadêmica sobre modelos canônicos de obras ocidentais consideradas como exclusivas e representantes daquilo que seja literatura.

As já mencionadas Almeida e Queiroz (2004) abordaram questões relacionadas à escrita dos povos originários. A segunda parte da obra, *Os livros da floresta*, traz o estudo realizado por Almeida entre 1996 e 1998, que analisou cerca de 100 títulos de autoria indígena, mapeados acerca das suas condições e de seus antecedentes, uma vez que eles “[...] fazem parte de um movimento político/literário” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 196). Nesse viés, “[...] os nativos estão revertendo a história” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 195), de modo que tal produção seja considerada um movimento literário, “[...] observado nos seus aspectos coerentes e sistemáticos, como um grande texto que se dá a ler” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 195), de modo que se entendam essas produções como parte de um cânone paralelo, uma fissura, na produção literária nacional. Assim, trata-se do descobrimento do Brasil sob o viés dos nativos, que redesenham o seu “terra à vista” e reverterem a história.

Ressalta-se, além disso, que a produção inicial surge como parte da demanda escolar, conforme Thiél (2012). Boa parte do corpus da pesquisa de Almeida e Queiroz (2004) é composto de publicações que buscam atender à demanda escolar, isto é “[...] livros escritos para auxiliar os professores índios na tarefa de ensinar às crianças das aldeias as artes de ler e escrever” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 196). Assim, fomentados por órgãos oficiais, Ongs e editoras privadas, “[...] os livros de autoria indígena fazem parte de um movimento político/literário” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 196) produzido por lideranças, intelectuais e professores indígenas empenhados em difundir um produto que as autoras se referem como “livro com cara de índio” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 196), os chamados Livros da Floresta, nomenclatura análoga às chamadas escolas da floresta⁵.

⁵ A participação da região Norte é expressiva, de acordo com Almeida e Queiroz (2004). Tal dado, embora temporalmente distante do momento no qual escrevo, é, mesmo assim, bastante significativo para o campo dos estudos literários, especialmente quando o sistema literário, por meio de premiações – que é parte das instituições literárias –, insiste em premiar autoras e autores cujas produções advêm do Centro e do Sul do país, com raríssimas exceções de outras regiões do país.

Amplamente inspirada pelo movimento indígena a partir de 1980, articulado para a reforma da Constituição de 1988, a reintrodução da escola na vida dos povos originários, “[...] agora num contexto democrático” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 197), pós-Carta Magna, possibilita que os primeiros habitantes do país sejam, de fato, sujeitos dessa escrita, e não mais meros objetos de cientistas sociais, antropólogos, linguistas.

Além de registrar seus modos de ser e de estar no mundo, havia preocupação em transcrever as línguas, a maioria ainda oralizada à época da pesquisa. É importante ressaltar que, antes disso, porém, havia alguns registros desses idiomas orais feitos pelas mãos dos brancos, cujo objetivo não visava à escolarização dos povos, tampouco à manutenção das diferenças culturais e dos demais aspectos que a variedade linguística pode representar, por exemplo. Observa-se, então, de acordo com Almeida e Queiroz (2004), marcadores de longa tradição oral de cada povo, somados à coexistência de diferentes línguas, inclusive dentro de um mesmo texto. Para a autora, tais traços em relação ao uso e à superfície da linguagem são “[...] valores que podem legitimar a literatura escrita dos índios” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 197).

Há, então, uma autoria verdadeiramente indígena, que se entende, além de individual, coletiva, “[...] porque é a expressão do que é comum, ou de um consenso em torno do ‘quem somos’” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 197). Assim, a produção indígena, rompendo novamente com a tradição canônica, elabora escrita coletiva que parte da terra e que se vale das palavras de seus representantes, mostrando-se, logo, distinta. Conforme Almeida e Queiroz, “Não se trata de uma invenção qualquer” (2004, p. 197), mas, sim, “[...] de uma deliberação política” (2004, p. 197), cuja prática, além de reordenar a coletividade, se concretiza num território imaginário, ocupado pelas escritoras e escritores indígenas, no qual “[...] as coisas se renomeiam” (2004, p. 197) e que servem “[...] para indicar a partir da terra que os livros são escritos” (2004, p. 197).

Outra ideia, central no trabalho de Almeida e Queiroz (2004), refere-se ao já mencionado por Thiél (2012) acerca de literariedade e linguisticidade. Tendo em vista que cada literatura tem esses elementos de forma singular, é possível compreender a eventual confusão de leitoras e leitores ao se depararem com livros dessa natureza, com discurso multimodal, e encararem tais produções como voltadas a um público específico, o infantil. Para a surpresa da autora desta

dissertação, no MASP, deparou-se, na loja do museu, com o livro *Nós: uma ontologia da literatura indígena*⁶, que se misturava junto aos produtos destinados aos infantes. Tal situação é oportuna ao presente estudo, visto que se trata de um espaço de grande visibilidade não só no país, como em toda a América Latina, que recebe visitantes de várias partes do planeta. Para além de sua importância, o local tem se mostrado dedicado à luta indígena, que, tardiamente, com alguma frequência, abarca exposições com artistas e curadoras(es) oriundos dos povos originários. Em suma, a literatura indígena acaba por trazer novos pressupostos daquilo que seja a prática escrita, além de hodiernas propostas acerca de conceitos de produção de textos.

Para Almeida e Queiroz (2004), trata-se, então, de nova prática de escrita, pois o leitor, “[...] Às custas, paradoxalmente, de certa anulação” (p. 201), já teve acesso a esses textos, narrativas e visões de mundo complexas sob o olhar de outra pessoa, que se apropriou desses relatos e, por meio da literatura, contribuiu para que eles fossem mostrados. Busca-se, então, por meio da escrita, “[...] a reconstrução da memória indígena no Brasil, embora também ela construa sobre os escombros da sua história, o esquecimento do seu passado” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 201), seja como desvio, seja como exceção do sistema literário nacional.

A produção, além dessas características, traz à tona discussões como a de sujeito, o clássico, dono de um suposto saber literário, em nome do objeto, o livro; aquele, para Almeida e Queiroz (2004, p. 200), “[...] dá subsistência de uma forma-sujeito, uma entidade representativa, muitas vezes plural, que talvez cumpra também o papel do autor”, conceito distinto, pois, do ocidental.

Há, dessa forma, um coletivo que pode incluir não humanos, haja vista exemplos como os cantos do morcego dos registros dos Maxakali, ou as autorias dos xapiri na múltipla escrita da monumental obra *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert (2015), a escrita que parte da escuta, a coparticipação sem um sujeito falante posicionado no centro. Nota-se, outrossim, a reorganização de quem antes era objeto e agora

⁶ Embora a obra seja publicada pelo selo Companhia das Letrinhas, trata-se de uma obra destinada a todos os públicos. A crítica aqui feita, todavia, é em relação aos espaços que têm se mostrado mais abertos à causa indígena, cuja preocupação, às vezes, acaba esbarrando no satisfatório, como no caso da exposição e venda de livros na loja do museu.

vai produzir sentido para sua própria ressignificação, pois esses indivíduos deixam de ser objetos, utilizando-se da escrita e de seus meios para configuração de suas identidades. O fato é que, para Almeida e Queiroz, trata-se de uma ordem extremamente complexa e difícil para esse “[...] indivíduo vocal/escritural inscrever-se numa linha retilínea do tempo [...], que dicotomize o mundo em sim ou não, ser ou não ser, essência ou existência, dentro ou fora, em suma, inclusão e exclusão” (2004, p. 214). Essa situação faz então da literatura um lugar de “cruzamentos sincrônicos” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 204), sem que o fato de ser Krenak, Pataxó ou brasileiro, exija a escolha ou a exclusão de uma ou outra identidade, por exemplo.

O fato de serem lidas, além disso, torna essas produções, criadas por indígenas, literatura. Nesse sentido, Almeida e Queiroz (2004), questionam “Por que antes não houve literatura indígena no Brasil?” (p. 204), respondendo, do ponto de vista que ela diz ser óbvio, que “[...] antes os índios não escreviam” (p. 204), e questiona o fato de a produção de literatura ser exclusivamente vinculada ao “[...] estado escritural da língua” (p. 204). As principais criações indígenas, importante ressaltar, partem desse sujeito coletivo que não necessariamente separa-se da voz, que é igualmente coletiva. Nesse processo, enquanto há ganhos com a escrita, há também perdas, uma vez que a oralidade exige, como ferramenta, a presença corporal, cujos gestos não podem ser transcritos por meio da palavra e ficam, por isso, perdidos. Para a autora, trata-se, então, de estilo, que, em confluência da história, produz o fato literário.

Nesse sentido, reconhecer apenas a importância cultural dos indígenas, que foi, para Almeida e Queiroz (2004), parte do discurso colonial, trata-se de, ao mesmo tempo, desconhecer e apagar a relevância histórica e política dos povos. Assim, o livro será esse recipiente no qual serão impressas vozes e imagens, por isso uma escrita distinta, com grafismos, com oralidade, isto é, do sem-sentido ao sentido.

Dessa forma, a autora ressalta a diferença entre o uso escolar dos mitos indígenas como personagens do folclore brasileiro e a leitura deles como literatura, o que ocorre somente quando o mito “[...] se torna fato com o gesto da escrita, efetuado pelos próprios indígenas” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2002, p. 205). Nesse viés, é importante frisar que Portugal, como coroa, não tinha interesse em formar sujeitos letrados na metrópole, negando-se à imprensa, diferentemente do

restante da América Latina que já contava, inclusive, com universidades. Todavia, a presença religiosa veio regida não somente por um deus, mas também pela palavra, o que garante que os Guaranis, nas tipografias dos jesuítas, no século XVIII, tiveram contato com a escrita, chegando a realizar publicações. Fica incontrovertível, então, que excluir os indígenas no processo da história oficial do país trata-se de um esforço da matriz colonial opressora, a fim da criação de uma narrativa única, oficial do país.

A partir desse mesmo prisma, sob a negação da presença enquanto sujeitos históricos e participantes ativos da formação da nação, Sá, em *Literaturas da floresta* (2012), traz um elemento linguístico fundamental em relação à produção literária de indígenas no país. Embora a estudiosa afirme que “Nos primeiros séculos de colonização, poucos textos foram publicados ou transcritos nas línguas originais tupis-guaranis” (SÁ, 2012, p. 161), o uso do *nheengatu*, ou língua geral, dialeto tupi com influência do português, “[...] era tão amplamente falado no Brasil nos primeiros séculos de colonização que teve de ser proibido”, em 1757, via decreto, mas que, ainda assim, manteve registros escritos, de cartas, “[...] até pelo menos 1875” (SÁ, 2012, p. 148). A autora ainda define três fases principais de publicações de textos tupis-guaranis, sendo a primeira a que “[...] cobre o período colonial e os anos iniciais após a Independência; a seguinte, a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX; e a terceira, a etnologia moderna, a partir dos anos 1930” (SÁ, 2012, p. 148).

Para Sá (2012), após longo percurso teórico sobre a representação dos europeus acerca das diferentes populações indígenas do território invadido, também de acordo com Meliá (1986), era o guarani, e não o português ou o espanhol, a língua falada e escrita nas reduções. O fato é que, mesmo em meio à violência e à tentativa forçada de mudança dos modos de ser e de estar no mundo das populações, observa-se que havia uso sistemático da língua, cujas finalidades também envolviam a produção de texto. Entretanto, a preocupação das reduções, para a autora, teve como centro gramáticas tanto em tupi quanto em guarani, e traduções de trechos da Bíblia, bem como cantos religiosos, orações e peças teatrais, estas que combinavam técnicas tupis às tradições medievais.

A arte, então, será o foco de algumas transcrições dos europeus, como cantos, poemas e discursos de Guaranis, muitas vezes em tom de resistência à conversão nas reduções. Tais exemplos, conforme já mencionado por boa parte

das teóricas e teóricos citados até aqui, revelam profunda relação com a oralidade, uma vez que canto, poema e discurso⁷, mesmo na tradição europeia, são modos de expressão linguística que têm como base a fala.

Outra questão fundamental à leitura de Sá (2012) trata-se da ideia moderna de ciência, que fez dos viajantes “naturalistas”, e, junto, é colocada pela primeira vez em debate a questão da humanidade dos indígenas. Segundo a autora, ainda nessa linha de raciocínio, as descrições feitas pelos europeus a respeito dos tupinambás e de outros grupos variavam bastante de tom, a depender da origem e da ideologia do autor. Houve, mesmo assim, por parte do cientificismo do velho mundo, “[...] um interesse renovado pelo folclore, fazendo com que alguns naturalistas do início do século XIX começassem a recolher canções e narrativas dos próprios indígenas” (SÁ, 2012, p. 160). Entre os destaques, observa-se o franciscano André Thévet, que reproduziu histórias cosmogônicas tupinambás, “[...] que ele afirmou terem sido narradas por um velho pajé” (SÁ, 2012, p. 153). Além disso, tal interesse pelo folclore gera publicações na metade do século XIX de coletâneas de textos indígenas, como *O Selvagem*, de Couto Magalhães (1876), citado por Machado de Assis no poema *Lua Nova*; utilizado por Mário de Andrade para reaproveitar algumas narrativas, em *Macunaíma*; e papel importante em *Quarup*, de Antonio Callado, de modo que a população local passa a ser vista como matéria extrativista de narrativas, como objeto, portanto, de reprodução e de curiosidade sob a justificativa da evolução da humanidade.

Outro momento crucial em relação à literatura e aos povos nativos diz respeito ao Romantismo, movimento literário que, para Sá (2012, p.183) não se interessava pela alteridade, mas por “[...] explicar e incorporar o passado pré-europeu à história do país, forjando uma cultura e uma história ‘verdadeiramente brasileiras’”.

Destaca-se, ademais, este mais recente, o paradigma científico acerca da literatura como produção de alianças interdisciplinares entre as ciências, por meio de novas perspectivas sobre o narrar. Assim, conforme Simoni (2020), em “*Narrativas do esgotamento e historiografia (literária) brasileira no Antropoceno*”,

⁷ Conforme destacado por Thiél (2012), e mencionado anteriormente, a repetição marca estratégia do processo narrativo da oralidade. Assim sendo, não à toa que canto, poema e discurso são formas textuais cuja garantia de continuidade do relatado está assegurada devido às altas possibilidades de repetições em suas estruturas.

tal ênfase acaba por colocar desafios para campos de saber tradicionalmente “[...] ligados à escrita e à tarefa de contar, como a história, a historiografia, os estudos de literatura e a historiografia literária, em sua maioria relacionados a crescentes cruzamentos entre ética e estética, entre perspectivas globais e locais” (SIMONI, 2020, p. 128).

Outro fator chave em relação às ideias de Simoni envolve o conceito de Antropoceno, cunhado no início de 2000 “[...] para descrever uma nova era geológica marcada pelo impacto massivo do ser humano sobre o subsistema biogeoquímico da Terra em escala global” (SIMONI, 2020, p. 129) trata-se da substituição do Holoceno –referente ao período de tempo quente permanente – “[...] cujas condições ambientais relativamente estáveis possibilitaram a emergência e o desenvolvimento da civilização humana há cerca de 11.700 anos” (SIMONI, 2020, p. 129).

Por conseguinte, estabelecer um marco temporal a respeito da origem do Antropoceno ainda varia segundo perspectivas distintas: ainda que a época geológica se vincule diretamente com o modelo capitalista de produção, conforme Simoni (2020), enquanto “[...] alguns historiadores fazem coincidir o início do Antropoceno com o da Revolução Industrial e da tecnologia por ela implicada, outros o situam muito antes, no começo do colonialismo, por meio da extração e exportação massivas de matérias-primas e da instauração das monoculturas através de força de trabalho escravo” (SIMONI, 2020, p. 130).

Explicita-se, nesse sentido, a necessidade de narrativas que a autora irá denominar como esgotamento, que parecem deslocar-se do âmbito linguístico, mas também “[...] em direção a uma tomada de posição performativa concreta e situada em uma crise planetária a partir da consciência da finitude dos recursos naturais da Terra e, ao mesmo tempo, das assimetrias implicadas pela própria posição enunciativa” (SIMONI, 2020, p. 129), produções que emergirem a partir da ameaça do esgotamento de recursos naturais, cujo foco não seja essencialmente o uso da linguagem, portanto.

Outra ideia oferecida por Simoni aborda o conceito de narrativas, que estariam muito mais empenhadas nos pressupostos epistemológicos e teóricos que sustentam sua produção, geralmente, com perspectivas situadas que nos procedimentos formais utilizados para a configuração do seu material verbal, no uso da linguagem. Desse modo:

Atualmente, a retroalimentação entre experimentos literários e acentos teóricos não antropocêntricos na reflexão sobre relações de humanos e não-humanos, bem como a redescoberta de cosmogonias indígenas e de discursos contra a exploração da natureza, oferecem particularmente na área dos estudos de literatura e cultura brasileiras possibilidades complexas de investigação, já que nesse contexto a articulação dessas novas molduras teóricas se sobrepõe a questionamentos históricos e políticos específicos vinculados a discursos decoloniais. (SIMONI, 2020, p. 131).

Especificamente, em relação ao caso da produção latino-americana, observa-se vasta produção de ativistas indígenas, por exemplo, que lutam pela sua sobrevivência, bem como a de suas populações em geral. Seguindo a mesma lógica, conforme Simoni (2020, p. 131), “[...] distopias produzidas pela paisagem literária da América Latina parodiando códigos estéticos da ficção científica anglo-saxã em seu diagnóstico pessimista do presente assumem contornos futuristas quando lidas do ponto de vista Europeu”. Como exemplo, a autora menciona o título do livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Krenak (SELVAGEM CICLO, 2020), uma dessas produções literárias em que há distanciamento da estética de um futuro apocalíptico, acaba por não fazer sentido para a cosmovisão indígena, visto que, com a invasão europeia das Américas, os mundos indígenas foram aniquilados a partir de tal acontecimento ocorrido há mais de 500 anos. Importante ressaltar, nesse sentido, a incorporação aos estudos literários de cosmogonias, que não necessariamente separam o ser humano da natureza, como é o caso das indígenas.

Nesse contexto, mais que posições autorais minoritárias fixas, as narrativas do esgotamento compartilham a consciência de suas próprias posições enunciativas encarnadas e a relacionalidade que, sempre comparativa e provisoriamente, marca-as ora como privilegiadas, ora como minoritárias. Seus projetos aproximam-se por sua dimensão performativa historiográfica, propondo novas reescrituras de histórias (literárias) no Brasil. É o que se identifica, de forma consistente e vital, nas ações e produções realizadas pelos diversos atores implicados no Ciclo Selvagem, que será assunto do capítulo que segue.

3 O COSMOS É ONDE A GENTE PODE DESPENCAR EM PARAQUEDAS COLORIDOS

O advento da tecnologia permitiu ao ser humano o contato com conteúdos diversos em um único lugar. Mais que simples pesquisa no site mais famoso do mundo, em 2023, imagens e vídeos estão inseridos no cotidiano da população, na palma, literalmente, das suas mãos. Um desafio, porém, em meio a vastas informações, trata-se da credibilidade daquele domínio ao qual o click é destinado: em pleno vapor, as Fake News mudaram o grau de credibilidade ao que se pode atribuir àquilo que é acessado. Superado esse desafio, sites a serviço da difusão de conhecimento e de informação necessitam de confiabilidade, e, mais que isso, do trabalho de reunião dessas múltiplas informações nesses locais em prol do propósito ao qual aquela ferramenta se destina: espalhar o conhecimento. Tal tarefa, no entanto, não se mostra simples, sobretudo quando envolve a ciência, mormente aquela produzida fora dos campos de atuação dos principais órgãos de fomento à pesquisa no país.

Destacam-se, nesse sentido, as ideias do sociólogo porto-riquenho Grosfoguel (2016), que questiona o privilégio epistêmico dos homens ocidentais, localizados em cinco países (França, Alemanha, Itália, Inglaterra e EUA). Para o autor, o conhecimento produzido por outros corpos é resultado de mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. Conforme Rabaka (2010 apud GROSFOGUEL, 2016, p. 28), “[...] o conhecimento produzido a partir das experiências sócio-históricas e concepções de mundo do Sul global – também conhecido como mundo ‘não ocidental’ – é considerado inferior e é segregado na forma de “*apartheid* epistêmico”. Ademais, segundo Grosfoguel (2016), tal segregação ocorre em detrimento à formação do cânone de pensamento das disciplinas das universidades ocidentalizadas, cenário no qual o conhecimento produzido por mulheres (ocidentais ou não) também está fora do elenco do cânone do pensamento. Logo, as estruturas fundacionais do conhecimento das universidades ocidentalizadas são epistemicamente racistas e sexistas ao mesmo tempo.

Assim, o autor questiona sobre quais processos históricos que produziram as estruturas do conhecimento que, como afirmado por ele, são fundadas no racismo/sexismo epistêmico. Para tanto, Grosfoguel (2016) selecionou quatro

momentos considerados os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI. Nesse viés, Grosfoguel (2016), além da conquista de Al-Aldalus e do genocídio contra as mulheres europeias queimadas como bruxas, cita dois momentos que têm como foco a colonização ocorrida na América Latina: os genocídios contra os povos originários na invasão das Américas e contra os povos afrodiáspóricos na conquista da África, sequestradas/os para o trabalho forçado em território americano. Como alicerce para a argumentação acerca do epistemicídio de tais povos, o autor considera que os quatro momentos se relacionam diretamente e que são baseados em uma estrutura de julgamento de ideias de matriz colonial opressora, que teve como base o racismo – tanto religioso quanto biológico – e que “[...] desde então [...] tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial” (GROSFOGUEL, 2016, p. 39).

Nessa ótica, pensa-se que, conforme Grosfoguel (2016), a existência de diversidades epistêmicas garante o potencial para os esforços de descolonização que vão rumo à liberação de estruturas hegemônicas de poder capitalistas, patriarcais, eurocêntricas, cristãs, modernas e – não menos importante – colonialistas. É preciso, nesse sentido, destacar que nosso recorte de estudo, isto é, o Ciclo Selvagem, mostra-se justamente como parte desse esforço contra colonial de exercício de conhecimento, pois as produções do ciclo de estudos sobre a vida não abarcam somente experiências sócio-históricas e concepções de mundo de sujeitos masculinos pertencentes ao norte global, pelo contrário, há, por meio do Ciclo Selvagem, a garantia da existência e da difusão de diversidades epistêmicas, especialmente em relação aos universos dos povos originários e tradicionais do país. Um objeto vivo, logo, complexo, especialmente porque envolve a natureza, igualmente viva e profunda, na qual cada elemento é responsável por equilibrar e organizar a dinâmica intrínseca à organização do ecossistema, havendo coexistência harmoniosa entre todas as formas de vida, sem hierarquização.

Seguindo essa linha de raciocínio, concebido por Dantes, orientado por Krenak e realizado por um coletivo que envolve parceiros, apoiadores, participantes e público, o Selvagem – ciclo de estudos sobre a vida, segundo a definição do próprio site da organização – trata-se da experiência de articular conhecimentos por meio de perspectivas indígenas, acadêmicas, científicas,

tradicionais e de outras espécies. Dessa forma, observa-se que, diferentemente das tentativas de apartar práticas de pensamentos que não sejam produzidas com a bênção do academicismo cartesiano, o Selvagem, já em sua definição, mostra-se como confluência entre várias perspectivas de conhecer, sem a exclusão dos modos produzidos dentro da academia.

Não por acaso empregamos o termo confluências aqui. Na percepção de seu criador, o intelectual quilombola Antônio Bispo dos Santos, entre tantas palavras “germinantes” que semeou, inspiradas nas formas quilombolas de estar no mundo e falar, a que mais tem sido utilizada é confluência, “[...] a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito” (SANTOS, 2023, p. 15), uma força que faz render, pois, nos termos do autor, não se deixa de ser a gente e passa a ser outra gente. Tal disponibilidade foi encontrada pelos povos afrodiáspóricos nos indígenas, o que os levou a cunhar outro termo, “afropindorâmicos”. Assim como nos propósitos do Selvagem, esses povos não se desconectaram do ser animal e não comungam do medo do cosmos – a cosmofobia – que persegue os humanos que excluem outras vidas e a proximidade com a terra para viver na cidade, “[...] território artificializado, *humanizado*” (SANTOS, 2023, p.18, grifo do autor). O que se apresenta a seguir é a configuração, desde a apresentação geral, do objeto de estudo escolhido, com vistas a evidenciar sua potência estética, relacional e compósita que direciona para múltiplas recepções e compartilhamentos.

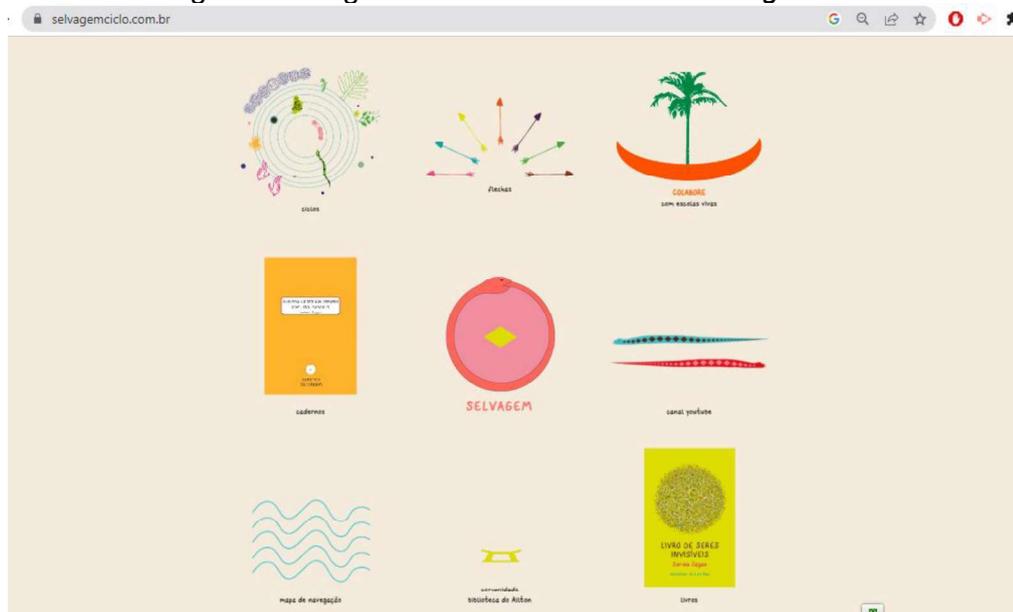
3.1 O CICLO SELVAGEM

Um fator de destaque acerca do Selvagem diz respeito ao fato de que os estudos – *Cadernos*, conversas, ciclos de leitura, audiovisuais – são oferecidos gratuitamente conforme descrição no site. Ainda, de acordo com a autodefinição, mais que um curso livre, o Ciclo é um percurso igualmente livre, que “[...] convida a embarcar a partir da atividade da sua escolha em qualquer tempo” (SELVAGEM CICLO, 2023a).

Assim, diferentemente dos métodos de compartilhamento de conhecimento que estamos acostumados a observar, em que se ganham linhas no currículo acadêmico em troca de produções, a grande vencedora, no caso do Selvagem, acaba sendo a múltipla teia de saberes criada e partilhada amplamente por toda

a comunidade responsável pelo objeto, que pode ser apresentado, de acordo com a página inicial do site, da seguinte maneira:

Figura 1 – Página inicial do site *O Ciclo Selvagem*



Fonte: Selvagem Ciclo (2023a).

Tendo em vista tal explicitação de propósitos pelos proponentes, permitimo-nos eleger o site –sua composição, estruturação, conteúdos e acontecimentos – como corpus desta dissertação. Como tal, entendemos o Selvagem como um objeto, disponibilizado de maneira on-line, que contém autoria individual e coletiva nas narrativas, seja nos escritos, nos vídeos, enfim nos materiais acessadas no site⁸. Além disso, ao longo da história das artes e da literatura, a incorporação de recursos estéticos como, por exemplo, a autonomia da/o leitora/o em relação à

⁸ Nesse sentido, destacamos o trabalho *Selvagem: Narrativas Contra-Hegemônicas para uma Comunicação Decolonial* que analisou o Ciclo Selvagem sob uma perspectiva de o objeto construir uma narrativa contra-hegemônica e decolonial de comunicação. O resultado obtido pelas/os pesquisadoras/es é de que o Selvagem é “[...] uma experiência que tem se destacado em relação ao que se propõe porque oferece uma série de materiais cuja elaboração se pauta no estudo coletivo (Ciclo de leituras), no diálogo (debates com participação do público), e na fundamentação teórica a partir de referências que exploram saberes e narrativas pluriversais – dos povos originários e do saber popular” (p.13). Outro resultado agregador acerca do Selvagem trata-se do Componente Curricular *Estudos Decoloniais – A Teoria de Gaia*, em 2022, elaborado pela Professora Christiane Cunha de Oliveira, da Faculdade de Letras da UFG. Dentro dos objetivos, destacam-se levar estudantes de Letras e Linguística a conhecerem novas formas de fazer científico, para além da metodologia científica tradicional, o qual enfatiza a razão sobre o pensamento intuitivo e a espiritualidade, além de colocar estudantes em contato com conhecimentos tradicionais de povos indígenas, via uma leitura crítica da teoria de Gaia e atentar para a percepção desses povos a respeito da Terra enquanto organismo vivo e para os métodos envolvidos na construção dos seus conhecimentos sobre a Natureza.

decisão para o percurso adotado para a apreciação da obra foi determinante para a validação daquele objeto artístico como inovador e agregador aos seus campos de estudo, sendo esta característica um componente também do site aqui analisado. Por tudo isso, essa múltipla teia de saberes e seus possíveis percursos de leitura, fruição e participação, são elementos para nossa análise, sendo um conjunto de ideias que seguem, portanto, a mesma lógica adotada na composição de uma obra literária. Um livro, então, que é composto pelos capítulos, sendo *Cadernos*, *Flechas*, *Ciclos de leitura*, audiovisuais, enfim, a ampla gama de materiais disponibilizados pelo coletivo, subseções que compõem a obra *Selvagem*.

Ao acessar o site, observa-se, logo de início, o símbolo do Ciclo: a cobra, ou a serpente, circularmente, comendo o próprio rabo, como em um ciclo, em continuidade, em movimento. Assim como a Terra, a serpente gira, e não é possível identificar onde seja o começo de seu corpo, tampouco o seu fim; uma quebra na linearidade do tempo e da vida, que estão em movimento contínuo. Ademais, outra ideia em relação à imagem, que ocupa o centro do espaço inicial, trata-se da relação entre o animal vertebrado e a sua não domesticação, ou seja, de as cobras serem, então, animais selvagens. Aqui, é necessário ressaltar outro fator bastante determinante em relação à colonização: o exercício da categorização, por parte dos europeus, sobre aquelas/es cujas estruturas sociais foram rompidas com a invasão.

Dessa forma, o poder de definição acerca de quem era e quem não era humano, por exemplo, partiu de concepções europeias a respeito dos arquétipos que os invasores entendiam sobre tais características. Observa-se, então, que essas distinções e atribuições acarretaram a incorporação de termos e a formulação de seus sentidos, como, por exemplo, o termo “selvagem”. Este, na língua portuguesa, passa a classificar prejudicialmente a identidade daquelas e daqueles que são obrigadas e obrigados a seguirem as imposições coloniais, uma vez que, tal como animais, não pertencem a categorias humanas, homem e mulher.

A expressão “bom selvagem”, nesse sentido, merece destaque, já que, baseada especialmente nas ideias além-mar, atribuídas pelos invasores às populações forçadas ao convívio europeu, ao carregar a adjetivação “bom”, passa a ser incorporado àquelas e àqueles que reproduzem as características ditas,

então, de humanos, ou seja, dos europeus. Bastante descolado do tempo, o termo, no entanto, em uma rápida busca em dicionários de língua portuguesa, ainda mantém-se, em pleno século XXI, conforme o site Michaelis (SELVAGEM, 2023), definido por, pelo menos, oito maneiras distintas, como, por exemplo, “Que é próprio das selvas; agreste, selvático, silvático, silvestre; Que habita as selvas e não mantém contato com pessoas civilizadas; Diz-se de animal que ainda não foi domesticado; indomado; Diz-se de animal que se torna feroz e violento com facilidade; Que revela crueldade ou furor; feroz; Que nasce ou se desenvolve de maneira desordenada, sem controle ou regras.

Sob esse viés, o antropólogo e escritor canadense Narby (SELVAGEM CICLO, 2020b), um dos participantes do primeiro encontro do Ciclo, sobre a fala de abertura do Selvagem, no primeiro *Caderno* publicado pelo site, ressalta que “Selvagem não será domado e não se intimida com assuntos delicados” (SELVAGEM CICLO, 2020b, p. 7). Tal ideia associa-se bastante à definição apresentada pelo dicionário Michaelis, sendo que se desenvolver de maneira desordenada, sem controle ou regras, são características facilmente observadas no ciclo, uma vez que o mote para os encontros de estudos é justamente dar luz a pesquisadoras, pesquisadores e pensadoras e pensadores de culturas aparentemente distantes entre si, por meio de mecanismos próprios de estudo.

Essas e esses reúnem-se em rodas de conversas, abertas ao público, com a finalidade de apresentar suas visões sobre a vida, criando correspondências entre saberes indígenas, científicos, acadêmicos e ancestrais. Os encontros, assim, iniciaram em novembro de 2018, no teatro do Jardim Botânico, no Rio de Janeiro, mediados por Krenak. Na ocasião, o ciclo de estudos sobre a vida recebeu, ao longo de três dias, as presenças de ecólogo, economista, antropólogo, astrofísico, botânico, etnobotânico, taxonomista representantes de coletivos e dos povos Huni Huĩ, Desana, Ashaninka e Guarani.

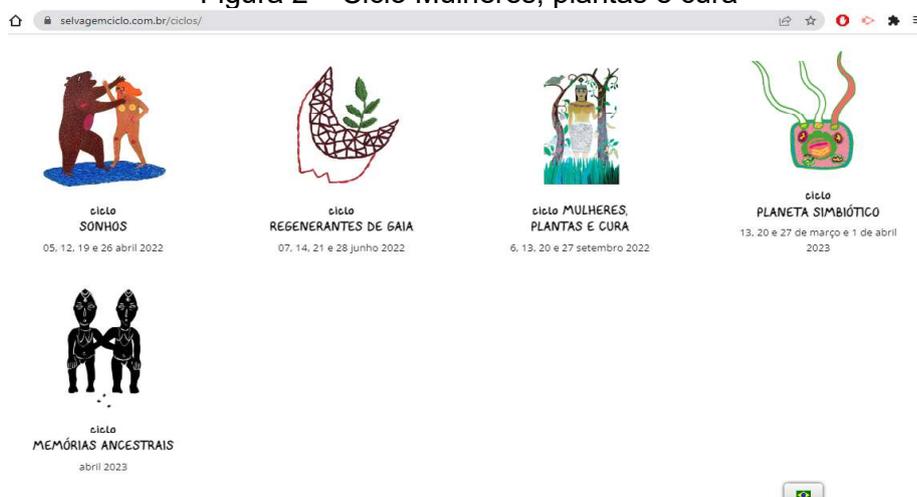
Outro fator importante acerca do nome é mencionado por Krenak *no Caderno 12, de A vida é selvagem*:

Quando nós escolhemos chamar de Selvagem o ciclo de estudos que iniciamos há 3 anos, havia uma discussão sobre transversalidade e transculturalidade, desejos insinuados de sair de uma linha delimitada do campo da ciência e pensar sem corrimão. A gente decidiu pensar sem corrimão e foi muito bom. (SELVAGEM CICLO, 2020a, p. 3).

Além disso, selvagem, conforme o site, deriva de “selva”, e é também como civilizados chamam o que não se usa para o cultivo, o inculto. Assim, apropriando-se do termo e na busca de subvertê-lo, nota-se justamente o desejo de desobediência ao termo por parte do site, sendo a multiplicidade das distintas produções, contida no espaço, passar despercebida: são livros, *Cadernos*, vídeos no YouTube, biblioteca do Ailton, *Ciclos*, *Flechas*. Estes últimos, talvez, sejam os dois itens que mais gerem curiosidade na e no internauta, afinal, diferentemente dos livros, por exemplo, *Ciclos* e *Flechas* compactuam de estruturas autorais, criações exclusivas do site e das/dos produtoras e produtores.

Assim, em primeiro lugar, os ciclos tratam-se de encontros dedicados à leitura, nas quais, coletivamente, há o aprofundamento de textos, além de debates em geral. Os Ciclos, de acordo com o site, acontecem tanto on-line quanto presencialmente. Há, para tanto, duas modalidades, sendo elas os Ciclos em grupos, pela plataforma Zoom, que, desde 2020, reúne pequenos grupos que participam coletivamente do estudo de um tema e de um livro, e Os Ciclos no canal do Selvagem no site YouTube, com a participação de convidadas e convidados especiais e de uma/um artista para criar e desenhar obras inspiradas nas conversas. Como exemplo, o ciclo *Mulheres, plantas e cura: nascer, germinar, cuidar, compostar e transformar ciclos de vida* ocorreu entre 6 e 27 de setembro de 2022, com convidadas como Tai Tuwixana, Aline Tertuliano, Maria Silvanete Lermen, Verônica Carvalho, Valéria Carvalho, Mãe Dôra Pankararu, Jula Pankararu, entre outras, com parceria do *Chã – coletiva da terra* (Figura 2).

Figura 2 – Ciclo Mulheres, plantas e cura



Fonte: Selvagem Ciclo (2023b).

Importante ressaltar que, conforme descrição do encontro no site, esse ciclo contou com a primeira vivência coletiva e presencial *Selvagem*, em abril de 2023, com o ciclo “memórias ancestrais”, que ocorreu ao redor de uma fogueira, nos arredores do Museu Nacional do Rio de Janeiro, com a presença de 21 narradoras/es indígenas, griots, quilombolas, acadêmicas/os e contadoras/es de história para, conforme divulgado pelo site, uma “vigília da oralidade: noite das ideias”.

Em relação, ainda, ao ciclo *Mulheres, plantas e cura*, percebe-se, no material disponibilizado pelo site, a preocupação acerca do embate entre a ciência dos povos tradicionais e a ciência ocidental, sendo algo que não deveria existir:

A ciência do laboratório só existe porque anterior a ela existia a ciência dos povos da Terra, a ciência da natureza. A saúde e a cura estão na terra, no alimento. Se temos uma terra boa, temos abundância, temos saúde e temos vida. Território, terra boa, água, essas são as condições de nossa sobrevivência. Nossa e de toda a humanidade. Quando pensamos nessa casa – a mãe Terra – como uma morada comum, precisamos pensar nas matas, nas florestas, na caatinga, no sertão, como espaço de existência, resistência e cura. (SELVAGEM, 2022).

Nesse sentido, em relação aos materiais disponibilizados para estudo nesse ciclo, há, em uma pasta divulgada no Google Drive, uma série de arquivos que vão desde artigos científicos, obras da escritora Donna Haraway e de Nego Bispo a um vídeo, aparentemente gravado com a câmera de um celular, cuja protagonista é mãe Dôra Pankararu. Trata-se de uma fala da indígena Maria das Dores Silva e Nascimento, que, sentada ao lado de outra senhora, expressa sua experiência de *partejar*, termo utilizado por ela dentro de sua comunidade há mais de 40 anos. Além disso, conforme o site, esses saberes estão intimamente relacionados às demais dimensões da vida social, das histórias familiares e de sistemas de transmissão de saberes e de cosmovisões, como o exercício de *parteira*, por exemplo.

Dimensões espirituais, trajetórias pessoais, identidade cultural e memória coletiva de cada comunidade grupo ou região não passam despercebidos de quem chega até esse espaço virtual, sendo os saberes rigorosamente produzidos por corpos do sul global, mulheres de territórios negros e indígenas do Nordeste do Brasil, especificamente nesse ciclo, que propõem práticas e saberes por meio de suas narrativas, trajetórias e, em relação aos conhecimentos tradicionais

associados às plantas tradicionais, de seus quintais nos seus fazeres de partejar, curar, benzer, rezar.

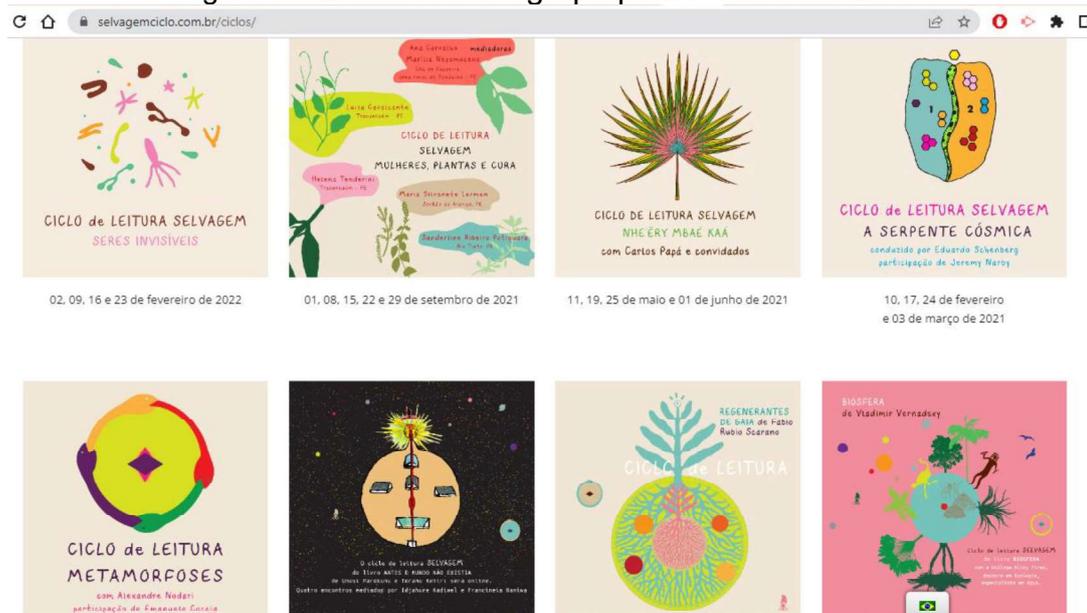
Demonstra-se, pois, especificamente por meio deste ciclo, o encontro entre as múltiplas formas de conhecimento, que vão desde a poderosa fala a respeito do exercício de uma atividade essencial dentro de uma comunidade até textos escritos, como o *Selvagem*, que respeitam as regras impostas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Evidencia-se, dessa forma, a existência de diversidades epistêmicas, sem que, para tanto, haja a presença de uma em detrimento da exclusão de outra.

Outrossim, o ciclo *Mulheres, plantas e cura* traz à tona o fato de que as diversas formas de produção de saberes vão além da escrita e da leitura, visto que falar e narrar são métodos também de produção de conhecimento que, não à toa, em forma de vídeo, está disponibilizado junto aos materiais do ciclo, na pasta material de estudo. São, logo, os conhecimentos tradicionais associados a plantas, a ervas medicinais e à vida das populações, ao longo de séculos de convívio dos povos e de comunidades tradicionais com seus biomas de origem, explorando suas potencialidades de formas variadas, os grandes protagonistas desse ciclo.

3.2 LIVROS

Outra modalidade do ciclo é impulsionada por encontros em grupo, que ocorrem desde 2020, por meio da Plataforma Zoom. Pequenos coletivos participam, assim, do estudo de um tema em torno de um livro, com convidadas e convidados especiais, sendo as obras disponibilizadas no site, conforme observa-se na Figura 3:

Figura 3 – Encontros em grupo pela Plataforma Zoom



Fonte: Dantes (2023).

Há, como o destaque, segundo a intenção deste estudo, que fizemos a seleção, o ciclo *Antes o mundo não existia* (KEHÍRI; PĀRŌKUMU, 2020), registro significativo em relação à formação literária no Brasil. Embora, para os mais de 305 povos indígenas, a escrita seja um fenômeno recente, como já abordado neste trabalho, a produção literária surge, então, de modo a ser acrescentada à oralidade, como método auxiliar à memória. *Antes o mundo não existia* trata-se de um livro de narrativas de criação do povo Desana, cujos autores, Firmiano e Luiz Lana, são, respectivamente, pai e filho.

Vindo a público em 1978, a iniciativa inspirou, na década seguinte, uma série de publicações na região de origem, as edições *Narradores Indígenas do Alto Rio Negro*, volumes de narrativas ancestrais da Terra Indígena Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira/AM, território originário com mais de 23 povos indígenas. O livro – narrado em Desana por Firmiano, escrito, traduzido e desenhado por Lana – trata da passagem inaugural da oralidade à literatura indígena, que possibilita, a seus leitores, o acesso a outros conhecimentos, outras ciências, outras formas de explicar o mundo.

O processo, todavia, foi longo. A publicação da obra, em 1978, concretizou, por meio de extenso trabalho de escuta, aproximadamente 12 anos, o desejo de pai e filho de deixar ao seu povo um testemunho sobre sua origem, de modo que ela não ficasse perdida ou fosse deturpada. Outro fator essencial nesse processo

era a preocupação de Lana com os mais jovens, em como seu mito de origem estava sendo passado adiante pelos mais novos.

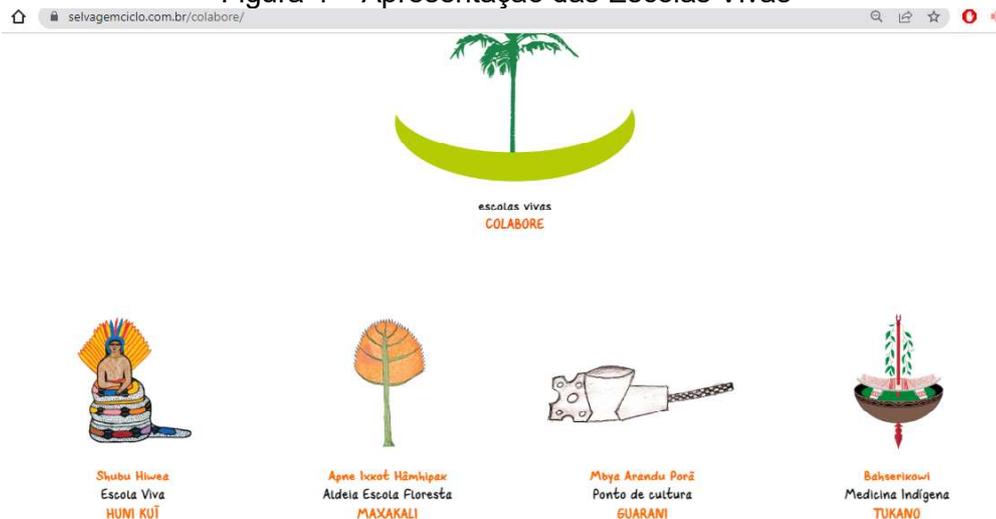
A princípio não pensei em escrever essas histórias. Foi quando vi que até rapazinhos de dezesseis anos, com o gravador, começaram a escrevê-las. Meu primo-irmão, Feliciano Lana, começou a fazer desenhos pegando nossa tribo mesmo, mas misturada com outra. Aí falei com meu pai: “Todo o mundo vai pensar que a nossa história está errada, vai sair tudo atrapalhado”. Aí ele também pensou... [...] Só a mim que ele ditou essas casas transformadoras. Ele ditava e eu escrevia, não tinha gravador, só tinha um *Caderno* que eu mesmo comprei. Lápis, *Caderno*, era tudo meu. (KEHÍRI; PĀRÖKUMU, 2019, p. 208).

O ato de narrar metamorfoseia-se, pois, no registro, via escrita, da origem e da criação do mundo e da humanidade, narrativa demasiadamente complexa e rica em elementos que traduzem as muitas relações que o grupo Desana mantém com a natureza. Logo, observa-se a relevância dada pelo ciclo a essa obra que exerce fundamental importância em relação às abordagens escritas por e sobre povos originários no Brasil. Faz-se mister, ainda, mencionar que o livro é uma publicação da Dantes Editora. Desde 1994, ela está diretamente associada a atividades de cunho social, cultural e ambiental, que conecta áreas de conhecimento diversas.

3.3 ESCOLAS VIVAS

Outra seção do site (Figura 4) convida os interessados a colaborações com grupos de diferentes povos que vêm desenvolvendo práticas educativas multifacetadas, que envolvem desde ações em ponto de cultura até experiências de cultivo e de tratamentos de saúde.

Figura 4 – Apresentação das Escolas Vivas



Fonte: Selvagem Ciclo (2023c).

Conforme a apresentação do conteúdo acima exposto, é possível acessar atividades desenvolvidas em todas as escolas, a exemplo da Aldeia Escola Floresta Maxakali, em Minas Gerais. As principais lideranças, Sueli Maxakali e Isael Maxakali – mestres-professores, artistas e cineastas – lutaram, junto a mais de 90 famílias da comunidade, para a construção do seu bem-viver e a garantia de alegria e de dignidade para seus filhos e filhas. Por isso, o sonho da Aldeia Escola Floresta mantém desde a prática da agroecologia até a realização de oficinas para a produção audiovisual e de arte indígena contemporânea, de modo a reencontrar o equilíbrio de suas vidas com as águas, os animais e a floresta.

Importante destacar, em relação às Escolas Vivas, sua similaridade com o projeto *Taller de História Oral Andina* (THOA), desenvolvido, desde 1983 na Bolívia, por Silvia Rivera Cusicanqui, sendo um grupo que se dedica à prática de experiências vinculadas à identidade e à cultura dos povos indígenas e dos movimentos populares bolivianos, sendo a oralidade uma ferramenta epistemológica fundamental nas práticas do coletivo.

Cusicanqui (2021), como uma das mais importantes pensadoras acerca da necessidade de contra colonização como prática, não sendo somente produção acadêmica em universidades do norte, reconhece sua dupla origem, sendo ela também aymara, considerando-se *ch'ixi*; isto é, a justaposição, em pequenos pontos ou manchas, de duas cores opostas ou contrastantes: o branco e o preto, por exemplo, que resultam em um cinza matizado, que se confundem na

percepção, sem nunca se misturarem por completo. Tal noção, conforme Cusicanqui, segue, além de outras, especialmente a ideia aymara de algo que é e que não é ao mesmo tempo, seguindo a lógica de um terceiro incluído, sendo a pedra *ch'ixi* aquela que pode esconder, em seu seio, animais míticos, como a serpente, o lagarto, as aranhas ou o sapo, animais, portanto, *ch'ixi* que pertencem, conforme a pensadora, a tempos imemoriais, nos quais os animais falavam com os humanos.

Para além da contribuição de Cusicanqui quanto à ideia de mestiçagem, a pensadora afirma haver responsabilidade coletiva com práticas anticoloniais, sendo necessária profunda reforma de descolonização que envolva, desde gestos e atos, a língua com a qual nomeamos o mundo. Nesse contexto, o potencial social educador sobrepõe-se a teorias, correntes acadêmicas e visões de mundo copiadas dos países de cima e que não são capazes de acompanhar o ritmo dos debates ocorridos em Abya Yala. Assim sendo, a pensadora boliviana Cusicanqui (2018) entende que afirmação e prática descolonizadoras passam pela construção de uma ciência própria e exercem enfrentamento contra projetos hegemônicos, por meio da força ancestral.

Em outro momento, na obra *Un mundo ch'ixi es posible Ensayos desde un presente en crisis*, Cusicanqui (2018) menciona a necessidade de *corazonar*, isto é, de formar coletivos por meio da multiplicidade de pensamento, de ações e da comunidade, para o enfrentamento à dita sociedade envolvente. Essas questões estão diretamente ligadas às crises ambientais de serviços e de abastecimento, o que, na visão da autora, será possível somente por meio das comunidades ancestrais, capazes de procurar o bem-estar comum.

Assim, ter consciência do local onde se partilha a vida com seres humanos e não humanos e das relações com o que a autora chama de biorregião, implica estar presente a cada respiração, a cada batida do coração, a cada passo, de modo que a cabeça pense sobre onde os pés pisam. Compreender as vivências e as emoções sob a perspectiva aymara exige que tal pensamento seja feito com cabeça clara, ou seja, um *amuyt'aña* que envolve, também, o *chuyma*, traduzido como “coração”.

[...] mas sim as entranhas superiores, que incluem o coração, mas também os pulmões e o fígado, ou seja, as funções de absorção e purificação que nosso corpo exerce em troca com o cosmos. Pode-se dizer então que a circuitos cardíacos e os pulsos cardíacos constituem o ritmo desta forma de pensar. Estamos falando do pensar da caminhada, o pensar do ritual, o pensar da canção e da dança. E esse pensar tem a ver com a memória, ou melhor dizendo, com as múltiplas memórias que habitam as subjetividades (pós) coloniais em nossa região dos Andes, e que também se expressam no terreno linguístico. (CUSICANQUI, 2018, p. 111).

As proposições de Cusicanqui (2018) sintetizam aspectos das cosmovisões que, lembrando Bispo, não têm cosmofobia; antes o contrário, praticam com o corpo formas comunitárias que integram todos os seres da biosfera em relações de reciprocidade. Tal entendimento se faz presente nas experiências produzidas pelas Escolas Vivas, especificamente a Aldeia Escola Floresta Maxakali, conforme divulgado no site do Selvagem.

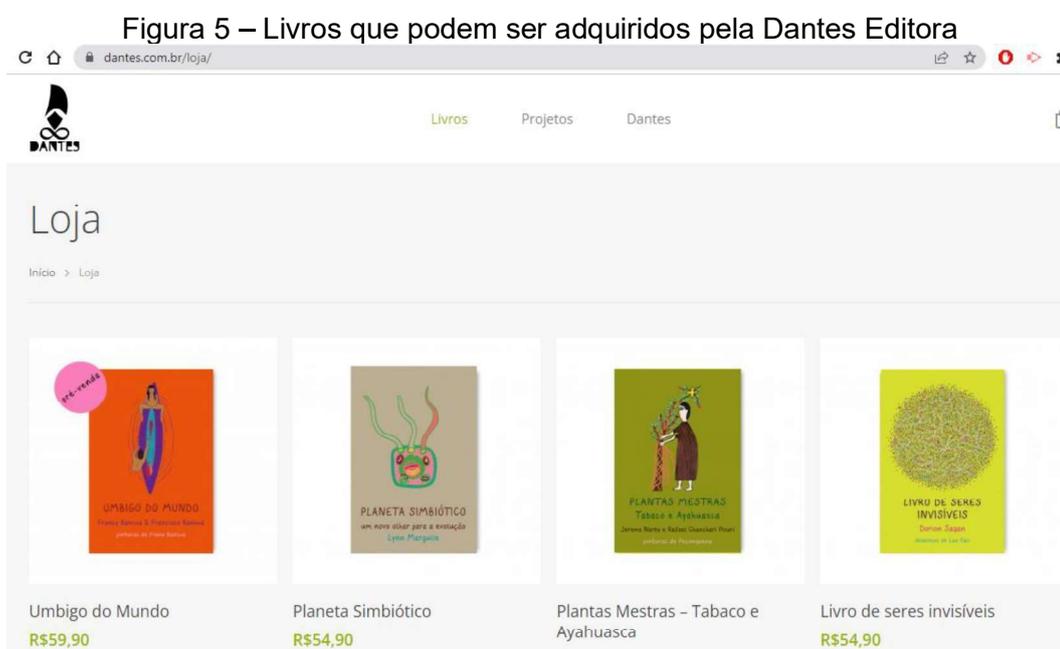
A motivação principal da comunidade escolar visa, além de encontros para a formação de pajés e de novos especialistas da cultura, à abertura de roças e ao reflorestamento por meio de mutirões e da prática da agroecologia. Além disso, com base nos ensinamentos e na força da espiritualidade, reencontram o equilíbrio de suas vidas com as águas, os animais e a floresta, espaço dos povos-espírito, os *Yãmĩxop*.

A vida nas aldeias é organizada em grande medida ao redor e a partir de sua relação com os povos-espíritos da mata atlântica, os *Yãmĩxop*, e de seus conjuntos de cantos, que constituem quase um índice de todos os elementos que estão presentes na vida dos *Tikmũ'ũn*, como plantas, animais, lugares e objetos. Grande parte desses cantos é entoada coletivamente, como o modo mais fundamental de relação com os espíritos *Yãmĩxop*, que são convidados a visitar as aldeias para cantar, dançar e comer durante o ritual. Realizado muitas vezes com a finalidade de cura e transformação do mundo, o ato de cantar se pratica, entre os *Tikmũ'ũn*, como elemento estruturante da vida, porque é através do canto que se perpetuam as memórias e se constituem as comunidades. (SELVAGEM CICLO, 2023d).

O universo *Tikmũ'ũn* é, assim, composto pelos cantos, pelos sentidos e pela interação com o cosmos, além da memória de plantas e de animais, incluindo espécies que não existem mais ou que foram, durante o processo de invasão europeia, deslocadas de seu território originário. Isso posto, fica explícito que as práticas coletivas exercidas nesse espaço pedagógico efetivam a proposição elaborada por Cusicanqui (2018). A Aldeia Escola Floresta Maxakali está sendo o

local onde se pensa e experimenta, de maneira comunitária e memorialística, as subjetividades das e dos estudantes em diálogo com os elementos vivos que compõem o cosmos, como os espíritos com quem exercem o pensar da caminhada, o pensar do canto e da dança; uma episteme, portanto, profundamente associada e sentida com coração, pulmões e fígado com vistas ao bem viver.

A Dantes Editora também é a responsável por publicações de livros, como o já mencionado *Antes o mundo não existia* (KEHÍRI; PÃRÕKUMU, 2020), e, recém disponibilizado para venda, após o lançamento em maio de 2023, *Umbigo do Mundo* (BANIWA; BANIWA, 2023), todos podendo ser adquiridos na loja on-line, no próprio site (Figura 5).



Fonte: Selvagem Ciclo (2023e).

3.4 FLECHAS

Ainda acerca das produções escritas disponibilizadas no site, há os *Cadernos Selvagem*, que são produções organizadas de forma coletiva pela comunidade Selvagem, em geral resultantes de conversas, cursos ou demais eventos promovidos. Outra seção do site compreende as *Flechas*⁹, nome

⁹ A pesquisa *Selvagem: Narrativas Contra-Hegemônicas para uma Comunicação Decolonial* já mencionada, embora sob outro viés, destaca, assim como a autora deste trabalho, a importância

sugestivo para as instigantes narrativas audiovisuais concebidas e narradas pela voz de Ailton Krenak, que se pretendem estudos sobre a vida alinhados ao princípio inspirador do site: experiência de relacionar conhecimentos por meio de perspectivas indígenas, acadêmicas, científicas, tradicionais e de outras espécies. Cada *Flecha* se transforma em um *Caderno* (por exemplo, *A Flecha 1* gerou o *Caderno 23*), sendo ele basicamente um mapa de viagem para a *Flecha*, contendo a transcrição da fala, as indicações das fontes das imagens e das referências consultadas para compor a mensagem que coloca em envolvente arranjo múltiplas linguagens, campos do conhecimento e sentidos. No *Caderno* referente à primeira das *Flechas* (Figura 6), a explicitação de sua concepção:

Figura 6 – Caderno *A serpente e a canoa*



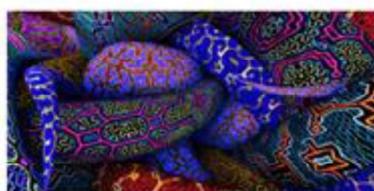
Fonte: Selvagem Ciclo (2021).

Outrossim, as *Flechas*, ainda segundo o *Caderno 23*, são produzidas com imagens de diversas fontes e acervos em um processo de pesquisa

da *Flecha 1*, sendo este um recurso capaz de conter a coexistência de saberes ancestrais, científicos, artísticos e mitológicos, além de promover uma experiência cognitiva para que sejam criadas outras perguntas e, principalmente, para a escuta das narrativas pluriversais de diversas tradições.

iconográfica de “compostagem de imagens” (SELVAGEM CICLO, 2021, p. 2), justamente porque o coletivo diz acreditar que já há, no mundo, muita informação, de modo que defende a necessidade de apreciá-las antes que sejam geradas outras novas. Um roteiro, em suma, com pesquisa, informações e convites à imaginação dos espectadores, mas também com a intenção explícita de, sendo a Flecha esticada para trás e soltando-se do arco, mirar o espaço que dá base à perspectiva do conhecimento ocidental, a fim de miná-lo com perspectivas outras de mundo, como sugerem os frames a seguir (Figura 7).

Figura 7 – Frames leituras dos livros *Antes o mundo não existia* e *A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber*, de Jeremy Narby



TAS visuals.
Serpents ayahuasca (shipibo patterns),

Uma serpente cósmica trouxe a vida para a Terra.

Foi o transporte de informações, instruções para a própria travessia e para as transformações que viriam no percurso.



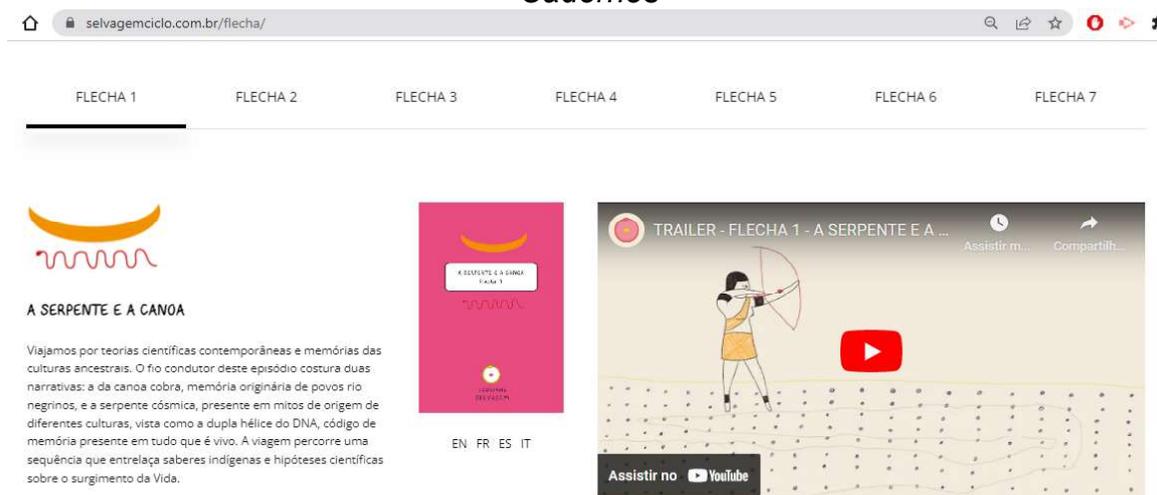
Como, por exemplo, gente-peixe virar gente-humana ou gente-peixe gostar de ser gente-peixe. Isso tudo leva muito tempo para acontecer.

Fonte: Selvagem Ciclo (2023f).

As *Flechas* tiveram, até julho de 2023, sete episódios, todos contendo temas abordados ao longo dos encontros dos ciclos de estudos. Assim, além de escritas, elas podem ser ouvidas e assistidas na linguagem audiovisual. A *Flecha* abre, então, caminhos para que sejam feitas novas perguntas, além de ser também um convite para que escolas, universidades, pontos de cultura e projetos comunitários de educação acessem narrativas mais pluriversais, de acordo com a definição na própria página do Selvagem.

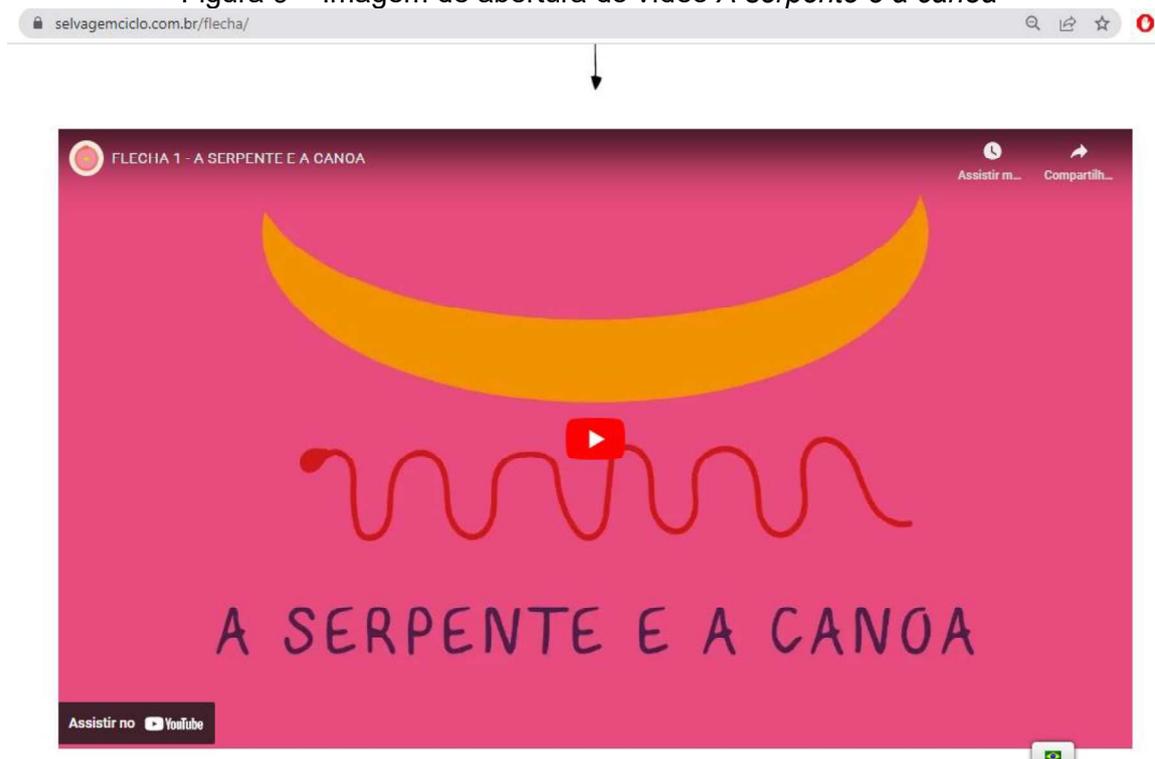
Em formato de vídeo, as *Flechas* ficam disponíveis no canal do YouTube, com legendas em inglês e francês, acompanhadas dos *Cadernos*, com roteiro escrito por Anna Dantes (Figura 8).

Figura 8 – *Flechas*, disponível no canal do YouTube, acompanhada dos *Cadernos*



Fonte: Selvagem Ciclo (2023f).

Com duração de 15 minutos, os vídeos visam à criação de uma narrativa com possibilidades de propagação de assuntos e de transformações de mundos e subjetividades. Exemplo disso é *A serpente e a Canoa*, que integra tanto a perspectiva abordada em *Antes o mundo não existia* (KEHÍRI; PÃRÖKUMU, 2020) acerca da canoa da transformação, que é também a cobra, quanto a perspectiva da serpente cósmica, que traz a visão do DNA humano como encontro entre duas serpentes, bem como se faz presente em diversos mitos de origem; a vida, pois, apresentada como uma serpente que chega, que se metamorfoseia. A imagem de abertura do vídeo, capturada a seguir (Figura 9), mostra essa sugestão de aproximação entre a canoa e a serpente, mediadoras de movimentos e passagens.

Figura 9 – Imagem de abertura do vídeo *A serpente e a canoa*

Fonte: Selvagem Ciclo (2023e).

Uma contribuição importante para essa primeira Flecha, *A serpente e a canoa*, transcrita no *Caderno 23*, veio de Jeremy Narby (SELVAGEM CICLO, 2020b), antropólogo canadense que, desde 1985, pesquisava acerca do uso de plantas medicinais na floresta amazônica peruana junto aos Ashaninka. Seu objetivo era mostrar que, nas áreas da floresta, habitadas por povos indígenas, havia equilíbrio em relação à proporção entre terras e populações, já que áreas falaciosamente entendidas como inabitadas, por exemplo, eram, na verdade, uma farmácia. O pesquisador, contudo, teve que rever sua observação de que as hortas indígenas, reunindo plantas diferentes e misturadas, eram caóticas.

A continuidade da investigação levou Narby (SELVAGEM CICLO, 2020b) a um convite à ayahuasca. O resultado, por meio dessa experiência, foi a hipótese de associar a dupla hélice do DNA à forma de duas serpentes entrelaçadas, que estão presentes tanto em mirações, sob efeito da ayahuasca, quanto em distintos mitos de origem de vários povos. Em meio à pesquisa, o cientista deparou-se com um desenho mostrando duas cobras entrelaçadas de maneira análoga à sua, em obras do antropólogo suíço Heraldo Reichel-Dolmatoff, que se dedicou a estudos

sobre os Desana e revelou sua narrativa de origem nas canoas em forma de serpentes.

Evidencia-se, então, correspondências entre narrativas tradicionais e científicas, especialmente após declarações de especialistas da área sugerirem que a molécula da vida tem origem extraterrestre, sendo possível concluir, conforme Narby (SELVAGEM CICLO, 2020b, p. 4) coloca na *Flecha 1, Caderno 23*, que “A distância que separa a biologia molecular do xamanismo e da mitologia é, na verdade, uma ilusão de ótica gerada justamente por esse olhar que aprioristicamente separa as coisas”.

O diálogo foi outro ponto destacado pelo pesquisador, tendo em vista que as vozes científicas e indígenas foram complementares e, “[...] dessa forma, a ciência e o conhecimento indígena puderam lançar luz um sobre o outro” (SELVAGEM CICLO, 2020b, p. 9). O primeiro Selvagem foi, de acordo com Narby (SELVAGEM CICLO, 2020b), uma mistura entre arte, música, histórias, botânica, antropologia, ativismo, ecologia, astrofísica e, não menos importante, de conhecimento indígena.

Gostei das duas histórias, a versão Desana com a canoa da serpente cósmica e o big bang com a serpente de DNA mordendo sua própria cauda autopoética. De alguma forma, a avó que fumava a existência do mundo parecia mais fácil de imaginar. Mas as duas histórias pareciam apontar na mesma direção. Selvagem reunia cosmologias em tempo real. Ao vivo! (SELVAGEM CICLO, 2020b, p. 4).

Assim, a primeira *Flecha*, como mencionado no próprio material do *Caderno 23*, é elaborada “[...] mirando a coexistência de saberes ancestrais, científicos, artísticos e mitológicos. É o nosso projeto para adiar o fim do mundo com belas palavras” (p. 1). É uma ideia original de Krenak (SELVAGEM CICLO, 2020a), mencionado no *Caderno 12*, em *A vida é Selvagem*: “[...] que toda a atmosfera que envolve o Selvagem possa alcançar mais corações pulsantes, o que explicita, além disso, o desejo do Ciclo em pensar sem corrimão”.

Quando penso em ancestralidade, não estou pensando em um monte de gente parecida comigo. Estou pensando em seres inimagináveis, selvagens. Esse é o entendimento de selvagem. Não é aquela coisa culturalista, controlada, referenciada no pensamento grego. É claro que quando Platão e seus colegas passeavam em Atenas, podiam olhar o mundo ao redor e dizer: o mundo é selvagem. Eles não deixariam de estar falando uma verdade. Eles também são selvagens. Nós e os

gregos. Quando nós escolhemos chamar de Selvagem o ciclo de estudos que iniciamos há 3 anos, havia uma discussão sobre transversalidade e transculturalidade, desejos insinuados de sair de uma linha delimitada do campo da ciência e pensar sem corrimão. A gente decidiu pensar sem corrimão e foi muito bom. [...] A vida nos atravessa a todos e ela é selvagem. Estamos devolvendo sentido para o maravilhamento da vida, como o paraquedas colorido, que é um dispositivo para expandir a mente, a subjetividade. (KRENAK, 2020, p. 3).

A respeito do mencionado acerca dos paraquedas coloridos, destaca-se o explicitado pelo autor no título *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), uma das obras mais importantes dos últimos tempos no país. Entre as exposições teóricas feitas pelo pensador, são mencionados os problemas que envolvem o modelo econômico vigente, bem como sua concepção, que o autor caracteriza como absurda, de os humanos descolarem-se da terra, de modo que a humanidade seja entendida a partir de uma concepção, enquanto a terra de outra.

Desse modo, em nome da ideia de civilização, é suprimida a diversidade, é negada a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos e, nas palavras de Krenak (2019), oferece-se o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo. A questão linguística, ressalta também o autor, está profundamente ligada ao fato de que, com frequência, línguas indígenas estão sendo extintas. Para Kambeba (2020), importante pensadora e escritora do povo Omágua/Kambeba, conforme diz a UNESCO, para estar em risco de extinção, uma língua deve possuir, pelo menos, 2 milhões de falantes. Nesse sentido, tendo em vista os dados mais recentes do IBGE, do Censo de 2010¹⁰, no Brasil, há mais de 896 mil pessoas que se declararam ou se consideravam indígenas. Dessa forma, a conclusão é que, mesmo que os quase 300 povos presentes no Brasil falassem a mesma língua, ela ainda assim estaria em risco de extinção, conforme parâmetro do órgão das Nações Unidas.

Importante mencionar que povos indígenas foram, em passado recente, tratados como ágrafos, sem escrita. Porém, é nítida, para aquelas comunidades que assim desejam, a presença de registros escritos de suas estruturas

¹⁰ Adiado pelo governo federal, em 2020, para 2021, o Censo teve seu adiamento, pela segunda vez, em 2021, para 2022. Conforme noticiado pela mídia nacional, a justificativa se deve ao orçamento elaborado pelo então presidente da República, Jair Bolsonaro, o qual não previa os recursos necessários para o mapeamento dos dados populacionais que ocorre desde 1872 no Brasil. Para mais informações, acesse: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/04/23/sem-orcamento-censo-e-suspenso-mais-uma-vez-entenda-a-importancia-da-pesquisa-e-o-que-acontece-agora.ghtml>

linguísticas, seja para fins didáticos, seja para a escrita literária, conforme apresentado no capítulo anterior desta dissertação. O fato é que iniciativas como a da UNESCO, para a qual, até 2032, a década internacional das Línguas Indígenas, são essenciais diante de um cenário de genocídio das populações vivido há mais de 500 anos, somado ao fato de o Estado brasileiro insistir em negar a existência desses sujeitos em seu território.¹¹

A relevância de políticas de preservação da diversidade do patrimônio linguístico brasileiro se deve também ao fato de que, ao longo da pandemia de Covid-19, registrou-se que, pelo menos 16 povos indígenas da Amazônia Legal, conforme levantamento autônomo da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), tiveram contato com o vírus e viram seus idiomas ameaçados de desaparecimento. Dos quase 2 mil indígenas assassinados pela Covid-19, no Brasil, ao menos dez pertenciam a povos cujos idiomas eram considerados como criticamente ameaçados, de acordo com o Atlas Mundial das Línguas em Perigo, da UNESCO. Tendo em vista a importância do conhecimento oral para a existência de uma língua, a morte de um falante é extremamente prejudicial para toda sua comunidade.

As ideias de Krenak (2019) apontam para gravíssimos problemas acerca do modelo econômico vigente, responsável pelo cardápio linguístico mencionado anteriormente, e pelos seus impactos, desde cedo, nas crianças, por exemplo, que são incentivadas ao consumo, tornando-se, assim, consumidores, não humanos. Esse cenário corrobora o pensamento da acumulação que sustenta o povo da mercadoria, como apontado por Kopenawa e Albert (2015), um dos nomes indígenas mais importantes da atualidade no Brasil.

Para além do seu protagonismo político em defesa da floresta e de seus povos, é autor, junto com o antropólogo francês Bruce Albert, de *A queda do Céu*, uma das obras mais relevantes do cenário literário brasileiro. Kopenawa e Albert (2015) define, então, o “povo da mercadoria” como aqueles sujeitos que buscam

¹¹ Conforme o site da Unesco, estima-se que 97% da população mundial fale somente 4% de línguas indígenas. Para a instituição, a projeção de que línguas faladas, sobretudo por povos indígenas, sejam extintas é alarmante. Tendo este cenário em mente, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou o período entre 2022 e 2032 como a Década Internacional das Línguas Indígenas (International Decade of Indigenous Languages – IDIL 2022-2032), para chamar a atenção mundial para a situação crítica de muitas línguas em perigo de desaparecimento. Também a necessidade de usá-las e de preservá-las para as gerações futuras mostra-se como essencial à Organização. Para mais informações, acesse: <https://pt.unesco.org/news/lancamento-oficial-da-decada-internacional-das-linguas-indigenas-no-brasil>

a extração dos recursos das comunidades e de seus territórios, como grileiros, madeireiros, garimpeiros etc., em troca do lucro baseado em um sistema econômico cuja lógica é a exploração e o acúmulo de capital financeiro.

Na obra citada, “[...] a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa”, porém, com o passar do tempo, eles “Começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles. Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407). Omama, o demiurgo Yanomami, havia ensinado aos mais velhos o uso de algumas ferramentas metálicas, porém eles não se satisfiziam mais com isso e passaram a desejar o metal mais sólido e mais cortante, “escondido debaixo da terra e das águas”.

Começaram, dessa forma, a arrancar os minérios do solo, com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407). O resultado, por parte dos brancos, foi o pensamento de que “Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407). Como consequência desse pensar, “Então fizeram o papel de dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407). O efeito dessas criações do branco é avassalador para todos os povos.

As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 354).

Por meio do pensamento de Kopenawa e Albert (2015) acerca da voracidade predadora da sociedade envolvente e de volta às ideias de Krenak (2019, p. 13, o “[...] próprio sentido da experiência da vida” acaba por ficar perdido a ponto de os que ainda são capazes de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar e de fazer chover provocarem nos defensores do modelo de humanidade vigente reações intolerantes.

O resultado disso, ainda conforme Krenak (2019), é a proximidade do fim do mundo, um entrave à continuidade dos sonhos, que pode ser adiado por meio

de narrativas, de contar mais uma história. Esse recurso faz parte das estratégias utilizadas pelos povos originários como resistência à invasão, à tentativa de destruição dos seus mundos, que exigiu manobras que se somam à criatividade, à poesia e ao desejo de beleza.

Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos. Há centenas de narrativas de povos que estão vivos, contam histórias, cantam, viajam, conversam e nos ensinam mais do que aprendemos nessa humanidade. (KRENAK, 2019, p. 15).

Assim, à medida que expõe suas ideias, Krenak (2019) associa a necessidade do paraquedas como um dispositivo para proteger a pessoa de uma queda, à urgência de seguir contando histórias e imaginando formas criativas e críticas de se permitir novos espaços e roteiros, “[...] porque as outras possibilidades que se abrem exigem implodir essa casa que herdamos, que confortavelmente carregamos em grande estilo, mas passamos o tempo inteiro morrendo de medo” (KRENAK, 2019, p. 31).

Tendo em vista a perspectiva de quem já assistiu e experienciou o fim do mundo, como no caso das populações indígenas, com a invasão europeia, Krenak (2019, p. 31) provoca que “[...] talvez o que a gente tenha de fazer é descobrir um paraquedas”. Assim, apresentada tal perspectiva, é lícito afirmar que o objeto aqui analisado, o Selvagem, pode ser entendido como uma das formulações criativas, um desses dispositivos propostos por Krenak, espaço que convoca, rumo à expansão de subjetividades, visões e poéticas, tendo em vista o gozo, o prazer da existência na terra, a vontade de beleza.

Em sua provocação, Krenak (2019, p. 32) questiona “De que lugar se projetam os paraquedas?” e responde que há “Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho.” Trata-se, todavia, de outra perspectiva em relação àquela que confunde a experiência onírica e o desejo por uma meta estipulada. É, então,

Uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza. Não é nomeada porque só conseguimos nomear o que experimentamos. O sonho como experiência de pessoas iniciadas numa tradição para sonhar. Assim como quem vai para uma escola aprender uma prática, um conteúdo, uma meditação,

uma dança, pode ser iniciado nessa instituição para seguir, avançar num lugar do sonho. (KRENAK, 2019, p. 32).

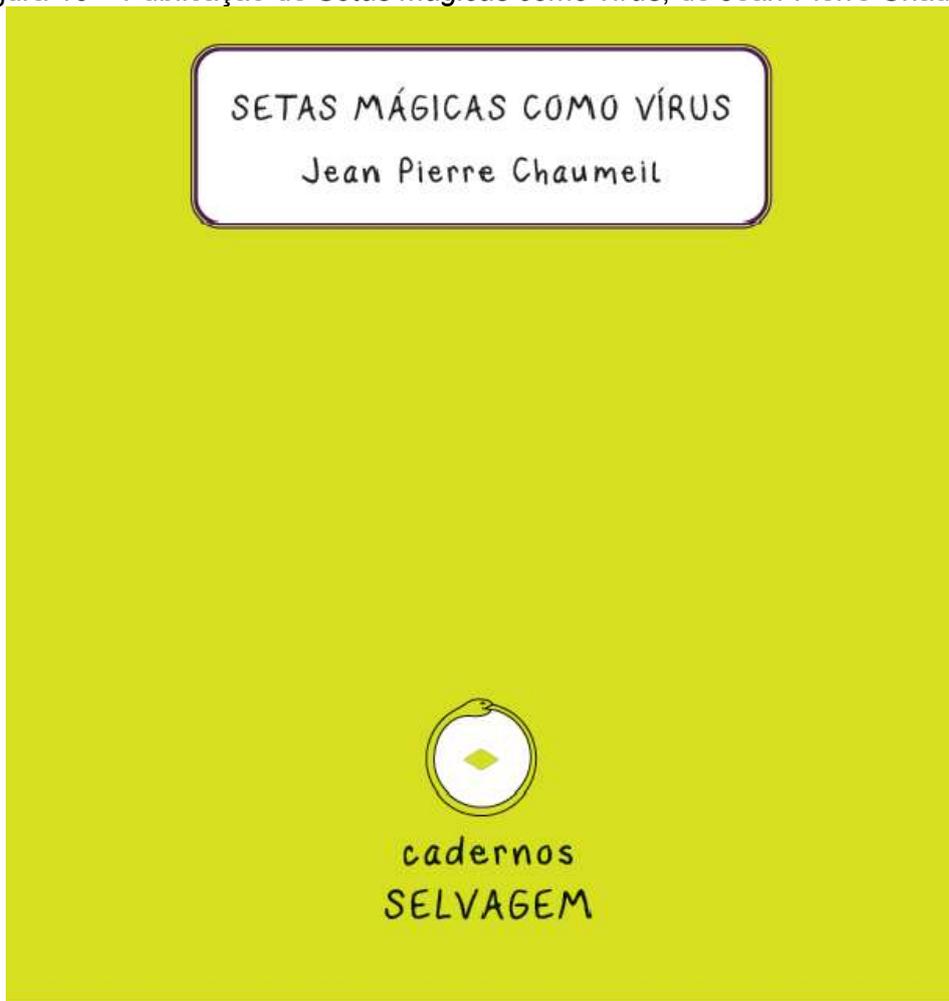
Observa-se que tal perspectiva está associada a visões de vida que incluem a natureza, assaltada há mais de 500 anos nesses territórios. O autor então propõe que, a partir dessas outras visões não limitadas sobre a vida, as pessoas sejam capazes de manter subjetividades, visões e poéticas sobre a existência, partindo do pressuposto de que tais ações são essencialmente também parte de um modelo de pensar.

3.5 *CADERNOS SELVAGENS*

Esse cenário passa a ser considerado maravilhoso, ideia central para a produção e propagação de materiais que tendem à coparticipação de distintas perspectivas e mundos, inclusive além do humano, a exemplo do Ciclo Selvagem. Dessa forma, tal concepção está muito distante daquela importada e concebida pelo norte europeu, cuja base tende a excluir o diferente de si em detrimento de um modelo que é único, é considerado, por isso, universal, quando, em verdade, ignora a diversidade e a pluralidade de formas de existência e de hábitos da biosfera, por exemplo, oferecendo o mesmo molde de cor, tamanho, material e necessidade de uso do paraquedas.

O Selvagem, então, oferece, por meio da aproximação de diferentes bases de conhecer, cardápios e modelos outros de paraquedas e de ideias de sobrevivências distintas à queda. Uma mistura entre diferentes comunidades que resulta, assim, no que o próprio Krenak (2019, p. 16) define como “Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos”; a capacidade, pois, de atração pelas diferenças, “que deveriam guiar o nosso roteiro de vida”, a exemplo do lugar do sonhar proposto.

Exemplos de dispositivos relacionais podem ser os escritos nos *Cadernos Selvagens*, iniciados em 2020 com a publicação *Setas mágicas como vírus*, de Jean-Pierre Chaumeil, que tem sua visualização no site reproduzida na Figura 10.

Figura 10 – Publicação de *Setas mágicas como vírus*, de Jean-Pierre Chaumeil

Fonte: Selvagem Ciclo (2023e).

A partir da ideia de que, na Planície Amazônica, alguns xamãs atacam comunidades sob a forma de setas capazes de enviar a elas doenças e outros infortúnios, o antropólogo Chaumeil (2020) encontra relações entre as setas xamânicas e os vírus, que será determinante a maneira como essas sociedades entendem a prática medicinal, tendo em vista que compreendem o funcionamento de um vírus de maneira bastante distinta daquela praticada pela medicina ocidental. O próprio corpo do xamã é o dispositivo para as setas mágicas e mantém, em seus órgãos, o que o antropólogo chama de projéteis invisíveis, sendo eles alimentados tanto pelo sangue quanto pela fumaça do tabaco, por exemplo.

A origem das setas advém do mundo sobrenatural, “[...] principalmente de entidades invisíveis ou espíritos da floresta, com os quais os xamãs entram em contato durante a sua iniciação” (CHAUMEIL, 2020, p. 1). Porém, como adverte o

autor, em várias línguas indígenas, a palavra “seta” assume distintos sentidos – espírito, força, poder sobrenatural, energia, conhecimento –, e o conceito não pode, por isso, ser reduzido a uma única definição.

Outro ponto destacado é o fato de as setas serem percebidas e entendidas como entidades vivas, que podem crescer, reproduzir-se, movimentar-se, ser carregadas com “eletricidade” (como um raio) ou até mesmo provocar atração (como um ímã). Esse deslocamento, além disso, não acontece de maneira livre na natureza, mas controlado pelos espíritos da floresta, o que leva Chaumeil (2020, p. 2) a concluir que “Os povos indígenas parecem, portanto, estar bastante familiarizados com a noção de agentes patogênicos no estado natural”, já que “Os xamãs obtêm substâncias patogênicas (ou terapêuticas) a partir de entidades sobrenaturais que são fontes de doença em si” e que possuem as setas, mas esses agentes patogênicos seriam passíveis de controle, em vez de moverem-se livremente, como é o caso da concepção ocidental acerca dos vírus.

Outro destaque acerca das *Flechas*, apontado pelo antropólogo, é o contato delas com o seu “dono”, o xamã, por meio de mensagens sonoras, cantos ou filamentos invisíveis, e, ocasionalmente, diversos meios acústicos (assobios, murmúrios etc.), mesmo projetadas no espaço. Como exemplo, Chaumeil (2020, p. 3) menciona que “Entre os Shuar, os espíritos auxiliares chamados pasuk são os que mediam as relações com as setas, pois são os únicos que falam as ‘línguas’ das setas”. Chaumeil (2020) ainda acrescenta que cada uma delas pode, com frequência, ser associada a um tipo de doença eventualmente introduzida ou curada do corpo das vítimas, por meio de massagens, de sopros de fumaça de tabaco ou de sucção, sendo o curandeiro, em alguns casos, o único responsável por solucionar a mazela.

Na explicação de Chaumeil (2020), o corpo do xamã torna-se semelhante a um complexo virológico, podendo carregar o vírus, bem como produzi-lo; pode ainda conter um sistema de cura, que parece constituir uma forma de defesa autoimune adquirida pelo xamã, que necessita de um corpo que esteja imunizado ou “[...] vacinado, demonstrando que ‘sociedades amazônicas parecem não ter esperado pela chegada da medicina ocidental para compreenderem os princípios de funcionamento de um sistema virológico’” (CHAUMEIL, 2020, p. 5). Para Chaumeil (2020), ademais, as distinções estão nos complexos e diferentes

sistemas de crenças, o que gera dificuldades para que haja a compreensão de uma por parte da outra.

Essa falta de entendimento é observada diante da ausência de valorização dessas práticas amazônicas como possibilidades de outros mundos, ou como parte de um conjunto de saberes minimamente reconhecidos, sendo uma das propostas do Selvagem provocar compreensões entre sistemas heterogêneos.

Talvez uma chave para acessar e, depois, abandonar os mecanismos que afastam mundos passe por reconhecer as cosmovisões como fundamentos do pensamento e das formas de ser e estar de indivíduos e coletivos em suas relações existenciais com os seus territórios. Na entrevista com Pedro Cesarino, em 2016, intitulada *As alianças afetivas*, Krenak menciona o modo como o Estado brasileiro tratava povos que ficaram pelas beiradas do processo de integração, de colonização: “No caso dos povos indígenas, havia uma clara orientação das políticas de Estado para fazer desaparecer o pensamento, as formas de sociabilidade, de comunidade, as formas de vida que esses povos conheciam” (CESARINO, 2016, p. 170), o que resultou, como é sabido, em múltiplas violências, devido à negação de seu envolvimento orgânico com a natureza e com outras formas de humanidade.

Enquanto menino, tal processo de organização social foi um desafio enorme, já que, diante de si, enxergava apenas “[...] uma muralha de ignorância à sua frente, uma muralha de negação da sua possibilidade como sujeito” (CESARINO, 2016, p. 170), de modo que se sentia confinado em sua própria terra. Em outro momento da mesma entrevista, Krenak menciona não perceber ou não realizar distinção do que seja arte nas matrizes de pensamento de outros povos originários que conheceu, tendo em vista que todos dançam, cantam, pintam, desenham, esculpem, isto é, “[...] tudo isso que o Ocidente atribui a uma categoria de gente, que são os artistas” (CESARINO, 2016, p. 192). No entanto, em alguns casos, as pessoas responsáveis por essas produções são chamadas de artesãos, e suas obras de artesanato, “[...] categorias que discriminam o que é arte, o que é artesanato, o que é um artista, o que é um artesão. Porque a história da arte é a história da arte do Ocidente” (CESARINO, 2016, p. 192).

Sob o mesmo viés de violências e incompreensões históricas, o artista do povo Macuxi, Jaider Esbell (2020), em *Auto decolonização - uma pesquisa pessoal no além coletivo*, ressalta as recorrentes cenas de injustiça, por parte do Estado,

experienciadas há séculos pelas nações originárias, com a conivência de órgãos internacionais que exigem o desenvolvimento de novas formas de fazer tais denúncias. Logo, uma vez que a indignação na opinião pública, acerca das demandas das populações indígenas não ocorre, o resultado é

A capacidade de nos mantermos uma nação autêntica, mesmo sob uma pesada campanha bélica secular de destruição, é a nossa melhor resposta quando se exige uma performance de lidar com um mundo tão violento como a ocidentalização. Afinal, o que ou quem faz os povos autóctones resistirem mesmo sem parte substancial de seus territórios tradicionais, condição básica para a plena existência? O que os faz permanecer sendo quem são, mesmo com boa parte de sua estrutura cosmogônica, muitos sem a língua mãe, pleitear essa identidade? (ESBELL, 2020, p. 41).

Assim, “Uns se valem do conhecimento empírico, da tradição prática como escola de vida, a manutenção constante de uma evolução essencialmente oral de transmissão e a capacidade de se comunicar diretamente”, isso de maneira que haja a presença dos elementos da natureza que “acabam sendo parte de suas populações” (ESBELL, 2020, p. 40).

Para Esbell (2020, p. 40), nessa linha de raciocínio, existe a necessidade de “[...] iconografar nossas lutas para que elas sejam visibilizadas [...]”, exemplo disso é a obra *Carta ao Velho Mundo*, de 2019, na qual Esbell (2020) expõe a ideia desenvolvimentista sobre a natureza e o genocídio dos povos nativos em forma de arte indígena contemporânea, destinada aos lares europeus. Com desenhos e texto escritos em língua portuguesa, as linguagens artísticas se transformam em formas de fazer política.

A carta é um diálogo direto com o campo epistemológico europeu, tendo em vista que revisa e atualiza um exemplar da Galeria Delta, da Pintura Universal, adquirido em uma loja de livros no nordeste brasileiro, inserindo, na extensão de 400 páginas rasuras, balões de fala entre textos e fotos de pinturas europeias iniciadas, ironicamente, com a arte rupestre (Figura 11).

Figura 11 – Carta ao Velho Mundo, de Jaider Esbell



Fonte: Galeria Jaider Esbell (2023).

Assim, em meio a frases como “Indígenas, ao irem para a Europa, se vistam de proteção ancestral” e “Inventem palavras para os mistérios”, as intervenções do artista Macuxi ecoam como voz (cosmo) política, cuja denúncia do genocídio dos povos indígenas é levada, em mãos, pelo próprio artista aos europeus. As incisões no livro de arte são, pois, antes de tudo, maneira de tornar públicos os resultados das explorações europeias dos séculos XV e XVI e seus impactos, desde então, na vida de gerações inteiras de comunidades e de povos indígenas;

o resgate no sentido da arte sob o olhar atento de uma população essencialmente autêntica, que precisou manter-se estrategicamente criativa em prol de sua existência e de sua continuidade.

O artista Macuxi (2020, p. 40) destaca, ainda, que “Mesmo ainda sendo uma produção tida como menor, uma produção de periferia ou de minorias, são as artes dos nativos a lhe ampliarem as vozes”. Nessa mesma linha de raciocínio, Krenak relembra a experiência de Picasso na África, onde o artista foi contaminado com a visão de arte que os africanos revelaram que tinham em suas criações, inserindo, então, em suas obras, muitas daquelas visões, que passaram a ser admitidas e aceitas pelo mundo todo. A conclusão da inserção desses elementos, para Krenak, é de que o olhar do espanhol não viu, naquelas criações, “[...] nada menor do que a arte dele [...]” (CESARINO, 2016, p. 192), a qual “por excelência não é o que tem de mais bacana no Ocidente?” (CESARINO, 2016, p. 192). De maneira análoga, ao comparar esse evento com as populações originárias, Krenak é enfático: “Agora, os cretinos, que querem demarcar fronteiras entre mundos, esses acham que os povos indígenas produzem artefatos, e que um artista ou alguém que ganhou esse título produz arte” (CESARINO, 2016, p. 192).

A concepção acerca de quem pode ou não produzir arte inegavelmente constitui-se com os fundamentos do pensamento de quem pode compor o que conhecemos como humanidade, e, como consequência, tanto o cânone epistemológico quanto o artístico. Para Krenak, é extremamente problemática e questionável uma ordem divina, que determinou que “Tem um grau aí que é de humanidade. Lá tem direitos humanos. Tem outro grau, ou degrau, onde estão os sub-humanos” (CESARINO, 2016, p. 177).

Observa-se, desse modo, uma seleção bastante arbitrária em relação às desigualdades humanas. Nessa escala, Krenak observa que “[...] essa gente que ficou com o apelido de os índios – seja aqui nas Américas, seja na África ou no norte da Europa – sofrem a segregação cotidiana do seu pensamento, da sua visão, das suas ideias sobre o mundo” (CESARINO, 2016, p. 177), o que, conseqüentemente, obriga-os ao constrangimento de

[...] ficar nos seus guetos, a professar suas visões de mundo nos seus guetos. Eles podem fazer até a sua literatura, eles podem fazer até seu cinema, eles podem ser selecionados para uma mostra internacional, alguns podem até mesmo ir para uma feira de literatura em Berlim, em Nova York, mas eles vão com a chave de que são étnicos. Eles são um quadrado, uma gaveta dessa humanidade. Eles não têm acesso ao luxo que as outras humanidades experimentam. A preponderância da política sobre esse pensamento e o domínio da economia sobre essas mentalidades justifica a violência que é impressa nesses povos estigmatizados por terem um pensamento acerca do tempo, acerca da propriedade, acerca do acesso ao que seria o comum. O comum é a Terra. A Terra é comum, o planeta é comum. (CESARINO, 2016, p. 177).

Ao criticar a visão de nicho, de guetos, o autor questiona o pensamento acerca da visão de única paisagem, pois, se virar única, então não é paisagem. Desse modo, o pensador ressalta a importância de a natureza da paisagem ter a pluralidade, a diversidade, tendo em vista que “As paisagens se sucedem, ou então não são paisagens. Quando a gente acaba com todas as paisagens da Terra, nós entramos em coma” (CESARINO, 2016, p. 175).

Por meio desse exemplo, especialmente em relação ao campo das artes, é visível a dificuldade que os ocidentais têm em relação a alteridades. Para Krenak, se os não indígenas não conseguirem atinar com os outros mundos além deste, “Vão ficar pensando naquela biosfera deles, na complexidade dos seus mundos, mas não vão perceber as outras conexões” (CESARINO, 2016, p. 172). Como exemplo, Krenak descreve as dificuldades em relação ao seu próprio processo em admitir a existência de inumeráveis mundos “[...] que circundam, que se articulam e que se comunicam com o mundo em que eu transito” (CESARINO, 2016, p. 172). Assim sendo,

As possibilidades de aliança não se dão só no plano das relações sociopolíticas, no plano das ideias, no que é possível estabelecer de colaboração entre uma nação e outra, entre uma sociedade e outra. Quando eu vou a um riacho, a uma fonte, a uma nascente e sinto beleza e fico comovido com a água que está naquela fonte, naquela nascente, eu estabeleço uma relação com ela, converso com ela, eu me lavo nela, bebo aquela água e crio uma comunicação com aquela entidade água que, para mim, é uma dádiva maravilhosa, que me conecta com outras possibilidades de relação com as pedras, com as montanhas, com as florestas.

Nota-se, então, como essencial a ideia de coletividade, de vida comunitária formada por alianças dos povos indígenas não só com outros povos ou com ideias diferentes, mas com o cosmos –rios, água, pedras, florestas –de modo que as

alianças mostram-se fundamentais para a identidade e para a sobrevivência desses grupos. Afinal, conforme explicam Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 98), no distópico diálogo sobre fins de mundo, para os ameríndios, “[...] todo existente, e o mundo enquanto agregado aberto de existentes, é um ser-fora-de-si. Não há ser-em-si, ser-enquanto-ser, que não dependa de seu ser-enquanto-outro; todo ser é ser-por, ser-para (...). A exterioridade está em toda parte”.

3.6 COMUNIDADE: BIBLIOTECA DO AILTON

A disponibilidade para as alianças, ou para ser-enquanto-outro e ser-fora-de-si, conforme Danowski e Viveiros de Castro (2014), é exposta também na página do Selvagem, sendo tal subcapítulo, no site, representado por meio de traços que compõem uma moradia, a casa, como um convite para abrigar aquelas/es que querem, de alguma forma, ser acolhidas/os por essa morada aberta ao diferente e à exterioridade, a Comunidade (Figura 12).

Figura 12 – Comunidade *Biblioteca do Ailton*



Fonte: Selvagem Ciclo (2023g).

Nessa seção que convida à participação do leitor, destaca-se a Biblioteca de Ailton Krenak (BAK), sendo, conforme definição do coletivo que mantém o site, uma iniciativa da comunidade Selvagem para catalogar, organizar e acessibilizar as falas de Krenak (Figura 13).



Fonte: Selvagem Ciclo (2023g).

Importante ressaltar que, em pleno vapor na era digital, bibliotecas on-line já subvertem a ideia de espaço silencioso e frequentado por pessoas com determinado perfil intelectual ou social. A Biblioteca do Ailton, da mesma forma, irá decepcionar a/o internauta que busca encontrar um amontoado de páginas escritas pelo autor, uma vez que o material disponibilizado é composto, majoritariamente, de vídeos de falas de Krenak ao longo de sua vida pública (Figura 14).

Figura 14 – Biblioteca do Ailton – Como pesquisar

Biblioteca do Ailton Krenak - BAK

Comentário Q Pesquisar Experimente o Notion

Biblioteca do Ailton Krenak - BAK

Uma iniciativa da comunidade [Selvagem](#) para catalogar, organizar e acessibilizar as falas do Ailton Krenak.

Como pesquisar: 🗨️

Leia as instruções abaixo para pesquisar o material

- No botão de busca, acima dos vídeos, você pode pesquisar por assunto, participantes ou nome evento.

Galeria Lista Filtros Ordenar Q Pesquisar...

Registro de falas do Ailton Krenak

Clique na miniatura do material escolhido para acessá-lo 🗨️

Biblioteca do Ailton Krenak - BAK

Comentário Q Pesquisar Experimente o Notion

Registro de falas do Ailton Krenak

1- MEMÓRIAS ANCESTRAIS - Vigília da Oralidade	Ailton Krenak: trocamos humanidade por coisas	#16 Como adiar o fim do mundo? Entrevista especial com Ailton Krenak	Ailton Krenak sobre metas do Brasil na COP26: 'não espero nada desses compromissos'	AILTON KRENAK O RIO DOCE CONTINUA "EM COMA" DESASTRE DE MARIANA MYNEWS ENTREVISTA	Ailton Krenak: "Os brasileiros achavam que os índios viviam no mato" - Cortes 20 Minutos
"Posse do Acadêmico Ailton Krenak"	PLANTAS MESTRAS - FLORESCER por Ailton Krenak	Entrevista exclusiva a Ailton Krenak por Soledad Barruti	Segundas Intenções com Ailton Krenak	PLANTAS MESTRAS - ANIMAR A EXPERIÊNCIA DA VIDA por Ailton Krenak	Conferência A vida selvagem - Ailton Krenak

Fonte: Biblioteca Ailton Krenak (2023).

Sendo a palavra a responsável pela continuidade da memória coletiva em comunidades indígenas, a oralidade é uma das ferramentas essenciais em relação à aprendizagem, o que percebemos como central na visualização do espaço dedicado às “falas” de Krenak. Para alguns povos, a reunião ao redor do fogo é momento dedicado aos ensinamentos, às narrativas e a todo o universo que, juntos, corpo, voz e movimento podem projetar.

Nisso, as práticas experimentadas pelos participantes Selvagem, mesmo realizadas nos meios urbanos ou nos meios da virtualidade digital, encontram-se, ou confluem, mais uma vez com proposições do pensador quilombola Antônio Bispo. Ao afirmar por que a cidade não lhe cabe, Bispo explica que, sendo um território colonialista, nela as pessoas possuem medo de gente, precisam acumular, e o saber é transformado em mercadoria e hierarquizado (mostra isso

pela analogia entre os que sabem fazer sua casa, mas ganham pouco, os pedreiros, e os que recebem muito, mas não sabem fazer a sua casa, os engenheiros). Outro raciocínio, semelhante à cidade como espaço colonialista, é explorado pelo autor quando Bispo menciona a diferença entre as brincadeiras de sua comunidade, que envolvem aprender a partir de um fazer – fazer roça, fazer o Reisado, e o teatro, o brincar de fazer arte na cidade – para ele uma brincadeira de fazer nada que, “[...] como qualquer outro tipo de arte que é mercantilizada, bloqueia a conversa das almas, porque a arte é a conversa das almas, alimenta a vida, ela não deve ser mercadoria” (SANTOS, 2023, p. 22). Indo mais além, Santos (2023, p. 23) acrescenta que

[...] a arte é conversa das almas porque vai do indivíduo para o comunitarismo, pois ela é compartilhada. A cultura é o contrário. Nós não temos cultura, nós temos modos – modos de ver, de sentir, de fazer as coisas – modos de vida: [...] A cultura é uma coisa padronizada, mercantilizada, colonial.

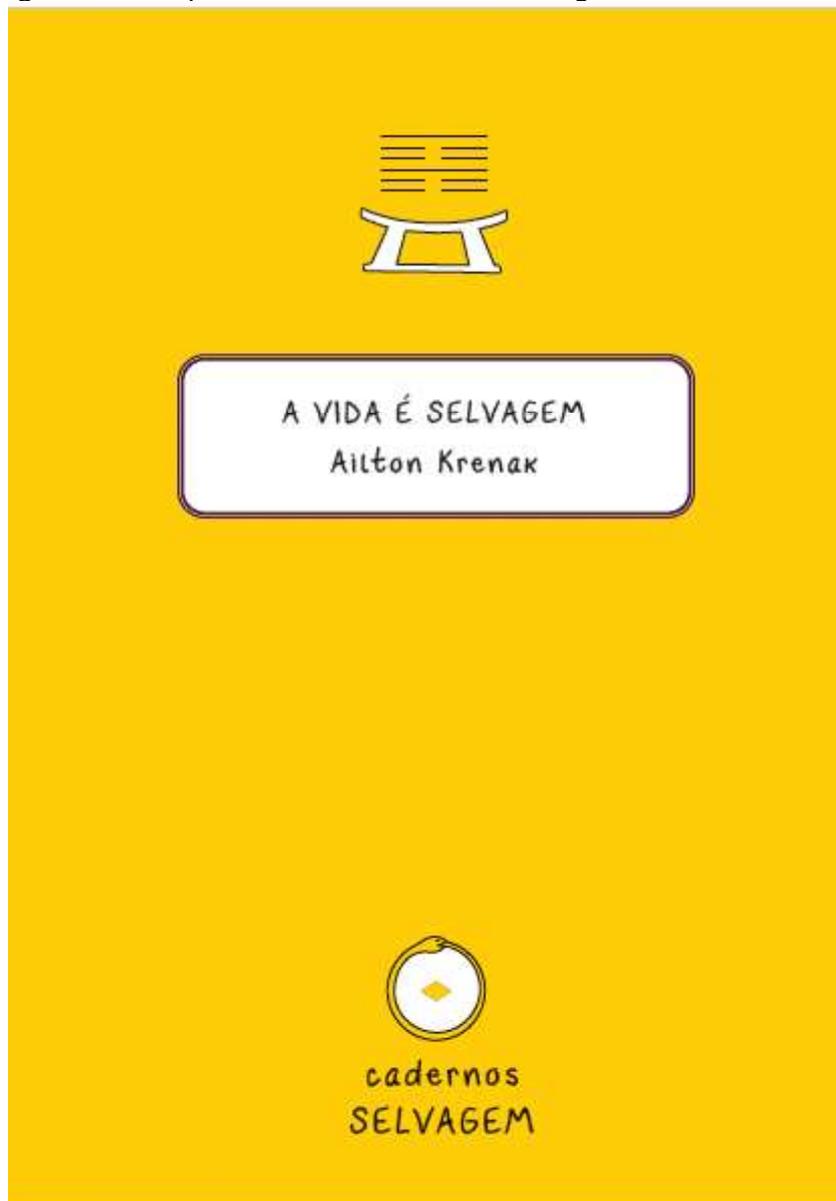
Ainda que categórico e talvez restritivo o entendimento daquilo que pode ser o teatro, importa aqui afirmar a consonância da definição da arte como conversa de almas e compartilhamento que alimenta a vida com as propostas selvagens de usar o paraquedas colorido para devolver sentido para o maravilhamento da vida e expandir a mente, a subjetividade. E quer parecer que justamente por confrontar a padronização de relações e oferecer espaços rituais e celebrativos para a fruição compartilhada das artes, com rodas, fogo, dança, canto, que o ciclo consegue tornar selvagem a cidade e alguns de seus viventes.

Nesse sentido, acerca desse compartilhamento entre ideias, no texto *A vida é Selvagem*, publicado no *Caderno 12* e mencionado ao longo desta dissertação, além de Krenak dedicar-se à subversão do termo selvagem baseado na ideia de que tal comportamento seja o oposto àquele moralmente trazido e concebido pelos termos europeus, Krenak (SELVAGEM CICLO, 2020a) relata a robusta presença de vida aqui, neste céu, em todos os lugares, sem que, para tanto, sejam necessárias expedições a outros locais em busca da origem da vida.

Assim, tendo em vista que muitas respostas para as perguntas elaboradas pelas ciências estão aqui, neste local, na terra, na nossa casa, fica explícita a relação entre a seção Comunidade, o convite à morada no símbolo adotado pelo coletivo, como o ícone analisado anteriormente, e a Biblioteca Ailton Krenak,

representada pela imagem que é destaque na parte superior da capa do *Caderno 12*, o *Kumurô* (Figura 15).

Figura 15 – Capa do *Caderno A vida é selvagem*, de Ailton Krenak



Fonte: Selvagem Ciclo (2020a).

Conforme explicação de Krenak no *Caderno 12*, Kumurô é o banco cerimonial dos kumus, como são chamadas/os as/os benzedoras/es por vários povos indígenas do Vale do Rio Negro. Krenak, no texto, lembra do quanto os encontros do Selvagem, ocorridos entre 2018 e 2019, foram essenciais ao exercício de pôr os pés no chão. Para tanto, Krenak compara tal experiência com

a prática dos kumus, os quais são levados a outros mundos a partir do exercício da escuta.

Tal disponibilidade à fala é, então, um dispositivo capaz de direcionar as/os ouvintes a expedições científicas com os pés firmes na terra, sendo a Biblioteca Ailton Krenak mais um destes chamados ao embarque no cosmos, da mesma forma que fazem os Kumus: “Eles chegam, põem seus banquinhos no chão e sentam-se bem instalados. Juntos, o corpo do xamã e o banquinho, viram nave” (KRENAK, 2020, p. 4).

Assim sendo, a conversa das almas e aos modos de ver, de sentir, de vida são expostos e disponibilizados em um robusto acervo, com hashtags, como “antropoceno”, “futuroancestral”, “floresta”, “gaia”. Importante destacar que, novamente, estamos diante de mais um capítulo do Selvagem com proposições à expansão do pensamento, tendo em vista que repensar outras formas de produção de conhecimento passa pela valorização da oralidade como uma via de expansão de conhecer.

Ao encontro disso, Antônio Bispo dos Santos, ao lembrar de sua chegada à cidade, menciona a presença de uma escola escriturada, sistema que exclui, como o autor denomina, escolas de inspiração ou de brincadeira.

No quilombo, contamos histórias na boca da noite, na lua cheia, ao redor da fogueira. As histórias são contadas de modo prazeroso e por todos. Na cidade grande, contudo, só tem valor o que vira mercadoria. Lá não se contam histórias, apenas se escreve: escrever histórias é uma profissão. Nós contamos histórias sem cobrar nada de ninguém, o fazemos para fortalecer a nossa trajetória. E não contamos apenas as histórias dos seres humanos, contamos também histórias de bichos: macacos, onças e passarinhos (SANTOS, 2023).

Um dos impactos dessa nova realidade às vivências do autor é que a escrita, a qualquer custo, visava à presença predominante, além de não levar em conta as mestras e os mestres da oralidade, que foram “[...] considerados desnecessários pelo sistema, e tentaram substituí-los pelos mestres da escrituração” (SANTOS, 2023, p. 25). Mesmo diante desse cenário, o autor frequentou a escola, de modo a contribuir com a resolutividade de sua comunidade, e, em outro momento da já mencionada *A terra dá, a terra quer* (2023), diz certa vez ter sido questionado por um pesquisador de Cabo Verde “Como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo?” (SANTOS, 2023, p.

13), que obteve como resposta a necessidade de potencializar palavras enfraquecidas; isto é, para “desenvolvimento”, a palavra boa é “envolvimento”, “sendo saber orgânico”, “saber circular” palavras semeadas nas roças que são nossas mentes capazes de colocar mais palavras dentro da língua portuguesa.

As falas de Krenak, assim, no caso da Biblioteca do Ailton, não deixam dúvidas de que sejam possibilidades da construção de um pensamento outro, que envolvem também o uso dessa ferramenta do inimigo, a palavra, de maneira falada, enfeitiçada. Somado a isso, faz-se imperioso ressaltar a oralidade como um instrumento de contracolônização, humano e vivo, capaz de abarcar a confluência de ideias no fluxo em que elas são concebidas, indomadas, selvagens portanto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como o fluxo de um rio, as produções artísticas e literárias dos povos indígenas seguem o seu entorno: a vida pulsa e o ciclo das águas não pode parar. A relação com o direito à vida, devido às suscetíveis tentativas de apagamento físico das populações, protagoniza as produções elaboradas pelos povos, especialmente quando a lógica seguida pelo Estado, órgão que deveria zelar pela defesa desses sujeitos, age em prol do aniquilamento das filhas/os da terra com o esvaziamento de território, mas também com o silenciamento e a subalternização de seus saberes, línguas e culturas.

É inconcebível, por isso, que a motivação pela vida esteja desassociada de práticas literárias e artísticas, sendo essas dispositivos a favor da luta travada, há mais de 500 anos, pelos indígenas que vivem no Brasil. Escrever como resultado de uma criação puramente estética ainda é, infelizmente, trabalho para poucos no país, especialmente quando há, em curso, o apagamento e a invisibilização das contribuições originárias na História da nação, até porque o projeto do Estado-nação implica tanto homogeneização quanto hierarquização pela modernidade.

Assim, é impossível não atrelar o reconhecimento tardio dessas produções à História da arte e da Literatura como efeitos das barreiras construídas por aqueles que insistem em negar os direitos originários estabelecidos pela Constituição de 1988. Com frequência, excluir a população indígena da categoria dos considerados humanos, fixando tais populações no passado, é tentativa de negar tanto suas existências como suas contribuições.

É urgente, assim, a reescrita dos processos responsáveis pela formação desses territórios, exigindo o direito dos povos originários ao exercício de suas subjetividades ativas, mesmo que, às vezes, produzir por meio da escrita, por exemplo, não seja uma escolha ou uma opção. O olhar direcionado a pluriversas possibilidades, por meio das Literaturas e das Artes, de relação com o cosmos e com a comunidade, são algumas dessas opções. A partir desse cenário, a oportunidade de educação acerca desses mundos possíveis, tal qual os conhecemos, mostra-se caminho possível aos não indígenas, rumo à reescrita da História e ao cessamento da violência sistemática destinada às comunidades originárias no Brasil.

O conjunto de conhecimentos diversos acerca da vivência sem agressão ou violência ao planeta está diretamente relacionado ao território. Por exemplo, em um dos episódios do Podcast “o joio e o trigo”, que narra a invenção da propriedade privada, é relatada a expansão do plantio de soja em terras indígenas no Mato Grosso. Em meio à coleta de informação, num processo que durou dois anos, conforme relato do repórter, após almoço, ele se desloca com dona Angelina, do povo Pareci, a um lugar bem alto, que lhe trouxe memórias de um tempo anterior à chegada dos fazendeiros, dos lugares onde ela coletava frutos e por onde chegava a água. Na conversa, ela lembrou como o sarampo, por exemplo, dizimou a região logo após a chegada dos fazendeiros.

Ele era a doença do mundo, que veio. Por que era doença do mundo? Acho que nem vocês sabem. Porque não tem mais mata, então eles vão procurar a comida deles, como o mosquito borrachudo está me mordendo. Ele tá comendo nós. Então, ele tem que procurar para sobreviver atingir o ser humano, e estes fungos tá no tempo, aqui no meio de nós.

Conforme a narração, epidemiologistas evolutivos, junto à ciência ocidental, levaram muito tempo para descobrir que o desmatamento associado à criação de animais em cativeiro e ao uso indiscriminado de antibióticos estavam gerando condições necessárias para novas doenças, como a Covid-19, por exemplo. Ora, caso a sociedade escutasse os povos indígenas e seus relatos, como o mencionado por dona Angelina, tragédias como a que vivemos recentemente devido à Covid-19, por exemplo, poderiam ter sido evitadas ou ter impactos bem menores em relação aos números que foram observados.

Seriam, então, as artes e as literaturas dispositivos capazes de educar? Ao que tudo indica, o *Selvagem* comprova que sim, seja nos *Cadernos*, nas *Flechas* ou na Biblioteca Ailton Krenak, que, no seu todo, são partes, capítulos que compõem o objeto em movimento, comunitário e alimentado a muitas mãos e espíritos. A obra é um extenso convite à apreciação de produção de conhecimento que não incorpora categorias fixas e distintivas em relação a modos de conhecer e de saber; ao contrário, classificar, nomear e isolar são práticas trazidas pelos baús das caravelas europeias.

Logo, o grande acervo em construção do *Selvagem* expõe a garantia de existência das diversidades epistêmicas. Isso porque as produções,

aparentemente distantes entre si, conectam-se com a natureza, com os rituais, com o visível e o invisível, com a ancestralidade, tendo como ponto de partida a coexistência harmoniosa entre todas as formas de vida; um conhecimento selvagem, em suma, que não será domado, pois nasce e se desenvolve disposto a repensar as formas de conhecer e de produzir conhecimento no mundo.

O Selvagem, por isso, trata-se de um projeto para adiar o fim do mundo com as belas palavras. Conforme mencionado por Krenak (SELVAGEM CICLO, 2020a), no já citado *Caderno 12, A vida é Selvagem*, com vistas à coexistência de saberes ancestrais, científicos, artísticos e mitológicos, há o desejo, por parte do coletivo, da devolução para o sentido do maravilhamento da vida, “[...] como o paraquedas colorido, que é um dispositivo para expandir a mente, a subjetividade” (SELVAGEM CICLO, 2020a, p. 3).

Por fim, todo este percurso acadêmico corrobora o fato de que excluir ou ignorar tais processos artísticos, literários e científicos, como o Selvagem, trata-se de um grande equívoco. Por exemplo, uma das obras mais importantes da literatura nacional *Grande sertão: veredas* (ROSA, 1956), é consagradamente reconhecida, entre outros atributos, pela incorporação estética de diferentes gêneros literários dentro de um romance. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, *O Jogo da Amarelinha* (CORTÁZAR, 2019), abre ao leitor a possibilidade de que a atividade leitora não seja feita somente da direção esquerda para a direita, pois será a/o leitora/r quem criará os cruzamentos e determinará seu percurso literário.

Entendemos que, de maneira análoga, o Selvagem também é capaz de dissolver, primeiramente, categorias fechadas, contendo procedimentos isolados literários que, juntos, são capazes de abarcar um arranjo literário esteticamente inovador. Além disso, a seleção dos caminhos e do percurso que será adotado por quem se dedicar à leitura do objeto mostra-se em aberto, um jogo possível, sem que seja obrigatória uma única experiência no processo de compreensão da obra. Uma provocação às experiências por meio de nós mesmos, sem controle ou com amarras: Selvagem.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. **Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFMG, 2004.
- BANIWA, Gersem. **Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos**. Rio de Janeiro: Mórula, Laced, 2019.
- BANIWA, Gersem. “Me deixa ser selvagem”, 2020. Projeção a laser. **Pipa Prize**, 2020. Disponível em: <https://www.pipaprize.com/denilson-baniwa/33-denilson-baniwa/>. Acesso em: 17 jun. 2023.
- BANIWA, Francy; BANIWA, Francisco. **Umbigo do Mundo**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2023.
- BIBLIOTECA DO AILTON KRENAK – BAK. Disponível em: <https://bibliotecaailtonkrenak.notion.site/Biblioteca-do-Ailton-Krenak-BAK-cd46ab5c7c4448ffb3111f3c9ef833d9>. Acesso em: 17 jun. 2023.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2016.
- CESARINO, Pedro. As alianças afetivas. Entrevista com Ailton Krenak. *In: VOLZ, Jochen et al. Incerteza Viva: dias de estudo* São Paulo: Fundação Bial de São Paulo, 2016. p. 169-184.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. Setas mágicas como vírus. **Cadernos Selvagens**, 2020.
- CORTÁZAR, Julio. **O Jogo da Amarelinha**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch’ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores**. São Paulo: N-1 Edições, 2021.
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo ch’ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2014.
- DANTES. **Selvagem**. 2023. Disponível em: <https://dantes.com.br/categoria-produto/selvagem/>. Acesso em: 12 maio 2023.
- ESBELL, Jaider. Autodecolonização: uma pesquisa pessoal no além coletivo. *In: MORTARI, Cláudia; WITTMANN, Luísa Tombini (orgs.). Narrativas insurgentes decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos*. Florianópolis: Rocha Gráfica e Editora, 2020. Disponível em: <https://ayalaboratorio.com/2020/12/21/narrativas->

insurgentes-decolonizando-conhecimentos-e-entrelacando-mundos/. Acesso em: 12 maio 2023.

GALERIA JAIDER ESBELL. **Carta ao Velho Mundo**. 2023. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/wp-content/uploads/2019/03/carta5.jpg>. Acesso em: 12 maio 2023.

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

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Soc. estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, abr. 2016.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**. São Paulo: Editora Peirópolis, 2020.

JECUPÉ, Kaká Werá. **Literatura escrita pelos povos indígenas**. São Paulo: Scortecci Editora, 2009.

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

KEHÍRI, Tõrãmu; PĀRÖKUMU, Umusi. **Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos Desana-Kehíripõrã**. Rio de Janeiro: Dantes Ed, 2019.

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

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

KRENAK, Ailton. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

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

MILANEZ, Felipe, SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe; URBANO, Elisa; PATAXÓ, Genilson dos Santos. Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas. **Revista Direito Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2161-2181, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do Movimento Indígena brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2012.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumin edições, 2018.

ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. São Paulo: José Olympio, 1956.

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

SANTOS, Antônio Bispo dos Santos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SCHULZE, Peter W.; SAAVEDRA, Carola. **Literatura e arte indígena no Brasil**. *Cadernos* do Instituto Luso-Brasileiro, Portugiesisch-Brasilianisches Institut der Universität zu Köln, 2022.

SELVAGEM. *In*: Michaelis. **UOL**, 2023. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/selvagem/>. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM CICLO. 2023a. Disponível em: <https://selvagemciclo.com.br/>. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM CICLO. **Ciclos de leitura**. 2023b. Disponível em: <https://selvagemciclo.com.br/ciclos/>. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM CICLO. **Colabore**. 2023c. Disponível em: <https://selvagemciclo.com.br/colabore/>. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM CICLO. **Escola Apne Ixkot hâmhipak**. 2023d. Disponível em: <https://selvagemciclo.com.br/escola-apne-ixkot-hamhipak/>. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM CICLO. **A serpente e a canoa**. 2023e. Disponível em: https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2021/05/CADERNO_23_SERPENTE_CANOA-2.pdf. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM CICLO. **Flexa**. 2023f. Disponível em: <https://selvagemciclo.com.br/flecha/>. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM CICLO. **Biblioteca Ailton Krenak**. 2023g. Disponível em: <https://bibliotecaailtonkrenak.notion.site/Biblioteca-do-Ailton-Krenak-cd46ab5c7c4448ffb3111f3c9ef833d9>. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM CICLO. **A vida é selvagem**. 2020a. Disponível em: <https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/12/CADERNO12-AILTON.pdf>. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM CICLO. **O primeiro ciclo selvagem**. 2020b. Disponível em: https://selvagemciclo.com.br/wp-content/uploads/2020/11/CADERNO_2_NARBY.pdf. Acesso em: 7 mar. 2023.

SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida. **YouTube**, 6 set. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Vqo3jR7Ttes&list=PLYsvnBmz4S3On3QVO>

4EjjHdNIUTz3ebi&ab_channel=SELVAGEMciclodeestudosobreavida. Acesso em: 7 mar. 2023.

SOUZA, Ely Ribeiro de. Literatura indígena e direitos autorais. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Org.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 51-74.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

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